

Sous la direction de
Pavel Alexeiev, Ekaterina Dmitrieva
et Michel Espagne

LA SIBÉRIE COMME CHAMP DE TRANSFERTS CULTURELS

De l'Altai à la lakoutie



La Sibérie comme champ de transferts culturels

De L'Altai à la Iakoutie

Michel Espagne, Pavel Alexeiev et Ekatarina Dmitrieva (dir.)

DOI : 10.4000/books.demopolis.2828

Éditeur : Demopolis, Presses universitaires Sun Yet-sen de Guangzhou (Chine)

Année d'édition : 2018

Date de mise en ligne : 1 octobre 2020

Collection : Quaero

ISBN électronique : 9782354571696



<http://books.openedition.org>

Édition imprimée

ISBN : 9782354571443

Nombre de pages : 492

Référence électronique

ESPAGNE, Michel (dir.) ; ALEXEIEV, Pavel (dir.) ; et DMITRIEVA, Ekatarina (dir.). *La Sibérie comme champ de transferts culturels : De L'Altai à la Iakoutie*. Nouvelle édition [en ligne]. Paris : Demopolis, 2018 (généré le 10 décembre 2020). Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/demopolis/2828>>.

ISBN : 9782354571696. DOI : <https://doi.org/10.4000/books.demopolis.2828>.

© Demopolis, 2018

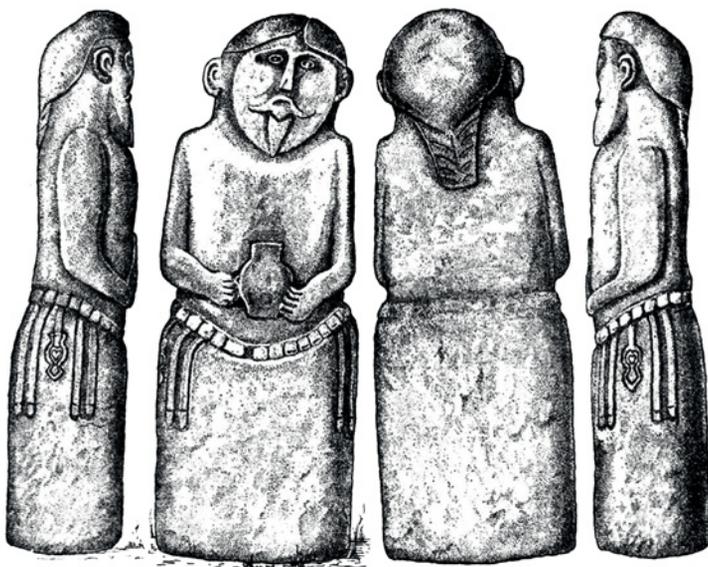
Conditions d'utilisation :

<http://www.openedition.org/6540>

Sous la direction de
Pavel Alexeiev, Ekaterina Dmitrieva
et Michel Espagne

LA SIBÉRIE COMME CHAMP DE TRANSFERTS CULTURELS

De l'Altai à la lakoutie



TRANSFERTS CULTURELS
EN SIBÉRIE
DE L'ALTAÏ À LA IAKOUTIE

« QUAERO »

Collection dirigée par Jean-Christophe Tamisier

Voir aussi parmi nos parutions :

Conférences chinoises de la rue d'Ulm, Michel Espagne et Jin Guangyao (dir.)

Le Vietnam. Une histoire de transferts culturels,
Hoi Huong Aubert-Nguyen et Michel Espagne (dir.)

Les conflits frontaliers sino-vietnamiens de 1885 à nos jours,
Nguyen Thi H nh

Psychanalyser en langues. Intraduisibles et langue chinoise,
Barbara Cassin et Françoise Gorog (dir.)

Savoir traditionnel et pratiques magiques sur la route de la Soie,
Yu Xin

*Une subjectivité fluide. Modernité et perception esthétique à travers les
ouvrages de Gao Xingjian, Xiao Yingying*

Illustration de couverture : Statues turques en pierre. Touva.
Reprise de l'illustration p. 93.

 ditions Demopolis, 2018
67, rue Saint-Jacques
75005 Paris
www.demopolis.fr

ISBN : 978-2-35457-144-3

Sous la direction de
PAVEL ALEXEIEV,
EKATERINA DMITRIEVA,
MICHEL ESPAGNE

TRANSFERTS CULTURELS
EN SIBÉRIE
DE L'ALTAÏ À LA IAKOUTIE



Cet ouvrage a été publié avec le soutien
du laboratoire d'excellence TransferS
(programme Investissements d'avenir
ANR-10-IDEX-0001-02 PSL* et ANR-10-LABX-0099)



Les auteurs

MARINA ARIAS-VIKHIL : directeur de recherche à l'Institut de littérature mondiale, Académie des sciences, Moscou.

PAVEL ALEXEIEV : professeur à l'université de Gorno-Altaiïsk, Russie.

CONSTANTIN N. BANNIKOV : directeur de recherche au Centre de recherches anthropologiques ARC d'Helsinki, Finlande.

YANN BORJON-PRIVÉ : doctorant GSRL PSL, membre du Centre d'études mongoles et sibériennes, EPHE, Paris.

OLGA CHRISTOFOROVA : directeur de recherche à l'Institut des sciences humaines de l'Académie des sciences/directeur du centre de typologie et de sémiotique du folklore à l'université d'État des sciences humaines de Russie, Moscou.

CLAUDINE COHEN : directeur d'études à l'EHESS (CRAL), Paris, et à l'EPHE (3^e section, UMR Biogéosciences).

ANCA DAN : chercheur au CNRS (laboratoire Archéologie d'Orient et d'Occident), Paris.

EKATERINA DMITRIEVA : directeur de recherche à l'Institut de littérature mondiale (Institut Gorki), Moscou/directeur de recherche à l'Institut de littérature russe, Saint-Pétersbourg/professeur à l'université d'État des sciences humaines de Russie, Moscou.

DMITRI DORONINE : chercheur à l'Institut des sciences humaines de l'Académie des sciences économiques et politiques auprès du président de la fédération de Russie, Moscou.

ALEXANDRE DOUBROVSKY : directeur de recherche, conservateur des manuscrits de Pouchkine, Institut de littérature russe (*Pouchkinski Dom*), Moscou.

MICHEL ESPAGNE : directeur de recherche au CNRS, Paris, directeur du labex TransferS.

CAROLE FERRET : chercheur au laboratoire d'anthropologie sociale (LAS), Paris.

CLÉMENT JACQUEMOUD : postdoctorant au labex Hastec, Paris.

ISABELLE KALINOWSKI : directeur de recherche au CNRS, Paris/directeur de l'EUR Translitterae.

NIKITA KONSTANTINOV : maître de conférence à l'université de Gorno-Altaiïsk, Russie.

IULIA LIAKHOVA : centre de typologie et de sémiotique du folklore, à l'université d'État des sciences humaines de Russie, Moscou.

VALERI MAROCHI : professeur à l'université pédagogique d'État de Novossibirsk, Russie.

SEMION MAKAROV : centre de typologie et de sémiotique du folklore à l'université d'État des sciences humaines de Russie, Moscou.

LARISSA MUKAEVA : maître de conférence à l'université de Gorno-Altaiïsk, Russie.

MARIA OSTANINA : maître de conférence à l'université de Gorno-Altaiïsk, Russie.

KSENIA PIMENOVA : postdoctorante au musée du quai Branly, Paris.

SURNA SARBACHEVA : directeur d'études, doyen de la chaire d'altaïstique et de turcologie de l'université de Gorno-Altaiïsk, Russie.

DANY SAVELLI : maître de conférence de russe à l'université de Toulouse.

TATIANA SHASTINA : maître de conférence à l'université de Gorno-Altaiïsk, Russie.

Introduction

L'Altaï et plus largement la Sibérie constituent un lieu privilégié de recherche sur les transferts culturels. Entre le monde russe auquel il appartient et le monde chinois ou mongol qui le bordent, cet espace immense est un trait d'union entre l'Europe et l'Asie, mais aussi un véritable conservatoire de langues, de religions, de peuples, d'ethnies dont les relations, qui concernent l'histoire locale, mais aussi celle de l'Eurasie dans la longue durée, sont encore insuffisamment explorées.

Les phénomènes de réinterprétation, de resémantisation, liés au passage d'objets culturels d'un contexte culturel ou national à un autre, passages dans l'espace et passages dans le temps, peuvent constituer un fil directeur dans l'approche de ce territoire. Ces transferts diachroniques ou synchroniques sont d'ordre linguistique, ils concernent aussi l'histoire des cultures mises en contact, ils s'analysent à partir de la littérature, de l'histoire de l'art, de l'anthropologie, des traditions religieuses et obligent à solliciter nombre de disciplines pour comprendre un phénomène de recomposition des identités à partir de la circulation des objets culturels.

À la région de l'Altaï correspondent plusieurs noyaux de l'histoire du continent eurasiatique dans la très longue durée. Dans l'Altaï, entre -70 000 et -30 000 ans, plusieurs formes appartenant à la famille humaine (Néandertaliens, Denisoviens et sapiens) se succèdent, ou peut-être même coexistent. L'Homme de Denisova a récemment été défini par les paléanthropologues et les biologistes moléculaires comme une forme particulière, voire une nouvelle espèce d'Homininés. On peut rattacher à l'Altaï la culture supposée iranienne d'Andronovo qui reste un autre mystère pour les préhistoriens. La région fait partie des territoires censés avoir été occupés par les Scythes. La géographie antique lui a prêté des caractéristiques

légendaires mais ne l’a pas totalement méconnue. On peut lui rattacher les racines des ethnies turques dont les premières traces écrites, inscriptions runiques du VIII^e siècle, ont été retrouvées dans la vallée mongole de l’Orkhon. La « Jesup Expedition » organisée vers 1900 par l’anthropologue germano-américain Franz Boas s’est plus particulièrement concentrée sur les ethnies sibériennes minoritaires qui ont véhiculé des mythes et des configurations linguistiques jusque chez les peuples indiens d’Amérique du Nord. La famille des langues dites altaïques regroupe au demeurant les langues turques, mongoles et toungouses, comme le mandchou. Les mots, comme ceux qui désignent l’usage et les caractéristiques du cheval, voyagent eux-mêmes d’un peuple nomade à l’autre. L’Altaï a été une des régions originelles de la culture mongole, avant même la translation de celle-ci vers Karakorum puis vers Pékin.

La Sibérie, dont la région de l’Altaï est une des grandes composantes, a été le théâtre de constitution des traditions chamaniques les plus fondamentales. La question de savoir comment s’épuise ou au contraire se préserve le potentiel herméneutique de ces traditions est un point important dans l’étude des ethnies sibériennes. Des épopées, incarnant la forme la plus classique de littérature orale, reflètent le mélange des cultures qui a pu s’y produire. Ces épopées continuent parfois à vivre et à se transmettre de nos jours mais avec un public et un usage transformés, et le rôle des chamanes est lui-même profondément modifié au contact des diverses sociétés qui ont occupé le territoire sibérien. Même des pratiques religieuses aussi codifiées que le bouddhisme, qui a également marqué le visage de l’Altaï et de la Sibérie en concurrence avec les traditions des vieux-croyants, donnent lieu à des syncrétismes. Dans l’étude de la Sibérie, ces derniers sont un objet d’investigation particulièrement riche pour l’anthropologie religieuse. Lorsque la Sibérie a fait l’objet d’explorations scientifiques systématiques, ce sont souvent des savants allemands qui ont contribué à la description de la région. D’importants écrits ethnographiques et archéologiques des XVIII^e et XIX^e siècles sont le fait d’auteurs étrangers, notamment germanophones, comme si la Sibérie était le résultat d’une construction internationale où l’Europe a sa part.

La question des voyageurs d'Europe occidentale au XIX^e siècle, simples curieux en quête d'émotions face à la nature vierge, ou géologue évaluant la richesse des mines, fait naturellement partie du récit des imbrications de cultures dans l'espace sibérien. Peut-être l'exploitation des richesses métallurgiques de la région dès le XVIII^e siècle explique-t-elle l'implantation d'artisans ou de spécialistes allemands. Toute une école d'anthropologues et ethnologues russes, parmi lesquels Waldemar Jochelson, s'est consacrée à l'étude de l'Altaï et de ses traditions, en faisant de l'Altaï un atelier pour l'étude de la formation et de l'interaction entre les cultures, et il serait temps d'envisager plus en détails les étapes de cette discipline. Du peintre Roerich à l'écrivain et cinéaste Choukchine, l'Altaï a par la suite inspiré des artistes. L'œuvre de Roerich doit beaucoup à l'inspiration du mouvement millénariste altaïen bourkhaniste (*Ak Jan*) qui annonçait au début du XX^e le retour d'un messie mongol devant libérer les indigènes des colons et des missionnaires russes. Un éphémère gouvernement dit de Karakorum s'établit dans l'Altaï russe entre la révolution et l'arrivée de l'armée rouge, composé d'ethnologues russes illuminés et d'intellectuels altaïens indigènes. De Gogol à Dostoïevski les écrivains russes ont souvent fait au moins allusion à l'Altaï, la Sibérie ayant d'ailleurs au XX^e siècle sa propre tradition littéraire. Et de Romain Rolland à Joseph Kessel, la Sibérie a aussi été au XX^e siècle une référence bien présente dans la géographie mentale des écrivains français.

Étudier la région de l'Altaï comme théâtre de transferts culturels dans la longue durée, c'est à la fois éclairer un des points de départ de l'expansion des cultures eurasiennes, un lieu de circulation entre les groupes ethniques sibériens et d'élaboration de traditions chamaniques, évaluer la place de cette région de Sibérie dans l'histoire russe jusqu'à son rôle de point de jonction entre mondes chinois, mongol et russe, entre orthodoxie et bouddhisme.

Le présent volume est le résultat d'une collaboration entre le labex TransferS à l'École normale supérieure (PSL), l'Institut de littérature mondiale auprès de l'Académie des sciences de Russie

et l’université de Gorno-Altaiïsk qui a organisé du 12 au 17 juin 2017 une rencontre de chercheurs français et russes au bord du lac de Teletskoe. Ce colloque a permis de mesurer les travaux à entreprendre pour parvenir à une meilleure connaissance des croisements de populations qui ont produit la Sibérie et cette région paradigmatique qu’est l’Altaï, et l’urgence d’un développement adéquat de projets de recherche sur ce centre si complexe du continent eurasiatique

Ekaterina Dmitrieva (Moscou)

Pavel Alexeïev (République de l’Altaï)

Michel Espagne (Paris)

PREMIÈRE PARTIE

PRÉHISTOIRE ET ANTIQUITÉ

Hommes fossiles de l'Altai

Échanges génétiques et transferts culturels au Paléolithique¹

Claudine Cohen

Longtemps, l'étude de la préhistoire humaine fut centrée sur l'Europe occidentale : c'est d'abord en France, à partir du milieu du XIX^e siècle, que la paléanthropologie et l'archéologie préhistorique se sont formées comme sciences de la préhistoire de l'Homme et de ses cultures. Les recherches menées dans la basse vallée de la Somme apportèrent les preuves de l'existence de l'Homme fossile², et conduisirent à distinguer, dans l'immensité des temps préhistoriques, le Paléolithique, âge des industries de pierre taillée et des grands chasseurs-cueilleurs, et le Néolithique, âge de la pierre polie, des débuts de la sédentarité, de l'agriculture et de l'élevage³. C'est essentiellement dans le Nord et le Sud-Ouest de la France que furent mis au jour les sites éponymes qui constituent aujourd'hui la base de la chronologie de la préhistoire mondiale. Dans les décennies

1. Je remercie chaleureusement Michel Espagne et Katia Dmitrieva, qui m'ont donné l'opportunité de me rendre dans l'Altai et de présenter mes travaux dans le cadre du passionnant colloque qu'ils ont organisé en juin 2017. Je tiens à dire toute ma reconnaissance à mon ami Vladislav Monastyrsky pour la générosité de son accueil et son hospitalité, et pour m'avoir conduite, en un inoubliable périple dans les montagnes de l'Altai, jusqu'à la grotte Denisova. Je remercie enfin le professeur Michail Shunkov de m'avoir donné la possibilité de visiter cette grotte, et de m'avoir guidée dans cette exploration.

2. Voir Claudine Cohen et Jean-Jacques Hublin, *Boucher de Perthes, Les origines romantiques de la préhistoire*, Paris, éd. Belin, 2017.

3. Sur la définition du Paléolithique et du Néolithique, voir John Lubbock, *Prehistoric Times*, Londres, William & Norgate, 1865.

qui suivirent, d’autres sites découverts en Allemagne, en Belgique, en Angleterre, en Espagne livrèrent des vestiges d’hommes fossiles et de leurs cultures. L’évolution humaine est alors envisagée comme un devenir graduel, qui voit se succéder dans nos régions les Néandertaliens, artisans des cultures moustériennes, et les *Homo sapiens*, porteurs des cultures du Paléolithique supérieur (Gravettien, Solutréen, Magdalénien). Au tournant du xx^e siècle, de nouveaux fossiles, les Pithécantropes de Java et les Sinanthropes de Chine, livrent l’image d’une humanité bien plus ancienne, datée du Paléolithique inférieur. À partir des années 1950, l’épicentre des recherches se déplace en Afrique, creusant l’histoire de la famille humaine de plusieurs millions d’années et mettant au jour une multitude de formes archaïques, cousines ou ancestrales de l’humanité actuelle⁴ : l’Afrique s’impose alors comme le berceau de l’humanité ; elle est aujourd’hui considérée comme le lieu d’émergence de populations appartenant à différentes espèces successives du genre *Homo* (*Homo erectus*, *Homo sapiens*) et le point de départ de leurs migrations vers les régions eurasiatiques.

Au cours du dernier demi-siècle, les recherches de terrain et de laboratoire ont tenté d’éclairer une histoire devenue fort complexe, de comprendre les modes d’existence de plusieurs formes humaines, leurs interactions et leurs échanges biologiques et culturels. La période de la transition du Paléolithique moyen au Paléolithique supérieur, au cours de laquelle les Néandertaliens disparaissent et l’Homme moderne s’impose dans tout l’ancien monde, se trouve au centre des interrogations scientifiques contemporaines.

Les recherches menées depuis plusieurs décennies dans l’Altai sibérien ont contribué à nourrir ces questionnements. Elles apportent des éléments neufs pour comprendre les adaptations des Homininés durant le Pléistocène en Eurasie, et pour tenter de démêler l’écheveau des parentés et des itinéraires des différentes populations humaines sur le vieux continent. À côté de la paléoanthropologie, étude des vestiges osseux des Hommes fossiles, et de l’archéologie préhistorique, approche de leurs cultures matérielles, la biologie moléculaire et la génétique des populations offrent

4. Yves Coppens, *Le Singe, l’Afrique et l’Homme*, Paris, Fayard, 1980.

désormais de nouvelles ressources pour construire des phylogénies sur la base d'un repérage plus fin des filiations et des parentés, tenter de délimiter les espèces fossiles et comprendre leurs interactions. Les études conjointes d'archéologie préhistorique, de paléoanthropologie et de paléogénétique ont conduit à déceler dans ces régions de l'Altai la présence de plusieurs formes humaines dont certaines étaient jusque là inconnues, obligeant les chercheurs à reconsidérer la diversité des humains existant à ces périodes, leurs possibles hybridations, et leurs échanges culturels.

Sites paléolithiques de l'Altai

L'Altai est en Russie une des régions les plus riches en vestiges préhistoriques⁵. Des assemblages d'industries du Paléolithique inférieur connus dans des régions proches d'Asie centrale suggèrent que le peuplement initial de la Sibérie a pu avoir lieu il y a 800 000 ans, peut-être même plus tôt : dans l'Altai, le site de Karama, situé le long de la rivière Anouï, a livré des outils frustes, « galets aménagés » à partir de grands fragments de roches volcaniques locales⁶, qui paraissent témoigner d'une très ancienne vague migratoire venue d'Afrique. Cependant, les preuves de la présence humaine en Sibérie à ces époques restent dispersées, et les données sont encore insuffisantes pour reconstituer la colonisation humaine initiale de cette région.

Entre -300 000 et -30 000 ans, on trouve dans l'Altai les preuves d'une occupation humaine continue que traduisent les vestiges d'industries lithiques, de foyers, de restes osseux d'animaux consommés, et des restes humains. Les recherches intensives menées depuis les années 1970 dans ces régions ont en effet permis de mettre au jour une dizaine de sites importants du Paléolithique moyen et du Paléolithique supérieur : parmi ces sites, plusieurs présentent une

5. A.P. Derevianko, A.V. Postnov, *et al.*, «The Pleistocene peopling of Siberia: a review of environmental and behavioural aspects», in *Bulletin of the Indo-Pacific Prehistory Association*, 25, 2005, p. 57-68.

6. M.V. Shunkov, « La région de l'Altai dans la préhistoire asiatique », in *Le Troisième homme, préhistoire de l'Altai*, Musée national de Préhistoire des Eyzies, RMN, 2017, p. 19-20.

succession de nombreux niveaux d’occupation, telles que les grottes Denisova, Okladnikov, Kara Bom et le site de plein air d’Oust-Karakol 1.

De même que l’Europe, la Sibérie du Sud a connu d’importantes variations climatiques au cours du Pléistocène, des alternances de réchauffement et de glaciation. Les études de paléontologie, de paléobotanique, de palynologie ont apporté une vision plus précise des transformations des paysages, des flores et des faunes⁷. Cependant, les régions du Nord-Ouest de l’Altai, à l’écart des glaciers de haute montagne, semblent avoir bénéficié de conditions environnementales relativement stables et favorables au séjour des hommes⁸.



Fig. 1. Entrée actuelle de la grotte Denisova. Située à proximité du village de Tchernouï, à environ 150 km au sud de Barnaoul, la grotte surplombe de 28 mètres la vallée de la rivière Anouï, qui coule en contrebas.

7. M. Shunkov, « La vallée de l’Anouï au Pléistocène: un refuge », in *Le troisième homme*, *op. cit.*, p. 32-39.

8. M.V. Shunkov, *ibid.*, p. 39.

Au Pléistocène moyen et supérieur, les Homininés trouvèrent en effet refuge dans des grottes à des altitudes parfois assez élevées : plus de 1 000 m pour le site de Kara-Bom, situé dans une dépression entourée de montagnes de 2 300 mètres ; 700 m pour la grotte Denisova et le site de plein air d'Oust Karakol dans la partie nord-est de l'Altai, et 300 m d'altitude pour la grotte Okadnikov. Parmi les sites explorés dans cette région, la grotte Denisova est le plus vaste et le plus remarquable ensemble. Connue de longue date, elle tient son nom de l'ermite Denis, qui y séjourna au XVIII^e siècle. Elle est située dans la chaîne Bachelasky à l'Ouest de l'Altai, près du village de Tchernouï, à environ 150 km au sud de Barnaoul. Elle se trouve aujourd'hui à une altitude de 670 m au dessus du niveau de la mer, et surplombe de 28 m la vallée, orientée nord-sud, de la rivière Anouï qui coule en contrebas. À partir du Paléolithique moyen, cette vallée, épargnée par les glaciers, fut le refuge de chasseurs-cueilleurs. Plusieurs autres sites paléolithiques de plein air sont connus le long de cette vallée, tels que Anouï 2 et Karakol.

La grotte Denisova offre une importante succession de niveaux paléolithiques, du Paléolithique moyen ancien au Paléolithique supérieur : l'occupation humaine est représentée dans sa stratigraphie depuis 282 000 ans, sur 22 niveaux, parmi lesquels les préhistoriens russes distinguent quatre phases principales d'occupation humaine⁹ : au plus bas de la série stratigraphique, des cultures du Paléolithique moyen ancien (couches 22 et 21) ; puis des assemblages moustériens du Paléolithique moyen (couches 20 à 12) auxquels succède une culture dite du « Paléolithique supérieur initial » (niveau 11) caractérisée comme un mélange entre des industries lithiques moustériennes et des industries plus avancées sur pierre et sur os, associées à des objets de parure et des objets symboliques ; enfin des industries du Paléolithique supérieur proprement dites (couche 9). La succession de ces niveaux révèle la présence, et peut-être la contemporanéité en ces lieux, de plusieurs formes distinctes appartenant à la famille humaine.

9. M.V. Shunkov, « La Grotte de Denisova, mémoire de la préhistoire de l'Altai », in *Le Troisième homme*, *op. cit.*, p. 45.

Les espèces humaines fossiles de l'Altai

Les Néandertaliens

Les Néandertaliens, ces Homininés éteints à la carrure trapue et massive, au front bas, à la face fuyant en museau, au crâne dont la capacité cérébrale est sensiblement identique à la nôtre, ont vécu dans l'Europe couverte de glaciers, en un temps assez récent pour côtoyer notre espèce en différents lieux de l'Europe occidentale et au Moyen-Orient¹⁰. Ils apparaissent il y a quelque 200 000 ans à l'extrémité nord-ouest de l'Eurasie, succédant aux *Homo heidelbergensis* connus dans la péninsule ibérique et dans le Sud de l'Europe occidentale, et à des formes « pré-néandertaliennes » connues entre -400 000 et -200 000 dans ces régions, et s'éteignent il y a moins de 30 000 ans. On les trouve en Europe de l'Ouest, de l'Est et du Sud, en France, en Allemagne et en Grèce, en Croatie, au Proche-Orient, et plus à l'est encore dans le Caucase¹¹. Jusqu'il y a peu, le site néandertalien le plus oriental connu était celui de Teshik Tash en Ouzbékistan — mais la découverte dans l'Altai d'industries et de vestiges osseux néandertaliens ajoute plusieurs milliers de kilomètres à la pénétration de ces Homininés en Asie.

Au nord-ouest de l'Altai plusieurs sites sont en effet caractérisés par une importante superposition de niveaux du Paléolithique moyen, témoignant de la longue présence des Néandertaliens dans ces régions : la grotte Okladnikov, située dans la chaîne de montagnes basses de l'Altai, dans le bassin de la rivière Anouï, à 14 m au dessus de la rivière, qui comprend une cavité et un réseau de plusieurs galeries et couloirs, et la grotte Chagyrskaya, située à moyenne altitude, qui domine de 25 mètres la vallée de la rivière Charysh. La stratigraphie des deux grottes, toutes deux orientées au sud, et identifiées comme des camps de chasse moustériens, se développe sur plusieurs niveaux, caractérisés par des industries homogènes et sans rupture de continuité : il s'agit d'un outillage

10. B. Maureille et B. Vandermeersch (éd.), *Les Néandertaliens, biologie et culture*, Paris, éditions du CTHS, 2007.

11. Voir Jean-Jacques Hublin et Bernard Seytre, *Quand d'autres hommes peuplaient la Terre*, Paris, Flammarion 2008.

sur éclats et sur lames résultant d'un « débitage radial avec une composante réduite de technologies parallèles et levallois¹² » qui paraît constituer une forme régionale particulière du Paléolithique moyen, baptisée par les chercheurs « industrie de Sibiryashikha¹³ ». La présence néandertalienne est attestée par les vestiges osseux exhumés dans la grotte Okladnikova, morphologiquement identifiés par les paléoanthropologues, cette identification étant confirmée par l'étude de l'ADN extrait des os fossiles.

Un fragment osseux de phalange de pied humain fut découvert en 2010 dans la couche 11 de la grotte Denisova, datée de -50000 ans. Cet os conservé dans le permafrost était un objet de choix pour l'étude de l'ADN ancien. L'équipe de l'institut Max Planck d'anthropologie évolutive de Leipzig, spécialisée depuis les années 1990 dans la mise au point de méthodes permettant l'étude de l'ADN fossile, a pu clairement identifier, à partir de l'examen de l'ADN mitochondrial et nucléaire de ce fragment osseux, son appartenance à l'espèce *Homo neandertalensis*¹⁴. La datation tardive de ce vestige par rapport aux autres Néandertaliens de l'Altaï fait penser qu'il pourrait représenter « une population relativement réduite de Néandertaliens » qui aurait migré vers l'Altaï au moment de « l'apparition d'hommes anatomiquement modernes dans le Caucase ou dans la partie occidentale de l'Asie centrale¹⁵. »

L'invention des Denisoviens

En juillet 2008, un jeune archéologue, Alexander Tsybankov, exhuma dans ce même niveau (couche 11), à proximité de l'entrée de la grotte, un minuscule morceau d'os, que les chercheurs identifièrent comme l'extrémité distale d'une phalange humaine incomplètement ossifiée, appartenant donc à un individu juvénile,

12. M.V. Shunkov, « La région de l'Altaï dans la préhistoire asiatique », in *Le Troisième homme, op. cit.*, p. 24.

13. Anatoly Derevianko *et al.* « The Sibiryashikha facies of the Middle Palaeolithic of the Altaï », *Archaeology, Ethnography and Anthropology of Eurasia*, 2013, 41-1, p. 89-103.

14. K. Prüfer *et al.*, « The complete genome sequence of a Neandertal from the Altaï Mountains », in *Nature*, 505, 2 jan 2014, p. 43-49.

15. M.V. Shunkov, *ibid.*, p. 25.

mais dont l'attribution précise (néandertalienne ou *sapiens*) était impossible à décider. Les chercheurs russes confièrent également ce fragment à l'institut Max Planck de Leipzig afin de déterminer la nature exacte du fossile.

L'ADN de ce fragment se trouvait lui aussi remarquablement conservé. L'ADN mitochondrial, puis l'ADN nucléaire purent être séquencés et répliqués par la technique d'amplification génique de PCR (réaction de polymérisation en chaîne)¹⁶. Les conclusions furent inattendues, voire inouïes : selon la première étude, publiée dans *Nature* en avril 2010, et portant sur l'ADN mitochondrial¹⁷, ce petit os avait appartenu à un Homininé qui n'était directement apparenté ni aux Néandertaliens ni aux *Homo sapiens*, et dont les caractéristiques moléculaires étaient inconnues des généticiens. Une molaire, une très grosse M3 inférieure aux racines fortement écartées d'allure très primitive — qui avait été découverte en 2000 dans le niveau 11.1, à peu près contemporain de celui de la phalange —, confirmait la présence à Denisova d'un Homininé jusque là inconnu.

L'étude génétique du fragment osseux montrait qu'il s'agissait d'un individu de sexe féminin âgé de cinq à huit ans, à la peau mate, aux cheveux bruns et aux yeux marron. La comparaison du génome avec celui des hommes modernes montrait notamment une différence de huit gènes caractérisant le fonctionnement et le développement du cerveau, quatre en rapport avec la peau, et six avec les yeux. On parla dès lors d'une nouvelle forme d'Homininés, les « Denisoviens », qui auraient vécu il y a un peu plus de 50 000 ans, selon les datations stratigraphiques (72 000 ans, selon l'horloge

16. Les techniques d'amplification génique de PCR, mises au point en 1987, permettent de copier en grand nombre (avec un facteur de multiplication de l'ordre du milliard) une séquence d'ADN ou d'ARN connue à partir d'une faible quantité d'acide nucléique : elles ont ouvert la voie à la possibilité d'extraire l'ADN de fossiles très anciens en amplifiant de petits fragments d'ADN dégradés ou modifiés ; voir M. A. Innis, *et al.* « DNA sequencing with *Thermus aquaticus* DNA polymerase and direct sequencing of polymerase chain reaction-amplified DNA ». *PNAS* 1988.

17. Johannes Krause *et al.*, « The complete mitochondrial DNA genome of an unknown hominin from southern Siberia », in *Nature* 464, 894–89, avril 2010.

moléculaire¹⁸) et auraient donc été contemporains de la dernière vague d'arrivée des Néandertaliens dans ces régions.

Cette construction scientifique est un épisode fascinant de l'histoire des sciences du vivant : tout se passe comme si désormais une forme biologique pouvait être identifiée, voire définie, par une étude de laboratoire portant sur ses caractéristiques moléculaires. Celles-ci permettraient, mieux que la trouvaille d'un fossile entier (ou en son absence), de connaître l'origine et l'histoire d'une forme vivante, ses relations phylogénétiques avec les autres Homininés, ses caractéristiques non seulement physiques (couleur des yeux, des cheveux, etc.) mais aussi mentales. Dans la rivalité plus ou moins latente qui oppose depuis près d'un demi-siècle naturalistes et biologistes moléculaires, une telle opération marque le triomphe des sciences *high tech* sur les méthodes traditionnelles. Avec l'invention des Dénisoviens (en entendant ici le terme d'invention au triple sens d'une découverte, d'une construction mentale, et d'une fiction), la paléontologie moléculaire a franchi un nouveau pas, depuis longtemps espéré : la possibilité de faire resurgir de toutes pièces ou presque une forme jusque là inconnue.

Cependant, l'étude n'était pas exempte d'hésitations et d'incertitudes. Les procédures expérimentales ayant mené à l'identification des Dénisoviens recelaient quelques obscurités. Étant donnée l'application de la technique d'amplification génique de PCR à des fragments d'ADN de très petite taille, la contamination des vestiges par des ADN exogènes est possible, voire probable. La sensibilité du PCR s'exerce en effet non seulement sur les molécules propres aux tissus anciens, mais aussi sur les molécules exogènes, telles que les bactéries, ou celles provenant des individus qui les ont approchés (collecteurs ou expérimentateurs par exemple) — ce qui rend problématique l'analyse des spécimens anciens, entraînant des risques accrus de contamination. D'autre part, les conclusions des différentes expériences étaient curieusement contradictoires : la première étude, portant sur l'ADN mitochondrial, concluait que les Dénisoviens s'étaient

18. Kay Prüfer *et al.*, « A high coverage Neandertal genome from Vindija Cave in Croatia », in *Science*, 5 oct. 2017.

séparés de la lignée ancestrale des *sapiens*/Néandertaliens il y a plus d'un million d'années. Cette conclusion faisait de l'Homininé de Denisova une sorte d'*erectus* archaïque, dont la persistance dans ce coin de Sibérie restait énigmatique. Quelques mois plus tard, en décembre 2010, une nouvelle publication portant cette fois sur l'ADN nucléaire¹⁹ indiquait des résultats tout différents : le rameau dénisovien s'était séparé des Néandertaliens il y a moins de 400 000 ans (donc postérieurement à la séparation *sapiens*/Néandertal), il représenterait donc une lignée cousine, essentiellement asiatique, des Néandertaliens.

Les Denisoviens sont-ils une population, une espèce, une sous-espèce ? Les biologistes de Leipzig s'étaient dans un premier temps contentés de baptiser le fossile du nom du lieu de sa découverte, sans préjuger de son niveau taxinomique. Deux ou trois individus trouvés sur un seul site ne font pas une espèce, ni même une population... Cependant, certains scientifiques n'hésitent pas à parler d'« *Homo denisovensis* » ou « *Homo altaiensis* ». Pour eux, les Denisoviens pourraient bien être une espèce à part entière, représentée par des fossiles déjà connus, provenant de l'Asie du Sud-Est : certains « *sapiens* archaïques » de Chine pourraient être des Denisoviens qui s'ignorent. L'hypothèse a été avancée à propos des fossiles chinois de Dali²⁰ ou de Xujiayo²¹ ou encore de la mandibule de Penghu²² extraite d'un fond marin à proximité de Taiwan. Cependant, la nature de ces fossiles chinois ne renseigne guère sur cette parenté. Les Denisoviens n'étant jusqu'ici identifiés que par leurs caractéristiques moléculaires, et leurs traits anatomiques étant pratiquement inconnus, seule l'étude du génome pourrait confirmer cette appartenance : aucun ADN n'ayant pu être extrait de ces fossiles chinois, l'hypothèse reste toute spéculative.

19. Reich, D. *et al.*, « Genetic history of an archaic hominin group from Denisova Cave in Siberia », in *Nature*, 468 (7327), 2010, p. 1053-1060.

20. Jean-Jacques Hublin, communication orale.

21. Xing S *et al.*, « Hominin teeth from the early late Pleistocene site of Xujiayo, Northern China », in *American Journal of Physical Anthropology*, 156 (2) 2015, p. 224-240.

22. Chang, CH *et al.*, « The first archaic Homo from Taiwan », in *Nat. Commun*, 6, 2015, p. 6037.

Hybridations, échanges, transferts

Néandertaliens, Denisoviens et *sapiens* étaient donc présents dans l'Altai, et ces trois formes humaines ont occupé la grotte Denisova. La question reste de savoir si leur présence en ce lieu fut contemporaine ou successive : quelles preuves pouvons-nous avoir de la rencontre entre ces différentes populations, de leurs hybridations, des échanges, voire des transferts culturels qui purent avoir lieu entre elles ?

La présence conjointe de leurs restes fossiles dans les mêmes couches et les traces d'hybridation indiquées par les comparaisons de leurs génomes font penser que Néandertaliens et Denisoviens ont cohabité dans ces régions, à une (ou plusieurs) époques qui restent mal définies. En effet, la couche 11 de la grotte Denisova est datée de -50 000, tandis que les datations moléculaires du fragment osseux de Denisovien donnent un âge de 72 000 ans, et des âges beaucoup plus anciens, autour de 120 000 ans, pour les dents et les autres fragments.

D'autre part, des hybridations auraient également eu lieu entre Denisoviens et *sapiens*. Les molécularistes ont trouvé des traces du génome d'enisovien, à hauteur de 6 %, ce qui est considérable, chez les ancêtres des habitants actuels de Mélanésie, de la Papouasie à l'Australie, ce qui indique une grande expansion de ces Homininés vers le Sud-Est de l'Asie. Plus étonnant encore, des parentés génétiques avec les Denisoviens auraient été également décelées dans l'analyse de restes fossiles pré-néandertaliens à la Sima de Los Huesos en Espagne²³ : pour expliquer la parenté de cette forme sibérienne avec ces fossiles néandertaliens espagnols vieux de 400 000 ans, faut-il invoquer d'immenses migrations — dont aucune trace n'est connue — ou bien faire l'hypothèse que ces formes retiennent toutes deux certains traits archaïques qui ont été éliminés du génome des Néandertaliens plus tardifs et des *sapiens*²⁴ ?

23. Meyer M. *et al.*, « A mitochondrial genome sequence of a hominin from Sima de los Huesos », in *Nature* 505 (5483), 2014, p. 403-406.

24. Chris Stringer, « Deciphering the Denisovans », *PNAS*, 2 décembre 2015, vol. 112, n° 51.

À la fin du Paléolithique moyen, les rencontres entre différentes formes humaines semblent avoir donné lieu à des échanges culturels complexes. On sait qu’au Proche-Orient, il y a quelque 90 000 ans, Néandertaliens et *sapiens* ont partagé les mêmes cultures « moustériennes ». Dans de nombreux sites de la fin du Paléolithique moyen, des contrées occidentales de l’Europe jusqu’à la plaine russe et aux confins de l’Asie, les composantes culturelles locales se sont mêlées à des traits nouveaux. Les assemblages d’industries tels que le Châtelperronien d’Europe occidentale, l’Uluzzien du pourtour méditerranéenne, d’Italie et de Grèce, le Szélétien, le Bohunicien d’Europe centrale, le Streletskien de Russie, ont fait l’objet d’âpres débats. Ils ont été tantôt attribués aux *sapiens*, tantôt aux Néandertaliens seuls, ou bien à leurs échanges. Ils pourraient révéler des formes d’apprentissage réciproque, d’« acculturation²⁵ », de « diffusion d’idées d’un groupe à l’autre » sans réel contact²⁶, voire une simple convergence... « Chaque partie de l’Europe connut diverses réactions parfois d’une extrême complexité, mais toutes ont finalement adopté les modes de vie nouveaux, en articulant leur propre destin sur l’art, la religion et le rapport à l’animal. Une nouvelle histoire des cultures paneuropéennes s’était mise en route » écrit Marcel Otte²⁷ pour rendre compte de cette transition complexe entre Paléolithique moyen et supérieur en Europe.

L’Altai apporte des témoignages originaux de semblables interactions culturelles en Asie. Les sites de l’Altai ont livré, on l’a vu, de nombreux objets manufacturés de pierre et d’os. La couche 11 — celle où furent exhumés les fragments d’os dénisovien et néandertalien — contenait une série de vestiges associant des objets caractéristiques de l’époque moustérienne et d’autres ressemblant aux vestiges du Paléolithique supérieur occidental. Des outils fins de silex sur débitage de lame, des instruments en os, rappellent fortement les cultures des Hommes modernes. On y trouve une aiguille à chas de 7,5 cm, la plus ancienne connue, témoignant de

25. Voir Francesco D’Errico *et al.*, « Neanderthal acculturation in Western Europe? A critical review of the evidence and its interpretation », in *Current Anthropology*, 1998, 39, p. 1-44.

26. Marcel Otte, *Néandertal/Cro Magnon, La rencontre*, Arles, Errance, 2014, p. 50.

27. *Ibid.*

techniques de fabrication sophistiquées et de pratiques de couture élaborées, et de nombreux éléments de parure : pendentifs en dents de cerf, perles taillées dans l'os, ou dans des coquilles d'œuf... On y a découvert aussi un fragment de bracelet en chloridolite verte, remarquablement poli, et plusieurs anneaux de marbre et d'ivoire²⁸. Ces objets datés par les préhistoriens russes du « Paléolithique supérieur initial » évoquent les cultures propres à *Homo sapiens*, dont la présence est avérée dans les couches sus-jacentes. Seraient-ils les œuvres des mystérieux Denisoviens²⁹ ? Ou de leur rencontre avec des *sapiens* déjà présents dans cette région à la fin du Paléolithique moyen ? Pour le paléontologue anglais Chris Stringer³⁰ il s'agit simplement d'une industrie caractéristique des cultures *sapiens* du Paléolithique supérieur. Selon lui, la couche 11 de Denisova est un véritable « palimpseste » dont la stratigraphie indique par endroits l'effondrement et la pénétration de couches sus-jacentes : des éléments provenant des niveaux supérieurs se seraient mêlés aux strates plus anciennes. Dans cette interprétation, les *sapiens* auraient simplement remplacé les formes d'Homininés existant localement au Paléolithique supérieur.

Mais d'autres hypothèses sont avancées. Les préhistoriens russes qui travaillent dans ces régions depuis des décennies plaident pour la continuité d'un développement local : ils défendent « à la fois la continuité du développement des traditions paléolithiques durant au moins 280 000 ans et l'émergence de traditions culturelles du Paléolithique supérieur à partir d'un substrat Paléolithique moyen local. Cela implique une continuité non seulement culturelle mais aussi génétique chez les populations préhistoriques de l'Altai, et indique également que Néandertaliens et Denisoviens sont tous deux les auteurs de traditions du Paléolithique moyen. Les Denisoviens, cependant, semblent former une population

28. Anatoly P. Derevianko *et al.*, « A Paleolithic bracelet from Denisova cave », in *Archaeology, Ethnography and Anthropology of Eurasia*, 2008, 34-2, p. 13-25.

29. M.V. Shunkov, « La grotte de Denisova et le paléolithique de l'Altai », in *Le Troisième homme, préhistoire de l'Altai*, Musée national de Préhistoire des Eyzies, RMN, 2017, p. 48- 51.

30. C. Stringer, « Deciphering the Denisovans », in *PNAS*, December 22, 2015, vol. 112, n° 51, p. 15542-15543.

localisée³¹ ». Une vague de *sapiens* arrivés à la fin du Paléolithique moyen aurait rencontré ces populations locales et se serait mélangée à elles. Ultérieurement, il y a peut-être 30 000 ans, de nouveaux groupes *sapiens* auraient peuplé la région, y introduisant les cultures typiques du Paléolithique supérieur, et se mêlant aux populations déjà présentes en ces lieux.

Le modèle dit « multirégionaliste »³² de l'origine d'*Homo sapiens* est sous-jacent à cette proposition. Pour les préhistoriens russes Anatoli Derevianko et Mikhail Shunkov, les *Homo sapiens* du Paléolithique supérieur furent constitués d'arrivants nouveaux mêlés à des variétés humaines présentes localement, qui se sont développées sur place. Ainsi les cultures dénisoviennes traduiraient-elles un développement local continu depuis les origines archaïques, auquel se mêlent, à différentes époques, des éléments néandertaliens et *sapiens*. « Les données provenant des sites stratifiés montrent clairement la continuité entre les traditions technologiques du Paléolithique moyen et du Paléolithique supérieur. Les industries du début du Paléolithique moyen se sont développées à partir du technocomplexe paléolithique moyen local³³ », affirment encore les préhistoriens russes. La population « dénisovienne », qu'ils baptisent parfois *Homo sapiens altaiensis*, se serait développée localement, elle ne serait alors rien d'autre qu'une sous espèce (une race) d'*Homo sapiens*, espèce « polycentrique » et polytypique, intégrant non seulement la diversité génétique mais aussi la diversité des cultures présentes.

31. Mikael V. Shunkov, « La région de l'Altai dans la préhistoire asiatique », in *Le Troisième homme, préhistoire de l'Altai*, Musée national de Préhistoire des Eyzies, RMN, p. 25.

32. Milford H. Wolpoff, Thorne, A.G. *et al.*, « Multiregional Evolution: A world-wide source from human populations », in *Origins of Anatomically Modern Humans*, New York-London, Plenum Press, p. 176-200.

33. M.V. Shunkov, *op. cit.*, p. 26.

La préhistoire de l'Altai et l'émergence d'*Homo sapiens*

La région de l'Altai offre ainsi un ensemble d'éléments riches, complexes et passionnants pour aborder à nouveaux frais la préhistoire de l'Homme, et notamment éclairer la période cruciale qu'est la transition du Paléolithique moyen et supérieur.

Multiplés furent, depuis leur arrivée en Eurasie il y a 1,8 millions d'années³⁴, les populations d'Homininés qui parcoururent les vastes étendues de ce continent au Paléolithique ancien et moyen. La grande extension des Néandertaliens dans le temps et l'espace, avec ses phases d'isolements géographiques au gré des migrations et des aléas de l'environnement (glaciations) laisse présumer que leur diversité génétique fut importante; il est probable, d'autre part, que de nombreux échanges génétiques eurent lieu entre ces populations locales, *Homo erectus* ou Hommes de Neandertal, et les hommes de type moderne au cours de leurs migrations dans tout l'ancien monde. Les relations entre *sapiens*, Néandertaliens et autres espèces d'Homininés, sont donc beaucoup plus complexes que l'on avait généralement pensé jusqu'ici, tant au plan biologique qu'en ce qui concerne leurs échanges culturels.

À la lumière de multiples découvertes résultant de l'étude de l'ADN ancien, dont celles de Denisova, le modèle « monocentrisme » dit de l'*out of Africa*³⁵, dominant depuis les années 1980, doit être aujourd'hui revu et amendé. On a longtemps admis que notre espèce est d'origine récente et que, sortie d'Afrique il y a quelque 60 000 ans, elle vint à se répandre en une fois dans tout l'ancien monde, remplaçant les différentes formes locales rencontrées sur sa route. Il semble aujourd'hui qu'il y ait eu plusieurs émergences de groupes *sapiens* hors d'Afrique depuis plus de 120 000 ans; que les espèces locales ne furent pas purement et simplement anéanties, remplacées

34. Voir David Lordkipanidze *et al.*, « A complete skull from Dmanisi, Georgia, and the evolutionary biology of the early Homo », in *Science*, 18 octobre 2013, 342, p. 326-331.

35. Paul Mellars and Chris Stringer (ed), *The Human Revolution: Behavioural and Biological Perspectives on the Origins of Modern Humans*, Princeton University Press, 1989.

par un Homme mieux doué et mieux armé; et que les différentes formes du genre *Homo* se sont rencontrées, hybridées entre elles à de multiples reprises et à plusieurs époques et sur toute l’étendue du continent eurasiatique. « Il est probable qu’à la fin du Pléistocène, des échanges génétiques eurent lieu entre de nombreux groupes d’Homininés, et même entre la plupart. Il est vraisemblable que de nouveaux échanges seront détectés à mesure que des chercheurs pourront disposer de nouveaux génomes anciens bien conservés³⁶.

Le riche « laboratoire » que constituent désormais les sites de l’Altai met en œuvre une collaboration internationale dans le cadre de recherches qui mobilisent les ressources conjuguées de la paléontologie, de l’archéologie préhistorique et de la génétique. Dans l’Altai, des équipes internationales tentent d’intégrer ces différentes approches, cherchant à trouver un langage commun et un terrain solide, ouvrant ainsi de nouvelles perspectives pour la connaissance de toute la complexité de l’évolution humaine.

Au plan épistémologique, la préhistoire de l’Altai apparaît donc comme un domaine privilégié, où se déploient les multiples implications du débat scientifique contemporain. Aujourd’hui dans l’Altai se rencontrent différentes orientations de la recherche sur la préhistoire de l’Homme autour de découvertes majeures effectuées dans ces régions. Sans doute, nombre d’éléments demeurent énigmatiques, et la diversité de leurs interprétations tient non seulement aux sites étudiés, au matériel et aux méthodes, mais aussi aux attendus théoriques, voire idéologiques, qui sous-tendent les différents modèles rendant compte de cette époque reculée de notre histoire. Les enjeux de prestige et de pouvoir scientifique, d’une part, les enjeux nationalistes, de l’autre, ne sont pas absents de ces confrontations. On peut espérer cependant qu’il en ressortira une vision renouvelée, enrichie, de l’histoire paléolithique de la famille humaine et des débuts de notre humanité.

36. Kay Prüfer *et al.*, « A high coverage Neandertal genome from Vindija Cave in Croatia », in *Science*, 5 oct. 2017.

Le Nord-Est avant la Sibérie

*Utopies et dystopies occidentales,
à longue durée et grande distance*

Anca Dan

Est-ce que l'Europe ancienne a connu la Sibérie ? Si l'on veut une réponse concise, elle ne peut être que négative. Au-delà de l'Oxus (Amou-Daria) et de l'Iaxartes (Syr-Daria), nous ne pouvons identifier avec certitude, dans les textes grecs et latins, de l'Antiquité à la Renaissance, aucun fleuve qui indiquerait un accès assuré à l'espace sibérien — comme l'Ob, le Tobol ou l'Irtych. Bien que Claude Ptolémée, au II^e siècle de notre ère, ait mis en carte plusieurs montagnes au nord de l'Asie, nous ne savons établir aucune correspondance précise avec des chaînes de l'au-delà de l'Oural et sommes réduits à des hypothèses sur l'identification de l'Altaï avec les Riphées, l'Imaon, les monts Annibè.

Avant l'invention de Sibir (la Sibérie) et la conquête russe de toute la région allant de l'Oural au Pacifique et de l'Altaï à l'Arctique, il y avait ce que l'on pourrait appeler aujourd'hui le Nord-Est : pays et peuples des marges, méconnus et ambivalents par excellence, car errant entre l'Est — le point où se lève le Soleil qui rend possible la vie —, et le Nord, contrée du noir, du froid, de la mort. Le Nord-Est des Anciens est donc le pays de l'Autre, dans tout ce que l'imagination humaine peut concevoir de plus heureux et de plus monstrueux. C'est bien à l'extrême nord de la mer Intérieure, au pied du Caucase, sur le détroit séparant le Pont (mer Noire) de la Méotide (mer d'Azov), que les Milésiens ont pensé trouver les Cimmériens, peuple qu'Ulysse avait aperçu avant sa descente aux

Enfers (Homère, *Odyssée* 11.14-19)¹. Sur le Caucase tout proche, on situait dès le VI^e siècle avant notre ère l'enchaînement de Prométhée, le Titan coupable d'*hybris*, qui était à l'Orient ce que son frère, Atlas, était à l'Occident. Au-delà des Cimmériens et du Caucase, en allant vers le Levant d'été à l'intérieur des terres, les Anciens ont imaginé des Au-Delà terrestres, avec des peuples utopiques (comme les *Abioi*) ou dystopiques (Gog et Magog), des bienheureux aimés par les dieux (les Hyperboréens) et des monstres plus ou moins dangereux (dont les Arimaspes et les Griffons).

Certes, ces images ne sont pas de pures fictions grecques : elles sont dues à des transferts de savoirs de la steppe septentrionale vers le centre méditerranéen, généralement par des intermédiaires iraniens et proche-orientaux. Lors de ces transferts à longue distance dans l'espace et parfois même dans le temps, chaque médiateur a passé l'information par son propre filtre — linguistique, religieux, ethnique. Que retrouve-t-on au bout de cette chaîne mal définie de bouche à l'oreille ? Quelques données éparses, qui nous enseignent parfois plus sur le centre qui les transmet, que sur les marges qu'elles décrivent.

Les pages suivantes proposent une première synthèse critique des images antiques du Nord-Est². Notre but est d'expliquer la

1. Voir dernièrement Aleksandr Podosinov, *Kuda plaval Odissej? O geografičeskikh predstavlenijah arhaičeskoj èpohi*, Moskva, 2015.

2. Nous n'avons pas ici la prétention de l'exhaustivité. Des inventaires plus complets de sources, traduites, existent : par ex. V.V. Latyšev, *Izvestija drevnih pisatelej, grečeskij i latinskij, o Skifii i Kavkaze*, Sankt-Peterburg, 3 vol, 1890-1906 ; M.I. Rostovtseff, *Iranians and Greeks in South Russia*, Oxford, 1922 ; M. Rostowzew, *Skythien und der Bosphorus 1. Kritische Übersicht der schriftlichen und archäologischen Quellen*, Berlin, 1931 ; R. Hennig, *Terrae incognitae: eine Zusammenstellung und kritische Bewertung der wichtigsten vorkolumbischen Entdeckungsreisen an Hand der darüber vorliegenden Originalberichte*, Leiden, 1944-1956² ; G. Coedès, *Textes d'auteurs grecs et latins relatifs à l'Extrême Orient*, Hildesheim-New York, 1977 ; P. Aalto, T. Pekkanen, *Latin Sources on North-Eastern Eurasia*, 2 vols, Wiesbaden, 1975-1980 ; W.P. Lindegger, *Griechische und Römische Quellen zum peripheren Tibet I*, Zürich, 1979 ; I.V. Kuklina, *Étnogeografija Skifii po antičnym istočnikam*, Leningrad, 1985 ; I.V. P'ankov, *Srednjaja Azija v antičnoj geografičeskoj tradicii. Istočnikovedčeskij analiz*, Moskva, 1997 ; M.V. Skržinskaja, *Drevnegrečeskij fol'klor i literatura o Severnom Pričernomor'e*, Kiev, 1991 ; P. Kochanek, *Die Vorstellung vom Norden und der Eurozentrismus. Eine Auswertung der patristischen und mittelalterlichen Literatur*, Mainz, 2004 ; L. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, Turnhout, 2006 ; A. Dan,

fabrique des traditions antiques et médiévales auxquelles on doit certaines de nos propres images — paradisiaques et infernales — de la Sibérie. En effet, malgré l'absence de contact avec ces peuples et ce pays extrême, les Anciens y ont projeté aussi bien leurs idéaux que leurs horreurs : les représentations prémodernes du Nord-Est nous apparaissent donc entièrement polarisées, entre utopies des bons et riches sauvages (première partie) et dystopies de l'Enfer (seconde partie).

Comment passe-t-on du Paradis à l'Enfer, dans la tradition classique, forcément conservatrice ? Cette contribution montrera pourquoi ces fantaisies extrêmes en sont venues à s'enchaîner, à partir des symboles ambigus du sauvage et de l'or — matière brillante mais issue des entrailles de la Terre, chère mais dangereuse, et, par-dessus tout, barbare. On conclura sur les conditions et les facteurs impliqués dans l'invention de ces savoirs. Des *realia* géographiques (comme la Caspienne) et ethnographiques (les Argimpéens/Orgimpéens d'Hérodote) confirment, à notre sens, que la steppe est un couloir de circulation réelle des individus et des savoirs. Ils nous permettent aussi d'observer les mécanismes de transmission et de fabrique des savoirs géographiques, suivant le bon sens commun, à l'époque prémoderne, avant l'invention de la recherche scientifique.

Utopies sauvages, grecques et iraniennes

Les VII^e et VIII^e tables de l'Asie de Claude Ptolémée (**fig. 1-2**), telles qu'on a pu les reconstituer à partir du texte de sa *Géographie*, offrent l'image la plus rationnelle de ce que les Anciens ont pu savoir et penser de l'extrémité nord-orientale du monde habité (œkoumène). La Scythie de l'au-delà de l'Imaon correspond pour nous, modernes, aux pays situés à l'est et au nord de la chaîne de l'Himalaya : Pamir, Tian Shian et probablement aussi Altaï. L'Imaon,

« *La plus merveilleuse des mers* » : recherches sur la représentation de la mer Noire et de ses peuples dans les sources antiques d'Homère à Ératosthène, thèse, université de Reims, 2009 ; S. Rausch, *Bilder des Nordens. Vorstellungen vom Norden in der griechischen Literatur von Homer bis zum Ende des Hellenismus*, Berlin, 2013.

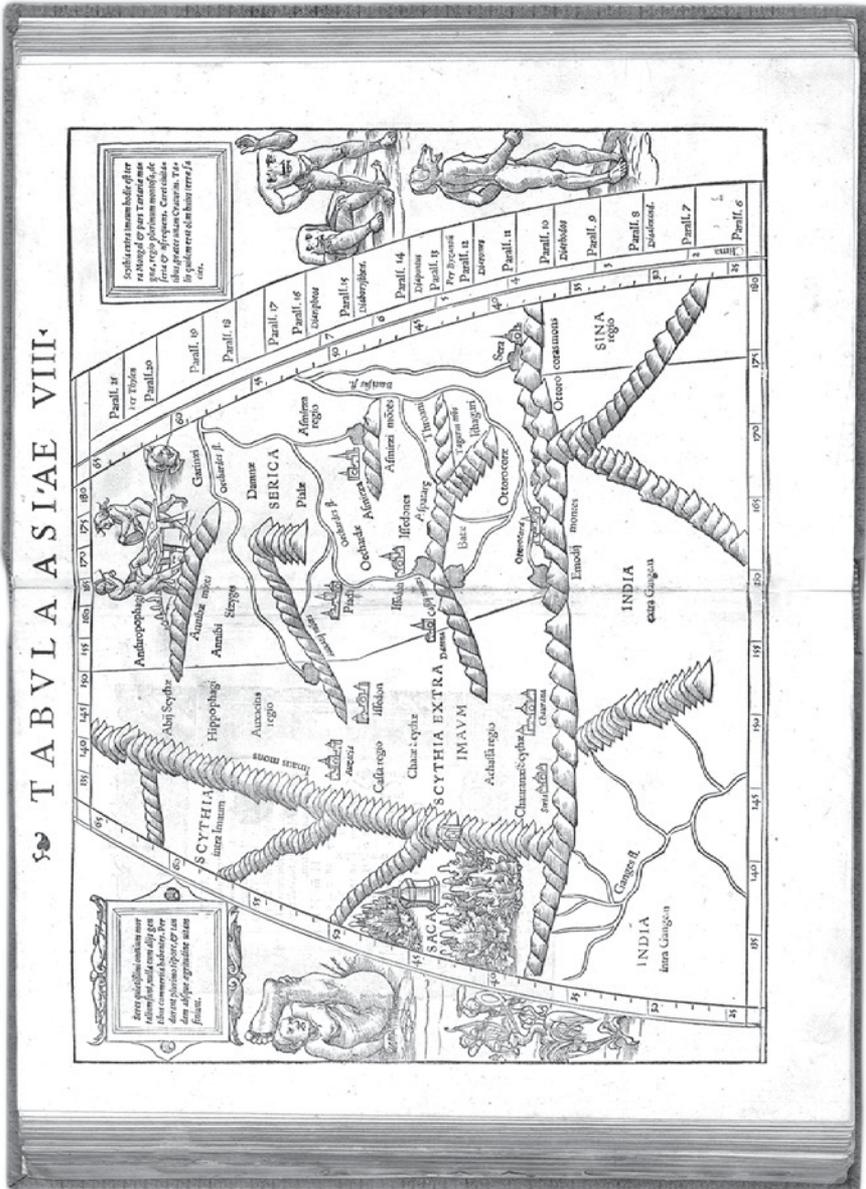


Fig. 2. Tabula Asiae VIII, selon l'édition de la Géographie de Claude Ptolémée (1^{er} siècle de notre ère) par Sebastian Münster (Bâle, 1540), David Rumsey Map Collection.

chaîne de montagnes hétérogène, qui n’a pas de correspondant unique dans la géographie moderne, désignait alors le bout oriental d’un alignement montagneux qui formait la colonne vertébrale de l’Asie. En effet, toute la chaîne du Taurus-Caucase-Imaon-Emodon correspondait au segment asiatique du parallèle de référence de l’œkoumène. Au III^e siècle avant notre ère, suite aux conquêtes d’Alexandre le Grand, Ératosthène avait fait passer ce parallèle du détroit du Gibraltar jusqu’à l’Inde, par Athènes (cf. Strabon 1.4.6-8; 2.1 ; 11.8.1 ; 15.1.11 ; **fig. 3**).

Nous ne savons pas quelles ont pu être les sources de Ptolémée pour mettre en carte cette région, de manière plus cohérente mais, au final, pas plus réaliste que ses prédécesseurs³. Peut-être a-t-il eu à sa disposition des textes d’historiens ou du moins d’informateurs d’Alexandre le Grand, des Séleucides ou des royaumes gréco-bactriens qui ne nous sont pas parvenus par ailleurs. Tout ce que nous pouvons dire est que Ptolémée a essayé de faire une carte à partir de toponymes et d’ethnonymes déjà connus des Grecs, du fait soit de leur longue tradition épique, soit d’une acquisition de savoirs aux temps historiques, quand ils étaient voisins des Perses et ensuite des Parthes, dont les empires se sont étendus des « demeures de la neige »/Himalaya (> Imaon) jusqu’à la mer Caspienne/Hyrcanienne et aux nomades du Nord. En comparant la carte de Ptolémée avec la tradition antérieure, représentée par Strabon, Pline l’Ancien, Denys le Périégète ou les historiens d’Alexandre suivis dans l’*Anabase*

3. Cf. M. Kiessling, « Emodon », *RE* 5 (1905), col. 2502-2504. Pour les identifications faites jusqu’à aujourd’hui, voir, après H. Humbach, S. Ziegler, *Ptolemy, Geography, Book 6. Middle East, Central and North Asia, China I*, Wiesbaden, 1998, et M.G. Schmidt, *Die Nebenüberlieferung des 6 Buchs der Geographie des Ptolemaios. Griechische, lateinische, syrische, armenische und arabische Texte*, Wiesbaden, 1999 ; C. Rapin, « On the Way to Roxane: the Route of Alexander the Great in Bactria and Sogdiana (328-327 BC) », in G. Lindström, S. Hansen, A. Wiczorek, M. Tellenbach (éd.), *Zwischen Ost und West – Neue Forschungen zum antiken Zentralasien*, Darmstadt, 2013, p. 43-82 ; C. Rapin, « Du Caucase au Tanaïs : les sources de Quinte-Curce à propos de la route d’Alexandre le Grand en 330-329 av. J.-C. », dans M. Mahé, J. Trinquier (éd.), *Les Historiae Alexandri Magni de Quinte-Curce*, Paris, 2014, p. 141-186 ; C. Rapin, « Alexandre le Grand en Asie Centrale. Géographie et stratégie de la conquête des Portes Caspiennes à l’Inde », in C. Antonetti, P. Biagi (éd.), *Moving East and Back to West: With Alexander in India and Central Asia*, Oxford, 2017, p. 37-121 ; I. Tupikova, M. Schemmel, K. Geus, *Travelling along the Silk Road: A new interpretation of Ptolemy’s coordinates*, Berlin, 2014.

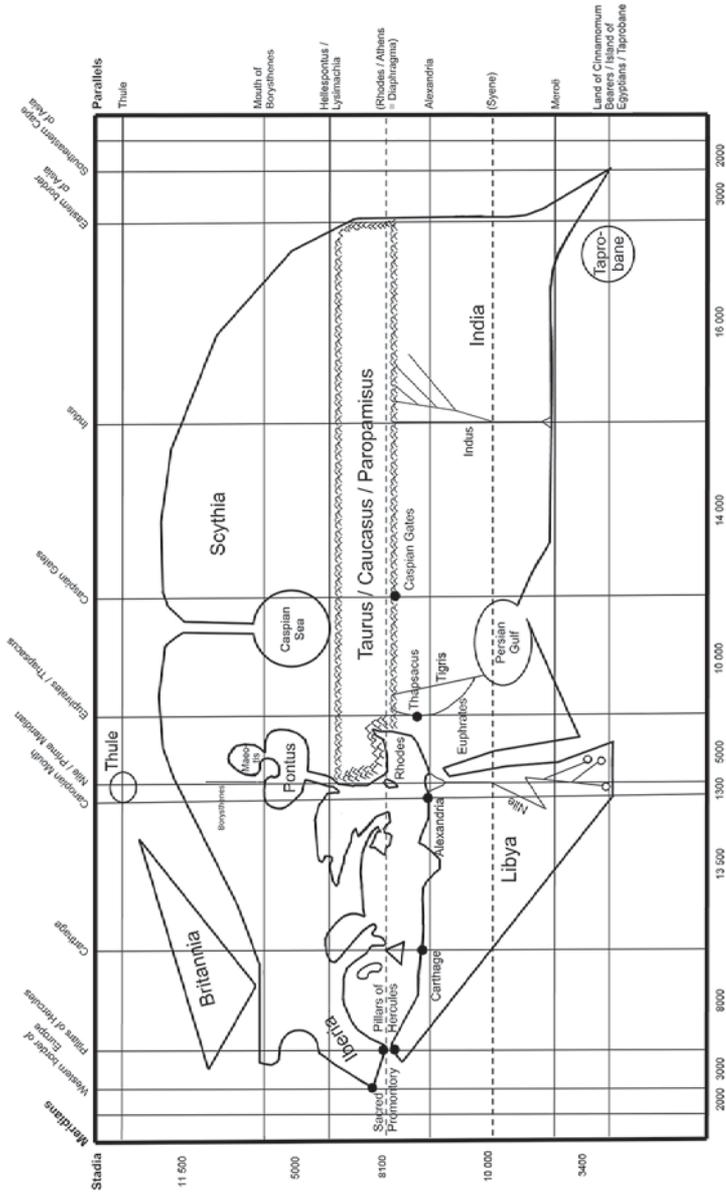


Fig. 3. Reconstruction schématique de la carte d'Ératosthène, orientée au nord (@ Klaus Geus, Anca Dan).

d’Arrien, nous voyons également que ces imbrications de traditions, d’origines et dates diverses, ne se sont pas faites sans difficulté. Il n’y a clairement pas de progrès des savoirs, de l’ignorance vers la connaissance précise, satisfaisante pour les modernes. Il y a, en revanche, des aménagements des données, pour inventer un espace-temps et une carte grecque aussi crédibles que possible.

De la VII^e table ptoléméenne de l’Asie (**fig. 1**), nous retenons deux séries de noms de lieux et de peuples : des noms grecs, qui remontent aux poèmes épiques ou lyriques — les *Abioi*, les Hippiomolgues/Hippophages, les Hyperboréens ; des noms d’origine barbare, comme celui des Issédones et des Argippéens, issus d’importations de savoirs à partir du domaine iranien. Si l’image des premiers peuples, avec des noms compréhensibles en grec, est entièrement positive, relevant d’une idéalisation quelque part naïve des peuples du bout du monde, celle des seconds est bien plus nuancée, plus réaliste. L’articulation des deux catégories est suggestive quant à la manière de faire de la géographie — compilative, non scientifique, suivant simplement la vraisemblance — avant l’époque moderne.

Dans la première partie de cet article, nous nous intéresserons à chacun de ces peuples des confins et à leurs histoires. Deux poètes nous servent de guides : Homère, comme source première sur les peuples idéaux du Septentrion ; Aristéas de Proconnèse, poète inspiré connu surtout grâce à Hérodote, pour sa légende des monstres Arimaspes et des Griffons. À travers leur réception, nous verrons comment, depuis l’époque archaïque jusqu’à Claude Ptolémée, l’image grecque du monde s’élargit et gagne en rationalité, mais pas nécessairement en réalité. L’héritage homérique n’est jamais abandonné : il est juste repoussé vers les marges, pour faire place aux savoirs obtenus par des transferts indirects, plus ou moins fiables.

***Là où il n’y a ni deuil, ni cri, ni douleur :
Traveurs et Buveurs-de-lait-de-cavale,
très justes Abioi et Hyperboréens***

Pour rendre compte des confins du monde, normalement inaccessibles aux Grecs et aux Barbares avec lesquels ceux-ci étaient en contact sur les bords de la mer Intérieure, rien de mieux que le

regard d'un dieu. Ainsi, la toute première « carte » des confins septentrionaux du monde connu se lit, chez Homère (*Iliade* 13.3-6), dans le parcours du regard de Zeus, qui, assis sur le mont Ida,

....αὐτὸς δὲ πάλιν τρέπεν ὄσσε φαεινῶ
νόσφιν ἐφ' ἵπποπόλων Θρηκῶν καθορώμενος αἴαν
Μυσῶν τ' ἀγχεμάχων καὶ ἀγαῶν Ἰππημολγῶν
γλακτοφάγων Ἀβίων τε δικαιοτάτων ἀνθρώπων.

... détourna ses yeux étincelants,
baissant son regard au loin, sur la terre des Thraces, éleveurs de chevaux,
et sur celle des Mysiens qui combattent corps à corps et des admirables Trayeurs et Buveurs de lait de cavales
et des *Abioi*, très justes parmi les hommes.

L'identification des Thraces (éleveurs de chevaux) et des Mysiens (qui combattent corps à corps) est relativement certaine, ces peuples apparentés étant situés sur les marges de la Troade, au nord-ouest de l'Asie mineure (dans l'actuelle Turquie). Toutefois, comme il y avait des Thraces et des Mysiens/Mœsiens des deux côtés des Détroits, en Asie mais aussi en Europe, les commentateurs ont longuement débattu de la direction dans laquelle se tournait Zeus, normalement assis du côté méridional de l'Ida, vers Ilion-Troie, pour voir ces peuples du Nord : s'il se penchait du côté gauche, il aurait vu les Thraces d'Europe, jusqu'à l'Istros-Danube, qui pouvaient être eux-mêmes qualifiés d'admirables trayeurs et buveurs de lait, ainsi que d'*abioi*⁴. Si, en revanche, Zeus se tournait du côté droit, il voyait les Thraces d'Asie, en Bithynie⁵. Ensuite, il aurait regardé plus loin vers le nord, les peuples de la steppe eurasiatique, qu'on a appelés, après Homère, « Scythes » ou, plus tard, « Sarmates » et « Sauromates ». Pour cela, il fallait qu'au moins un des adjectifs de la série « ἀγαῶν ἵππημολγῶν/γλακτοφάγων ἀβίων τε δικαιοτάτων ἀνθρώπων // admirables trayeurs et buveurs-de-lait-de-cavales et des *abioi*, très justes

4. C'est l'interprétation, par ex., de Poseidonios (87 F104 = fr. 277a Eldestein-Kidd = fr. 45 Theiler) *ap.* Strabon (7.3.1-3), cf. Eustathe, *Commentaire à l'Iliade ad loc.* vol. 3 p. 425 van der Valk; Didymos (*ap.* Étienne de Byzance, s.v. « Ἀβιοί »); Celsus, Ἀληθῆς λόγος 1.16a (cf. Origène, *Contre Celsus* 1.16); Lucien (*Icaroménippe* §11, *Comment il faut écrire l'histoire* §49); Philostrate, *Héroïque* 3.29; Épiphanios, *Panarion* vol. 3 p. 512 Holl.

5. Suivant, par ex. Porphyre, *Questions homériques* (Schrader II.183, *ad Il.* 13.3-6).

parmi les hommes » soit substantivé, et désigne un ou plusieurs peuples de bons sauvages septentrionaux. Mais lequel⁶ ?

Comme le confirment les commentateurs antiques et modernes, le texte homérique était particulièrement instable à cet endroit : les différentes générations de lecteurs ont essayé de regrouper ces adjectifs afin de retrouver un ou plusieurs groupes nominaux autour d'un ethnonyme correspondant à un peuple de l'extrême Nord, qui fasse pendant aux Thraces et aux Mysiens.

Traveurs, mangeurs et buveurs de lait. Les premiers et les derniers adjectifs sur la liste, les « admirables » (« ἀγαοί ») et les « très justes » (« δικαιοτάτοι »), n'ont été que rarement substantivés et n'ont jamais acquis une identité historique : seuls quelques grammairiens ont imaginé, de manière entièrement artificielle, des peuples d'Admirables/*Agauoi* et de Très Justes/*Dikaiotatoi*. Or, la situation des « Ἰππηολογοί/Traveurs-de-cavales » et des « Γαλακτοπόται ou Γαλακτοφάγοι/Mangeurs ou Buveurs-de-lait » est bien plus complexe. Les deux groupes sont logiquement identifiés en tant que peuple unique, de bergers nomades idéalisés, par la plupart des grammairiens antiques. Toutefois, Aristarque (cité par l'intermédiaire du grammairien Nikanôr dans les *Scholies homériques A ad loc.*) a préféré en faire, de manière quelque peu artificielle, des peuples distincts. Par la suite, ces deux peuples sont clairement attestés chez Apollodore (cité par Strabon 7.3.6-7), Arrien (*Anabase* 4.1.1) et Claude Ptolémée (*Géographie* 6.14.9 et 6.15.3).

6. Voir un inventaire quasi complet chez A. Ivantchik, « Die hellenistischen Kommentare zu Homer *Il.* 13. 13-6. Zur Idealisierung des Barbarenbildes. Ephoros und die Philologen der alexandrinischen Schule », in B. Funck (éd.), *Hellenismus. Beiträge zur Erforschung von Akkulturation und politischer Ordnung in den Staaten des hellenistischen Zeitalters: Akten des internationalen Hellenismuskolloquiums, 9.14. März 1994 in Berlin*, Tübingen, 1996, p. 671-692, et A. Ivantchik, *Am Vorabend der Kolonisation. Das nördliche Schwarzmeergebiet und die Steppennomaden des 8.-7. Jhs. v. Chr. in der klassischen Literaturtradition: Mündliche Überlieferung, Literatur und Geschichte*, Berlin-Moskau, 2005, p. 18-52. Pour une tentative de classement de ces attestations, voir A. Dan, « La plus merveilleuse des mers »... Nous nous appuyons sur l'édition, avec *testimonia*, de l'*Iliade*, de M.L. West (Teubner 1998-2000), et l'édition de H. Erbse, *Scholia Graeca in Homeri Iliadem (scholia uetera)* III, Berolini, 1974.

Eustathe de Thessalonique, au XII^e siècle, jette un regard rétrospectif sur ces « ἀγαυοὶ Ἴππημολγοί » (« admirables Trayeurs-de-cavales ») dans la littérature antique (*Commentaire à l'Iliade ad loc.* vol. 3, p. 425 van der Valk):

[...] καὶ ἀγαυῶν Ἴππημολγῶν, ἐφ' ὧν, ὡς φασιν οἱ παλαιοί, ἄδηλον εἶτε τὸ «ἀγαυῶν» ἔθνος ἐστὶν ὄνομα, τὸ δὲ «ἱππημολγῶν» ἐπιθέτως λέγεται, ἢ καὶ ἔμπαλιν τὸ μὲν «ἀγαυῶν» ἐπίθετον, ἴσον τῷ εὐειδῶν, τὸ δὲ «ἱππημολγῶν» κλησὶς ἐθνική, ὃ καὶ κάλλιον. Θρυλεῖται γὰρ ἐν ἱστορίαις ἔθνος Ἴππημολγοί. περὶ Σκυθίαν δὲ τὸ τοιοῦτον ἔθνος, δηλαδὴ τὸ τῶν ἀγαυῶν Ἴππημολγῶν, οὗς καὶ γαλακτοφάγους καλεῖ καὶ ἀβίους καὶ δικαίους, εἰπῶν «αὐτὸς δέ», ὡς εἴρηται, «πάλιν τρέπεν ὄσσε φαεινῶ νόσφιν, ἐφ' ἵπποπόλων Θρηκῶν καθορώμενος αἴαν, Μυσῶν τ' ἀγχεμάχων καὶ ἀγαυῶν Ἴππημολγῶν γαλακτοφάγων ἀβίων τε δικαιοτάτων ἀνθρώπων», γαλακτοφάγους μὲν προσεῖπῶν, ὃ ἐστὶ κατὰ ἐντέλειαν γαλακτοφάγους, ὡς ἱππημολγοὺς καὶ ἀπὸ γάλακτος τρεφομένους καὶ γαλακτοπότας πρὸς τινῶν δι' αὐτὸ λεγομένους, ἀφ' ὧν καὶ ἱππάκης κατὰ Αἴλιον Διονύσιον βρῶμα Σκυθικὸν διὰ γάλακτος ἱππείου σκευαζόμενον⁷.

« et des admirables Trayeurs-de-cavales », à propos desquels, comme disent les anciens, <il y a> soit le nom du peuple inconnu des « Admirables », et alors « Trayeurs-de-cavales » est lu comme épithète, soit, au contraire, « admirables » est épithète, au même titre que « beaux », et « Trayeurs-de-cavales » est une appellation ethnique, ce qui convient mieux. Car il y a dans les livres d'histoire des échos du peuple des Trayeurs-de-cavales/*Hippémolgoi*. Ce peuple, c'est-à-dire celui des « admirables Trayeurs-de-cavales » <vit> aux confins de la Scythie et on les appelle aussi « mangeurs-de-lait » et « indigents » et « justes », comme dit <le Poète>: « il détourna ses yeux étincelants, baissant son regard au loin, sur la terre des Thraces, éleveurs de chevaux, et sur celle des Mysiens qui combattent corps à corps et des admirables Trayeurs-de-cavales, buveurs-de-lait indigents, très justes parmi les hommes »; lorsqu'il parle de « *glaktophagoi* », cela veut dire « *galaktophagoi*/mangeurs-de-lait », comme les Trayeurs-de-cavales se nourrissent de lait et sont appelés par certains « buveurs-de-lait », d'où <vient> aussi, d'après Aelius Dionysios, <ce> fromage de jument, nourriture scythe préparée avec du lait de cavale.

Qui sont donc ces « Trayeurs-de-cavales », premiers habitants du confin nord-oriental de l'œkoumène? Le nom grec des « Ἴππημολγοί » est composé de la racine pan-indo-européenne

7. Cf. les lexiques d'Hésychios et Photius, s.v. « ἱππάκη ».

« *mlg' » (« traire »)⁸; il appartenait au vocabulaire de l'épopée orale et figurait au VI^e siècle avant notre ère dans le *Catalogue des femmes* hésiodique (fr. 150.15 Merkelbach-West = 98 Most), peut-être pour qualifier les Scythes, descendants de Skythès, fils de Zeus (fr. 150.16 Merkelbach-West). Sans doute ces Scythes étaient-ils aussi galactophages (fr. 151 Merkelbach-West = *ap.* Éphore 70 F42 *ap.* Strabon 7.3.9): impossible de l'affirmer avec certitude, vu l'état fragmentaire du texte d'Hésiode⁹.

L'identification des Trayeurs et des Mangeurs-de-lait avec les Scythes n'est assurée qu'au V^e siècle, grâce à leur mention dans une tragédie perdue d'Eschyle (fr. 198 Nauck²)¹⁰. Il y a au moins trois raisons qui expliquent cette apparition tardive: (1) la transmission des textes grecs en général; (2) l'intérêt d'Athènes pour le Nord et l'impact des Athéniens sur les auteurs postérieurs; (3) le développement des enquêtes et des réflexions sur l'Autre.

Dans l'état actuel de conservation des textes, nous savons qu'au moins à partir d'Hérodote (si cela n'apparaissait pas déjà à la fin du VI^e siècle avant notre ère, chez Hécatee et dans la tradition milésienne dont hérite Hippocrate), les buveurs ou mangeurs de lait « γαλακτοπόται/γαλακτοφάγοι » étaient associés à des ethnies précises, comme, au nord, les Massagètes (1.216) ou les Argipéens (4.23) et, au sud, les Éthiopiens (3.23), les Nasamons (4.172) et les Libyens en général (4.186). Ainsi, les galactophages se seraient fait face et

8. Voir A. Ernout, A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris, 2001 (réimpr. 4^e éd. révisée en 1985, 1^{re} éd. 1932), s.v. « mulgeo », et P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, 1999 (1^{re} éd. 1968), s.v. « ἀμέλω ».

9. Voir E. Lévy, « Les Origines du mirage scythe », *Ktema* 6 (1981), p. 57-68; F. Hartog, *Mémoire d'Ulysse. Récits sur la frontière en Grèce ancienne*, Paris, 1996, p. 104sq.; cf. aussi *Le Miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Paris, 1980; S. West, « Introducing the Scythians: Herodotus on koumiss (4.2) », *Museum Helveticum* 56 (1999), p. 76-86. Plus généralement, J.-S. Romm, *The Edges of the Earth in Ancient Thought. Geography, exploration, and fiction*, Princeton, 1992; J. Skinner, *The Invention of Greek Ethnography: from Homer to Herodotus*, Oxford, 2012.

10. Sur ce fragment et sur 196 Nauck²= 329 Mette (mentionnant les *Gabioi*, voir *infra*), représentant la tradition sur laquelle s'appuie, au siècle suivant, l'historien Éphore, voir I.V. Kuklina, « Αβιοι v antičnoj literaturnoj tradicii », *VDI* 3 (1969), p. 120-130; cf. aussi A. Ivantchik, *Am Vorabend...*, p. 31 n. 48.

se seraient trouvés dans un lointain Orient d'au-delà des Perses: ils représentaient l'Autre des Grecs mais aussi des Perses barbares.

Au v^e siècle, Athènes s'implique de plus en plus dans les échanges avec la mer Noire et avec l'Empire achéménide. Les références aux espaces scythes se multiplient, sans pour autant gagner en précision. Or, si l'on pense aux tombes sud-sibériennes de Pazyryk et à la très longue zone de circulation ouverte aux nomades de la steppe, nous n'avons pas de raison de douter que la caractérisation en tant que trayeurs-de-cavales et buveurs ou mangeurs-de-lait pouvait s'appliquer à la plupart des nomades, d'Ukraine jusqu'en Mongolie actuelles¹¹. Le Nord-Est a été, avant tout, le pays des bergers en perpétuel nomadisme, témoins tardifs de l'enfance de l'humanité.

Comment expliquer que le barbare du Nord, nomade, galactophage donc primitif, et affaibli par le froid, ait servi de modèle au type idéal du bon sauvage¹²? Les peuples lactivores (monovores) inspiraient aux Grecs des sentiments ambivalents: d'une part, la nostalgie d'un monde juste, plus proche des dieux, qui n'a pas encore connu les labeurs de l'agriculture¹³; d'autre part, la répulsion pour le monstrueux, le non civilisé, tel le Cyclope d'Homère¹⁴. Le galactophage est aussi bien le sauvage de la montagne proche que

11. Voir, outre la bibliographie citée n. 1, B.A. Rubakov, *Gerodotova Skifija. Istoriko-geografičeskij analiz*, Moskva, 1979 ; A.A. Nejhardt, *Skifskij rasskaz Gerodota v otečestvennoj istoriografii*, Leningrad, 1982, A.I. Dovatur, D.P. Kallistov, I.A. Šišova, *Narody našej strany v « Istorii » Gerodota: teksty, perevod, kommentarij*, Moskva, 1982, *passim*. Aussi *infra* n. 12.

12. Voir K. Trüdinger, *Studien zur Geschichte der griechischrömischen Ethnographie*, Bale, 1918 (surtout p. 140-141), et, plus récemment, K.E. Müller, *Geschichte der antiken Ethnographie und ethnologischen Theoriebildung* III, Wiesbaden, 1972-1980, p. 244sq. ; A.O. Lovejoy, G. Boas, *A Documentary History of Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, Baltimore, 1935, p. 117sq., p. 288sq., p. 315sq. Cf. S. Montiglio, « Wandering Philosophers in Classical Greece », *JHS* 120 (2000), p. 86-105.

13. Cf. Hésiode, *Travaux et Jours* v. 109-120, Platon, *Lois* 679a.

14. *Odyssée* 9.297, cf. Euripide, *Cyclope* v. 117sq., surtout v. 122. Sur le lait dans le monde grec et la dualité de sa perception, voir, à la suite de B.D. Shaw, « Eaters of Flesh, Drinkers of Milk », *AS* 13-14 (1982-1983), p. 5-31, J. Auburger, « Du prince au berger, tout homme a son content de fromage », *Revue des études grecques* 113.1 (2000), p. 1-41, et « Le Lait des Grecs: boisson divine ou barbare? », *Dialogues d'histoire ancienne* 27.1 (2001), p. 131-157; voir aussi D. Braund, « Greeks, Scythians and Hippake, or "Reading Mare's-Cheese" », in G.R. Tsetschkladze (éd.), *Ancient Greeks West & East*, Leiden, 1999, p. 521-530; plus généralement, C. Mauduit, *La Sauvagerie dans la poésie grecque d'Homère à Eschyle*, Paris, 2006.

le nomade des steppes et des déserts éloignés : aucun des deux ne disposait des produits agraires, de l'huile, du vin et des céréales. Le lait est la nourriture de l'Autre : il peut être à l'origine d'un caractère mou, « oriental » (cf. Hippocrate, *Sur les airs, les eaux, les lieux* §18), aussi bien que de la durée exceptionnelle de vie des *Makrobioi* (cf. Hérodote 3.23, à propos des Éthiopiens). Évidemment, les deux interprétations conviennent à un rapprochement des « trayeurs »/« mangeurs-de-lait » et des « *abioi* », quel que soit le sens de ce dernier terme (voir *infra*). De plus, le lait, boisson des nouveau-nés et des immortels, convenait aux sages justes¹⁵. C'est pourquoi Anacharsis l'Hyperboréen (ou le Scythe) pouvait être un « galactophage » et son peuple celui « des plus justes »¹⁶.

Abioi. Un peuple historique correspondant aux *Abioi* homériques semble attesté dès le v^e siècle avant notre ère au nord-est de l'œkoumène. Dans la tragédie *Prométhée délivré*, Eschyle fait parler Prométhée du « peuple le plus juste parmi les mortels et le plus accueillant, celui des *Gabioi*, où ni charrue ni hoyau tranchant ne fend la terre, mais les champs, engendrant d'eux-mêmes, portent des ressources de vie en abondance aux mortels.../ἔπειτα δ' ἤξει<ς> δῆμον ἐνδικώτατον/<βροτῶν> ἀπάντων καὶ φιλοξενώτατον, / Γαβίους, ἴν' οὔτ' ἄροτρον οὔτε γατόμος / τέμνει δίκελλ' ἄρουραν, ἀλλ' αὐτοσπόροι / γύαι φέρουσι βίοντον ἀφθονον βροτοῖς... ... » (fr. 196 Nauck²= 329 Mette *ap.* Étienne de Byzance s.v. « Ἄβιοι »)¹⁷.

Qui sont en vérité ces *Abioi/Gabioi*? Faute de pouvoir proposer une identification historique, on peut chercher à comprendre l'origine de leur nom. Beaucoup d'étymologies grecques ont été proposées dès l'Antiquité. Finalement, au moins une dizaine d'explications sont envisageables, les plus importantes étant inventoriées, à la suite d'autres scholiastes et lexicographes homériques, par

15. Par ex. Lucien, *Ménippe ou la Nékymantie* §7; Plutarque, *Propos de table* 660e Stephanus.

16. Voir J.-F. Kindstrand, *Anacharsis: The legend and the apophthegmata*, Uppsala Stockholm, 1981.

17. Pour les problèmes de dérivation des *Gabioi* à partir d'*Abioi* (avec la particule « γε / γ' » ou par corruption de « τ' Ἄβιοι »), voir S. Reece, « The Ἄβιοι and the Γάβιοι. An Aeschylean solution to a Homeric problem », *AJPh* 122.4 (2001), p. 465-470; A. Ivantchik, *Am Vorabend...*, p. 39.

Étienne de Byzance, les *scholia* A et Eustathe de Thessalonique, dans son commentaire à l'*Illiade* :

Étienne de Byzance s.v. « Ἄβιοι, ἔθνος Σκυθικόν. Ὅμηρος »

Ἀλέξανδρος δὲ ἐν τῷ περὶ Εὐξείνου πόντου φησίν, ὡς Διοφάντος εἶπεν, οὕτω λέγεσθαι αὐτοὺς διὰ τὸ τὸν Ἀβιανὸν ποταμὸν κατοικεῖν. δικαίους δ' εἶπεν Ὅμηρος διὰ τὸ μὴ βουληθῆναι μετὰ τῶν Ἀμαζόνων ἐπὶ τὴν Ἀσίαν στρατεῦσαι. ἢ ὅτι βίω ἐδραίω οὐ χρώνται οὕτω λέγονται, διὰ τὸ ἐφ' ἁμαζῶν φέρεσθαι. [...] ἐκλαμβάνοντες οἱ μὲν τὸ μὴ βιαζομένων, διὸ καὶ δικαιοτάτοι· οἱ δὲ ἀοίκων, διὰ τὸ μὴ ἔχειν ἡμῖν ὁμοιον βίον· οἱ δὲ ὁμοβίων, τουτέστιν ὁμοτόξων. τοξόται γὰρ οἱ αὐτοί.

...Alexandros dit dans son ouvrage *Sur le Pont-Euxin*, d'après le comp-terendu de Diophantos, qu'ils sont appelés ainsi parce qu'ils habitent le long du fleuve Abianos. Homère les appelle justes, parce qu'ils ne voulaient pas combattre avec les Amazones à travers l'Asie; ou peut-être sont-ils appelés ainsi parce qu'ils n'ont pas une vie sédentaire, comme ils se déplacent en chariots. [...] D'après certains, ils ne font pas usage de la violence, car ils sont aussi les plus justes; d'après d'autres, parce qu'ils sont sans maisons, puisqu'ils n'ont pas la même vie que la nôtre; d'après d'autres, parce qu'ils ont des arcs; car ils sont archers.

Scholia exegetica D AT ad loc.

ex. | D | ex. Ἀβίων: τῶν νομάδων Σκυθῶν, ὅθεν καὶ ὁ Ἀνάχαρσις D | ex. | ex. ἔστιν· οὓς δὴ φησι δικαιοτάτους εἶναι ἀπάντων, AT ὅτι κοινούς ἔχουσι παῖδας καὶ γυναῖκας καὶ τὰ πάντα πλὴν ξίφους καὶ ποτηρίου. τούτοις δὲ αὐτομάτως ἢ γῆ βίον φέρει οὐδέν τι ζῶον ἐσθίουσιν. [...] Ἄβιοι δὲ ἐκλήθησαν ἢ παρὰ τὸν βίον ἢ τὴν βίαν, ἢ ἴμαμα βίων† πορευόμενοι, ἢ ὅτι ἄοικοι. A b (BCE3E4) T οἱ δὲ AT | τὸ α κατ' ἐπίτασιν, ἴν' ἢ πολυβίων καὶ πολυετῶν, A | ὅτι μακρόβιοι, AT | ἢ τὸν ἡμέτερον βίον μὴ ἐγνωνκότων· ἐπιφέρει γὰρ δικαιοτάτων ἀνθρώπων. ἢ μὴ βιαζομένων. ἢ ἁμαξοβίων. | τινὲς δὲ τούτους Σαρμάτας φασίν. A | λέγουσι δὲ αὐτοὺς τοὺς ὀδίτας τρέφοντας ἄλλον ἄλλω διαπέμπειν. AT

« des *Abioi* »: des nomades Scythes, d'où vient aussi Anacharsis. Il dit qu'ils sont les plus justes parmi tous, car ils ont en commun les enfants, les femmes et tous les biens, à l'exception de l'épée et du vase à boire. Pour eux, la terre donne d'elle-même les ressources de vie et ils ne mangent rien <qui provienne> d'un animal. Ils sont appelés « *Abioi* » soit par rapport <d'opposition> à « *bios* = vie », soit par rapport <d'opposition> à « *bia* = force », soit parce qu'ils avancent ensemble avec des arcs (« *biós* = arc »), soit parce qu'ils sont sans maison fixe. Certains considèrent le « a », par allongement, pour <signi-

fier, au contraire > « qui vivent beaucoup, pendant beaucoup d'années », qu'ils ont des vies longues ou qu'ils ne connaissent pas notre vie; car il ajoute « des plus justes parmi les hommes »; ou qu'ils ne sont pas violents; ou qu'ils vivent dans des chariots. Certains disent que ce sont les Sarmates. On dit aussi que se nourrissant en voyageant, ils changent.

Eustathe, *Commentaire à l'Iliade* 13.5-6

Ἀβίους δὲ ἢ ὅτι ὀλιγόβιοι—εὐτελεῖς γάρ εἰσι καὶ ἀπλοῖ τὴν δίαιταν—ἢ διότι ἅμα βίῳ πορευόμενοι ὡς ἀμαξόβιοι. Νομάδων γὰρ ἐνταῦθα μέμνηται κατὰ τὸν Γεωγράφον ὁ ποιητής [...]. Καὶ ἄλλως δέ, ἀβίους τοὺς ἅμα βίῳ, τουτέστι τόξῳ, τοξόται γάρ, ἢ ὅτι βίαν οὐκ οἶδασιν, ἐλεύθεροι γάρ, ἢ ὅτι ἄοικοι διὰ τὸ Σκυθικὸν νομαδικόν, ἐξ ὧν εἶναι φασὶ καὶ Ἀνάχαρσιν, ἢ ὅτι μακρόβιοι κατ' ἐπίτασιν τοῦ α, ἢ πολὺβιοι, ὃ ἐστὶ πολυδύναμοι, ἀνδρεῖοι γάρ. [...] Καὶ οὕτω μὲν ἕτεροι, ὁ δὲ Γεωγράφος φησὶν, ὅτι οἱ παρ' Ὀμήρῳ Ἄβιοι οὕτω λέγονται διὰ τὸ χωρὶς εἶναι γυναικῶν.

Abioi soit parce qu'ils ont des vies courtes — car ils sont simples et mènent une vie simple — soit parce qu'ils avancent ensemble dans la vie comme ils vivent dans des chariots. Selon le Géographe, le poète évoque ainsi les Nomades. [...] Il y a aussi d'autres interprétations: « *abioi* » car ils sont avec « *bios* », c'est-à-dire « arc », car ils sont archers, ou parce qu'ils ne connaissent pas la violence car ils sont libres, ou parce qu'ils sont sans maisons, vu le nomadisme scythe, d'où venait Anacharsis, ou parce qu'ils vivent longtemps (par allongement du α), ou parce qu'ils sont avec beaucoup de force, c'est-à-dire avec beaucoup d'énergie, car ils sont vaillants. [...] Le Géographe dit que selon d'autres les *Abioi* sont ainsi appelés chez Homère car ils vivent sans femmes [...].

Le nom des *Abioi* a donc été généralement compris comme étant composé d'un préfixe « α » et d'un radical « βι ». Le préfixe pouvait avoir deux sens: le premier était privatif, signifiant « sans »; le second copulatif, signifiant au contraire « avec »¹⁸. Les deux sens du préfixe ont été combinés avec les trois racines qu'on a pu identifier dans le radical « βι »: « βία = violence », « βιός = arc » et « βίος = vie ». On obtient donc au moins six séries de significations: « sans violence », « sans arc » et « sans vie » (interprété comme « avec une

18. Voir P. Chantraine, *Dictionnaire...*, s.v. « ἄ-: préfixe négatif (privatif) » et « ἄ-: préfixe copulatif ».

vie courte », « sans notre vie civilisée », « sans ressources de vie, c'est-à-dire sans maison, sans nourriture diversifiée, sans agriculture », ou « sans femme, compagne de vie »); ou, au contraire, « avec force », « avec arc » et « avec une longue vie » (ou « avec une seule vie », donc une vie en commun)¹⁹. Aussi étonnant que cela puisse paraître, toutes ces interprétations contrastantes étaient en accord avec l'opinion commune concernant les populations scythes et sarmates de la steppe eurasiatique : des barbares sauvages, *autres*.

Du Nord-Est de l'Europe au Nord-Est du monde. Pour les bardes homériques et leurs commentateurs, de même que pour Eschyle et Hérodote, ces nomades idéalisés étaient répartis sur tout le littoral nord de la mer Noire, dans le Caucase et jusqu'à la Caspienne : ce sont des populations avec lesquelles les Grecs ont pu entrer en contact, au moins indirect, dès l'époque de la colonisation archaïque. Une rupture dans ce flou intervient à l'époque hellénistique. C'est alors que Diophantos, auteur d'*Histoires pontiques* lu par Alexander Polyhistor, aurait lié le nom des *Abioi* à la région boisée nommée *Hylaia/Abikè*, au bas-cours du Borysthène (Dniepr), où la déesse chthonienne *Api* s'est unie à *Héraclès* pour donner naissance à *Skythès*²⁰.

Cet ancrage pontique tardif semble une réaction à l'identification des *Abioi* au bout nord-oriental du monde d'Alexandre le Grand. En effet, l'invention d'un fleuve Tanaïs traversant toute l'Asie d'est en ouest, parallèlement à l'océan Septentrional, a permis le déplacement des peuples qui pouvaient habiter au-delà du Don, jusqu'au-delà de l'Oxus, voire de l'Iaxartes²¹. Sur le plan politique, l'objectif était

19. Cf. H. Seiler, dans B. Snell, H. Erbse (éd.), *Lexikon des frühgriechischen Epos I*, Göttingen, 1979, s.v. « Ἄβιοι (ἄβιοι) ».

20. Diophantos 805 F2 = Alexander Polyhistor 273 F14 *ap.* Étienne de Byzance s.v. « Ὑλαία »; cf. Hérodote 4.59.

21. Pour l'identification de l'Oxus avec le Tanaïs : par ex., Aristote, *Météorologiques* I 13, 350a; Hécatee d'Abdère, *FGrHist* 264 F13 *ap.* Ps. Scymn. 860-873 Müller = 861-874 Diller = fr. 15b Marcotte *ap.* Ps.-Arrien, *Périple du Pont-Euxin* § 78 Podossinov; cf. Strabon 2.4.6. Pour l'identification de l'Iaxartes avec le Tanaïs : par ex. Aristote, *Météorologiques* I 13, 350a; Strabon 2.5.31; 11.1.5; 11.2.1; 11.7.4, suivant Polykleitos de Larissa *FGrHist* 128 F7; Pline l'Ancien 6.49 (cf. 6.36); Arrien, *Anabase* 3.30.8; cf. Quinte-Curce 6.4.18.

d'inscrire la campagne d'Alexandre dans les confins de la carte mentale d'Homère. Alexandre aurait reçu une ambassade des *Abioi*²² :

[...] οὐς καὶ Ὅμηρος δικαιοτάτους ἀνθρώπους εἰπὼν ἐν τῇ ποιήσει ἐπήνεσεν· οἰκοῦσι δὲ ἐν τῇ Ἀσίᾳ οὗτοι αὐτόνομοι, οὐχ ἥκιστα διὰ πένιαν τε καὶ δικαιοσύνην [...]

[...] ceux auxquels Homère a rendu hommage, en les appelant les hommes les plus justes, qui vivent en Asie, libres, grâce à leur pauvreté et à leur esprit de justice [...]

C'est pourquoi les *Abioi* apparaissent au nord-est de l'Asie dans la *Géographie* de Claude Ptolémée (6.15.3, où ils sont associés aux Ἰπποφάγοι Σαρμάται) et, à sa suite, au IV^e siècle, chez l'historien romain Ammien Marcellin (23.6.53, 62) :

Contra hanc gentem sub aquilone dicuntur Abii uersari genus piissimum, calcare cuncta mortalia consuetum, quos, ut Homerus fabulosius canit, Iuppiter ab Idaeis montibus contuetur. [...] illud tamen sciendum est inter has nationes paene ob asperitatem nimiam inaccessas homines esse quosdam mites et pios ut Iaxartae sunt et Galactophagi, quorum meminit uates Homerus in hoc versu γαλακτοφάφωv Ἀβίων τε δικαιοτάτων <τ'> ἀνθρώπων.

Devant ce peuple <des Hyrkaniens>, au nord, on dit que s'étendent les *Abii*, peuple très pieux, accoutumé à fouler aux pieds tout ce qui est mortel, que Jupiter regarde depuis les hauteurs de l'Ida, comme le chante de manière si fabuleuse Homère. [...] Il faut cependant savoir que, parmi ces peuples, presque jamais atteints en raison de leur cruauté trop grande, il y a des hommes doux et pieux, comme les *Iaxartae* et les Mangeurs-de-lait, que rappelle le poète Homère dans ce vers : « des Buveurs-de-lait et des *Abioi/abioi*, très justes parmi les hommes ».

C'est donc grâce à Alexandre et à son élargissement du monde que les *Abioi*, toujours associés ou identifiés aux Mangeurs-de-lait ou des chevaux, entrent dans l'histoire et gagnent leur place définitive sur les confins nord-orientaux du monde gréco-romain. Certes, leur image a peu de la réalité antique sibérienne. Les « admirables Trayeurs et Buveurs de lait de cavale *Abioi* très Justes » sont toutefois un écho de la connaissance que les Grecs pouvaient avoir du

22. Arrien, *Anabase* 4.1.1 et *ap.* Eustathe, *Commentaire ad loc.* ; cf. Quinte-Curce 7.6.11 ; *Itinéraire d'Alexandre* §95 ; *Scholia ad Il.* 13.6 *AT*.

mode de vie nomade, semblable de l'Ouest à l'Est, dans la steppe et sur les pentes des montagnes qui la traversent. Ils sont aussi l'expression de la nostalgie des Grecs concernant leurs ancêtres, de leur propre primitivisme et d'un âge d'or passé à jamais.

Sur le chemin des Hyperboréens, au pays du Soleil-Levant: Issédones, Arimaspes, Griffons

L'idéalisation hellénistique des peuples du Nord-Est s'est greffée sur une tradition concernant un eldorado nord-oriental, remontant à l'époque archaïque. Au VII^e siècle avant notre ère, suite aux invasions cimmériennes en Asie Mineure, Alcman, né à Sardes, connaissait des légendes « scythes » et leur cadre septentrional²³. Nous n'avons que des fragments très épars, qui permettent difficilement de reconstituer l'image qu'Alcman pouvait avoir des confins. Mais nous savons qu'il chantait déjà le mont Ripas (correspondant aux monts Riphées²⁴) et le peuple des Issédones, qu'il appelait, sans doute suivant sa prononciation native, lydienne, « Essédones » ou « Assédones »²⁵.

23. A. Ivantchik, « Un fragment de l'épopée scythe: "le cheval de Colaxaïs" dans un partheneion d'Alcman », *Mélanges en l'honneur d'Edmond Lévy, Ktéma* 27 (2000, paru en 2002), p. 257-264 (=in *Am Vorabend...*, p. 162-168); cf. A.V. Zaikov, « Alcman and the Image of Scythian Steed », in C.J. Tuplin (éd.), *Pontus and the Outside World. Studies in Black Sea history, historiography and archaeology*, Leiden, 2004, p. 69-84.

24. Le nom signifierait « montagne » en tatare, voire en tibétain, selon W.J. Beckers, « Das rätselhafte Hochgebirge des Altertums, die sogennante Rhipäen », *Geographische Zeitschrift* 20.9/10 (1914), p. 534-557 (p. 537-538), ou encore dans les langues scythes, selon A. Ivantchik, « La Datation du poème l'*Arimaspée* d'Aristéas de Proconnèse », *AC* 62 (1993), p. 35-67 (p. 54 n. 51 ; = « O datirovke 'poëmy Arimaspeja' Aristēja Prokonnesskogo », *Vestnik drevnej istorii* 189/2 [1989], p. 29-49), qui reprend une théorie de E.A. Grantovskij.

25. Fr. 90 Page = 162 Calame *ap. Scholies à Sophocle, Édipte à Colone* v. 1248 p. 53, 6 de Marco; fr. 156 Page = 192 Calame *ap. Étienne de Byzance* s.v. « Ἴσσηδόνας »: « Ἴσσηδόνας· ἔθνος Σκυθικόν. Ἐκαταῖος † Ἀσιαί. Ἀλκμάν (F 136A) δὲ μόνος Ἐσσηδόνας αὐτοῦς φησιν· εὕρισκεται δὲ ἡ δευτέρα παρ' ἄλλοις διὰ τοῦ ε. λέγονται καὶ Ἴσσηδοί τρισυλλάβως. ἔστι καὶ Ἴσσηδών πόλις/peuple scythe. Hécatee dans l'Asie. Alcman ne les appelle que 'Essédones'. La deuxième forme se trouve chez d'autres à cause du 'e'. Ils sont aussi nommés 'Issédoi', en trois syllabes. Il y a aussi une ville Issédôn ». Le texte pose néanmoins des problèmes philologiques: voir A. Dan, « La plus merveilleuse des mers »..., p. 260 n. 953; cf. A. Silberman, « À propos des Issédons: Hérodote (4.21-27) et les témoignages latins correspondants », *RPH* 116/64.1-2 (1990), p. 99-110.

Toutefois, on doit attendre le VI^e siècle avant notre ère pour avoir une image plus claire du Septentrion, surtout grâce au vol mystique chez les Hyperboréens, raconté en vers par Aristée de Proconnèse²⁶. Ses *Arimaspeia* sont perdus, mais leur contenu a été évoqué par Hérodote (au V^e siècle avant notre ère) et par le philosophe platonicien Maxime de Tyr (II^e siècle de notre ère):

Hérodote 4.13

Ἔφη δὲ Ἀριστέης ὁ Καῦστροβίου ἀνὴρ Προκοννήσιος, ποιέων ἔπεα, ἀπικέσθαι ἐς Ἴσσηδόνας φοιβόλαμπτος γενόμενος, Ἴσσηδόνων δὲ ὑπερουκέειν Ἀριμασποὺς ἄνδρας μουνοφθάλμους, ὑπὲρ δὲ τούτων τοὺς χρυσοφύλακας γρῦπας, τούτων δὲ τοὺς Ὑπερβορέους κατήκοντας ἐπὶ θάλασσαν· τούτους ὦν πάντας πλὴν Ὑπερβορέων, ἀρξάντων Ἀριμασπῶν, αἰεὶ τοῖσι πλησιοχώροισι ἐπιτίθεσθαι, καὶ ὑπὸ μὲν Ἀριμασπῶν ἐξωθέεσθαι ἐκ τῆς χώρας Ἴσσηδόνας, ὑπὸ δὲ Ἴσσηδόνων Σκυθάς, Κιμμερίους δὲ οἰκέοντας ἐπὶ τῇ νοτίῃ θαλάσῃ ὑπὸ Σκυθέων πιεζομένους ἐκλείπειν τὴν χώραν. Οὕτω οὐδὲ οὕτως συμφέρεται περὶ τῆς χώρας ταύτης Σκύθησι.

Aristéas de Proconnèse, fils de Kaystrobios, raconte dans son poème épique qu'en proie au délire apollinien, il se vit chez les Issédones; au-delà des Issédones il y a les Arimaspes à un seul œil et au-delà de ceux-ci les Griffons gardiens de l'or et au-delà de ces derniers les Hyperboréens qui touchent à une mer. À l'exception des Hyperboréens, tous <ces peuples>, à commencer par les Arimaspes, sont toujours en guerre avec leurs voisins: les Arimaspes ont chassé de leur pays les Issédones, les Issédones <ont chassé> les Scythes, les Scythes ont contraint les Cimmériens qui habitaient au bord de la mer du Sud à quitter leur pays. Ainsi, lui non plus n'est pas en accord avec les <traditions> scythes au sujet de leur patrie.

Maxime de Tyr, *Dissertations* 38.3 (*Si la vertu vient des Dieux*) = fr. 1 Bernabé = T 11 Davies = fr. 20 Bolton

Ἐγένετο καὶ ἐν Προκοννήσῳ ἀνὴρ φιλόσοφος, ὄνομα Ἀριστέας· ἠπιστεῖτο δὲ αὐτῷ οὐχὶ σοφία τὰ πρῶτα, διότι μηδένα αὐτῆς

26. Pour sa datation au VI^e siècle, voir A. Dan, « Quand Apollon portait en vol au-delà des Scythes », *Aristej* 6, 2012, p. 68-90; cf. A. Ivantchik, « La Datation du poème l'*Arimaspeie*... ». Hécatee de Milet, auteur de la première description systématique du monde, en prose, mentionnait aussi les montagnes mythiques du Septentrion (1 F194 *ap.* Strabon 7.3.6) et les Issédones (1 F193 *ap.* Étienne de Byzance s.v. « Ἴσσηδόνας »), sans pour que nous puissions reconstituer le contexte.

διδάσκαλον προῦφερον. Πρὸς οὖν δὴ τὴν τῶν ἀνθρώπων ἀπιστίαν ἐξεῦρεν λόγον· ἔφασκεν τὴν ψυχὴν αὐτῷ καταλιποῦσαν τὸ σῶμα, ἀναπτάσαν εὐθὺ τοῦ αἰθέρος, περιπολῆσαι τὴν γῆν τὴν Ἑλλάδα καὶ τὴν βάρβαρον, καὶ νήσους πάσας, καὶ ποταμούς, καὶ ὄρη· γενέσθαι δὲ τῆς περιπολήσεως αὐτῇ τέρμα τὴν Ὑπερβορέων γῆν· ἐποπτεῦσαι δὲ πάντα ἐξῆς νόμια καὶ ἦθη πολιτικά, καὶ φύσεις χωρίων, καὶ ἀέρων μεταβολάς, καὶ ἀναχύσεις θαλάττης, καὶ ποταμῶν ἐκβολάς· γενέσθαι δὲ αὐτῇ καὶ τὴν τοῦ οὐρανοῦ θέαν πολὺ τῆς νέρθεν σαφεστέραν. Καὶ ἦν πιθανώτερος λέγων ταῦτα ὁ Ἀριστέας μᾶλλον μὴ ὦνια ἐξ ἀγορᾶς, ἢ Ξενοφάνης ἐκεῖνος, ἢ τις ἄλλος τῶν ἐξηγησαμένων τὰ ὄντα ὡς ἔχει· οὐ γάρ πω σαφῶς ἠπίσταντο οἱ ἄνθρωποι τὴν ψυχῆς περιπόλησιν, οὐδὲ οἷσσις ὀφθαλμοῖς ἕκαστα ὄραν, ἀλλὰ ἀτεχνῶς ἀποδημίας τινὸς ὦνοντο τῇ ψυχῇ δεῖν, εἰ μέλλει ὑπὲρ ἐκάστου φράσειν τὰ ἀληθέστατα.

Il y a eu aussi à Proconnèse un philosophe, nommé Aristéas ; au début, on ne lui accorda aucun crédit en tant que sage, parce qu'il soutenait qu'il n'avait eu aucun maître. Voici donc la formule qu'il a trouvée contre l'incrédulité des gens : il raconta que son âme quittait son corps, qu'aussitôt elle s'envolait dans les airs, qu'elle parcourait tour à tour la terre de la Grèce et des Barbares, toutes les îles, les rivières et les montagnes et qu'elle ne s'arrêtait de son vol qu'au pays des Hyperboréens. Elle passait ainsi en revue les lois et les usages politiques, la nature des lieux, les variations des airs et les flux et les reflux de la mer, les embouchures des fleuves. Elle contemplait un ciel bien plus clair que <la terre> d'en bas. Et lorsqu'Aristéas tenait ces propos <qui ne valaient> pas plus que des marchandises sur un marché, il avait plus de crédibilité qu'un Xénophane ou tout autre qui en examinant les choses dit ce qu'elles sont. Car les gens ne croyaient pas franchement à ces envols de l'âme, ni aux yeux qui voyaient toutes les choses ; mais ils pensaient, en gros, que l'âme pouvait avoir besoin d'un tel voyage, si elle voulait dire sur chaque chose ce qu'il y a de plus vrai.

Ce voyage en Arimaspie ne fut pas effectif²⁷ : Aristéas lui-même l'aurait présenté comme l'expérience d'une transe que les modernes ont interprétée, à tort ou à raison, comme chamanique²⁸. Certes, le

27. *Contra* J.D.P. Bolton, *Aristeas of Proconnesus*, Oxford, 1962 ; cf. A. Alemany i Vilamajó, « Els 'Cants arimaspeus' d'Aristeas de Proconnès i la caiguda dels Zhou occidentals », *Faventia* 21.2 (1999), p. 45-55.

28. L'image d'Aristéas en tant que chamane d'inspiration finno-ougrienne ou, plus généralement, nord-asiatique, avait été entérinée progressivement par les prestigieuses études de K. Meuli, « Scythica », *Hermes* 70 (1935), p. 121-176, et E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley-Los Angeles, 1951, p. 141sq., suivis par E.D. Phillips, « The Legend of Aristeas : Fact and fancy in Early Greek notions of East Russia, Siberia, and Inner Asia », *Artibus Asiae* 18.2 (1955), p. 161-

poète aurait pu voyager dans la région de la mer Noire et en Asie du Nord, être en contact avec des marchands actifs dans cette région ou avoir connaissance des mythes et légendes ramenés en

177, et « A Further Note on Aristeas », *Artibus Asiae* 20.2/3 (1957), p. 159-162, C.M. Bowra, « A Fragment of the Arimaspea », *CQ NS* 6.1/2 (1956), p. 1-10; une nouvelle impulsion dans la même direction du chamane non-grec avait été donnée par M. Eliade, « Zalmoxis », *History of Religions* 11.3 (1972), p. 257-302, etc., suivi par I.P. Culianu, *Psychanodia I. A Survey of the evidence concerning the ascension of the soul and its relevance*, Leiden, 1983, p. 26-27; cf. aussi son article sur « Le vol magique dans l'Antiquité tardive (Quelques considérations) », *RHR*, 198.1 (1981), p. 57-66. Cf. aussi M.A. Levi, *I Nomadi alla frontiera: i popoli delle steppe e l'antico mondo grecoromano*, Roma, 1989 p. 108-137, qui y ajoute des éléments d'ethnographie altaïque. Après la réponse de K. Dowden (« Deux notes sur les Scythes et les Arimaspes », *RÉG* 93 [1980], p. 486-492) à la thèse historicisante de J.D.P. Bolton, M. Martin (« Le Matin des HommesDieux. Étude sur le chamanisme grec II. Les 'chamanes grecs' », in *Folia Electronica Classica* 8 [2004], sur <http://bcs.fltr.ucl.ac.be/fe/08/chamanes.html> [vu le 30 décembre 2008]) revient encore à la formule originare de Meuli. Dans une approche plus moderne, des spécialistes de l'histoire des religions ont pourtant essayé d'expliquer la personnalité d'Aristéas dans un cadre méditerranéen et d'en faire une figure mystique grecque, seulement analogue à celle d'un chamane sibérien : voir, notamment, W. Burkert, « Γόης. Zum griechischen Schamanismus », *RhM* 105 (1962), p. 36-55; J.-P. Brown, « The Mediterranean Seer and Shamanism », *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 93.3 (1981), p. 374-400. Voir aussi D. Ogden, *Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman Worlds: A sourcebook*, Oxford, 2002, p. 14, qui essaye de pousser encore plus loin l'approche structuraliste et de déceler dans la légende d'Aristéas plusieurs légendes indépendantes concernant des déplacements de l'âme; dans une perspective religieuse, M. Attyah Flower, *The Seer in Ancient Greece*, University of California, 2008, offre désormais une image plus hellénocentrique du μάντις (par ex. p. 231, pour une différence entre la Pythie et les chamanes); une synthèse de ces « accommodations » modernes du chamanisme est présente chez A. Bierl, « Le "Chamanisme" et la comédie ancienne. Recours générique à un atavisme et guérison (avec une application à l'exemple de la Paix d'Aristophane) », *Methodos* 7. *La comédie d'Aristophane et son public* (2007), sur <http://methodos.revues.org/docannexe642.html> (vu le 30 décembre 2008); voir aussi A. Coscia, « Iatromanti, Sciamani, uomini divini? Aristeia di Proconneso e la tradizione pitagorica », in *Sottili Corrispondenze. Figure, simboli, miti, luoghi d'incontro tra Oriente e Occidente*, p. 61-80. Sur le chamanisme nord-est asiatique ancien, voir surtout H.-P. Francfort, « Art, Archaeology and the Prehistories of Shamanism in Inner Asia », in H.-P. Francfort, R. N. Hamayon (éd.), *The Concept of Shamanism: uses and abuses*, Budapest, 2001, p. 243-275; Alessandro Saggiaro, Luca Arcari (éd.), *Sciamanesimo e Sciamanesimi. Un problema storiografico*, Roma, 2015, S. Yatsenko, « Shamans of Ancient Iranian Nomads: artifacts and iconography », in D. Gheorghiu, E. Pásztor, H. Bender, G. Nash (éd.), *Archaeological Approaches to Shamanism. Mind-Body, nature, and culture*, Cambridge, 2017, p. 243-262. Contre le chamanisme grec, voir surtout L. Zhmud, *Wissenschaft, Philosophie und Religion im frühen Pythagorismus*, Berlin, 1997, p. 107-116 (avec bibliographie).

Asie Mineure par les migrations des peuples cimmériens. Il aurait pu ainsi apprendre l'existence des chamanes de Sibérie ou, peut-être dans d'autres zones du Nord et Nord-Est, à un moment où ces expériences extatiques étaient assimilées à des pratiques apolliniennes ou pythagoriciennes tout à fait grecques. Quelle que soit la réalité concernant le chamanisme d'Aristéas, le voyage en lui-même doit être considéré comme une invention littéraire, reproduisant le vol du dieu solaire Apollon, vers les Hyperboréens²⁹. Au retour, il correspond aux voyages des sages scythes associés à Apollon et à Pythagore, ou encore à un des itinéraires des vierges hyperboréennes, jadis porteuses d'offrandes au sanctuaire de Délos. Le poète a été dès le v^e siècle avant notre ère identifié à Aristéas/Aristaios, fils d'Apollon, héros fondateur arcadien par excellence, impliqué dans différents mouvements coloniaux, inventeur de la culture des oliviers, et honoré sur l'agora de Métaponte (en Italie du Sud, au nord de Thurioi, patrie adoptive d'Hérodote)³⁰.

Les Hyperboréens. Les Hyperboréens, situés au-delà de la destination finale d'Aristéas, étaient une fiction grecque : un peuple idéal, qui aurait échappé à toute contrainte naturelle et sociale symbolisée par le vent du Nord/Nord-Est, Borée³¹. Il est vrai que certaines descriptions des Hyperboréens incluent des éléments historiques, inspirés des populations celtiques, germaniques, scytho-sarmates ou même mongoles ou chinoises. Toutefois, même dans le cas de Claude Ptolémée, qui situe les Sarmates hyperboréens (*Géographie* 5.9.16; 8.29.31) au-dessus d'une chaîne imaginaire de monts Hyperboréens, au nord de la Caspienne (*Géographie* 6.14.3), il est impossible de proposer des identifications directes et sûres avec des tribus historiques.

29. Cf. Diodore 2.47; Antoninus Liberalis, *Métamorphoses* §20, citant Boios et Simmias de Rhodes.

30. Voir A. Ivantchik, « La Datation du poème l'*Arimaspée*... » et A. Dan, « Quand Apollon... » (avec bibliographie).

31. Voir H. Daebritz, « Hyperboreer », *RE* 16 (1914), col. 258-274; J. Romm, « Herodotus and Mythic Geography: The case of the Hyperboreans », *TAPhA* 119 (1989), p. 97-113; Ph. Zaphiropoulou, « Hyperboreoi », *LIMC Suppl.* (1997), p. 641-643; Ts. Lazova, *The Hyperboreans. A study in the Paleo-Balkan tradition*, Sofia, 1996; T.P. Bridgman, *Hyperboreans. Myth and history in Celtic Hellenic contacts*, New York London, 2005, p. 47sq.

Les Issêdones. Dans l’itinéraire mental d’Aristéas, à partir de la mer Noire (la mer des Cimmériens) en allant vers le Nord-Est, on rencontrait les Scythes, les Issêdones, les Arimaspes, les Griffons, les monts Rhipées, les Hyperboréens, et l’autre mer — sans doute la mer Extérieure³². La succession spatiale des peuples situés en deçà du Borée, donc dans le monde des humains soumis à la souffrance, est construite d’après la chronologie légendaire des migrations cimmériennes vers l’Asie Mineure. C’est dans ce contexte qu’Aristéas introduisait les premiers renseignements sur les Issêdones et Arimaspes parvenus jusqu’à nous :

Tzetzès, *Chiliades* 7.679684

Ἴσσηδοὶ χαίτησιν ἀγαλλόμενοι ταναῆσι·
καὶ σῶς ἀνθρώπους εἶναι καθύπερθεν ὁμόρους
πρὸς Βορέω, πολλοὺς τε καὶ ἐσθλοὺς κάρτα μαχητάς,
ἀφνειοὺς ἵπποισι, πολύρρηνας, πολυβούτας.
Ὁφθαλμὸν δ’ ἐν ἑκάστος ἔχει χαρίεντι μετώπῳ,
χαίτησι λάσιοι, πάντων στιβαρώτατοι ἀνδρῶν.

Les Issêdes, s’enorgueillant de leur longue chevelure.
Et ils disent qu’il y a des hommes, leurs voisins d’au-dessus
vers Boréas, guerriers en grand nombre et vraiment courageux,
qui ont beaucoup de chevaux, sont riches en agneaux et en bœufs.
Chacun a un œil sur son front gracieux,
Couverts de poils touffus, <ils sont> les plus robustes parmi les mâles.

Les Issêdones sont des Barbares des marges, fiers et beaux selon des critères généralement assignés aux guerriers nomades. Souvent identifiés à des « Scythes » (donc à des Iraniens ou, du moins, à des nomades), ils n’ont été connus des Grecs que par intermédiaire cimmérien, scythe et peut-être perse achéménide : c’est ainsi que l’on pourrait expliquer leur association, plus tardive, avec les Massagètes qui ont entraîné la fin de Cyrus. Leur nom a dû avoir une origine historique, chez des tribus nomades entre le Turkménistan, l’Ouzbékistan et le Kazakhstan actuels³³.

32. Hérodote (4.13, 25sq., cf. 3.116), Damastès de Sigée (5 F1 ap. Étienne de Byzance s.v. « Ὑπερβόρειοι ») et, à leur suite, Strabon (11.6.2), Pomponius Mela (2.2), Pline l’Ancien (4.88-89, 6.19, 50) et Pausanias (1.24.6).

33. Pour quelques tentatives d’identification des Issêdones avec des cultures archéologiques de l’Asie centrale, entre le Sud de la Russie, le Turkménistan,

Les Arimaspes et les Griffons. En revanche, la description des Arimaspes — que le poète ne fait pas en son propre nom, mais en l'assignant aux Issédones — soulève des questions insolubles : nous ne savons pas si les hommes voisins des Issédones étaient vraiment confondus avec des monstres à un œil sur le front et des poils sur le corps. En effet, les guerriers hors pair, riches pâtres, correspondent à l'image classique des Scythes, alors que les Arimaspes œil-unique font davantage penser aux Cyclopes de l'*Odyssée* et de la tragédie attique, et, de manière plus générale, à la série des monstres imaginés sur les marges du monde dans plusieurs cultures³⁴. D'ailleurs, alors que la très riche tradition littéraire concernant le combat des Arimaspes avec les Griffons dépend exclusivement d'Aristéas, les peintures et les sculptures ne représentent jamais les Arimaspes comme des monstres, mais toujours comme des nomades du Nord³⁵.

l'Ouzbékistan et surtout le Kazakhstan, voir A. Corcella, *Erodoto. Le storie IV. La Scizia e la Libia*, Roma, 2001, ad IV.25.7-8, p. 254, et A. Alemany i Vilamajó, « Els "Cants arimaspeus"... », p. 49-50 n. 13. L'équivalence avec les *Wusun* des sources chinoises, aussi séduisante soit-elle, n'est pas garantie, en raison du décalage chronologique significatif et de l'ambiguïté de l'ethnique dans les sources chinoises mêmes. Cf. V. Schiltz, « L'Asie profonde d'Hérodote. Scythes, Issédons, Iyrques, Argippéens », in J. Jouanna, V. Schiltz, M. Zink (éd.), *La Grèce dans les profondeurs de l'Asie. Cahiers de la villa « Kérylos » 27. Actes du XXVI^e colloque de la villa Kérylos, 9 et 10 octobre 2015*, Paris, 2016, p. 1-46.

34. Pendant un temps, on a pensé que « œil-unique » (invoqué par Hérodote 4.27) fut le véritable sens premier de l'ethnique d'origine iranienne : cf. G. Hinge, « Herodot zur skythischen Sprache: Arimaspen, Amazonen und die Entdeckung des Schwarzen Meeres », *Glotta* 81 (2005), p. 86-115 (en ligne sur <http://herodot.glossa.dk/arimaspeus.html>), et A. Alemany i Vilamajó, « Els "Cants arimaspeus"... », p. 49 n. 12. Désormais il convient de se rapporter à l'étymologie de G.-J. Pinault, « La langue des Scythes et le nom des Arimaspes », *CRAI* 152 (2008), p. 105-138 ; cf. V. Schiltz, « L'Asie profonde d'Hérodote... ».

35. L'inventaire iconographique de X. Gorbunova, « Arimaspoi » est encore partiel. La tradition littéraire, étudiée par J.D.P. Bolton, s'étend au-delà de l'Antiquité. Ainsi, même si les Arimaspes semblent avoir été généralement confondus, à l'époque médiévale, avec les Cyclopes-*Monoculi*, leur souvenir est conservé, par leur nom, par un hydronyme dérivé de leur nom ou par l'évocation de leur combat légendaire, chez Julius Honorius A38 (*GLM* Riese) = *Pseudo-Aethicus* 1.38 Riese, dans le *Liber glossarum* de la fin du VIII^e siècle, s.v. « *Ari[s]maspus: fluvius a<u>rifluus* » (*Glossaria latina*, éd. J.-M. Lindsay), chez Bède le Vénérable, *Explication de l'Apocalypse* 3.21, au IX^e siècle chez Raban Maur, *De universo/De rerum natura* 12.4 (*De regionibus*) 335b, 342c, etc., dans *PL* vol. 111 Migne), chez le Ps. Ovidius, *De mirabilibus mundi*: « *Arimaspus. Omnis in hac gente fert unica lumina fronte* ». Ils sont présents dans la tradition cartographique, à partir de la carte 1 de Tournai (dite de saint Jérôme),

Les êtres monoculaires, gardiens de l'or, sont des monstres du folklore asiatique ou, du moins, des peuples qui auraient choisi ou auxquels des populations iraniennes auraient donné un nom qu'Herodote traduit par « borgnes »³⁶. Comme il est impossible aujourd'hui d'identifier une telle tribu, nous ne savons pas si ce sens a pu être déduit exclusivement des contes ou également des pratiques rituelles — c'est-à-dire de danses à masques qui ont pu impressionner les étrangers. Aujourd'hui, les iranistes s'accordent plutôt sur un lien avec le radical du cheval, « *aspa* », sans doute « ceux qui ont des chevaux parés »³⁷. Leur cannibalisme est extraordinaire même parmi les Scythes, car il est interne au clan, mais il n'est pas, pour autant, à exclure totalement. Il pourrait néanmoins être aussi l'écho de certaines pratiques funéraires sud-sibériennes, à l'occasion desquelles les nomades auraient coupé en morceaux les corps de leurs congénères décédés en été avant de les transporter pour les réenterrer près des camps d'hiver en automne ou au printemps (par exemple dans les tombeaux d'Aymyrylg, remontant à l'âge du fer)³⁸. Une autre explication du démembrement rituel d'un corps serait d'éviter la pollution du sol lors de la mort d'un chamane³⁹. Ce n'est là

sur la mappemonde d'Hereford (xiii^e siècle), la mappemonde Vercelli (Archivio Capitolare, xiii^e siècle), sur la première mappemonde en T « des Psaumes », la carte de Matthieu de Paris (Cotton Nero DV pt. I fol. IV London). Il convient de rappeler aussi les mentions des *Arimphaei/Aremphaei* (combinaison des Arimaspes et des Rhipées [?]) : présents déjà chez Pomponius Mela (1.117), chez Pline l'Ancien (6.19, 34), et chez Solin (17.13), ils réapparaissent, à la suite de cette tradition latine, sur une copie de la carte de Saint-Victor (Munich, Bayerische Staatsbibliothek CLM 10058 fol. 154v) et sur la deuxième carte des Psaumes (British Library Add. 28681 X.9.1 fol. 9).

36. Voir, par exemple, Jonathan Ratcliffe, *Arimaspians and Cyclopes: The mythos of the One-Eyed Man in Greek and inner Asian thought. Sino-Platonic Papers* 249 (2014).

37. Voir G.-J. Pinault, « La langue des Scythes... » ; cf. É. Pirart, « Le nom des Arimaspes », *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas* 34 (1998), p. 239-260, qui arrivaient à une traduction différente : « les fils de l'étoile dont les chevaux sont fixes » (c'est-à-dire de l'étoile Polaire).

38. E.M. Murphy, J.-P. Mallory, « Herodotus and the Cannibals », *Antiquity* 74 (2000), p. 388-394.

39. J. Bendezu-Sarmiento, H.-P. Francfort, A. Ismagulova, Z. Samashev, « Post-Mortem Mutilations of Human Bodies in Early Iron Age Kazakhstan and Their Possible Meaning for Rites of Burial », *Antiquity* 82 (2008), p. 73-86.

qu'un faible indice en faveur de la localisation sibérienne du peuple historique qui aurait inspiré la légende grecque des Arimaspes.

Un second indice aurait pu être le griffon, bien attesté dans le répertoire décoratif « scythe » sud-sibérien, en particulier à Pazyryk⁴⁰. Or, comme on l'a justement rappelé récemment, les Griffons gardiens de l'or de la terre ne sont pas une originalité du Nord-Est⁴¹. Connus en Iran et en Égypte dès le IV^e millénaire, le griffon est attesté dans l'espace méditerranéen au II^e millénaire avant notre ère, où il se confond avec ce que l'on appelle le « Génie minoen »⁴². Pendant l'âge du bronze moyen, de tels caractères fictionnels sont attestés en Anatolie et au Proche-Orient. C'est de là que, pendant la période orientalisante, le griffon entre de nouveau dans l'espace grec et c'est depuis l'Iran qu'il a dû arriver jusqu'en Asie centrale et en Sibérie, vraisemblablement vers les VI^e-V^e siècles avant notre ère⁴³. Certes, il y avait un horizon d'attente, car les nomades avaient déjà leurs êtres hybrides, dont leur griffon des steppes, bien mis en évidence par Jean-Paul Francfort⁴⁴. Son importance exceptionnelle pourrait s'expliquer par des découvertes d'ossements animaux remontant à des époques géologiques antérieures

40. Par ex. S.I. Rudenko, *Frozen Tombs of Siberia. The Pazyryk burials of Iron Age horsemen*, Berkeley-Los Angeles, 1970; C. Meyer, *Greco-Scythian Art and the Birth of Eurasia. From Classical Antiquity to Russian modernity*, Oxford, 2013, p. 111-112.

41. Voir les inventaires de A.M. Bisi, *Il Grifone. Storia di un motivo iconografico nell'antico Oriente mediterraneo*, Roma, 1965; A. Pasquier, « Le Griffon dans l'orfèvrerie gréco-scythe », *CRAI* 119 (1975), p. 454-467; C. Deplace, *Le Griffon. De l'archaïsme à l'époque impériale. Étude iconographique et essai d'interprétation symbolique*, Bruxelles-Rome, 1980, et M. Leventopoulou, « Gryps », *LIMC Suppl.* (1997), p. 609-611.

42. Voir Ch. Deplace, « Le griffon créto-mycénien », *AC* 36.1 (1967), p. 49-86, et Ch. Sambin, « Génie minoen et génie égyptien, un emprunt raisonné », *BCH* 113.1 (1989), p. 77-96.

43. Voir T. Hayashi, « Griffin Motif: from the west to east Asia via the Altai », *Parthica* 14 (2012), p. 49-64.

44. H.-P. Francfort, « Ancient Altai Culture and Its Relationship to Historical Asian Civilizations », in *Preservation of the Frozen Tombs of the Altai Mountains*, Paris Unesco, 2008; H.-P. Francfort, « L'aigle qui marche et le cerf qui vole : images d'hybrides ornithologiques en Asie centrale ancienne », in P. Linant de Bellefonds, A. Rouveret (dir.), *L'homme-animal dans les arts visuels. Image et créatures hybrides dans le temps et dans l'espace*, Paris, 2017, p. 222-237. Cf. A.V. Zaporozhenko, D.V. Čeremisin, « Arimaspy i grify: izobrazitel'naja tradicija i indoevropskije paralleli », *VDI* 1 (1997), p. 83-90.

au Quaternaire — comme le protocératops du désert de Gobi, en Mongolie⁴⁵. Mais ceux-ci ne sont pas indispensables : le griffon n’est autre que le mélange des animaux-rois du ciel et de la terre, l’aigle et le lion. Il a pu donc être inventé de manière relativement indépendante dans différentes cultures, avant de faire l’objet d’autres processus de mélanges interculturels.

Ainsi, suivant l’hypothèse actuelle la plus convenable, le griffon originaire des steppes s’est vu enrichir de traits iraniens et, dans une certaine mesure, grecs, suite aux contacts avec ces civilisations du Sud. Sa redécouverte par les Grecs chez les nomades de la mer Noire a joué dans l’identification du griffon comme « scythe » : le phénomène est illustré par la chronologie des monnaies qui portent ce symbole, de Téos et Abdère (à partir du v^e siècle avant notre ère) jusque dans leur colonie nord-est pontique de Phanagorie, à Panticapée et chez les Sindes (au iv^e siècle avant notre ère). La forte connotation symbolique de ces êtres, dans toutes les cultures, a également son importance : le griffon est lié à la fois au soleil et au métal le plus brillant, l’or ; les deux semblent resurgir des profondeurs de la terre. En conséquence, la liaison du griffon avec le Nord-Est, c’est-à-dire le point d’où le soleil se lève au solstice d’été, quand il est au comble de sa brillance, et d’où l’on apportait l’or, est tout à fait justifiée dans une perspective mythique et symbolique.

De l’Oural à l’Altai : où situer l’Arimaspie ? Quel est donc le pays montagneux que les Grecs auraient assigné aux Arimaspes, entre les Issédones centrasiatiques et les Hyperboréens du bord de l’océan Nordique ? La seule certitude est qu’il s’agit de montagnes renommées pour l’extraction de l’or. Est-ce que l’Altai — les montagnes de l’or par excellence, selon ce nom d’origine turque — était déjà connu comme tel dans l’Antiquité ? La réponse ne pourra venir que d’analyses chimiques permettant d’identifier les sources de l’or « scythe ». Toutefois, dans l’état des connaissances actuelles, établies sur la base d’études stylistiques, on peut affirmer que si l’or a pu être exploité et vendu à partir du Nord de l’Asie, la métallurgie

45. A. Mayor, M. Heaney, « Griffins and Arimaspeans », *Folklore* 104.1/2 (1993), p. 40-66 ; A. Mayor, *The First Fossil Hungers. Paleontology in Greek and Roman Times*, Princeton-Oxford, 2001, p. 15-53.

et l'orfèvrerie y sont venues d'ailleurs⁴⁶. Le travail du métal s'est répandu des régions méridionales — du Caucase du Sud et du Proche-Orient, ensuite de la Grèce et de l'Iran — chez les peuples de la steppe eurasiatique : c'est pourquoi on parle d'art gréco-scythe au nord de la mer Noire et d'influence perse chez les nomades d'Asie.

Il est également impossible de dire si des informations sur les monts Altaï ont pu transparaître — déjà chez les Perses et ensuite chez les Grecs — sous le nom des monts Riphées. Ces montagnes mythiques, qui auraient séparé les Hyperboréens du monde humain, ont été diversement identifiées par les Grecs, de l'est du Caucase jusqu'aux Alpes. Puisque le nom et le mythe d'une montagne septentrionale infranchissable, jouant le rôle d'*axis mundi* ou de colonne soutenant le ciel, est d'origine iranienne, l'Altaï (avec le Tian Shian) peut bien être l'une des montagnes du Nord à avoir servi de modèle à ces traditions. Toutefois, aucune distinction parmi les chaînes situées à l'est de la Caspienne, de l'Oural à l'Altaï, n'est assurée avant l'époque moderne.

En effet, devant la multitude de chaînes montagneuses du Nord de l'Asie chez Ptolémée (**fig. 1-2**), nous sommes réduits à des hypothèses peu sûres. Ainsi, on pourrait proposer d'identifier les monts Oural avec les montagnes des Alans, des Syèbes et des Anarées (*Géographie* 6.14.3, 8)⁴⁷. Les monts Altaï, au-delà de l'Imaon (si celui-ci est à identifier avec le Tian Shian), correspondraient aux Auzakia (qui s'étendent entre 149°-165° E à partir des îles Canaries de l'Atlantique, et 49°-54° N de l'équateur) ou, plus vraisemblablement, aux Annibê (153°-171° E, et 56°-60° N), entre les *Abioi* homériques et la

46. Or, c'est à partir de l'aire culturelle Seima-Turbino que la métallurgie semble avoir été importée en Chine, entre la fin du III^e et le début du II^e millénaire avant notre ère : L. Meicun, X. Liu, « The Origins of Metallurgy in China », *Antiquity* 91/359 (2017), p. 1-6 (<https://doi.org/10.15184/aqy.2017.177>).

47. Les Anarées rappellent les Énarées/Anairées d'Hérodote (1.105, 4.67) et d'Hippocrate, *Sur les airs, eaux, lieux*, § 21-22 : voir M. Donat, *Skythische Schamanen? Die Nachrichten über Enarees-Anarieis bei Herodot und Hippokrates*, Abhandlung zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät I der Universität Zürich, 1993. Leur nom peut être interprété comme étant dérivé du radical « *nar/homme* » avec un « *a* » privatif, les désignant donc comme eunuques, mais pourrait également correspondre à une racine indo-européenne « **en-h₂nor-* » signifiant « avoir de la force à l'intérieur » : cf. M. Brust, *Die indischen und iranischen Lehnwörter im Griechischen*, Innsbruck, 2005, p. 258.

Sérîkè (Mongolie-Chine; cf. *Géographie* 6.16.2)⁴⁸. Les monts Annibê tirent leur nom du peuple des Anniboi (cf. Ammien Marcellin 23.6.64-65 *Anniba, Annibi*), qui signifierait, selon une étymologie iranienne (avec un suffixe *a-* privatif) « ceux qui ne sont pas beaux ». Rapportés à un canon esthétique caucasien, les Anniboi pourraient être un peuple mongoloïde⁴⁹. Il est probable que nous soyons donc aux confins de la Sibérie, peut-être même dans l'Altai, mais nous ignorons la source de cette information comme la manière dont Ptolémée l'a retravaillée. Autrement dit, même sur la carte la plus rationnelle du monde avant les explorations des XVI^e-XVII^e siècles, nous ne sommes pas dans le domaine du réel cartographié, mais dans celui des traditions orales, nécessairement hybrides, mélangeant des vérités diverses, mises en une forme graphique cohérente, selon le bon sens de Ptolémée.

La *Géographie* est l'illustration exceptionnelle de l'aboutissement des savoirs antiques sur le monde en général et sur ce que nous appelons la Sibérie dans le sens le plus vague, en particulier. Les VII^e et VIII^e table de l'Asie (fig. 1-2) font une synthèse des utopies nord-orientales aussi critique et « rationnelle » qu'elle pouvait l'être dans l'Antiquité : Ptolémée conserve le souvenir des *Abioi* homériques, entrés dans l'histoire grâce à Alexandre le Grand ; il les situe au bout du monde, gardant ainsi l'illusion des confins utopiques, entretenue depuis les débuts de l'histoire grecque. Mais il remplace les monstres d'Aristéas, situés aux sources de l'or et du soleil, par une nouvelle image, plus vraisemblable, mais, quelque part aussi moins tolérante de l'Autre. Sa *Géographie* montre qu'à l'apogée de l'Empire romain, la connaissance occidentale de l'œkoumène a pu s'étendre jusqu'à l'Altai et que malgré le succès du mythe des Arimaspes, dans des cas exceptionnels comme celui de sa carte, on était bien capable de fournir une image sensée du monde, laissant de côté, à tort ou à raison, ce qui relevait de manière évidente de la fantaisie.

48. Pour les monts Auzakia, dans lesquels prend sa source le fleuve Oichardès (moderne Tarim, au nord-ouest de la Chine), voir W. Tomaschek, « Auzakia », *RE* 2 (1896), col. 2623.

49. W. Tomaschek, « Anniboi », *RE* 1 (1894), col. 2258-2259.

La représentation ptoléméenne de la Sibérie relève plutôt d'un bricolage intellectuel que d'une approche scientifique. De plus, elle est restée relativement isolée avant l'époque moderne : les Arimaspes ont ainsi continué leur histoire et nourri l'imaginaire. Difficile d'accès car trop dense et trop mathématique, dans une culture qui n'avait pas encore connu le positivisme scientifique, le trésor d'informations compilées dans la *Géographie* fut presque perdu pendant plus d'un millénaire, en faveur d'élucubrations peu raisonnables, mais crédibles dans les contextes culturels de l'Antiquité tardive et du Moyen Âge.

Dystopies infernales, pythagoriciennes et judéo-chrétiennes

L'or, comme le griffon, est un symbole ambigu : il peut évoquer aussi bien l'utopie du Soleil-Levant, que les sombres entrailles de la terre et l'Au-Delà. Les germes de la représentation infernale du Nord-Est remontent aux *Arimaspeia* d'Aristée de Proconnèse, et sont attestés au plus tard au début du v^e siècle avant notre ère, chez Eschyle (*Prométhée enchaîné* 805-806). Le fleuve Ploutôn, mentionné dans le périple d'Iô sur les marges monstrueuses du monde, est un précurseur de l'« Achérôn » septentrional. Situé tout d'abord au nord-ouest, l'Achérôn et les montagnes de feu dont il prend sa source sont rapportés, au plus tard au viii^e siècle de notre ère dans le Nord-Est, au-delà des portes et des Autels (d'Alexandre), voire au-delà d'une « clé » du monde qui sépare l'Au-Delà du monde des vivants. C'est là que Gog et Magog attendent l'apocalypse. De fait, l'identification de notre Sibérie avec un Enfer terrestre s'est constamment appuyée sur l'assonance des noms mythiques et historiques, des Goths et de Gog, et ensuite des Tatares et du Tartare. Elle a duré un millénaire, de la fin de l'Antiquité jusqu'à la conquête russe de la Sibérie.

Un fleuve d'Enfer : du Ploutôn à l'Achérôn du Nord-Est

L'état fragmentaire des *Arimaspeia* d'Aristéas ne nous permet pas d'en savoir trop sur la géographie de ses Arimaspes. Toutefois,

Eschyle les associe à un fleuve de l'or, dans le périple que Prométhée, enchaîné sur le Caucase, prédit à Iô. L'amante de Zeus transformée en vache fut alors entraînée par la colère d'Héra sur les marges du monde, vers le nord, l'est et ensuite au sud. Sur sa route du Bosphore (auquel elle donna son nom, de « passage de la vache ») vers les bords du Nil (*Prométhée enchaîné* 790-815), Iô allait atteindre les Champs noirs des Gorgones où habitent les Phorkides « trois vieilles filles qui ont l'aspect des cygnes et qui partagent un seul œil, une seule dent; le Soleil ne leur envoie jamais son rayon, ni l'astre de la nuit » (v. 794-797). Or, avant de retrouver le Soleil, en Égypte, Iô devait se tenir loin des Griffons et des Arimaspes (v. 803-807):

ὄξυστόμους γὰρ Ζηγὸς ἀκραγεῖς κύνας
γρῦπας φύλαξαι, τὸν τε μουνῶπα στρατὸν
Ἄριμασπὸν ἵπποβάμον', οἱ χρυσόρρυτον
οἰκοῦσιν ἀμφὶ νᾶμα Πλούτωνος πόρου·
τούτοις σὺ μὴ πέλαζε.

Garde-toi des Griffons, chiens de Zeus,
au bec aigu, qui n'aboient pas, et de l'armée borgne des cavaliers
Arimaspes, qui habitent sur les bords du fleuve Ploutôn
qui coule l'or.
Ceux-là, ne les approche pas!

Les Griffons à tête d'oiseau et les Arimaspes borgnes vivaient au bord du fleuve dont le nom et l'attribut (« χρυσόρρυτον... ἀμφὶ νᾶμα Πλούτωνος πόρου/sur les bords du fleuve Plutôn qui coule l'or ») évoquent la richesse de leur pays d'or: impossible pourtant d'affirmer si cette géographie infernale du *Prométhée enchaîné* remontait déjà à Aristéas⁵⁰. En revanche, il peut être établi que, dans la tradition pythagoricienne postclassique, on installe l'Enfer ou, du moins, une de ses entrées, dans le Nord de l'œkoumène: c'est sur cette tradition que semble s'être appuyé Cicéron (*Tusculanes* 2.23), lorsqu'il désignait Eschyle comme pythagoricien.

Or, lorsqu'un Enfer septentrional réapparaît dans les sources néoplatoniciennes, il est tout d'abord situé au nord-ouest. Son fleuve caractéristique est l'Achérôn. La préférence pour ce nom, expliqué

50. Pace J.D.P. Bolton, *Aristeas...*, p. 44sq. (surtout p. 64).

dans la tradition scolaire comme signifiant l'absence de joie⁵¹, ne surprend guère, vu la multitude des cours d'eau réels appelés ainsi par les Grecs et considérés comme des voies vers l'Enfer⁵². L'une des descriptions les plus complètes du pays septentrional des morts, vu par un païen, est donnée dans les *Argonautiques orphiques*. On y accède par l'océan Hyperboréen (dit Pont de Cronos ou mer Morte) bordant les Riphées-Alpes⁵³. Ici, l'Achéron, roulant l'or (χρυσορόαζ Ἀχέρων), permet aux hommes les plus justes, voisins des Longues-Vies (*Makrobioi*) — deux avatars des *Abioi* homériques et des Hyperboréens — de rejoindre la mort sans peine (v. 1130-1142).

Cette localisation nord-occidentale de l'Au-Delà convient également aux chrétiens, puisqu'elle réunit les symboles du froid et du noir, associés au Nord, et de la mort, associée à l'Occident: en effet, au moins depuis saint Jérôme, l'exégèse de l'Ancien et du Nouveau Testament a juxtaposé à l'Enfer du feu un Enfer du froid, qui aurait provoqué les grincements de dents des malheureux rejetés le dernier jour dans la Géhenne (Luc 13:28; cf. saint Jérôme, *Commentaire à Job* 24, PL 26, 685cd; *Commentaire à Matthieu* 10, PL 26, 66c). La première attestation chrétienne d'un fleuve infernal dans le Nord, à l'ouest du Paradis, se trouve dans une révélation attribuée à Paul, élaborée au plus tard au IV^e siècle⁵⁴. Comme les autres apocalypses apocryphes,

51. Cf. « Ἀχέρων δὲ παρὰ τὰ ἄχρα εἶρηται »: Cornutus, *Sur la nature des dieux* p. 74 Lang; *Scholies à Apollonius de Rhodes* 2.351-352a; Photius s.v.; *Suda* s.v.; Ἀχέρων <ἀχαίρων, « sans joie »: Servius, *Commentaire à l'Énéide* 6.107: « Acheron fluvius dicitur inferorum, quasi sine gaudio ».

52. Il y avait des fleuves nommés « Achérôn » dans la Thesprotie d'Épire (Ps.-Scylax §30, Strabon 7.7.5, Pline l'Ancien 4.4), en Triphylie d'Élide (Strabon 8.3.15), près de l'Héraclée du Pont (moderne Ereğli, chez Apollonios de Rhodes 2.743-745), en Italie près de Cumes ou des Acerunti de Lucanie (Strabon 6.1.5, Pline l'Ancien 3.61, 73); un marais achérusien existait même en Égypte, près de Memphis (Diodore de Sicile 1.96.7).

53. Cf. F. Vian, *Les Argonautiques orphiques*, Paris, 1987, p. 40.

54. Voir dernièrement C.-C. Kappler, R. Kappler, « Apocalypse de Paul », in F. Bovon, P. Geoltrain (dir.), *Écrits apocryphes chrétiens* I, Paris, 1997, p. 775-826; L. Jiroušková, *Die Visio Pauli: Wege und Wandlungen einer orientalischen Apokryphe im lateinischen Mittelalter unter Einschluß der alttschechischen und deutschsprachigen Textzeugen*, Leiden, 2006; J.N. Bremmer, I. Czachesz (éd.), *The Visio Pauli and the Gnostic Apocalypse of Paul*, Leuven, 2007. Plus généralement pour les développements médiévaux, C. Carozzi, *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (V^e-XIII^e siècle)*, Rome, 1994, p. 265-290, et *Eschatologie*

malgré le rejet de son authenticité par saint Augustin (*Traité sur l'Évangile de saint Jean* 98.8) et Sozomène (*Histoire ecclésiastique* 7.19.10), ce texte a connu un grand succès et donc une tradition manuscrite extrêmement complexe, avec différentes versions et traductions dans les langues de la chrétienté antique et médiévale. Selon la version latine longue du manuscrit de Paris (BNF, *N. acq. Lat.* 1631, datant du IX^e siècle), qu'on désigne habituellement par le nom de *Visio sancti Pauli*, après son ascension au troisième ciel (inspirée d'une brève évocation dans la deuxième épître aux Corinthiens, §12), Paul aurait vu non seulement le Paradis avec le lac Achérusien et l'Élysée, ses quatre fleuves et la cité du Christ (*Vision de saint Paul* §19-30), mais aussi une sorte de Purgatoire (§31) et surtout un Enfer de feu et de froid, à l'ouest, au-delà de l'Océan cosmique par rapport au Paradis (*Vision de Saint Paul* 31b-43d):

Et profectus sum cum angelo, et tulit me per occasum solis, et uidi principium celi fundatum super flu aque magno, et interrogau: Quis est hic fluuius aque? Et dixit mihi: Hic est oceanus qui circuit omnem terram. Et cum fluissem ad exteriora oceani, aspexi, et non erat lumen in illo loco, sed tenebre et tristicia <et> mesticia: et suspirau. Et uidi illic fluuium ignis feruentem... Et uidi ad septentrionem locum uariarum et diuersarum penarum repletum uiris et mulieribus, et flumen igneum decurrebat in eum. Conspexi autem et uidi foueas in profundo ualde, et in eas animas plurimas in unum, et erat profunditas loci illius quasi tria milia cubitorum, et uidi eas gementes et flentes et dicentes: Misere nobis, domine; et nemo misertus est eis.

Et je suis parti avec l'ange; et il m'a amené par le chemin du soleil couchant et j'ai vu que le fondement du ciel reposait sur un grand fleuve d'eau et j'ai demandé: « Quel est ce cours d'eau? » Et il m'a dit: « C'est l'Océan qui encercle toute la terre ». Et après m'être échappé au-delà de l'Océan, j'ai regardé et il n'y avait pas de lumière dans ce lieu-là, mais seulement des ténèbres et de la tristesse et de l'affliction: et je m'affligeai. Et j'y ai vu un fleuve de feu bouillonnant... Et au nord j'ai vu le lieu des différentes punitions, plein d'hommes et de femmes, et un fleuve de feu s'y déversait. J'ai regardé avec attention et j'ai vu des fosses très profondes où de nombreuses âmes étaient rassemblées; la profondeur de ce lieu-là était de presque 3000 cou-

et au-delà; recherches sur l'Apocalypse de Paul, Aix-en-Provence, 1994 (édition, traduction, commentaire).

dées et j'ai vu <ces âmes-là> gémissant et pleurant, en disant: Seigneur, aie pitié de nous! mais personne ne les prenait en pitié...

À la place du fleuve anonyme de l'Enfer, de la version latine longue, on retrouve, dans une version latine courte (représentée par un texte du manuscrit de Vienne, Nationalbibliothek ms. 362, f^o 7v-8v, du XIV^e siècle), le Cocite — fleuve du feu — mais aussi le Styx, le Phlégéon et l'Achéron (à distinguer du lac Achérouzien, hérité de la tradition platonicienne du *Phédon* 112e-114a, et qui devient un prototype du Purgatoire oriental, entourant la cité du Christ)⁵⁵. Ce passage semble redevable à l'*Énéide* de Virgile: il est donc impossible actuellement de préciser si ces fleuves ont pu se retrouver aussi dans une version plus ancienne de l'*Apocalypse de Paul* (qui aurait dans ce cas inclus une esquisse de géographie infernale), ou s'ils ne sont que l'effet de l'enseignement de Virgile, par les grammairiens antiques et médiévaux. Dans tous les cas, avec l'*Apocalypse de Paul*, l'enfer septentrional est un espace réel, mais cosmique en dehors du monde habité, car au-delà de l'Océan.

Un Achéron infernal, clairement nord-oriental, apparaît seulement dans la *Cosmographie* d'Aethicus Ister. Ce mystérieux texte, que l'auteur attribue à saint Jérôme mais qui ne peut être antérieur au VIII^e siècle, s'appuie, entre autres, sur l'*Apocalypse de Paul*, mais aussi sur l'*Apocalypse* du Pseudo-Méthode⁵⁶. Cette dernière, rédigée en syriaque au VII^e siècle, après la conquête arabe du Proche-Orient, rapidement traduite en grec et ensuite en latin, apporte un élément essentiel pour la fixation de l'Enfer terrestre au nord-est du monde: la légende d'Alexandre le Grand qui a enfermé les peuples maudits de Gog et Magog, au-delà de ses Portes de fer⁵⁷.

55. Suivant l'édition de Th. Silverstein, *Visio Sancti Pauli. The history of the Apocalypse in Latin together with nine texts*, London, 1935, p. 153 L. 7-11: *Et uidit ibi locum terribilem, et non erat lumen in illo, sed tenebre et mesticie et suspiria. Et nomen loci eius Cochiton; et alia tria flumina que confluunt secum Stix, Flegeton et Acheron. Et erant stillicidia super peccatores uelut mons igneus*. Pour le rôle de l'*Apocalypse de Paul* dans l'invention du Purgatoire, voir J. Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, Paris, 1981.

56. M.W. Herren, *The Cosmography of Aethicus Ister*, Turnhout, 2011, p. XXXIII-LXXIII.

57. Voir les éditions de G.J. Reinink, *Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodius*, Lovanii, 1993, p. 24-25; W.J. Aerts, G.A.A. Kortekaas, *Die Apokalypse des Pseudo-*

Ainsi, la *Cosmographie* d'Aethicus Ister comprend la première description détaillée d'un Enfer désormais entièrement terrestre, en bordure de l'œkoumène, vers le Levant d'été (§59):

Et Acheron fluvius ultra ipsos montes Umerosus adserit fumantem et nebulosum et tam inmenso fetore redentem ita, ut mane et declinante die ad uesperam in ipsis montibus nullus hominum accessus audeat atpropinquare, nisi tantum meridie quando raro radii solis percipiuntur. Tunc enim, inquit, strepitum undarum feruentium quasi in olla uel cacabo[m] cernentes contemplantur. Nam qui oderatum illius fumi postquam radius solis recesserit naribus uel ore senserit uel parum aliquid hauserit, deinceps a nullis medicis curare poterit, sed magis ac magis crudeli morbo turgiscit... Atroque devulsa aquilonis fora, plaga horrenda, Umerosi Chormarces capessunt Olchis Murrenos clemaxo umbri, contenta Acheronis catasta.

Et il affirme qu'au-delà des monts Umerosus, le fleuve Achéron exhale la fumée et les nuages, et qu'il rend une puanteur aussi immense qu'aucun homme n'ose accéder à ces montagnes le matin ou le soir, mais seulement à midi, rarement, quand les rayons de soleil y sont visibles. C'est alors — dit-il — qu'en regardant attentivement, ils observent le vacarme des ondes comme si elles bouillonnaient dans une marmite ou dans un chaudron. Mais si après le coucher du soleil, quelqu'un a senti par les narines ou par la bouche l'odeur de cette fumée ou s'il en a un peu absorbé, désormais il ne pourra être guéri par aucun médecin, mais il se gonflera de plus en plus de maladie cruelle... Dans le noir, l'horrible région, la place de l'Aquilon est déchirée. Les <monts> Umerosi et les Chormaces ont pris les Olches et les Murreni au sommet de l'obscurité, dans la clôture du gril de l'Achéron.

Malgré son langage imprécis et son sens abscons, la *Cosmographie* a connu un succès certain au Moyen Âge. Elle semble la source ultime de la présence de l'Achéron infernal du Nord-Est sur plusieurs cartes, dont les mappemondes de Salway, d'Ebstorf et d'Hereford (qui la cite textuellement) et de la carte décrite dans l'*Expositio mappae mundi* de

Methodius. Die ältesten griechischen und lateinischen Übersetzungen, Lovanii, 1998, p. 117-118. Pour les antécédents syriaques (la *Légende* et le *Poème d'Alexandre*) ainsi que la réception syro-arabe, voir E. van Donzel, A. Schmidt, *Gog and Magog in Early Syriac and Islamic Sources. Sallam's quest for Alexander's Wall*, Leiden-Boston, 2009, p. 16sq. Pour la réception grecque, P.J. Alexander, *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, Berkeley-Los Angeles-London, 1985.

Yorkshire⁵⁸. Cet Achérôn apparaît également sur la carte 1 de Tournai (dite de saint Jérôme, BM Add. 10049 fol. 64r, XII^e siècle, **fig. 4**) et sur une mappemonde apparentée, qui a existé dans le monastère irlandais de Bobbio dès le IX^e siècle, et qui nous est connue aujourd'hui seulement par une description (qu'on appelle « *Cosmographia* », dans le manuscrit de Naples, Biblioteca Nazionale IV.D.21, fol. 12v-20r)⁵⁹. Or, bien que l'archétype de ces cartes puisse remonter au V^e siècle de notre ère, la présence de l'Achérôn et donc d'une zone infernale au nord-est ne peut guère précéder le VIII^e siècle et la mise en carte, sous l'influence d'Aethicus Ister, du pays de Gog et Magog.

Quels sont les appuis géographiques de cet Enfer terrestre ? Comme le montre la *Cosmographie* d'Aethicus (§ 67b) et les différentes cartes médiévales qui en furent inspirées, le souvenir des *Arimaspeia* est bien présent tout au long de l'Antiquité et du Moyen Âge : les Griffons restent les gardiens des richesses extraordinaires du Septentrion. Le fleuve Ploutôn est remplacé par l'Achérôn. Il tire sa source des *montes Umerosus* ou *Umerosi* d'Aethicus Ister (§ 59a, cité *supra*), les *Umbrosi* d'Hereford, des monts sans nom sur la carte 1 de Tournai, et se déverse dans l'Océan au nord de la Caspienne. Son cours pourrait correspondre à celui de la Volga : il y a, d'ailleurs, une certaine assonance entre l'Achérôn et les noms antiques de la Volga, *Rhâ/Oaros*. Mais cette hypothèse n'est confirmée par aucun texte. De plus, l'identification des *montes Umerosi/Umbrosi* n'est pas plus aisée. Chez Aethicus Ister, l'oronyme est mis en lien avec le nom du lac « <H>umar », un lac d'asphalte à l'extrémité méridionale de la Scythie (§ 67). Les deux noms sont donc d'origine sémite (hébreu *hēmār*, arabe *humar-*, « bitume, asphalte ») et évoquent le caractère inflammable du bitume, aussi bien dans le lac que dans les volcans des monts *Umerosi/Umbrosi*, à l'embouchure de l'Enfer (§ 59). On peut être tentés d'identifier ces monts avec

58. Éditée par P. Gautier Dalché, « Décrire le monde et situer les lieux au XII^e siècle : l'*Expositio mappe mundi* et la généalogie de la mappemonde de Hereford », *MEFRM* 113.1 (2001), p. 343-409.

59. *Cosmographia* IV.6, selon la lecture de Patrick Gautier Dalché, que nous remercions pour avoir mis à notre disposition ce texte. Voir son article : P. Gautier Dalché, « Eucher de Lyon, Iona, Bobbio : le destin d'une *mappa mundi* de l'Antiquité tardive », *Viator* 41 (2010), p. 1-22.

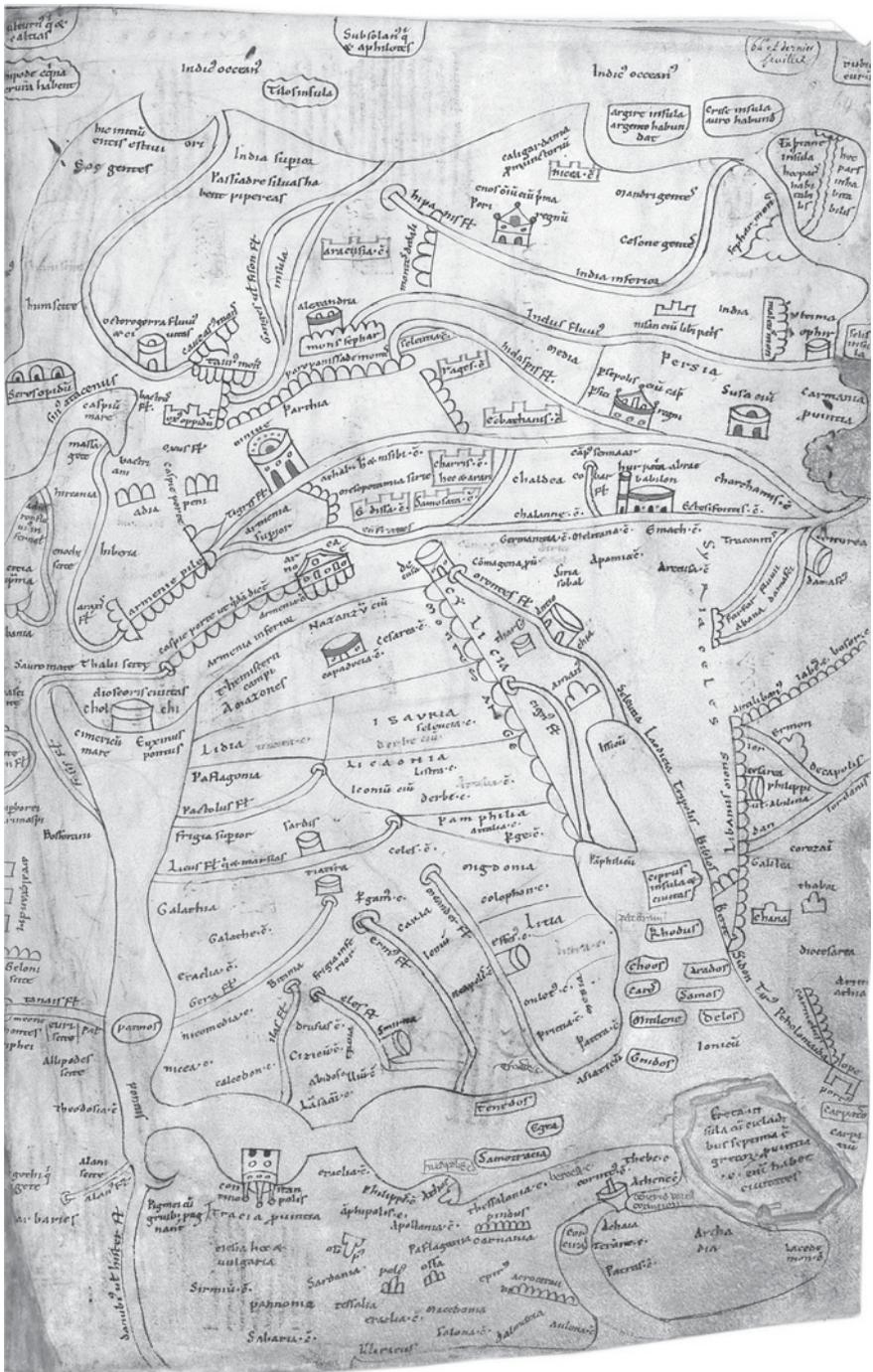


Fig. 4. La première carte dite de saint Jérôme ou de Tournai (copie du XII^e siècle, d'après une mappemonde antique du V^e siècle; orientée à l'est); la carte clôt un manuscrit conservé actuellement à la British Library (BM Add. 10049, fol. 64 r), reproduite d'après K. Miller, *Die ältesten Weltkarten II. Atlas von 16 Lichtdruck-Tafeln*, Stuttgart, 1895, Tafel 11.

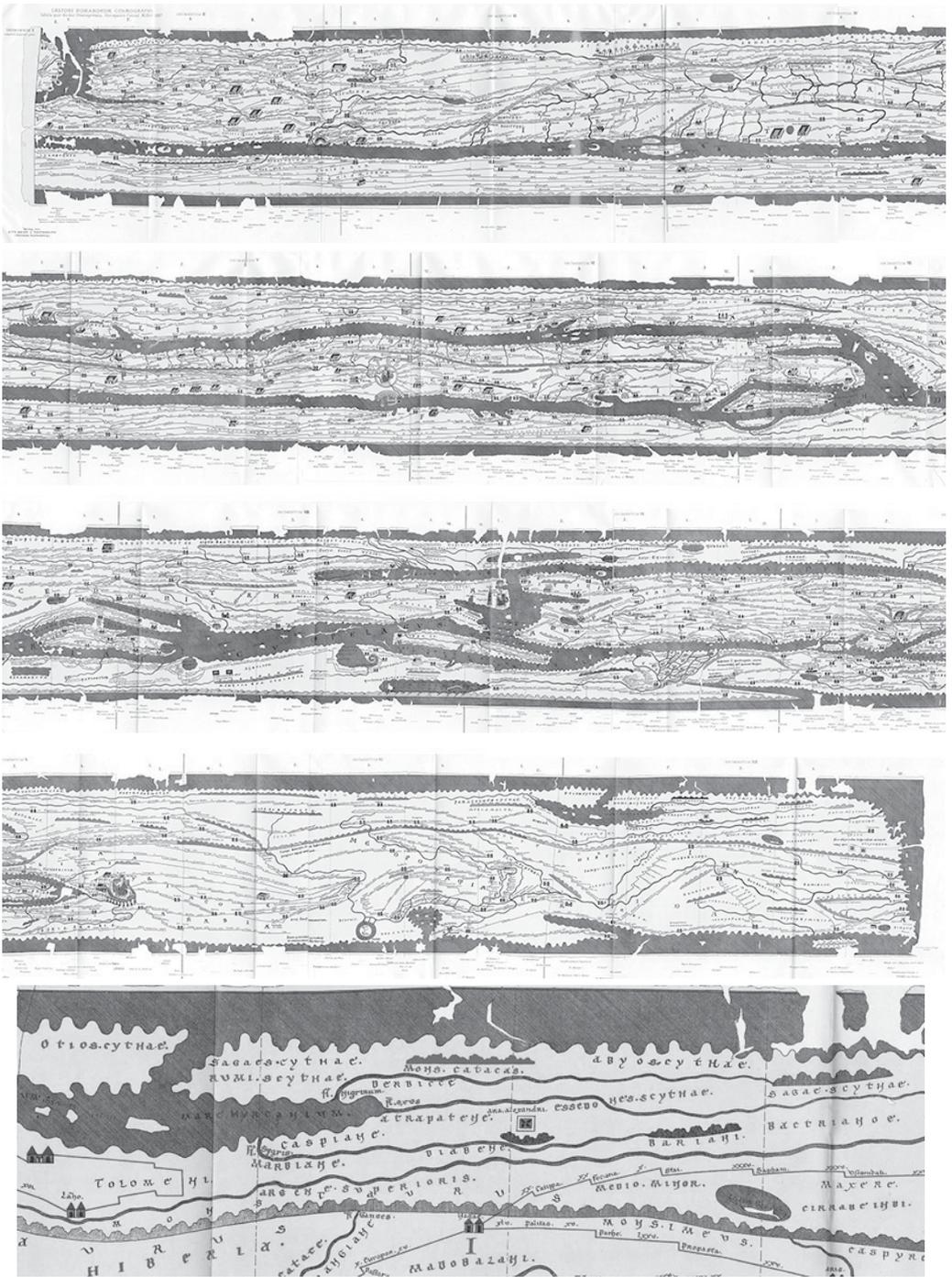


Fig. 5. La Table de Peutinger (XII^e siècle d'après un original antique du IV^e siècle, orientée au nord), d'après le fac-similé de K. Miller, *Weltkarte des Castorius: gennant die Peutingerische Tafel*, Ravensburg, 1887 (https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Tabula_Peutingeriana_-_Miller.jpg et <http://www.doria.fi/handle/10024/90222>); détail: la région à l'est de la Caspienne avec le mont Catacas. L'original, conservé à la Bibliothèque nationale autrichienne de Vienne (*Codex Vindobonensis 324*), est disponible sur <http://peutinger.atlantides.org> et <http://data.onb.ac.at/rec/AC13945113>.

l'Oural. Mais, leur volcanisme actif les rapprochent davantage du Caucase oriental ou, au contraire, des chaînes sibériennes beaucoup plus orientales, jusqu'à la presque île volcanique du Kamtchatka.

En absence d'une identification crédible, on peut essayer de reconstituer la tradition et donc de retrouver les précédents géographiques de cet Achérôn et de sa montagne. Au IV^e siècle, dans la même région du Nord-Est, la Table de Peutinger représentait un *Fl. Nigrinum*, dont le nom s'expliquerait par l'ancienne tradition de la nuit polaire (connue grâce à Aristéas et à Hérodote 4.13sq.). Ce fleuve qui se déverse dans la mer Hyrcanienne (et qui donc pourrait correspondre au Syr-Daria/Iaxartes se jetant dans la mer d'Aral) juxtapose un *mons Catacas*, représenté par une vignette rouge (fig. 5). Cette forme latine du mont Askata(n)kas de Claude Ptolémée (*Géographie* 6.13.1, 3; 6.14.13, cf. *Ascanimia mons* d'Ammien Marcellin 23.6.60) nous semble proche des *Acheronis catasta* (l'estrade de l'Achérôn) d'Aethicus Ister (§59, cité *supra*). Or, si avec Ptolémée on devait être dans le Kashgar (au Turkestan chinois), avec la Table de Peutinger et, à plus forte raison avec Aethicus Ister, nous sommes plus au nord, quelque part en Sibérie. Cette fluidité de l'Extrême-Orient s'explique par l'absence d'informations directes du terrain ainsi que par les recompositions successives savantes aussi bien des cours d'eau (comme le Tanaïs et le Hypanis, qu'on a pu imaginer comme des fleuves coulant d'Inde à la mer d'Azov, voir *infra*) que des chaînes de montagnes (le Caucase-Pamir-Hindu Kush-Himalaya)⁶⁰. C'est ainsi que les extrémités du monde, marquées par les Autels d'Alexandre, furent déplacées de l'Est au Nord: on fait ainsi place, sur la carte d'Alexandre mais au-delà des limites de sa civilisation, au pays infernal de Gog et à Magog (Aethicus Ister, §32.7sq., 39).

Aux frontières de l'Au-Delà

Si l'Enfer est sur Terre, y a-t-il un moyen pour y passer — ou une fermeture, pour le tenir loin ?

60. Voir, avec bibliographie, A. Dan, « The First of the *Bêta*: Notes on Eratosthenes' invention of geography », in Ch. Rico, A. Dan (éd.), *The Library of Alexandria. A cultural crossroads of the Ancient world. Proceedings of the Second Polis Institute Interdisciplinary Conference*, Jerusalem, 2017, p. 165-222.

La clé de la Terre. Sur la même carte 1 dite de saint Jérôme (fig. 4) ainsi que sur la mappemonde d'Hereford (§203), il y a un fleuve *Cliteron*. Or, nous n'avons pas de texte qui fasse mention de ce fleuve. Il est sans doute inspiré d'une mauvaise lecture de la mention du lieu dit « γῆς κλειθρον », « clé du monde », chez Pline l'Ancien et par la suite chez son abrégiateur paradoxographie Solin. Les deux l'associent aux sources de l'Aquilon (vent du Nord ou du Nord-Est, s'il est l'équivalent du Borée) ainsi qu'aux Arimaspes combattant les Griffons gardiens de l'or :

Pline l'Ancien 7.10

sed iuxta eos, qui sunt ad septentrionem uersi, haut procul ab ipso aquilonis exortu specuque eius dicto, quem locum Gesclithron appellant, produntur Arimaspi, quos diximus, uno oculo in fronte media insignes. quibus adsidue bellum esse circa metalla cum grypis, ferarum uolucris genere, quale uulgo traditur, eruent ex cuniculis aurum, mira cupiditate et feris custodientibus et Arimaspis rapientibus, multi, sed maxime inlustres Herodotus et Aristéas Proconnesius scribunt.

Or, près de ceux qui sont tournés vers le nord, non loin même de ce qu'on appelle la sortie de la grotte du vent du Nord — lieu qu'on appelle γῆς κλειθρον — il y a les Arimaspes, déjà mentionnés, remarquables par leur œil unique au milieu du front. Ils portent une guerre continuelle autour des mines avec les griffons, une espèce de bêtes ailées, comme on les présente d'ordinaire, qui extrait l'or des galeries souterraines et le garde avec sauvagerie et avec une avidité étonnante, alors même que les Arimaspes essaient de le leur enlever. C'est ce qu'écrivent beaucoup d'auteurs et, surtout, les illustres Hérodote et Aristéas de Proconnée.

Solin 15.20-21

Arimaspi circa Gesclithron positi uniuocula gens est. Vltra hos et Riphæum iugum regio est assiduis obsessa niuib; Pterophoron dicunt, quippe casus continuantium pruinarum quiddam ibi exprimit simile pinnarum. Damnata pars mundi et a rerum natura in nubem aeternae caliginis mersa ipsisque prorsus aquilonis conceptaculis rigentissima. Sola terrarum non nouit uices temporum nec de caelo aliud accipit quam hiemem sempiternam.

Les Arimaspes, situés près de Gesclithron, sont un peuple de borgnes. Au-delà d'eux et de la chaîne des Rhiphées, il y a une région couverte

par des neiges éternelles; on l'appelle « Pterophoros » parce que la neige qui tombe en continu et a, là-bas, une forme similaire à des flocons. C'est une partie maudite du monde, immergée, par nature, dans un nuage de brouillard permanent, et très endurcie dans les réservoirs mêmes du vent du Nord. C'est la seule terre qui ne connaît pas le changement des saisons et qui ne reçoit du ciel rien d'autre qu'un hiver perpétuel.

La « clé du monde » est donc un pivot cosmique, frontière entre le monde habité par des humains soumis au terrible Borée/Aquilon, vent du Nord et du Nord-Est, et ce qu'il y a au-delà des monts Riphées, les Hyperboréens⁶¹. Au bord de l'Océan, tel le fleuve *Cliteron*, elle peut correspondre aux « Portes de la mer » (*pilas maris gyrantis*), près des « Pis du vent du Nord » (*ubera Aquilonis*) qui empêchaient l'Océan de se déverser à l'intérieur des terres (suivant Aethicus Ister, *Cosmographie* §23, 40, 60, cf. Pseudo-Callisthène, *Roman d'Alexandre* β 3.29 Bergson p. 206 et γ 30a Parthe p. 430; *Apocalypse du Pseudo-Méthode* 8.7). De plus, au Lever d'été, cette clé pourrait rappeler les portes du jour et de la nuit, par lesquelles le Soleil serait passé tous les matins en revenant de l'autre monde. Cela équivaut à l'articulation entre notre monde et celui d'en-dessous (donc entre l'hémisphère supérieur, des vivants, et l'hémisphère inférieur, des morts) telle qu'on la voit depuis l'époque grecque (cf. Pseudo-Platon, *Axiochos* 371b). Mais l'identification explicite d'une fermeture de l'Au-Delà n'est attestée qu'au IV^e siècle de notre ère, dans un hymne à Hécaté-Sélénè-Isis, lune gardienne de l'entrée du Tartare: « ἐν ἧ | τὸ κλειθρον ἠνέωγε Ταρτάρου » (*Papyri magici* fr. 9.20 Heitsch = 4.2261 PreisendanzHenrichs = Hymne 11.20 Bortolani)⁶².

Certes, il est difficile de suggérer une identification du fleuve *Cliteron* avec un fleuve réel. Sur la carte 1 de Tournai, il occupe une position intermédiaire, entre le Phase et le Tanaïs (qu'on a tendance à identifier avec le Rioni et le Don): bien que le cartographe

61. W.P. Lindegger, *Griechische und Römische Quellen...* I, p. 63-64 et n. 14-16, qui suppose également sa présence chez Aristéas, l'interprète comme « Luftröhre/Atemweg der Erde », voire « Ursprungshöhle des Nordwinds »; voir aussi A. Dan, « La plus merveilleuse des mers »..., 2.1.4.d.

62. Voir L.M. Bortolani, *Magical Hymns from Roman Egypt. A study of Greek and Egyptian traditions of divinity*, Cambridge, 2016, p. 243-279.

ait complètement omis la mer d'Azov et a fait couler le *Cliteron* directement dans l'Océan, son parcours nous fait donc penser au Kuban (ancien Hypanis), dans l'extrême Nord-Est du monde gréco-romain, à l'embouchure duquel les Achéménides, avant Alexandre, ont placé une inscription marquant vraisemblablement un bout de leur monde⁶³. Quant aux Autels d'Alexandre — constructions imaginaires, supposées marquer la fin du monde hellénique donc civilisé —, ils sont attestés près de l'embouchure du Tanaïs (Don) dans la Palus Mæotis (mer d'Azov), à l'époque romaine (Claude Ptolémée, *Géographie* 3.5.12) et surtout à partir de l'Antiquité tardive, d'Orose (1.2) aux cartographes médiévaux⁶⁴. Pour l'historien toutefois, cette position septentrionale est surprenante, car Alexandre le Grand n'a pu ériger des autels marquant son arrivée à un bout du monde, ailleurs que dans l'Extrême-Orient. De fait, Diodore de Sicile (17.93-95) évoque l'autel érigé pour les douze dieux de l'Olympe sur le Hyphasis-Vipása, avant de rebrousser chemin vers l'ouest, alors que Pline l'Ancien (6.49, 110; cf. Solin 52.6-7) le situe sur l'Iaxartes-Tanaïs. On a donc affaire à une multiplication des Autels d'Alexandre, qui semble s'appuyer sur l'homonymie, voire sur l'identification de l'affluent de l'Indus, le Hyp(h)asis/Hypanis (moderne Bias/Beas), avec le Hypanis du nord du Caucase, ou encore du Tanaïs-Iaxartes avec le Tanaïs-Don.

Les Portes d'Alexandre. Entre les Autels de l'Est et ceux du Nord, les historiens et ensuite les romanciers d'Alexandre ont établi une série de « portes », de « pivots » ou de « clés de la terre »

63. C'est notre interprétation de l'inscription fragmentaire récemment découverte sur le site de Sennoj (traditionnellement identifié avec Phanagorie), publiée pour la première fois par V.D. Kuznecov, A.B. Nikitin, « Drevnepersidskaja nadpis' iz Fanagorii », in *Fanagorija. Rezul'taty arheologičeskikh issledovanij* 6, Moskva, 2017, p. 154-159. Pour les différentes locations des Portes d'Alexandre, voir encore A.R. Anderson, « Alexander at the Caspian Gates », *TAPhA* 59 (1928), p. 130-163, et F. Pfister, « Studien zur Sageographie », *Symbolae Osloenses* 35 (1959), p. 5-39 (« II. Die Kaspischen Pforten », p. 22-28).

64. Par ex. la carte avec la mission de saint André, *Vat. Reg. Lat. 571-V fol. 71v*, XI^e-XII^e s.; la carte de Saint Victor (Munich, Bayerische Staatsbibliothek CLM 10058 *fol. 154*, XII^e siècle); la mappemonde d'Ebstorf 4.5; la carte I des Psaumes; voir F. Pfister, « Studien zur Sageographie », *Symbolae Osloenses* 35 (1959), p. 5-39 (« I. Denkmäler Alexanders », p. 8-22).

— c'est-à-dire de passages verrouillés qui enfermaient et protégeaient le monde civilisé des invasions barbares, de la même manière que les « portes de la mer » le coupait de l'Océan. Derrière ces portes se trouvent les peuples barbares, voire monstrueux, inaccessibles à Alexandre lui-même (cf. Pline l'Ancien 7.11; Denys le Périégète 1034-1041) et identifiés par la tradition judéo-chrétienne comme Gog et Magog (voir *infra*). Or, si dans la *Cosmographie* d'Aethicus, les Portes d'Alexandre restent localisées vaguement près du vent du Nord (§39-40), les historiens antiques attestent trois identifications possibles pour ce que l'on appelle, à tort ou à raison selon les occurrences, les « Portes Caspiennes ». Ainsi, suivant l'itinéraire reconstitué d'Alexandre le Grand, les Portes Caspiennes prennent leur nom du mont Caspius (c'est-à-dire du Caucase) et se situent dans la région de Ray, près de Téhéran (cf. Isidore de Charax, *Étapes parthes* §7 Müller; Pline l'Ancien 6.43; Arrien, *Anabase* 3.19.2⁶⁵). Toutefois, au I^{er} siècle., lors de l'expédition de Corbulon, envoyé par Néron dans le Caucase, les Romains ont voulu marcher dans les pas d'Alexandre le Grand sans toutefois pouvoir atteindre des régions aussi nord-orientales que le Macédonien. Suivant Pline l'Ancien (6.30, 40-45, 76), on a alors désigné les « Portes Caucasiennes », correspondant au passage de Dary'a, près de Tibilissi, comme « Portes Caspiennes ». Cet usage, conservé jusque dans les documents triomphaux, est généralisé dans l'historiographie romaine⁶⁶. La mémoire d'Alexandre est récupérée encore une fois par l'empereur byzantin Héraclius, contemporain de Chosroès I Anushiravan (531-579), qui avait construit les fortifications de Derbent, près de la Caspienne : leur nouvelle identification avec les « Portes Caspiennes » apparaît pour la première fois clairement dans la *Chronique* de Frédégaire (IV.66 p. 153 Krusch; cf. Théophane le Confesseur 316, 1 de Boor;

65. Voir W.F. Standish, « The Caspian Gates », *Greece & Rome* 17 (1970), p. 12-24.

66. Par ex. Tacite, *Annales* 6.33 (*Caspia via*); *Histoires* 1.6 (*claustra Caspiarum*); Suétone, *Néron* 19.2; Flavius Josèphe, *Guerre des Juifs* 7.7.4; *Antiquités juives* 18.4.4; saint Jérôme, *Épîtres* 77.8; Orose 1.2.40; Procope, *Guerres* 1.10.4, 9, etc.; Isidore de Séville, *Étymologies* 14.8.6; voir aussi la carte 1 de Tournai et la carte d'Hereford (§218). Pour une liste plus complète, voir A.R. Anderson, « Alexander at the Caspian Gates »; pour la prudence nécessaire à l'historien dans l'analyse de ces textes, A.B. Bosworth, « Arrian at the Caspian Gates: a study in methodology », *CQ* 33.1 (1983), p. 265-276.

Godefroi de Viterbe, *Panthéon* 22.28.). Une preuve indirecte de cette évolution est que Ptolémée, dans sa *Géographie*, avait bien marqué la différence entre les *Kaspiai Pylai* (*Géographie* 1.12.5, 6.2.7) de l'itinéraire d'Alexandre, les *Sarmatikai Pylai* (5.9.15) de Dary'a et les *Albaniai pylai* (5.12.6) à Derbent. Après la fin de l'Antiquité, lorsque les enjeux politiques de l'identification des Portes Caspiennes et donc de la récupération de la mémoire d'Alexandre eurent disparu, ces localisations sont apparues comme des hésitations, enregistrées telles quelles sur les cartes. Le but était désormais seulement cartographique et eschatologique : dessiner le pays de Gog et Magog, entre l'Extrême-Nord et l'Extrême-Est de l'orbe terrestre.

Gog et Magog

Une présentation, aussi succincte fût-elle, de l'imaginaire infernal de la Sibérie ne peut se passer de la géographie de Gog et Magog : si l'on peut toujours douter de l'association des *Abioi* ou des Arimaspes avec l'espace altaïque et sibérien, il est en revanche certain que Gog et Magog, de même que certains peuples historiques qui ont été identifiés avec eux, ont bien été localisés au-delà du Caucase, en Sibérie. De fait, l'histoire de ces peuples monstrueux est un excellent cas d'étude pour le rôle des transferts de savoirs et croyances dans l'établissement d'une carte mentale du monde, avant les explorations du terrain. Cette histoire pourrait s'écrire en deux étapes : *primo*, l'étape de la spatialisation mythique, quand Gog et Magog ne sont que des noms, ou des mythes, situés sur les confins septentrionaux d'un monde centré sur Jérusalem ; *secundo*, l'étape de l'interprétation et de l'interaction historique, quand on les fait entrer dans la réalité du monde. Les deux temps se superposent, à l'époque romaine impériale, quand certains préfèrent s'en tenir à une interprétation descriptive du message biblique, alors que d'autres essaient de donner à ce dernier un sens dans l'histoire vécue.

Gog et Magog — des Barbares sur les confins septentrionaux du monde. Les origines de Gog et Magog remontent au livre biblique de la Genèse (10.2) et à sa « Table des nations ». Cette première carte mentale du monde suit la généalogie des fils de Noé, survivants

du Déluge. Parmi les descendants du troisième fils de Noé, Japhet, on trouve Gomer (que l’on identifie généralement avec un ancêtre mythique des Cimmériens ou des Cappadociens⁶⁷) et Magog (dont le peuple devrait se situer près de celui de Gomer, donc au sud du Caucase). Cette dernière identification s’appuie traditionnellement sur des parallèles grecs et arméniens, suggestifs des sources éventuelles de la « Table des nations » : ainsi, Strabon (11.14.5) situe un pays « Gôgarênè » au nord de la Médie, entre les Ibères, les Chalybes et les Mossynèques (« Γωγαρηνήν, πέραν οὔσαν τοῦ Κύρου, Χαλύβων δὲ καὶ Μοσσυνοίκων ») ; son information est reprise dans l’épitomé d’Étienne de Byzance, où la Gôgarênè est un petit pays entre les Colques et les Ibères (Γωγαρηνή, χωρίον μεταξύ Κόλχων καὶ Ἰβήρων τῶν ἀνατολικῶν). Or, le nom caucasien est reconnaissable dans Gugark’, province septentrionale de la Grande Arménie (Ananyas de Širak, *Ašxarhac’oyc’* V.22 Hewsén). Par ailleurs, un oronyme et un toponyme Gogh sont attestés dans le Caucase, au pays des Tayk, près du fleuve Cyros, depuis l’*Histoire arménienne* de Moïse de Chorène (2.6, 8, 3.60) jusqu’aux voyageurs des XVIII^e-XIX^e siècles⁶⁸. On peut donc supposer qu’un nom réel de la région du Caucase a pu être connu, via des intermédiaires grecs et sémitiques, d’un auteur de la Genèse ; si ce toponyme n’est pas la source réelle de Magog — qui pourrait tout aussi bien être dérivé d’un nom commun, désignant par exemple le noir du Septentrion et du danger eschatologique —, il a toutefois pu influencer son histoire biblique et exégétique.

La localisation septentrionale de Magog est confirmée dans le livre d’Ézéchiél (38-39), qui mentionne Gog, prince dans le pays de Magog, près de Gomer⁶⁹. Avec cette identification, Ézéchiél s’inscrit dans la série des prophètes bibliques qui annoncent l’arrivée d’un grand ennemi d’Israël à partir des confins nordiques (Jérémie

67. Voir A.I. Ivantchik, *Les Cimmériens au Proche-Orient*, Fribourg-Göttingen, 1993, p. 130sq.

68. Voir A.R. Anderson, *Alexander’s Gate, Gog and Magog, and the Inclosed Nations*, Cambridge Ma, 1932, p. 5-7 ; S. Bøe, *Gog and Magog: Ezekiel 38-39 as pre-text for Revelation 19,17-21 and 20,7-10*, Tübingen, 2001, p. 208-210 ; E. van Donzel, A. Schmidt, *Gog and Magog...*, p. 3sq.

69. Voir W.A. Tooman, *Gog of Magog. Reuse of Scripture and compositional technique in Ezekiel 38-39*, Tübingen, 2011, avec bibliographie.

1:14-16; 4-6; cf. Isaïe 13; Joël 2:20). C'est sur sa prophétie que s'appuie la tradition postérieure, et, avant tout, l'Apocalypse de Jean (20.7-8), dans laquelle « les nations qui sont aux quatre coins du monde » apparaissent toutes désignées par le nom de « Gog et Magog » (ἔθνη τὰ ἐν ταῖς τέσσαρσιν γωνίαις τῆς γῆς, τὸν Γῶγ καὶ Μαγῶγ), comme si les autres peuples liminaires, mentionnés dans la prophétie d'Ézéchiel, s'étaient effacés en faveur de ces noms mystérieux. En effet, même à l'époque où les interprétations historiques de ces noms devenaient dominantes, certains exégètes de l'Ancien Testament ont préféré s'en tenir au sens d'ennemi barbare, du Nord voire de tous les coins du monde : pour ne donner que des exemples du domaine latin, à la fin du IV^e et au début du V^e siècle, c'est le cas de saint Augustin qui conteste l'identification restrictive avec les Gètes et les Massagètes (*Sur la Cité de Dieu* 20.11) ou encore celle de saint Jérôme qui doute de leur identification avec les Goths (*Questions hébraïques sur la Genèse* 10.2).

Un moment essentiel dans l'histoire de Gog et Magog est leur inscription dans la liste des peuples enfermés par Alexandre le Grand au-delà des Portes Caspiennes, dans le grand Nord/Nord-Est. La plus ancienne référence conservée aujourd'hui est due au Pseudo-Callisthène (*Roman d'Alexandre* 3.26), au II^e-III^e siècle de notre ère⁷⁰. Sa liste de peuples barbares fut reprise dans la tradition syriaque — entre autres dans l'*Apocalypse du Pseudo-Méthode* (8.10)⁷¹. Or, la traduction latine du Pseudo-Méthode a servi de source à la *Cosmographie* d'Aethicus Ister, grâce auquel Gog et Magog furent constamment situés aux « Pis du vent du Nord/Nord-Est » sur une grande partie des cartes médiévales, avec ou sans une identification historique. C'est ce qui explique la présence de Gog et Magog dans le quart nord-oriental du monde sur la carte 1 de Tournai (**fig. 4**), sur la *Cottoniana* (**fig. 6**) et sur les mappemondes d'Ebtorf (**fig. 7**) et de

70. Pour la genèse du Roman grec d'Alexandre et sa tradition, voir encore F. Pfister, « Studien zum Alexanderroman », *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft* 1 (1946), p. 29-66 (= *Kleine Schriften zum Alexanderroman*, Meisenheim am Glan, 1976, p. 17-52); dernièrement, K. Nawotka, *The Alexander Romance by Ps.-Callisthenes. A historical commentary*, Leiden-Boston, 2017.

71. Cf. *supra* n. 54.



Fig. 6. La mappemonde « anglo-saxonne », dite aussi *Cottoniana*, British Library, Tib. B. V. (XI^e siècle, orientée à l'est), reproduite d'après P. McGurk, D. N. Dumville, M. R. Godden, A. Knock (éd.), *An Eleventh-Century Anglo-Saxon Illustrated Miscellany: British Library Cotton Tiberius B. V, Pt 1. Early English Manuscripts in Facsimile 21*, Copenhagen, 1997; également disponible sur <https://i.pinimg.com/originals/0e/c9/7a/0ec97ad9ee6efaebd8c4712fbad76139.jpg>.



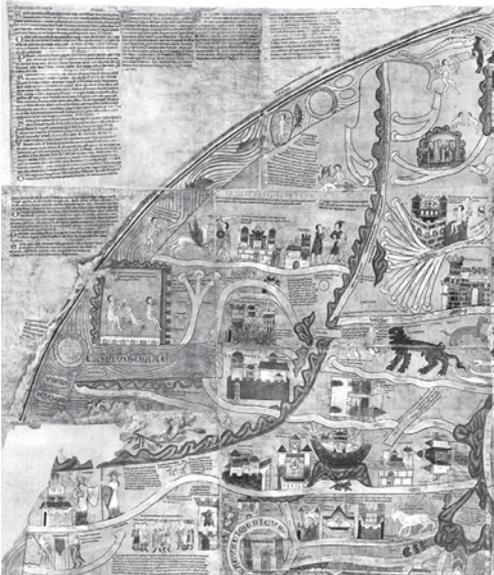
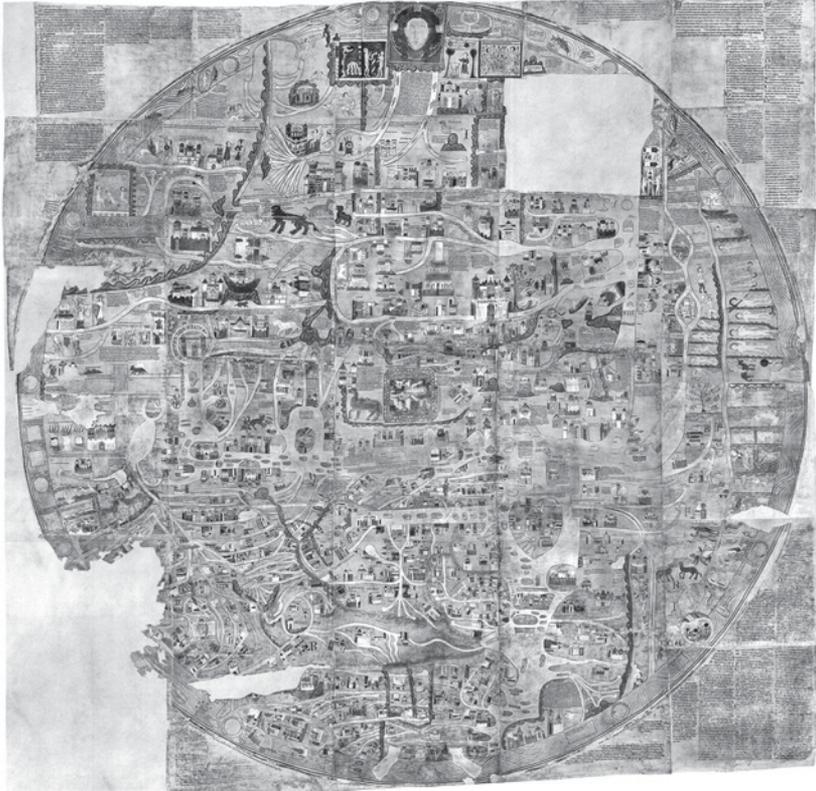


Fig. 7. Fac-similé de la mappemonde d'Ebstorf (ca. 1300, orientée à l'est), détruite pendant la Seconde Guerre mondiale, ici reproduite d'après la reconstitution de H. Kugler (éd.), *Die Ebstorfer Weltkarte I Atlas*, Berlin, 2007, disponible sur <http://www.landschaftsmuseum.de/Seiten/Museen/Ebstorf1.htm>.

Fig. 8. La mappemonde d'Hereford (ca. 1300, orientée à l'est) (<https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/4/48/Hereford-Karte.jpg>); une édition digitale complète est disponible sur *The DM Hereford Map* (Hereford Cathedral, 2018): <http://hereford.digitalmappa.org/workspace/#965fe731>.



Hereford (**fig. 8**), sur l'Atlas catalan (**fig. 9**) et même au xv^e siècle, sur la mappemonde Borgia du Vatican (**fig. 10**).

Parallèlement à cette géographie mythique chrétienne, une seconde tradition d'origine biblique identifie les dix tribus perdues d'Israël aux peuples septentrionaux de l'au-delà de la muraille d'Alexandre et, finalement, à Gog et Magog. La légende, racontée dans le Deuxième Livre des Rois, 17:23-41, a une base historique, dans la déportation des Samaritains par Sargon II d'Assyrie. Mais l'identification progressive des dix tribus avec Gog et Magog n'est qu'un effet de l'antisémitisme médiéval : au x^e siècle, la *Chronique de Tabari* situe les dix tribus derrière les Portes d'Alexandre⁷² ; au xiii^e siècle, le dominicain Hugues Ripelin de Strasbourg fige cette confusion entre les deux menaces du Nord, dans son manuel scholastique :

Compendium Theologicae Veritatis 7.10

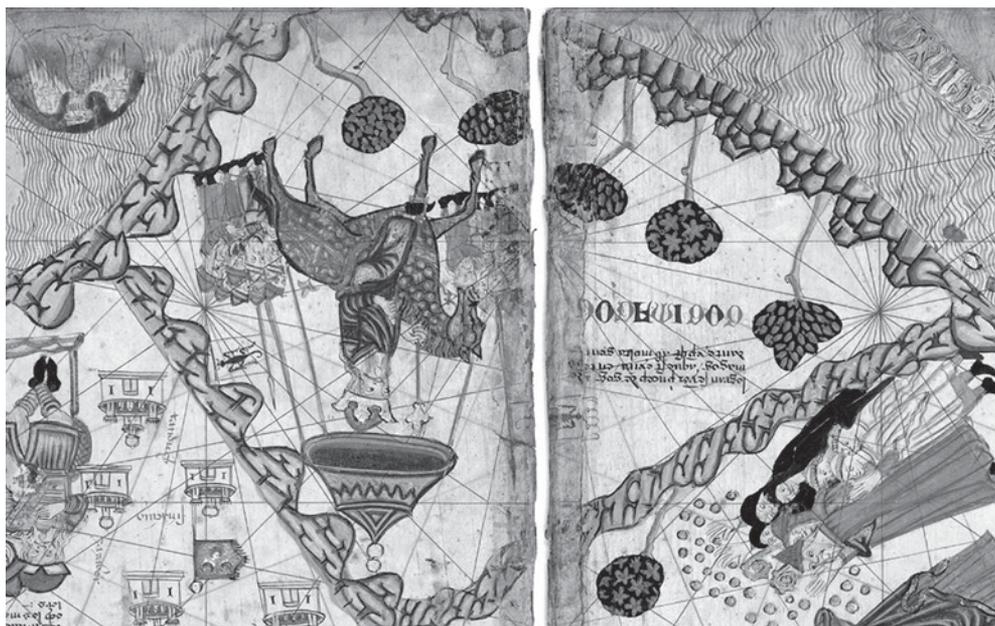
Gog et Magog, decem tribus ultra montes Caspios clausae, tamen ita quod bene possent exire si permetterentur, sed non permittuntur a regina Amazonum, sub cuius regno et ditone vivunt. Has dicunt Judei ab fine saeculi exituras et venturas in Hierusalem et cum suo Messya ecclesiam exstructuras. Alii dicunt, quod per Gog et Magog intellegitur exercitus Antichristi, qui in fine saeculi veniet ecclesiam expugnare.

Gog et Magog, les dix tribus enfermées au-delà des montagnes Caspiennes, pourraient bien sortir si on le leur permettait, mais ils n'ont pas la permission de la reine des Amazones, sous l'ordre royal de laquelle ils vivent. Les Juifs disent que ces tribus vont sortir et venir à Jérusalem à la fin des siècles et vont élever le Temple avec leur Messie. D'autres disent que par Gog et Magog on comprend l'armée de l'Antéchrist, qui viendra conquérir l'église à la fin du siècle.

Au-delà de leurs histoires et buts différents, les deux traditions eschatologiques, juive et chrétienne, s'accordent sur l'image du Nord-Est : un pays d'au-delà la fin du monde et des temps, d'où surgissent tous les monstres de l'histoire tardo-antique et médiévale.

Gog et Magog et les peuples historiques du Nord de l'Asie. Si le pays de Magog est au nord, près de Gomer, il ne peut appartenir

72. *Chronique de Tabari* I, trad. sur la version persane par H. Zotenberg, Paris, 1867, p. 523 partie I chap. cxii fin.



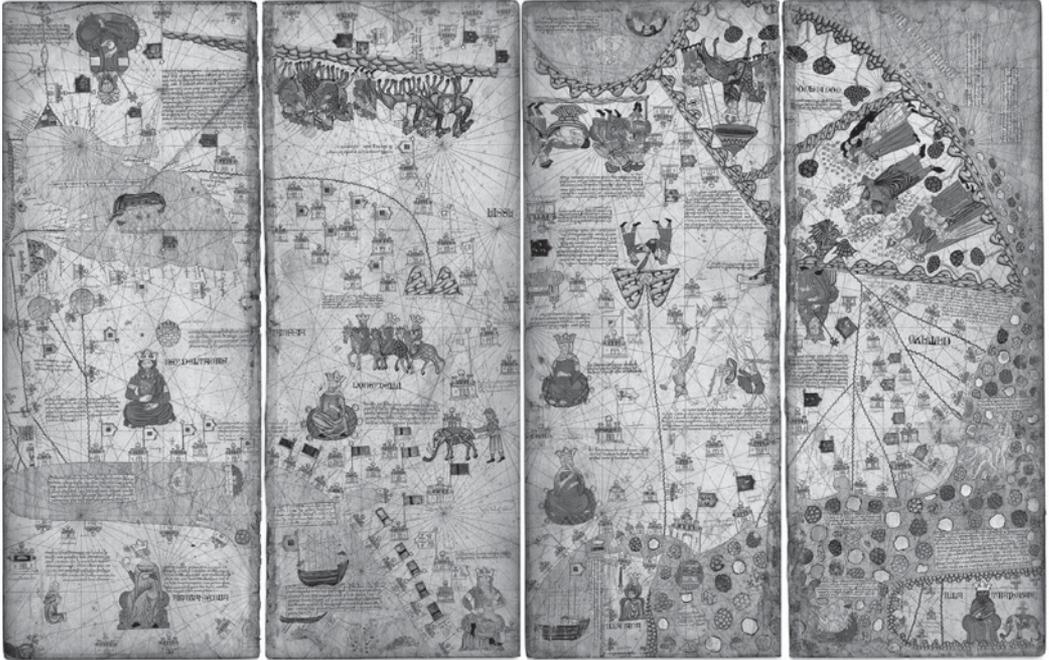


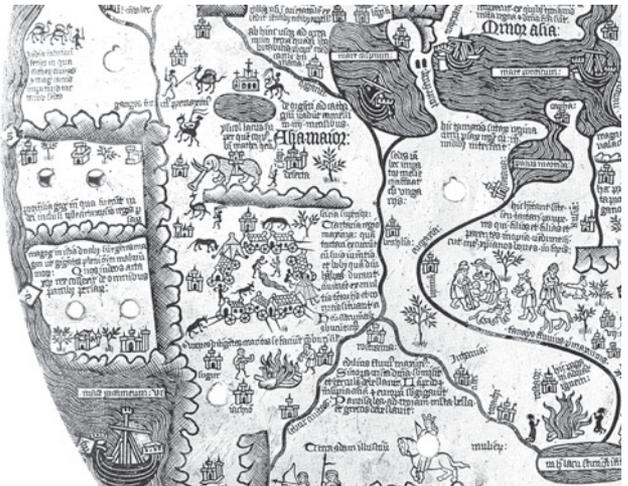
Fig. 9. L'Atlas catalan (ca. 1375), conservé à la BNF espagnole 30 (d'après https://commons.wikimedia.org/wiki/File:1375_Atlas_Catalan_Abraham_Cresques.jpg et <http://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc34905r>)

qu'aux nomades iraniens des steppes : au I^{er} siècle de notre ère, alors que le prestige des Portes d'Alexandre le Grand dans le Nord était suffisamment grand à Rome pour que les Portes Caspiennes soient déplacées dans le Caucase (cf. *supra*), l'historien juif de langue grecque Flavius Josèphe est le premier auteur — dont nous avons conservé l'œuvre — à proposer l'identification scythe de Magog, et à mentionner le danger des déferlements de la tribu scythe des Alains au-delà des Portes⁷³. Après les identifications présumées avec les ennemis d'Israël, la voie est désormais ouverte aux identifications explicites avec les peuples migrants qui ont fini par détruire

73. Flavius Josèphe, *Antiquités juives* 1.123; cf. *Guerre des Juifs* 7.7.4; Hégésippe, *Guerre des Juifs* 5.60; Josèphe ben Gorion XCVI; Benjamin de Tudela 2.736. Cf. *Chronicon Paschale* p. 46, 279 Dindorf. Cf. E. van Donzel, A. Schmidt, *Gog and Magog...*, p. 10-12.



Fig. 10. La mappemonde Borgia du Vatican (XV^e siècle, orientée au sud) [d'après A.E. Nordenskiöld, *A Fifteenth Century Map of the World engraved on metal, which is preserved in Cardinal Stephan Borgia's Museum at Velletri, Stockholm, 1891*; reproduction en couleurs https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/e/eb/Mapa_de_Borgia_XV.jpg].



l'empire de Rome : d'ailleurs, à partir du milieu du III^e siècle, la menace apocalyptique de Gog se matérialise dans les invasions des Goths⁷⁴. L'assonance des noms (Ma)Gog-Goth a assuré le succès de cette équivalence, au moins jusqu'au XII^e siècle, quand Godefroi de Viterbe (*Panthéon* 27.1) juxtaposait encore les origines germaniques-teutones des Goths et leur parenté biblique avec Magog, fils de Japhet.

Par la suite, plusieurs autres vagues effrénées de Barbares du Nord-Est allaient rappeler à l'Orient et à l'Occident chrétiens la menace biblique : à la fin du IV^e siècle, saint Jérôme (*Épîtres* 77.8) identifie Gog et Magog avec les Huns. Connue au VII^e siècle d'Isidore de Séville (*Étymologies* 9.2.66, 67), de la *Légende syriaque d'Alexandre* et du Pseudo-Éphrem le Syrien (*Sermon sur la fin du monde*⁷⁵), cette tradition reste vivante jusqu'au XIII^e siècle, chez Gervais de Tilbury (*Divertissements pour un empereur* 2.16). La place des Huns fut toutefois concurrencée par les Khazars, qui ont envahi le Caucase entre le VII^e et le VIII^e siècle et ont été identifiés comme fils de Magog dans des sources syriaques et géorgiennes⁷⁶. L'identification avec les Huns connaît toutefois un dernier revirement, à cause des Hongrois, qu'on présente comme les Gog et Magog des IX^e-X^e siècles (dans la *Lettre sur l'origine des Hongrois* de Remi d'Auxerre, *PL* 131, 963-968) au XV^e siècle (la *Chronique des Hongrois* de Johannes de Thurocz).

Pour l'*Apocalypse du Pseudo-Méthode* et d'autres textes apocalyptiques rédigés au moment de l'expansion de l'islam, Gog et Magog sont avant tout à identifier avec les Arabes⁷⁷. Pourtant, tout au long du Moyen Âge, les Turcs ont le plus focalisé la peur occidentale de Gog et Magog : la *Cosmographie* d'Aethicus Ister (§32, 39, utilisée comme source des mappemondes d'Ebstorf et Hereford) et

74. Saint Ambroise de Milan, *Sur la foi* 2.16, 138 *PL* 16, 611-612 : *Gog iste Gothus est...* ; saint Jérôme, *Commentaire à Ézéchiel* 11 Praef. ; *Questions hébraïques sur la Genèse* 10.2 mentionné *supra* ; Eucher de Lyon, *Instructions à Salonius* 2 ; Isidore de Séville, *Histoire des Goths* 1 ; 66 ; *Étymologies* 9.2.27 : *Magog, a quo arbitrantur Scythas et Gothos traxisse originem* ; 9.2.89 : *Gothi a Magog filio Iaphet nominati putantur, de similitudine ultimae syllabae....*

75. E. van Donzel, A. Schmidt, *Gog and Magog...*, p. 25-26.

76. *Ibid.*, p. 22sq., 44sq.

77. *Ibid.* p. 26sq.

certaines versions de la *Lettre* du prêtre Jean à l’empereur byzantin Manuel Comnène (lue et mise en carte à partir du XII^e siècle dans l’Occident latin⁷⁸) sont les sources majeures de cette image apocalyptique des Turcs. Ceux-ci ne sont sérieusement concurrencés que par les Tartares. Or, ces cruels envahisseurs de l’Europe nord-orientale ne sont pas seulement les descendants de Gog et Magog (qu’on retrouvait dans le nom des Mongols > Magogoles), comme les présentaient, entre autres, Marco Polo et le chroniqueur de Louis IX, Jean de Joinville. Ils sont aussi les descendants des dix tribus perdues d’Israël (par exemple chez Matthieu de Paris, *Chronica Maiora* IV 77f. et Riccoldo da Monte di Croce, *Pérégrination en Terre Sainte* 10.35-48). Bien évidemment, cette généalogie n’a rien d’historique : elle est la conséquence de l’identification antisémite des dix tribus avec Gog et Magog et, plus généralement, de l’idée que le pire vient nécessairement de la Tartarie — pays qui porte dans son nom même son essence infernale.

En guise de conclusion : réalités et mirages du Paradis et de l’Enfer sibériens

Des bons sauvages d’Homère aux peuples du Tartare, le Nord-Est de l’œkoumène apparaît constamment dans la tradition antique et médiévale comme un autre monde — pour le meilleur et pour le pire. La faible réception de la *Géographie* de Ptolémée n’a pas su freiner les représentations extrêmes de cette partie de l’Asie. Que nous enseignent ces images fantastiques de la Sibérie sur les Occidentaux (méditerranéens ou européens) qui en ont parlé, sans la connaître directement ?

Tout d’abord, on retient qu’en dépit du caractère excessif de ces projections, il y a eu, à certains endroits et surtout à certaines époques, des contacts indirects entre les habitants des bords de la Méditerranée et de la mer Noire et les nomades de cette région recluse. La steppe septentrionale eurasiatique a toujours été un

78. Voir les sources chez G. Brunet, *La légende du Prêtre Jean*, Bordeaux, 1877 ; B. Wagner, *Die « Epistola presbyteri Johannis » lateinisch und deutsch: Überlieferung, Textgeschichte, Rezeption und Übertragungen im Mittelalter*, Tübingen, 2000 ; K. Brewer, *Prester John: the legend and its sources*, Surrey UK, 2015.

couloir de circulation des peuples et des savoirs⁷⁹. Selon les opinions les plus répandues parmi les archéologues actuels, aux IV^e et III^e millénaires avant notre ère, les similitudes de la culture Yamna (au nord de la mer Noire) avec, d'une part, la culture de la céramique cordée (au nord de l'Europe) et, d'autre part, la culture d'Afanasievo (au sud de la Sibérie) pourraient s'expliquer par des déplacements de populations, qui ont peut-être déterminé même la diffusion de certaines langues indo-européennes par la steppe septentrionale⁸⁰. L'histoire continue au II^e millénaire avec les migrations supposées des porteurs des cultures Abashevo (sur la Volga) et Sintashta (dans l'Oural) ainsi que Srubnaya (au nord de la mer Noire et de la Caspienne) et Andronovo (en Sibérie) de l'Europe de l'Est vers l'Altaï⁸¹. En sens contraire, le phénomène culturel Seima-Turbino semble se répandre de l'Altaï vers le Nord de l'Europe⁸². Certes, la tentation est grande de mettre ces déplacements de groupes hypothétiques, reconstitués désormais sur la base de recherches archéométriques et génétiques, en rapport avec les légendes grecques sur les migrations

79. Voir par ex. H. Parzinger, *Die frühen Völker Eurasiens. Vom Neolithikum bis zum Mittelalter*, München, 2006 ; H. Parzinger, « The "Silk Roads" Concept Reconsidered: about transfers, transporation and transcontinental interactions in Prehistory », *The Silk Road* 5.2 (2008), p. 7-15. Pour des analyses scientifiques, voir E.N. Chernykh, « Formation of the Eurasian "Steppe Belt" of Stockbreeding Cultures: viewed through the prism of archaeometallurgy and radiocarbon dating », *Archaeology Ethnology & Anthropology of Eurasia* 35/3 (2008), p. 36-53.

80. Les thèses de Marija Gimbutas sont désormais confrontées à des analyses génétiques: Ch. Keyser *et al.*, « Ancient DNA Provides New Insights into the History of South Siberian Kurgan People », *Hum Genet* 126 (2009), p. 395-441 ; W. Haak *et al.*, « Massive Migration from the Steppe Was a Source for Indo-European Languages in Europe », *Nature* 522 (2015), p. 207-211 (DOI 10.1038/nature14317). Il est cependant nécessaire de rester prudent sur l'identification linguistique et, à plus forte raison, ethnique des individus et des groupes dont on peut observer scientifiquement les déplacements: H.-P. Francfort, « The Archaeology of Protohistoric Central Asia and the Problems of Identifying Indo-European and Uralic-Speaking Populations », in Ch. Carpelan, A. Parpola, P. Koskikallio (éd.), *Early Contacts between Uralic and Indo-European: Linguistic and archaeological considerations. Papers presented at an international symposium held at the Tvärminne Research Station of the University of Helsinki 8-10 January 1999*, Helsinki, 2001, p. 151-168.

81. Par ex. L. Koryakova, A.V. Epimakhov, *The Urals and Western Siberia in the Bronze and Iron Ages*, Cambridge, 2007.

82. Par ex. Z.V. Marchenko, « Radiocarbon Chronology of Complexes With Seima-Turbino Type Objects (Bronze Age) in Southwestern Siberia », *Radiocarbon* 59.5 (2017), p. 1381-1397 (<https://doi.org/10.1017/RDC.2017.24>).

des Cimmériens et des Scythes : le lien ne peut guère être prouvé mais les deux types de données — archéologiques et littéraires — s’accordent au moins sur la relative facilité des mouvements et des contacts sur la ceinture de la steppe eurasiatique, lorsque des facteurs environnementaux et historiques ne s’y sont pas opposés.

Ce couloir septentrional explique une série de connaissances grecques, romaines et ensuite médiévales assez étonnantes sur le Nord de l’Asie, à certains moments de l’histoire. Les informations nous sont parvenues aujourd’hui, dans la mesure où elles ont convenu à l’image que les puissants de l’Occident voulaient donner de leur monde. Il ne fait guère de doute qu’une conquête, comme celle d’Alexandre et de ses successeurs, a apporté une quantité importante de connaissances sur l’Asie. Elle a aussi incité à la réorganisation des savoirs anciens, utiles à l’expression du pouvoir — comme dans le cas des *Abioi* homériques, localisés dans le Nord-Est de l’Asie. Mais elle a aussi fait oublier certains savoirs qui ne servaient pas suffisamment la promotion du roi. Le cas de la mer Caspienne, correctement représentée comme une mer fermée et distinguée de la mer Hyrcanienne avant Alexandre le Grand et ensuite à l’époque romaine impériale, donc chez Hérodote et chez Claude Ptolémée, est une excellente illustration de la manière dont des vérités géographiques peuvent être transmises d’Est en Ouest et même aboutir jusqu’à nous, si elles ne sont pas volontairement manipulées dans une perspective politique⁸³.

83. Hérodote (1.200sq., 4.40) savait parfaitement que la Caspienne était une mer fermée; toutefois, un doute persistait sur sa source septentrionale. En 323 av. J.-C., Alexandre le Grand aurait envoyé un certain Hérakleïdès vérifier la possibilité d’une ouverture de la Caspienne sur l’Océan (Aristoboulos, *FGrHist* 139 F54 *ap. Arrien, Anabase* 7.16.1-2). Son rapport serait parvenu à Patroklès (*BNJ* 712 F1 *ap. Strabon* 2.1.6), qui fut à son tour envoyé en 285/284 av. J.-C par Seleukos I Nikator et Antiochos I réaliser le circuit de cette mer (*BNJ* 712 T3a-b, F4c *ap. Strabon* 2.1.17 et Pline l’Ancien 6.58, 2.67). C’est lui, Patroklès, qui a clamé que la Caspienne était un golfe de l’Océan (*BNJ* 712 F 4b *ap. Strabon* 11.11.6; 712 F8a *ap. Strabon* 11.6.1). Ératosthène a contribué à la très large diffusion de cette information, en l’inscrivant vraisemblablement dans sa *Géographie* (cf. Strabo 2.1.17; 11.1.5, etc.; Agathémère 1.3; Mela 38-39; Pline l’Ancien 2.167-168; 4.36; Quinte-Curce 6.4; Sénèque, *Hercules furiosus* 1206; Denys le Périégète 718f.; *Argonautiques Orphiques* 1045-1075). Ainsi, bien que Ptolémée soit revenu au modèle hérodotéen d’une mer fermée (cf. *Géographie* 6.9-14, 8.23), la plupart des cartes prémodernes ont suivi Ératosthène et donc ont représenté la Caspienne de manière erronée, comme

Quels sont les renseignements véridiques parvenus de la Sibérie aux bords de la Méditerranée, avant les expéditions des XVII^e-XVIII^e siècles⁸⁴? Au-delà des traits faciles à deviner, car communs à tous les nomades de la steppe, on peut citer le froid glacial et certaines pratiques ethniques. Leur transmission nous aide à mettre en avant quelques traits généraux de l'histoire des savoirs géographiques et ethnographiques. Ainsi, ces renseignements remontent aux sources les plus anciennes et n'ont pas été améliorés par des apports postérieurs, bien au contraire. Il n'y a donc pas de progrès linéaire dans la découverte occidentale du monde. Des données anciennes justes peuvent être fossilisées et réinterprétées en l'espace de plusieurs siècles: c'est le cas des chutes perpétuelles de neige « en flocons », mentionnées par Hérodote (4.7, 31) et peut-être même par Aristéas de Proconnèse lui-même⁸⁵. L'information fut figée ultérieurement, chez Plin l'Ancien (4.88-89) et Solin (16-17) dans le toponyme « *Pterophoros* ». La « région appelée *Pterophoros* » (« πτερόν » = « plume » + « φερ-/φορ- » = « porter ») « en raison de la chute ininterrompue de la neige, par ressemblance avec les flocons// ...*adsiduo niuis casu pinnarum similitudine Pterophoros appellata regio...* » pourrait être la première représentation de la Sibérie au sens large du quart nord-oriental du monde.

un golfe de l'Océan. De manière analogue, il semble que les sources d'Aristote (*Météorologiques* 2.1.10, 354a1-5) savaient distinguer entre les mers Caspienne et Hyrcanienne: cette dernière aurait alors pu correspondre à la mer d'Aral.

84. Pour l'histoire de l'exploration et de la conquête russe de la Sibérie, voir J. Forsyth, *A History of the Peoples of Siberia, Russias' North Asia Colony 1581-1990*, Cambridge, 1992; Ch. Witzernath, *Cossacks and the Russian Empire, 1598-1725. Manipulation, rebellion and expansion into Siberia*, London-New York, 2007; I. V. Naumov, *The History of Siberia*, London-New York, 2006; A. Wood, *Russia's Frozen Frontier. A history of Siberia and the Russian Far East 1581-1991*, London-New York, 2011. Pour l'histoire de la cartographie, voir L.A. Goldenberg, « Russian Cartography to ca. 1700 », in D. Woodward (éd.), *History of Cartography* III.2. *Cartography in the European Renaissance*, Chicago, 2007, p. 1852-1903; V. Kivelson, *Cartographies of Tsardom, the Land and Its Meanings in Seventeenth-Century Russia*, Ithaca-London, 2006.

85. Cf. H. Treidler, « *Pterophoros* », *Real-Encyclopädie* 46 (1959), col. 1499-1501. Voir aussi W.P. Lindegger, *Griechische und römische Quellen...* I, p. 63 et n. 13, qui tente de reconstituer une forme remontant sans doute à Aristéas et apparentée à des toponymes de la tradition chinoise.

Toujours chez Hérodote, les Argippéens chauves vivant près de l'arbre dit « pontique » nous font penser aux nomades turco-mongols dans leurs yourtes, au nord de l'Asie centrale (4.23) :

Μέχρι μὲν δὴ τῆς τούτων τῶν Σκυθέων χώρας ἐστὶ ἡ καταλεχθεῖσα πᾶσα πεδιάς τε γῆ καὶ βαθύγαιος, τὸ δ' ἀπὸ τούτου λιθώδης τ' ἐστὶ καὶ τρηχέα. Διεξεληθόντι δὲ καὶ τῆς τρηχέης χώρον πολλὸν οἰκέουσι ὑπωρείην ὁρέων ὑψηλῶν ἄνθρωποι λεγόμενοι εἶναι πάντες φαλακροὶ ἐκ γενετῆς γινόμενοι, καὶ ἔρσενες καὶ θήλεια ὁμοίως, καὶ σιμοὶ καὶ γένεια ἔχοντες μεγάλα, φωνὴν δὲ ἰδίην ἰέντες, ἐσθῆτι δὲ χρεώμενοι Σκυθικῇ, ζῶντες δὲ ἀπὸ δενδρέων. Ποντικὸν μὲν οὖνομα τῷ δενδρέῳ ἀπ' οὗ ζῶουσι, μέγαθος δὲ κατὰ συκέρην μάλιστα κη· καρπὸν δὲ φορέει κυάμῳ ἴσον, πυρῆνα δὲ ἔχει. Τοῦτο ἐπεὶ γέννηται πέπον, σακκέουσι ἱματιοῖσι, ἀπορρέει δὲ ἀπ' αὐτοῦ παχὺ καὶ μέλαν, οὖνομα δὲ τῷ ἀπορρέοντι ἐστὶ ἄσχυ· τοῦτο καὶ λείχουσι καὶ γάλακτι συμμίσγοντες πίνουσι, καὶ ἀπὸ τῆς παχύτητος αὐτοῦ τῆς τρυγῆς παλάθας συντιθεῖσι καὶ ταύτας σιτέονται· πρόβατα γάρ σφι οὐ πολλὰ ἐστὶ· οὐ γάρ τι σπουδαῖαι αἱ νομαὶ αὐτόθι εἰσὶ. Ὑπὸ δενδρέῳ δὲ ἕκαστος κατοικίηται, τὸν μὲν χειμῶνα ἐπεὶ τὸ δένδρον περικαλύψῃ πῖλῳ στεγνῶ λευκῶ, τὸ δὲ θέρος ἄνευ πῖλου. Τούτους οὐδεὶς ἀδικεῖ ἀνθρώπων (ἴροι γὰρ λέγονται εἶναι), οὐδέ τι ἀρήιον ὄπλον ἐκτέεται· καὶ τοῦτο μὲν τοῖσι περιοικέουσι οὗτοί εἰσι οἱ τὰς διαφορὰς διαιρέοντες, τοῦτο δὲ, ὃς ἂν φεύγων καταφύγῃ ἐς τούτους, ὑπ' οὐδενὸς ἀδικεῖται. Οὖνομα δὲ σφί ἐστὶ Ἀργιππαῖοι.

Jusqu'au territoire de ces Scythes (sc. Royaux), toute la terre décrite est une plaine féconde; après, elle est pierreuse et rocheuse. Après la traversée d'une longue portion de rocailles, habitent au pied des hautes montagnes des hommes dont on dit qu'ils sont tous, hommes et femmes également, chauves de naissance; et ils ont tous le nez camus et le menton proéminent. Ils parlent une langue à eux, mais utilisent des vêtements scythes. Ils tirent les produits de leur existence des arbres. *Pontique* est le nom de l'arbre qui les fait vivre: il n'est guère plus grand qu'un figuier; il donne un fruit de la taille d'une fève, à noyau. Lorsque ce fruit devient mûr, ils le passent à travers des tissus; il en sort <un jus> dense et noir et le nom de ce liquide est « *aschy* ». On le lèche ou on le boit en le mélangeant à du lait; de la drêche de ce vin, ils font des galettes et ils s'en nourrissent. En effet, ils n'ont pas beaucoup de bétail, car là-bas les pâturages ne sont pas bons. Chacun séjourne au pied d'un arbre; pendant l'hiver, l'arbre est entouré d'une couverture de feutre blanc, alors que pendant l'été il est sans couverture. Personne ne fait une injustice contre ces hommes — car on dit qu'ils sont sacrés — et ils n'ont aucune arme de guerre. Ainsi sont-ils, pour leurs voisins, des arbitres dans les

disputes et, quiconque, en fuite, trouve refuge auprès d'eux, est à l'abri de toute injure. On les appelle Argippéens.

Marqués, dès leur naissance, d'un signe naturel d'appartenance ethnique, ces chauves, hommes sacrés du Septentrion, apparaissent comme des monovores ayant organisé toute leur vie en fonction de ce mystérieux arbre qui pousse sur leurs terres rocailleuses, au-delà des Boudines, au-delà du désert de sept jours, des Thyssagètes⁸⁶, des Iyrkai chasseurs cavaliers⁸⁷ et des autres Scythes « ἀποστάντες »/« qui se sont séparés »⁸⁸. Cette série d'ethnonymes déroulée par l'historien au nord des Scythes nord-pontiques n'est pas un récit de voyage réel. C'est sans doute une compilation d'Hérodote ou de ses sources, à partir de traditions hétéroclites. Celles-ci contenaient des bribes de connaissances sur des routes de migrations et d'échanges transcaspiennes et transouraliennes, atteignant peut-être l'Altai⁸⁹. Toutefois, il convient de rester prudent et de reconnaître qu'il est difficile de croire qu'Hérodote aurait fait ici état d'une véritable « route du bronze », voire même de l'or, de

86. Les autres sources littéraires mentionnant ce peuple dérivent toutes, de manière directe ou indirecte, d'Hérodote 4.23 et 123. Pour une étymologisation iranienne de l'ethnonyme, voir F. Cornillot, « De Skythès à Kolaxaïs », *Studia Iranica* 10 (1981), p. 7-52 (p. 47), qui l'explique comme « *tirž-akq-t (a) », par analogie avec « *akq-tirž- », « détenteur du carquois de flèches », racine du nom des Agathyrse.

87. Cet ethnonyme est corrompu en « *Turcae* » et « *Tyrcae* » chez Pomponius Mela (1.116) et Pline l'Ancien (6.19). Pour le rapprochement avec l'hydronyme moderne Ugra, affluent du fleuve Oka (à son tour affluent occidental de la Volga), voir M.N. Pogrebova, D.S. Raevskij, « K voprosu ob "otloživšijsja skifah" (Herod., IV, 22) », *VDI* 1/188 (1989), p. 40-65 (p. 49 n. 28). Pour la reconnaissance des Iyrkai dans la culture archéologique de Dyakovo/jakov lob (entre Volga et Oka), voir le débat présent chez K.A. Smirnov, « Gerodot o naselenii volgo-okskogo meždureč'ja », *Sovjetskaja arheologija* 4 (1987), p. 40-43.

88. Voir les discussions d'identifications littéraires et archéologiques chez A. Corcella, *Erodoto. Le Storie IV...*, p. 250-251.

89. Voir les propositions formulées pendant le xx^e siècle, pour l'identification avec les cultures archéologiques caspo-ouralo-altaïques, chez A. Corcella, *Erodoto. Le Storie IV...*, p. 249sq., ad 4.22-27. Pour les présentations géographiques et archéologiques de la région, voir, très généralement, les études réunies dans D. Sinor (éd.), *The Cambridge History of Early Inner Asia* 1, Cambridge, 1990; I. Bourgeois et alii, *Ancient Nomads of the Altai Mountains: Belgian-Russian multidisciplinary archeological research on the Scytho-Siberian culture*, Brussels, 2000.

l'Altaï ou de l'Oural jusqu'à la mer Noire⁹⁰. Dans ces conditions, il est dangereux de proposer des identifications directes entre peuples hérodotéens et cultures archéologiques, sur la base de ce supposé itinéraire: s'il est indéniable que des informations relativement précises sont parvenues à Hérodote, il ne faut oublier ni les déformations inhérentes à la tradition orale, par des intermédiaires inconnus à jamais, ni les manipulations d'Hérodote, qui adapte volontairement l'information reçue à sa propre image du monde et à son histoire⁹¹.

Ainsi, les Argippéens/Argimpéens ou plutôt les « Orgimpéens » (donc « ceux qui placent autour » de l'autel du Feu une jonchée de végétaux, plutôt que « ceux aux chevaux brillants », selon les interprétations récentes de Georges-Jean Pinault et Véronique Schiltz⁹²) ne correspondent peut-être pas tout à fait à un seul peuple, bien réel. Ils ressemblent plutôt à un groupe idéalisé, un avatar historique des Hyperboréens mythiques (4.32-36). Si tel était le cas, il serait donc inutile de chercher à identifier les Argippéens avec une culture

90. *Contra* la majeure partie de la bibliographie plus ancienne, dont N.L. Členova, « Predistorija "torgovogo puti Gerodota" (iz Severnogo Pričernomor'ja na Južnyj Ural) », *Sovjetskaja arheologija* 1 (1983), p. 47-66 (avec bibliographie archéologique); aussi N.A. Leypunsakay, « Olbian-Scythian Trade: Exchange issues in the sixth to fourth centuries BC », in D. Braund, S.D. Kryzhitskiy (éd.), *Classical Olbia and the Scythian World*, Oxford, 2007, p. 121-133 (p. 126-127).

91. Pour des hypothèses d'identification des peuples parsemés sur cette route de l'Oural jusqu'à l'Altaï dans l'œuvre d'Hérodote, voir Th. David, « La Transition de l'âge du bronze à l'âge du fer au Kazakhstan central », *Dialogues d'histoire ancienne* 3 (1977), p. 115-196, et J. Bendezu-Sarmiento, *Archéologie de la mort, nécropoles, gestes funéraires et anthropologie biologique des populations Andronovo et Saka de l'âge du Bronze à l'âge du Fer au Kazakhstan: 11^e et 1^{er} millénaires av. J.-C.*, thèse, université de Paris I, 2004 (inédite); parmi les études littéraires succédant indirectement au travail pionnier de S. Casson, « Herodotus and the Caspian », *Annual of the British School at Athens* 23 (1918-1919), p. 175-193, cf. B.A. Rybakov, *Gerodotova Skifija...*, p. 192; A.I. Dovatur, D.P. Kallistov, I.A. Šišova, *Narody...*, p. 144-148; A.A. Nejhardt, *Skifskij rasskaz Gerodota...*, p. 136-137. Ainsi, la question de l'identification des cultures altaïques et sibériennes parmi les peuples scytho-sarmates d'Hérodote reste ouverte, malgré des concordances indéniables: voir S.I. Rudenko, *Kul'tura naselenija central'nogo Altaja v skifskoe vremja*, Moskva, 1960, et, plus généralement, à H. Parzinger, *Die Skythen*, München, 2004, et *Die frühen Völker Eurasiens. Vom Neolithikum bis zum Mittelalter*, München, 2006.

92. G.-J. Pinault, « La langue des Scythes... », p. 121-123; V. Schiltz, « L'Asie profonde d'Hérodote... », p. 28.

archéologique précise⁹³. Nous pensons que la tradition orale, les sources d'Hérodote ou l'historien lui-même ont pu réunir dans une identité unique des caractéristiques plus ou moins réelles, appartenant à plusieurs groupes ethniques et sociaux, vaguement situés au-delà du Caucase et même de l'Oural, au-delà de tous les peuples avec lesquels un quelconque témoin vivant aurait pu entrer en contact. Les traits du visage et la coiffure rasée font penser plutôt à des Mongols et donc à des peuples de l'Altaï, qu'aux Finno-Ougriens de l'Oural⁹⁴. Aussi, la description des tentes qui seraient installées autour de troncs d'arbres renvoie aux yourtes ou aux tchoums, soit à cause de leur armature (treillis) ou couverture végétale, soit en raison des rituels chamaniques utilisant des arbres⁹⁵. D'ailleurs, le caractère sacré, s'il n'est pas simplement une reprise du statut mythique des Hyperboréens, pourrait correspondre plutôt à une caste (de chamanes?) qu'à un groupe ethnique à part.

Le mystérieux arbre *pontique* est, dans tous les cas, un véritable arbre de la vie, puisqu'il offre non seulement l'abri mais aussi la nourriture et la boisson de ces hommes, qui ont besoin de si peu pour mener une vie heureuse. D'un point de vue botanique, l'hypothèse la plus attrayante, formulée dès le XIX^e siècle, est celle de l'identification de cet arbre avec le cerisier ou le merisier à grappes (*prunus padus*). Son nom a toutes les chances d'être un calque phonétique grec sur un mot iranien comme « *panthika* », qui signifierait l'arbre du voyageur, du nomade (« ce qui appartient à la

93. Pace I.V. P'jankov, « Put' k argippejam. (Drevnie puti na Ural) », *Vestnik novgorodskogo gosudarstvennogo universiteta* 9 (1998, disponible sur <http://admin.novsu.ac.ru/uni/vestnik.nsf/All/69E4ED3F11F96655C3256727002E7B9B>), et les autres auteurs inventoriés, avec leurs hypothèses, chez A. Corcella, *Erodoto. Le Storie IV...*, ad loc.

94. Cf. récemment, avec des arguments linguistiques en faveur de la thèse mongole, O. Ůnal, « On the Language of the Argippaei: an ancient predecessor of Mongolic », *Central Asiatic Journal* 60.1/2 (2017), p. 19-50.

95. Voir E.D. Phillips, « The Argippaei of Herodotus », *Artibus Asiae* 23.2 (1960), p. 124-128, et N.L. Členova, « Predistorija "torgovogo puti Gerodota"... », *passim*. Pour des illustrations de ces tentes traditionnelles des nomades turco-mongols, voir A. Andrews, *Nomad Tent Types in the Middle East* 1-2, Wiesbaden, 1997 (Beihefte zum Tübinger Atlas des vorderen Orients B 74/1/1); dernièrement, I. Oktiabrskaja, G. Lacaze, Ch. Stépanoff, « La yourte turco-mongole », in Ch. Stépanoff, C. Ferret, G. Lacaze, J. Thorez (dir.), *Nomadismes d'Asie centrale et septentrionale*, Paris, 2013, p. 87-90.

route »/« *uialis* »). En revanche, le nom du fruit (« *aschy* »), gardé tel quel dans les *Histoires*, pourrait être dérivé d'un mot d'origine turco-altaïque et signifier « nourriture »⁹⁶. Véronique Schiltz a récemment publié la conclusion d'une brève enquête, lors de laquelle elle a constaté, dans l'Altaï et le Touva, la persistance de l'usage des fruits ou de baies rouges, en jus ou en poudre, mêlées au fromage séché lait de jument (l'ancien *hippakè*)⁹⁷.

Si elles sont véridiques, ces histoires de noms sont une preuve que de la Sibérie à la mer Noire, toute la steppe du nord de l'Azov, du Caucase et de la Caspienne formait un couloir naturel de mobilité des peuples et des savoirs. Mais ces savoirs ne sont pas transmis directement, sans hybridations et réinterprétations. Ils sont adaptés aux connaissances et aux attentes des médiateurs culturels, suivant les aléas de l'histoire politique, économique, environnementale. Comme toujours dans l'histoire des transferts, les situations de conflits ne signifient pas l'absence des échanges : au contraire, c'est du temps des confrontations des Grecs avec les Perses et des Romains avec les Parthes que nous avons les informations les plus fiables sur l'extrême Nord-Est. En revanche, l'extension maximale des empires — d'Alexandre, de Rome ou des Barbares des steppes — tout en favorisant les communications, ne garantit pas une image plus juste du monde. Car dans les sociétés prémodernes, le rapport au savoir n'est pas « scientifique », basé sur une collecte complète et cohérente de données vérifiables ; c'est le sens commun et la subjectivité personnelle qui déterminent ce qui mérite d'être retenu, réinterprété ou rejeté. Autrement dit, l'image de l'Autre et de son

96. Nous pensons à la racine du lexème ouïgour et chagataï « *aš* », apparenté à différents mots désignant des aliments en général ou bien les céréales et la viande : voir M. Räsänen, *Versuch eines etymologischen Wörterbuchs der Türkssprachen*, Helsinki, 1969, p. 29-30 s.v. Voir plus généralement W. Tomaszek, « *Argippaioi* », *Real-Encyclopädie* 3 (1895), col. 719-721 ; A.I. Dovatur, D.P. Kallistov, I.A. Šišova, *Narody...*, p. 250-251 ; H. Mühlstein, « *Kirschmus und Kahlköpfe* », in A. Etter (éd.), *O-o-pe-ro-si. Festschrift für Ernst Risch zum 75. Geburtstag*, Berlin-New York, 1986, p. 561-564. *Contra*, proposant un rapprochement avec l'arbre du café désigné de la même manière par Ctésias 688 F45, supposant — ce qui nous semble invraisemblable — une dérivation du nom du pays égyptien de Punt, ainsi qu'une origine iranienne pour le nom du fruit, voir E. Herzfeld, *Zoroaster and His World II*, Princeton, 1947, p. 554-557.

97. V. Schiltz, « L'Asie profonde d'Hérodote... ».

pays inaccessible dit au moins autant sur celui qui la forge que sur celui qu'elle est supposée refléter.

La formation des mythes utopiques et dystopiques occidentaux concernant la Sibérie confirme également ce paradigme des transferts des savoirs. Dans la Grèce archaïque et classique, on savait quelque chose des Barbares et des richesses extraordinaires du Levant d'été. Alexandre le Grand marque un moment de rupture — autant qu'une rupture est possible dans la tradition classique : l'extrême Nord-Est, non conquis, est d'abord intégré au monde connu (avec la mise en carte des *Abioi* et l'établissement des Autels) et ensuite isolé en dehors de l'espace-temps. Il devient le réceptacle des peurs barbares, verrouillé à jamais sur les bords de l'*orbis terrarum* dominé par les Romains. Le christianisme transpose les dangers historiques en menaces eschatologiques. On peut se demander comment les esprits les plus éclairés de l'Occident ont pu croire, pendant des millénaires, à l'existence d'autant de monstres. Mais même à l'époque où les satellites ont cartographié chaque centimètre de la Terre et l'ont rendu accessible à tous les connectés au réseau global de l'internet, la lointaine Sibérie, de froid et de feu, de gens et de richesses sans pair, reste, avant tout, un fantasme : on idéalise ses paysages et ses richesses, on s'épouvante à la mémoire des déportations. On connaît aujourd'hui bien la force du savoir. On ne doit jamais oublier le pouvoir des mythes.

Un sujet propre à l'art figuratif des populations de l'Asie centrale au haut Moyen Âge

Nikita Konstantinov

Depuis la nuit des temps, les steppes eurasiennes qui couvrent de larges espaces de l'ouest à l'est, de la mer Noire à la Mandchourie, constituent une sorte de passage qui assure un transfert culturel, génétique et linguistique. D'immenses groupements ethniques, ethno-sociaux et étatiques se formèrent sur ces étendues de steppes. Ils furent proches les uns des autres aux niveaux tant économique que culturel, des pasteurs nomades constituant des populations dominantes dans cette région. Au premier âge du fer des cultures scytho-sibériennes y régnèrent, plus tard un premier empire hunnique fut créé sur le même territoire. De la seconde moitié du premier millénaire jusqu'au début du deuxième millénaire — c'est-à-dire pendant le haut Moyen Âge — la création du khanat des Tujue et des États formés après sa destruction contribuèrent à la diffusion d'éléments culturels communs sur ces étendues steppiques et sur les territoires limitrophes.

En 460, « les 500 Ashina » vinrent dans l'Altaï depuis le Xinjiang, « ils y absorbèrent des populations autochtones¹ » et prirent le nom de *Tujue* selon les sources chinoises. Ici les Turcs se consacrèrent à la métallurgie du fer et fournirent en fer les Ruan-Ruan dominant en Mongolie à la même époque, ce qui explique la découverte d'un grand nombre d'objets en fer lors des fouilles menées dans la

1. S.G Kljaštornyj, D.G. Savinov, *Stepnyje imperii drevnej Evrazii*, Sankt-Peterburg: Filologičeskij fakul'tet SPbGU, 2005, p. 76

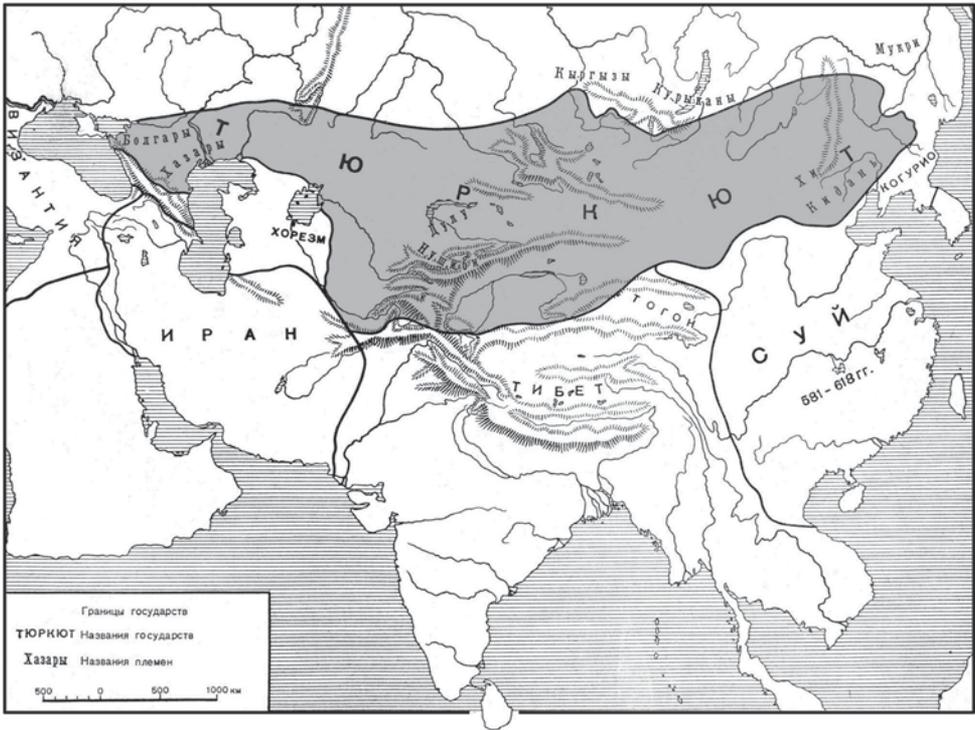


Fig. 1. Khanat des Tujue en Eurasie (d'après L.N. Goumilev)

partie méridionale de la république de l'Altaï actuelle, notamment dans les dépressions de Kuraj et de Čuj. Le fer étant une ressource importante à cette époque, les Turcs surent concentrer des forces militaires colossales pour abattre l'armée de leur suzerain ruan-ruan en 551 et pour envahir de larges territoires de la péninsule de Corée, à l'est, jusqu'à la mer Noire, à l'ouest. (Fig. 1)

Ces territoires unifiés par les Turcs devinrent un espace aux éléments culturels communs, ce que démontrent bien les fouilles archéologiques. Des exemples remarquables de l'art visuel des Turcs et des ethnies apparentées de la Sibérie méridionale et de l'Asie centrale ont été découverts dans le tumulus Kudyrge dans l'Altaï, dans le tumulus Kopenskij (*Kopenskij čaatat*) de la dépression



Fig. 2. Gravures turques. 1, 2 – Kudyrge, Altaï ; 3 – Sutuu-Bulak, Kirghizistan.

de Minoussinsk et dans d'autres sites² (Fig. 2-1, 2). Ces trouvailles ont servi de repère pour dater les peintures rupestres. À l'époque actuelle de nombreuses peintures pariétales, des sculptures en pierre, des objets d'arts plastiques de l'Asie centrale sont connus des chercheurs. L'art visuel représentant des histoires à travers des images est porteur de diverses informations, il mérite une attention particulière des hommes de science, et il sera traité dans cet article.

Les sujets de l'art visuel turc sont assez variés. Sont attestées des représentations de personnes agenouillées (que l'on retrouve

2. A.N. Muhareva, *Sjužetnyje kompozicii epohi rannego srednevekovja v izobrazitel'nom iskusstve Sajano-Altaja* (avtoref. dis. kand. ist. nauk), Kemerovo, Kemerovskij gosuniversitet, 2007, p. 12

souvent dans la partie inférieure des statues en pierre); des représentations d'un homme et d'une femme assis l'un à côté de l'autre ou bien des scènes d'une femme et d'un enfant (certains chercheurs y voient l'exemple d'une « idylle familiale »³) [Fig. 2-2, 3]; des sujets animaliers et d'autres. Il est difficile de parler de la sémantique de ces scènes; pour l'instant les chercheurs ne sont pas parvenus à un accord, et il est peu probable qu'une interprétation unique soit un jour possible.

Il importe de noter que malgré la diversité des thèmes le personnage principal de l'art visuel en Asie centrale est un guerrier accomplissant de grandes prouesses sur le champ de bataille ou à la chasse en temps de paix, ce qui reflète les idéaux de l'époque. Le personnage principal des scènes narratives est un héros, probablement un homme réel devenu légendaire. En somme, le sujet principal de l'art visuel du haut Moyen Âge est la glorification des exploits militaires.

Les idoles de pierre, c'est-à-dire les statues que l'on retrouve dans les sites funéraires, sont les monuments les plus connus de l'art visuel turc, et ils partagent la même thématique héroïque. D'habitude, un tel site comprend une barrière, une statue et une série de piliers en pierre, des *balbal*. Le tumulus est bâti en l'honneur d'un guerrier turc décédé, la statue représentant son image. Une barrière carrée est un lieu d'offrandes au défunt ou un temple funéraire en miniature, les *balbals* érigés devant la statue symbolisent le nombre d'ennemis tués par le guerrier. Du moins une telle interprétation devient possible grâce aux sources chinoises⁴. La précision des détails des statues, y compris du visage, de la coiffe et de la coiffure (Fig. 3) laisse penser que chaque statue est individuelle, dédiée à un homme particulier, bien que toutes les statues soient taillées dans le même style.

3. J.-S. Hudjakov, K.Š. Tabaldijev, O.S. Soltobajev, « Novyje nahodki predmetov izobrazitel' nogo iskusstva drevnih tjurok na Tjan'-Šane », *Rossijskaja arheologija*, 3, 1997, p. 146.

4. N.J. Bičurin, *Sobranije svedenij o narodah, obitavših v Srednej Azii v drevnije vremena*. T. 1, Moskva-Leningrad, AN SSSR, Institut etnografii im. Mikluho-Maklaja, 1950, p. 230.

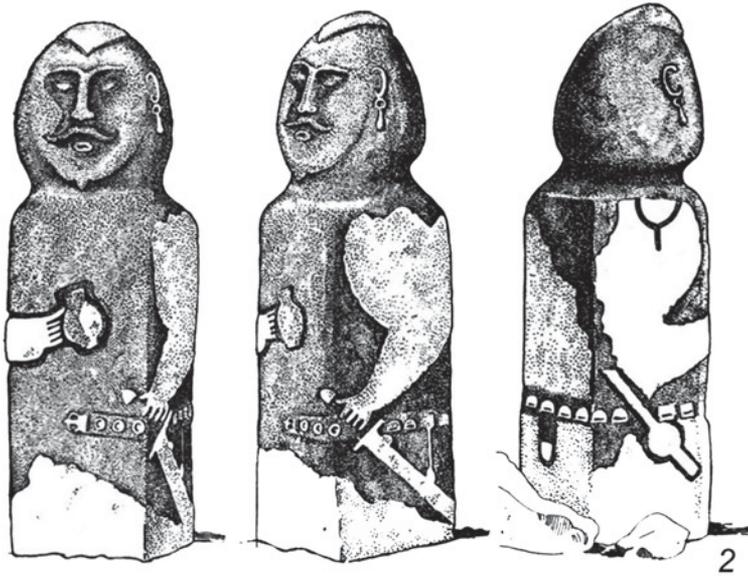


Fig. 3. Statues turques en pierre. Touva (d'après L.A. Evtjuhova).

D'ailleurs, il faut souligner l'importance des rites funéraires pour les Turcs : les chercheurs ont découvert des épitaphes en écriture runique taillées dans les roches ou sur les stèles. Dans ces épitaphes le défunt lui-même ou l'un de ses proches exprime le regret d'avoir quitté sa famille, son khan, parfois l'épitaphe contient des éloges. Certaines inscriptions avoisinent des peintures rupestres représentant des scènes de chasse⁵. À notre avis, ces représentations complètent l'inscription en montrant un épisode de la vie du défunt turc.

En 1961, M.P. Grjaznov a proposé des interprétations possibles des anciennes peintures rupestres en les comparant avec le folklore des ethnies de l'Asie centrale⁶. Cela a poussé plusieurs chercheurs à des rapprochements à priori entre la peinture rupestre et les poèmes épiques. Pourtant, nous ne pensons pas que les pétroglyphes médiévaux soient des représentations directes des sujets épiques. Il est vrai que la littérature épique exerce une influence sur l'art visuel médiéval, et les poèmes épiques transmettent les idéaux de leur temps : ils glorifient les exploits que la société tient en estime. En effet, les guerriers turcs imprégnés des idéaux des poèmes épiques qui font partie de leur culture, veulent imiter les personnages héroïques. Ils aiment se vanter de leurs exploits puisque ceux-ci les rapprochent des héros folkloriques. Nous avons déjà mentionné plus haut la pratique la plus honorable pour un Turc qui est le combat en temps de guerre et la chasse en temps de paix. Un comportement courageux sur le champ de bataille est très important et vénéré par les Turcs. En effet, on trouve des scènes de bataille extraordinaires dans de longs textes commémoratifs dans des tumuli des khans turcs et de leurs chefs militaires⁷.

Certaines scènes de bataille pariétales font écho à des inscriptions runiques rédigées en l'honneur des khans turcs (**Fig. 4**),

5. N.A.Konstantinov, « Sceny ohoty na rannesrednevekovyh petroglifah Gornogo Altaja », *Izvestija Altajskogo gosudarstvennogo universiteta*, 4-2 (76), 2012, p. 123.

6. M.P. Grjaznov, « Drevnejšije pamjatniki geroičeskogo eposa narodov Južnoj Sibiri », *Arheologičeskij sbornik gosudarstvennogo Ermitaža*, 3. Leningrad, Gosudarstvennyj Ermitaž, 1961.

7. D. Ross, V. Thomsen, « The Orkhon Inscriptions: Being a Translation of Professor Vilhelm Thomsen's Final Danish Rendering », *Bulletin of the School of Oriental Studies, University of London*, 5 (4), 1930.

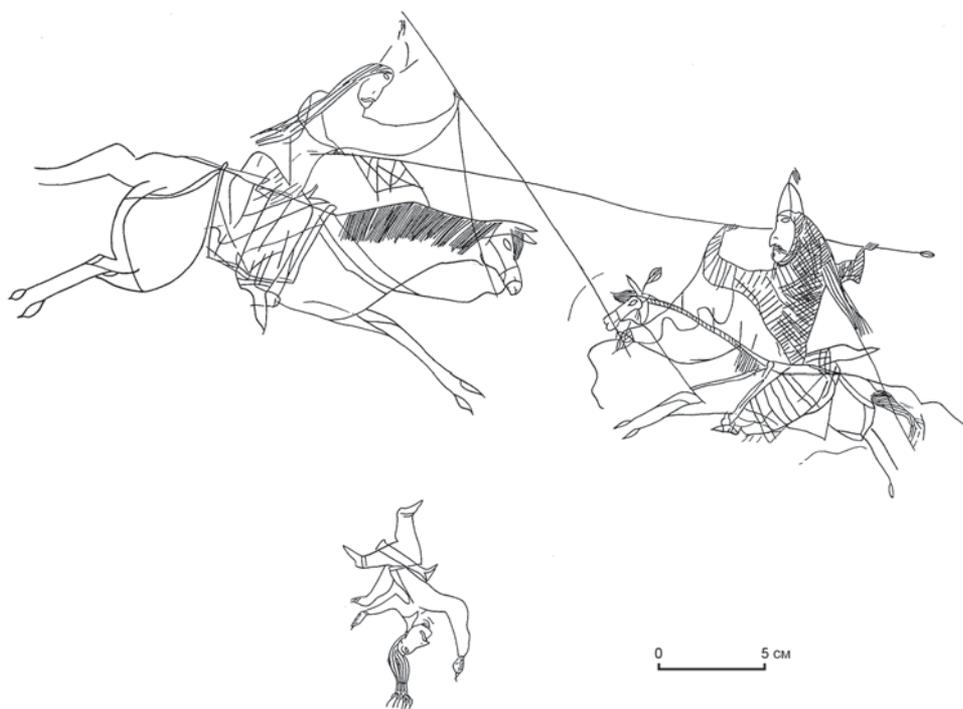


Fig. 4. Scène de chasse. Čaganka, Altaï (d'après D.V. Čeremisin).

comme, par exemple, ces exploits accomplis par Kjul'-Tegin, un cogouverneur du deuxième khanat des Tujue :

Kjul'-Tegin monta son poulain blanc de Bajyrku, se rua à l'attaque, il abattit un adversaire avec sa flèche, transperça deux hommes l'un après l'autre [c'est-à-dire, de part en part]. [...] Il se rua à l'attaque, il transperça deux hommes (avec sa lance) l'un après l'autre. [...] Il monta Šalčy, son cheval blanc héroïque, il se rua à l'attaque, attrapa l'el'teber⁸ des Az, le peuple az périt ce jour-là. [...] Kjul'-Tegin monta son (cheval) az brun et se rua à l'attaque, poignarda un homme, tua en les poursuivant neuf hommes ; le peuple ediz périt ce jour-là⁹...

Selon les sources chinoises, lors de la construction du temple funéraire de Kjul'-Tegin les artistes chinois peignirent sur les murs

8. *El'teber* est le titre du chef militaire (*Ndtr*)

9. S.E. Malov, *Pamjatniki drevnetjurskoj pis'mennosti. Teksty i issledovanija*, Moskva-Leningrad, AN SSSR, 1951, p. 41-42.

les « scènes de bataille » auxquelles il participa, et les images étaient « tellement vraies et naturelles que [les Turcs] tous dirent qu'il n'y avait rien de semblable dans leur royaume¹⁰ ».

Outre la guerre, la chasse est une autre pratique vénérée par les Turcs. Il s'agit de la chasse dans ses formes « prestigieuses¹¹ » — la fauconnerie et la vénerie, la chasse aux prédateurs et au gibier en mouvement. Il est évident que la chasse passive comme le piégeage et la chasse à l'arbalète — ayant des buts uniquement pratiques — ne peuvent pas être considérées comme des exploits guerriers. C'est la raison pour laquelle certains « succès » à la chasse sont mentionnés dans les inscriptions funéraires runiques. Selon S.G. Kljaštornyj, un jeune Turc pouvait obtenir « un nom de l'homme », c'est-à-dire accéder au statut d'homme, en accomplissant un exploit à la chasse¹². Les textes runiques découverts dans la vallée de l'É-nisséï indiquent que la noblesse kirghize du haut Moyen Âge dont la culture et la langue sont proches de celles des Turcs, partagent ces mêmes valeurs. C'est ainsi que le nombre d'ennemis tués par un Kirghize était un élément essentiel pour définir ses qualités de guerrier¹³. De plus, certains textes runiques mentionnent les exploits à la chasse juste après le nombre d'ennemis tués : « J'ai tué 22 ennemis. J'ai tué des loups bleus (gris), des zibelines noires, des cerfs... ».

En bref, la représentation de l'homme, d'un guerrier vaillant, de celui qui assure la puissance militaire des khanats turcs et d'autres États steppiques est le sujet le plus récurrent de l'art visuel des populations de l'Asie centrale à l'époque du haut Moyen Âge. Pourtant, cette tradition de mémoriser les actes héroïques remonte à l'époque précédente. Dans l'art scythique les représentations anthropomorphes furent assez nombreuses, et elles devinrent encore plus fréquentes au Moyen Âge ; l'interprétation de la plupart des sujets se

10. S.G. Kljaštornyj, *Drevnetjurkskije runičeskije pamjatniki kak istočnik po istorii Srednej Azii*, Moskva, Nauka, 1964, p. 57.

11., N. A. Konstantinov, V. I. Sojenov, « Sokolinaja ohota v Gornom Altaje », in *Drevnije kul'tury Mongolii i Bajkal'skoj Sibiri*, 2 (3), Ulan-Bator, Izdatel'stvo Mongol'skogo gosuniversiteta, 2012, p. 378.

12. S.G. Kljaštornyj, D.G. Savinov, *ibid.*, p. 153

13. I.V. Kormušin, *Tjurkskije jenisejskije epitafii: grammatika, tekstologija*, Moskva, Nauka, 2008, p. 307, 310.

fonde sur la mythologie des ethnies de type scythique. On y trouve souvent des scènes de chasse¹⁴ proches de la thématique héroïque. Pensons, par exemple, au poignard en fer trouvé dans l'Altaï: il représente un homme à pied armé d'un couteau qui fait face au sanglier¹⁵. Il est difficile de considérer cette image comme une scène de chasse, c'est plutôt un duel entre l'homme et le sanglier.

Probablement, le sujet de la chasse royale ou héroïque dans l'art des peuples steppiques du haut Moyen Âge a-t-il été emprunté à l'art de l'Iran de l'Ouest où les objets de toreutique représentèrent de nombreuses scènes classiques de la chasse royale¹⁶. On peut tracer approximativement le « chemin » suivi par ce sujet. Parmi les objets datant des premiers siècles du 1^{er} millénaire de notre ère sur le territoire de l'Asie centrale soviétique on trouve des plaques en os représentant en gravures des scènes de combat et de chasse (Fig. 5). B.A. Litvinskij¹⁷ explique ces sujets par l'influence de l'Iran des Sassanides¹⁸. Les gravures attestées dans la culture de Tachtyk et les peintures rupestres traitant les mêmes sujets (semblables à celles de l'Asie centrale soviétique et à leur iconographie) apparaissent dans la région de l'Iénisséï, dans la dépression de Minoussinsk, un peu plus tard, à la veille de la formation du khanat turc ou bien au tout début de son existence¹⁹.

14. E.F. Korol'kova, « "Svjaščennaja ohota" – motiv v izobrazitel'nom iskusstve i vozmožnoje semantičeskoje pročtenije », in *Stepi Evrazii v drevnosti i srednevekov'je. Kniga II. Materialy naučno-praktičeskoj konferencii, posvjaščennoj 100-letiju so dnja roždenija M.P. Grjaznova*, Sankt-Peterburg, Izdatel'stvo gosudarstvennogo Ermitaža, 2003, p. 64-65.

15. A.S. Surazakov, « Železnyj nož iz doliny Ačik Gorno-Altajskoj avtonomnoj oblasti », *Sovetskaja arheologija*, 3, 1979.

16. K.V. Trever, V.G. Lukonin, *Sasanidskoje srebro. Sobranije Gosudarstvennogo Ermitaža. Hudožestvennaja kul'tura Irana III-VIII ss.*, Moskva, Iskusstvo, 1987.

17. B.A. Litvinskij, « Baktrijcy na ohote », in *Zapiski vostočnogo otdelenija Rossijskogo arheologičeskogo obščestva. Novaja serija*, 1 (XXVI). Sankt-Peterburg, Peterburgskoje vostokovedenije, 2002, p. 201.

18. G.A. Pugačenkova, *Iz hudožestvennoj sokroviščnicy Srednego Vostoka*, Taškent, Izdatel'stvo literatury i iskusstva, 1987, p. 56-65.

19. P.P. Azbelev, « Kul'turnyje svjazi stepnyh narodov predtjurkского vremeni (Po materialam tepsejskih i orlatskih miniatjur) », in *Severnaja Evrazija ot drevnosti do srednevekovja. Tezisy konferencii k 90-letiju so dnja roždenija M.P. Grjaznova*, Sankt-Peterburg, RAN, Institut istorii material'noj kul'tury, 1992, p. 211-214.

Ainsi, on observe une source et un itinéraire des sujets glorifiant les exploits des hommes à la guerre et à la chasse. À l'origine, ce sujet apparu à l'Ouest est une représentation de la chasse royale, et il reproduit des images mythologiques; plus tard dans le haut Moyen Âge, le sujet fait partie du rite funéraire et du culte des ancêtres chez les Turcs. Quant à leur genre, les scènes de combat et de chasse peuvent être considérées comme un panégyrique (au sens large du terme), c'est-à-dire un éloge des actes d'un individu²⁰. Cela pourrait expliquer la présence des épitaphes runiques à côté des scènes de chasse.

Pour le dire brièvement, cette tradition se propage vers l'ouest lors des conquêtes territoriales des Turcs et elle réapparaît en Asie centrale soviétique transformée par les Turcs et devenue une partie intégrale du rite funéraire: on le voit, par exemple, dans des représentations rupestres de la fauconnerie suivies d'inscriptions funéraires runiques turques²¹. Des sujets similaires de représentations turques sont attestés dans le tumulus Šilovo dans la région de la Volga. Ici, lors des fouilles du kourgane 1 des pièces de monnaie byzantines datant des années 610-641 ont été trouvées, de même que des plaques en os portant en gravure des guerriers, des animaux sauvages, des chevaux, des dragons, etc.²²

En guise de conclusion, on notera que les sujets de l'art visuel turc d'Asie centrale démontrent avec une pleine évidence un transfert des images, leur transformation sur un nouveau terrain et leur retour au point d'origine sous une nouvelle forme. Cela révèle l'importance des steppes de l'Eurasie et de leurs populations qui établissent des liens culturels entre différentes régions éloignées historiquement et géographiquement.

(Traduction par Svetlana Gretsova)

20. N. Konstantinov, V. Soenov, D. Čeremišin, « Battle and hunting scenes in Turkic rock art of the early Middle Ages in Altai », *Rock Art Research*, 33 (1), 2016, p. 17.

21. K. Tabaldijev, Č. Žoldošov, « Obrazcy izobrazitel'noj dejatel'nosti drevnetjurkskih plemen Tenir-Too », in *Koomduk ilimder žurnaly*, 8, Biškek, « Manas » Universiteti, 2003.

22. D.G. Savinov, « Vostočnyje motivy v izobraženijah Šilovskih plastin (k istorii formirovanija drevnetjurkskoj izobrazitel'noj tradicii) », in *Pervobytnaja arheologija. Čelovek i iskusstvo. Sbornik naučnyh trudov, posvjaščennyj 70-letiju J.A. Šera*, Novosibirsk, IAET SO RAN, 2002, p. 182-187.

DEUXIÈME PARTIE

ETHNOGRAPHIE
SIBÉRIENNE ET RENCONTRE
DE CULTURES

Le plateau de l'Ukok

Un carrefour des époques et cultures

Constantin Bannikov

Chronique des découvertes principales

Le plateau de l'Ukok est situé à 2500 mètres d'altitude au-dessus du niveau de la mer, au croisement des frontières de la Russie, du Kazakhstan, de la Chine et de la Mongolie. Son paysage découpé par des moraines a été formé à l'époque de la grande glaciation¹, et en tenant compte de sa spécificité climatique, il a été habité par divers peuples nomades de l'Asie centrale depuis l'Antiquité et jusqu'à nos jours, comme l'attestent les découvertes scientifiques fondamentales faites par les expéditions de l'Institut d'archéologie et d'ethnographie de l'Académie nationale des sciences sous la direction de V.I. Molodine² et de N.V. Polos'mak³ entre 1990 et 1995⁴.

Dans la même période, l'ethnographe I.V. Oktjabr'skaïa faisait des recherches dans le village de Djazator situé 70 kilomètres plus au nord dont les prés correspondent aux pâturages de l'Ukok. En

1. A.N. Rudoj, Z.V. Lysenkova, V.V. Rudskij, M. Ju šišin, *Ukok. Prošloe, nastojaščee, buduščee*, Barnaul, AGU, 2000.

2. *Drevnie kultury Bertekskoj doliny*, V.I. Molodin (éd.), Novosibirsk, 1994 – V.I. Molodin, D.V. Čeremišin, *Drevnejšie naskal'nie izobraženija ploskogor'ja Ukok*, Novosibirsk, 1999 – V.I. Molodin, N.V. Polos'mak, A.V. Novikov, E.C. Bogdanov, I. Ju. Sljusarenko, D.V. Čeremisin, *Arheologičeskie pamjatniki ploskogor'ja Ukok (Gornyj Altaj)*, Novosibirsk, 2004.

3. N.V. Polos'mak, *Stereguščie zoloto grify*, Novosibirsk, 1994 – *Vsadniki Ukoka*, Novosibirsk, INFOLIO, 2001 – N. V. Polos'mak, L.L. Barkova, *Kostjum i tekstil'pazyrykcev Altaja (IV-III^e vv. do n.è.)*, Novosibirsk, INFOLIO, 2005.

4. K.L. Bannikov, « Baal-baaly v pazyrykskoj kosmologii (po materjalam polevyh issledovanij na plato Ukok) », in *Arheoastronomija: problemy stanovlenija*, Moskva, 1996 – K.L. Bannikov, D.E. Anufriev, « Obraz grifona v pogrebal'nom obrjade pazyrykskih skifov », in *Nasledie drevnejših kul'tur Severnoj i Central'noj Azii*, Novosibirsk, 2000.

complétant ses travaux de terrain par des recherches archivistiques, elle a reconstitué le tableau de l’histoire ethnique des Kazakhs de l’Altaï, à commencer par les premiers migrants du milieu du XIX^e siècle jusqu’à leurs descendants contemporains⁵.

Entre 2004 et 2017, j’ai effectué une série d’expéditions sur le plateau de l’Ukok dont l’objectif était d’observer, et ensuite, de décrire et d’interpréter la vie et la vision du monde des groupes nomades de Kazakhs de l’Altaï durant la phase hivernale de leur cycle économique et culturel annuel. En tenant compte du fait que les terres qui sont traditionnellement exploitées par les actuels habitants du village de Djazator regorgent de monuments archéologiques, leur relation avec ces monuments représentait un intérêt particulier, aussi bien sur le plan des idées concernant les fouilles qui y ont eu lieu, que sur le plan du rapport des habitants dans leur quotidien avec les « vieilles pierres ». Le tout se passait sur un fond d’hystérie, autour des découvertes archéologiques de l’année 1993, qui ne s’est toujours pas dissipé car il est entretenu par les médias. L’actualisation de la conscience mythologique activée par les découvertes scientifiques est un phénomène singulier pour les observations anthropologiques.

Les expéditions sur le plateau de l’Ukok dans la période économique hivernale des transhumances dans les hauts alpages ont apporté les résultats suivants :

- On a étudié la structure des pâturages et le système de leur utilisation en fonction des ressources énergétiques nutritives, des conditions climatiques, de la température de l’air et des mouvements du vent, ainsi que les principes du choix du moment et de la trajectoire des transhumances saisonnières ;
- A été dressée une carte détaillée du plateau de l’Ukok, de la vallée de la rivière Ak-Alakha sur toute sa longueur et de l’espace des cols de Kyskyrtaou et Bougoumouius avec les noms des lieux et avec la notification des liens entre les localisations des découvertes ethnographiques et archéologiques ;
- On a décrit le système des relations sociales et des processus de leur transformation dans les conditions contemporaines, les

5. I.V. Oktjabr’skaja, « Ètnografičeskie issledovanija na plato Ukok », in *Drevnie kul’tury Bertekskoj doliny*. Novosibirsk, 1994.

tendances de la professionnalisation d'un mode de vie traditionnel ont été soulignées;

- A été également décrit l'ensemble des croyances populaires qui sont d'actualité pendant la période de la transhumance hivernale et qui comportent des idées caractéristiques sur la spiritualité, ainsi que des pratiques magiques;
- On a défini de nouveaux risques et de nouvelles possibilités qu'apporte actuellement la globalisation aux cultures traditionnelles: il s'agit du développement des technologies de communication globalisées, de l'infrastructure logistique et des relations avec le marché.

Les résultats de mes recherches sur le plateau de l'Ukok, ainsi que d'autres recherches, ont été publiés dans une série d'articles scientifiques et aussi de vulgarisation⁶. À l'avenir, ils seront accessibles sur le site webwww.ukok.ru.

Dans le processus de traitement des données ethnographiques de terrain s'est révélée toute une série de problématiques culturelles et anthropologiques, liées aux processus dynamiques du développement et du déclin des cultures locales face au *main stream* « civilisateur ». Le présent article est consacré à ces problématiques.

Les gradations des espaces et des temps d'un œcoumène nomade

Comme le plateau de l'Ukok se trouve dans une zone au croisement des frontières de quatre États contemporains (Russie,

6. K.L. Bannikov, « Žizn' v èpicentre, "Sociokul'turnyj rezonans sejsmičeskikh processov Gornogo Altaja 2003-2004 gg." », in *Polevye issledovanija instituta ètnologii i antropologii. 2003 god*, Z.P. Sokolova (éd.), Moskva, Nauka, 2005 – Id., « Začem kočevniku nedvižimost'? Prostranstvennoe vosprijatie nomadov v situacijah perehoda k osedlosti », in *Polevye issledovanija instituta ètnologii i antropologii. 2005 god*, Z.P. Sokolova (éd.), Moskva, Nauka, 2007 – Id., « Kočevniku plato Ukok », in *National Geographic*, Russie, 2006, n° 11 – Id., « Ludi plato Ukok. Iz polevogo dnevnika ètografičeskoj èkspedicii 2005-2006 gg. », in *Polevye issledovanija instituta ètnologii i antropologii. 2005 god*, Z.P. Sokolova (éd.), Moskva, Nauka, 2007 – Id., « Tradicionnaja kul'tura v èpohu global'nyh transformacij », in *Rassy i narody*, Vyp.33, Moskva, Nauka, 2007 – Id., « Spiritual'nye predstavlenija čabanov plato Ukok », in *Socialnaja real'nost'*, 2008, n° 5.

Kazakhstan, Chine, Mongolie), il est un carrefour, dont l'emplacement est politiquement attesté, de l'œcoumène nomade en Asie centrale. La quantité des cultures et la qualité des artefacts qui se sont conservés dans les monuments archéologiques de l'Ukok invitent à penser que la globalisation n'est pas un phénomène exclusivement contemporain et qu'il s'agit d'un état immanent de l'humanité reflétant l'envie de se déployer dans le temps et l'espace. Les vêtements de la jeune fille du kourgane⁷ Ak-Alakha-3, par la provenance de ses tissus et des ses accessoires sont capables de couvrir une grande partie de la carte de l'Eurasie⁸. Il en va de même pour une phalère contenant la représentation d'une scène de mythologie grecque trouvée en Mongolie par l'expédition de N.V. Polos'mak dans un kourgane hun⁹. Il semble que pour les nomades anciens, le monde était plus perméable qu'il ne l'est pour nous aujourd'hui, et les cultures nomades étaient ce milieu culturel « éthéré » qui permettait de fournir à la globalisation du monde antique sa dynamique et son nerf¹⁰.

La mobilité des sociétés nomades, leur plasticité et adaptabilité permettaient d'apprivoiser ce type de niches naturelles climatiques difficiles à habiter, telles les hautes montagnes de l'Altaï, où au mois de janvier de 2005, lors d'une expédition dans le fond du bassin de Bertek la température descendait jusqu'à -60 °C. De telles conditions climatiques ne laissent pas un grand choix sur le plan de l'organisation économique, et elles demandent d'établir des connexions très subtiles dans la transmission des savoirs entre les générations et entre les ethnies¹¹.

Le plateau de l'Ukok avec ses herbes pauvres au premier regard, mais très caloriques et remplies de micro-éléments, est un pré d'une

7. Un kourgane (ou kourgan) est un tumulus qui recouvre une tombe.

8. N.V. Polos'mak, L.L. Barkova, *Kostjum i tekstil'pazyrykcev Altaja (IV-IIIvv. do n.é.)*, Novosibirsk, INFOLIO, 2005.

9. N.V. Polos'mak, E.S. Bogdanov, D. Cèvèèendorž, *Dvadcatyj Noin-Ulanskij kurgan*, Novosibirsk, INFOLIO, 2011, p. 110-117.

10. A.V. Golovnev, *Antropologija dviženija. Drevnosti severnoj Evrazii*, Ekaterinburg, RAN, 2009.

11. S.A. Arutjunov, N.N. Čeboksarov, « Peredača informacii kak mehanizm suščestvovanija ètnosocial'nyh i biologičeskikh grupp čelovečestva », in *Rassy i narody*, Vyp. 2, Moskva, Nauka, 1972.

grande valeur énergétique durant la période de l'automne-hiver¹². D'après les données archéologiques, le plateau fut utilisé dans le système de vie des populations, à partir de l'âge de bronze et de la même manière, assurant l'alimentation de divers groupes culturels, comme les Scythes, les Huns ou les Turcs anciens¹³. Quand sur le plateau de l'Ukok un nouveau groupe social arrivait, il s'inscrivait, en tenant compte des particularités d'un relief de moraines, dans une infrastructure donnée de l'élevage saisonnier des hautes montagnes qui était de façon naturelle formée autour du bassin de Bertek et de son microclimat.

Quand un groupe de Kazakhs vint ici — ses descendants sont nos contemporains, habitants du village de Djazator — ils préférèrent, tout comme leurs prédécesseurs, des terrains contenant les traces d'une activité économique :

En s'adaptant aux conditions naturelles géographiques de la région, les nouveaux habitants se sont adaptés à cet espace en tenant compte de l'ensemble de ses facteurs biosphériques et anthropogènes, en incluant de façon harmonieuse des artefacts des autres époques et traditions dans leur propre système culturel. Les sentiers et les vallées, marqués par des pétroglyphes anciens, étaient utilisés pour leurs propres transhumances. En explorant des terres nouvelles, les Kazakhs préféraient sans doute des terrains qui étaient déjà reconnus par l'expérience des générations antérieures¹⁴.

Cette expérience imprimée dans le système d'information culturelle est passée consciemment dans le système des savoirs, mais aussi dans une réalité spatiotemporelle tacite de l'infrastructure nomade, ainsi que dans les éléments culturels qui se transmettent et s'intègrent par l'inconscient; cette expérience « crée une cristallisation du réseau informatif qui mène à la distinction d'une ethnie¹⁵ ». Ainsi, les facteurs objectifs de la vie d'une ethnie se transforment en auto-identification subjective, qui à son tour trouve son expression

12. N.V. Polos'mak, *Vsadniki Ukoka*, Novosibirsk, INFOLIO, 2001.

13. *Drevnie kul'tury Bertekskoj doliny*, V.I. Molodin (éd.), Novosibirsk, 1994.

14. I.V. Oktjabr'skaja, « Ėtnografičeskie issledovanija na plato Ukok », in *Drevnie kul'tury Bertekskoj doliny*, Novosibirsk, 1994, p. 203.

15. S.A. Arutjunov, N.N. Čeboksarov, *op. cit.*

dans l'autodésignation, vue comme une réalité objective¹⁶. En fouillant les kourganes scythes de l'Ukok, nous avons parfois trouvé des artefacts dans un si bon état de conservation qu'ils nous ont révélé l'apparence ethnographique d'une culture sans qu'il faille procéder à des reconstructions complémentaires. Concernant la paternité des autres monuments, comme les pétroglyphes, les constructions en pierres, les petites pyramides constituées de plaques de schiste, etc., nous ne pouvons qu'émettre des hypothèses, avec un certain degré de certitude. Mais, il est certain qu'ils sont tous inclus dans un contexte culturel unissant des nomades contemporains de l'Ukok, en participant au maintien de leur vision et de leur sentiment du monde à l'aide « des facteurs objectifs de leur mode de vie » et à côté des autres éléments vitaux¹⁷.

De l'Altai aux Alpes : variantes de transfert culturel dans le développement de l'élevage au milieu des montagnes

Les modèles économiques et culturels de l'élevage montagnard demandent pour leur existence une quantité de conditions, dont la conservation dans certains lieux n'est pas toujours possible. Si sur le plateau de l'Ukok, ce type économique et culturel continue à exister sans grands changements depuis l'âge de bronze, dans les Alpes, dans un milieu semblable par son paysage et par son climat, les cultures traditionnelles, en prenant pour point de départ le temps des Celtes et des Romains, ont connu de multiples transformations ; tous les villages alpins n'ont pu ni ne pouvaient résister aux changements imposés par les temps nouveaux. Par exemple, au xx^e siècle, l'élevage dans les pâturages montagnards a complètement disparu dans la vallée de Chamonix, du côté français du mont Blanc. Les processus de modernisation provoqués par l'apparition de l'industrie touristique, avec des investissements conséquents, sont arrivés dans la vallée et ont soumis ses habitants à des tentations

16. S.A. Arutjunov, *Silueti ètničnosti na civilizacionnom fone*, Moskva, INFRA-M, 2012.

17. S.A. Arutjunov & È.S. Markarjan (éd.), *Kul'tura žizneobespečenija i ètnos*, Erevan, 1983.

trop importantes, leur ont offert des potentialités trop attrayantes. Faire de l'élevage sur les terrains, vendus au mètre carré et dont le prix a brusquement augmenté, est devenu tout simplement inintéressant et l'élevage a disparu. Il est apparu plus rémunérateur de trouver un travail dans le tourisme. Durant plus de cent ans, les paysans locaux avaient cumulé l'emploi de guide avec leur activité agricole ; d'après leurs journaux intimes, encore dans les années 1910, les ascensions du mont Blanc se faisaient seulement en hiver, étant donné qu'en été, ces paysans guides revenaient auprès de leurs vaches. Au fil du *xx*^e siècle, les vaches de Chamonix se sont rarifiées puis éteintes comme les mammoths : de nos jours, un seul petit troupeau constitué grâce aux efforts du conseil régional et des bergers invités d'une autre région anime le paysage dans les alentours du village de Vallorcine. Sur les magnifiques prés alpins de la région du mont Blanc, qui sont vides faute d'animaux locaux, le bétail est amené pour l'alpage d'été depuis d'autres régions de France. Le système des identités ethniques et sociales des Chamoniards s'est-il dégradé, du fait de la destruction de leur mode de vie traditionnel économique et culturel, vu comme un facteur objectif de leur vie de groupe ? Oui, ce système s'est dégradé, du fait des traumatismes psychologiques, des inquiétudes et complexes des Chamoniards de souche, qui se manifestent dans leur relation spécifique vis-à-vis des touristes et plus généralement de ceux qui viennent d'ailleurs. Des habitants du lieu parfois voient d'un mauvais œil le tourisme et l'achat de leurs terres, ils perçoivent les investissements étrangers dans leurs infrastructures comme une sorte d'occupation. La conscience de leur dépendance par rapport au tourisme renforce leur complexe d'infériorité et cherche compensation dans une forme d'affirmation de leur « fierté chamoniarde ». Si vous êtes une femme et que dans un bar vous êtes importunée par un petit vieillard ivre qui vous pose la question suivante : « Tu es la fille de qui ? », la bonne réponse sera : « Je suis la fille de mon père » : c'est un mot de passe propre au lieu, qui sert dans un système de représentation local et dans le marquage d'une altérité constitutive.

Du côté italien du mont Blanc, dans la vallée d'Aoste, on n'observe pas un tel besoin d'altérité constitutive, non plus que les complexes liés à une infériorité historique. Tous les facteurs

économiques objectifs du mode de vie de cette région, y compris l'élevage dans les alpages, ont ici été préservés. Il est intéressant de constater qu'ils se sont conservés grâce à l'importation de savoirs traditionnels de type économique et culturel par des migrants saisonniers venant d'autres régions du monde, où ces savoirs ont conservé une plus grande actualité que chez les habitants des zones d'élevage de l'Italie contemporaine menant un mode de vie urbanisé peu compatible avec le quotidien des bergers. Les actuels habitants des provinces des Alpes italiennes ne veulent pas être des bergers, mais ils ne veulent pas non plus abolir l'élevage. Une solution a été trouvée en invitant à travailler des bergers de Tunisie et du Maroc. Ils s'adaptent facilement aux nouvelles conditions et apprennent rapidement le patois de la vallée d'Aoste qui est proche du dialecte franco-provençal et qui est comme leurs dialectes natals du Maghreb bien adapté à la communication à propos de l'élevage, étant donné qu'il s'est formé dans un même milieu.

En conclusion, vu le passage des habitants des régions alpines vers de nouveaux styles et mode de vie conditionnés par de nouvelles possibilités, l'une des zones centrales du système traditionnel de vie s'est trouvée menacée de disparition. Du côté nord du mont Blanc, ce système a disparu, mais côté sud il a été conservé grâce à une réimportation suffisante des savoirs traditionnels sous la forme de l'immigration de travail. Celle-ci consent pour mettre en pratique ses savoirs à mener un mode de vie traditionnel, alors que la population autochtone de la vallée est passée au mode de vie urbain. Ainsi, nous voyons la retransmission des éléments de base d'une culture populaire s'opérer depuis les groupes nord-africains vers les groupes alpins, dans les limites de modèles économiques et culturels semblables : il en découle un enrichissement et développement mutuels dans les conditions d'une civilisation globalisée. En étudiant les variations du passé des vallées alpines, nous y voyons des variantes d'un avenir possible pour l'Altaï montagneux. L'Altaï a de quoi apprendre des Alpes, afin de répéter leur succès et d'éviter leurs erreurs.

Les mondes et les sens alternatifs : le tourisme altaïque sur la carte du monde

En regardant le portrait qu'offre le plateau de l'Ukok traversé par des moraines comme par des rides, il est difficile de se débarrasser de l'idée que c'est le portrait d'un organisme vivant. Ce portrait est un facteur objectif imprimé dans les mœurs de tous les peuples qui se sont retrouvés dans cette région battue par les vents.

Des processus économiques et sociaux semblables à ceux qui changèrent la vie dans la vallée de Chamonix, il y a cent ans, se constatent chez nos contemporains, les bergers de l'Ukok. Avant tout, on assiste à la professionnalisation d'un mode de vie traditionnel, où il faut travailler selon ce qu'on peut devenir. Un berger salarié garde les troupeaux de plusieurs maîtres, libérant ces derniers pour des activités plus actuelles, comme les affaires, la formation et le tourisme. Cela favorise la sophistication de la structure sociale et le déplacement du peuple nomade de la zone centrale de la culture vers sa périphérie ; cela libère aussi, au-delà de la signification première de cette culture, des formes d'activités nouvelles, d'aujourd'hui, plus en vogue et plus prestigieuses. Par exemple, il ne s'agit plus de savoir bien s'occuper du bétail, mais plutôt de réussir à trouver du travail dans la sphère des loisirs et surtout de savoir bien mener son affaire touristique, comme cela était aussi le cas dans les Alpes.

Or, dans les vallées alpines où le tourisme n'a pas détruit l'agriculture, où la bonne intégration de la culture traditionnelle et de l'industrie touristique a pu s'opérer, la capacité d'organiser un élevage de qualité est à nouveau en phase avec le prestige social : nouvelle étape, rendue donc possible par le tourisme lui-même. La gestion touristique, après cent ans d'expérience chargés d'innovations industrielles, avec des stations de ski et des mégalithes en béton armé plantés dans les paysages alpins, est revenue de nouveau à l'esthétique du village alpin ancien et à une éthique et esthétique ethno-écologiques. Dans les conditions de l'économie de marché, l'éthique et l'esthétique sont en effet devenues des valeurs marchandes, elles se vendent bien sur le marché du tourisme ethno-écologique dans un emballage avec labels « bio- », « éco- », « ethno- ». L'ingrédient ésothérique rajouté dans ce cocktail fait

ainsi rentrer l’Altaï sur le marché mondial des microrégions touristiques, celui-ci est comparable à un vendeur qui propose son produit unique, mais cette fois-ci, moins dans le domaine de la culture matérielle que dans celui de la culture spirituelle. Le tourisme altaïque est devenu un domaine dans lequel la culture productive et vivrière s’est transformée en une culture humanitaire et cognitive¹⁸, et où se réalise la formation d’un système du sens de la vie grâce auquel un individu fatigué, déçu, épuisé par la civilisation urbaine, dispersé en une multitude d’activités quotidiennes peut trouver un refuge et l’auto-épanouissement dans un espace sémantique alternatif. L’Altaï lui donne une telle possibilité et fournit au meilleur degré tous les services qui vont de la guérison du corps périssable plongé dans « des bains avec de l’extrait des bois du cerf élaphe » jusqu’à la purification de son corps « astral » par la participation à des pratiques quasi chamaniques. La découverte de la momie de l’Ukok par les archéologues a été bénéfique pour tout le marché altaïque du tourisme ésotérique, et les médias à sensation, des journaux locaux aux chaînes de télévision fédérales, n’ont pas manqué de chauffer les esprits et de vendre de la transcendance.

Un jour du mois de juillet au matin, dans le camp des archéologues de l’équipe de Natalia Polos’mak, est arrivée une voiture remplie d’Altaïens. L’un d’eux dominait les autres, il était le plus irrité et expliquait son mécontentement par la présence des scientifiques sur la terre de l’Altaï et surtout sur le plateau de l’Ukok — le centre sacré du peuple de l’Altaï et de la spiritualité. Et il disait aussi qu’il était « un chamane important pour toute la république », et qu’il était arrivé guidé par les voix des esprits, dans le dessein de visiter la tombe de la grande princesse Kadyn désireuse qu’il lui rende cette visite. Ensuite, on l’entendit demander comment se rendre sur la tombe (kourgane Ak-Alakha-3) et on le renseigna. Le kourgane ne lui plut guère à cause de son aspect peu impressionnant et il alla avec son cameraman poser sur le kourgane Ak-Alakha-2 qui impressionne par sa taille, mais qui n’est pas une tombe, car il représente un autre type de monuments, le *kereksour* des premiers Scythes.

18. S.A. Arutjunov, *Silueti ètničnosti na civilizacionnom fone*, Moskva, infRa-M, 2012.

C'est une construction très intéressante, mais qui n'a rien à voir avec la « princesse Kadyn ». Il reste à espérer que les voix des esprits ont aidé cet activiste religieux et politique à rassembler une bonne quantité de ressources électorales et administratives et à renforcer son statut pour atteindre celui de « chamane de niveau fédéral ».

Il faut remarquer que le panneau qui indique « le kourgane de la princesse d'Altaï » installé dans les années 2010, se trouve aussi dans un autre endroit, devant un autre kourgane (Ak-Alakha-1) : il sert à orienter les touristes, les pèlerins, les élèves de diverses écoles chamaniques, les délégations épisodiques de chamanes et les divers sujets chamanisant de niveau républicain, fédéral, mondial et galactique, ainsi que nombre de guérisseurs indépendants, de prophètes, de chercheurs du Shambhala, d'amateurs de Roerich et simplement d'individus mystiques et exaltés qui ressentent un lien personnel avec la « princesse », voire en prétendent être la réincarnation. Une telle ambition d'être la réincarnation de « la princesse Kadyn » a été revendiquée par une étudiante de la faculté de droit de l'université de Gorno-Altaiïsk ; elle a fait une communication lors de la conférence « Chamanisme et autres croyances et pratiques »¹⁹, tenue à l'institut d'ethnologie et d'anthropologie de l'Académie nationale des sciences en 1999. L'étudiante s'y est présentée habillée dans le costume stylisé « de la princesse ». Dans les couloirs, elle ne donnait pas l'impression d'être une personne à la mentalité portée sur la transcendance et il faut supposer qu'elle jouait un rôle afin de relier dans sa carrière le chamanisme avec la jurisprudence — ce qui ouvre des perspectives à la renaissance des autonomies ethniques et au scintillement des « liens spirituels » propres à la métropole.

Entre l'hystérie et l'ésotérisme : des voies candides de la science russe

L'avancement des néochamanes de la Russie sur « l'arbre mondial » d'une carrière ésotérique dans la période postsoviétique est parfois provoqué par les scientifiques eux-mêmes qui légitiment

19. *Šamanizm i inye verovanija i praktiki*, D.A. Funk & V.A. Haritonova, (éd.), Moskva, RAN, 1999.

l’activité de ces néochamanes simplement en les étudiant. Ici, il y a deux cas : a) le scientifique étudie le phénomène du chamanisme a priori, prenant pour chamanisme tout ce qui est désigné comme tel par des personnes qui s’auto-intitulent chamanes ; b) il facilite le jeu des informateurs sur la base des ententes tacites — « tu ressembles et tu agis comme un chamane, je t’étudie et je te publie en qualité de chamane ». Distinguer un chamane d’un charlatan n’est pas compliqué parfois : il se comporte de façon non naturelle, il en fait trop, ses yeux furètent dans tous les coins, il cite Carlos Castaneda et Mircea Eliade, s’exprime dans le langage du parti, etc., mais cette distinction se fera plutôt intuitivement. Les études mondiales du chamanisme ne disposent pas de méthodologie pour faire la distinction entre un « vrai chamane » et une multitude de pseudo-chamanes. Et tant mieux, car, qu’il s’agisse d’un pseudo-chamane ou d’un « vrai chamane », ils sont, de la même manière, capables de rendre le sens perdu de la vie à celui qui croit en leur lien avec le transcendant, peu importe ce que l’on entend par là, et en la possibilité, en agissant sur « des mondes subtils », de manipuler le destin. Pour tous ceux qui vivent à l’époque des grands changements, une telle possibilité ne semblera pas inutile. Dans cette observation, il y a une réponse à plusieurs questions. Pourquoi, dans la société altaïenne, est-ce la momie découverte en 1993 qui reste seule populaire ? Pourquoi les habitants des régions des montagnes de l’Altai qui ont participé en qualité d’ouvriers aux fouilles dirigées par Roudenko, n’ont-ils pas du tout réagi à la découverte de six momies scythes et ne les réclament-ils pas au musée de l’Ermitage, où ces momies sont toujours conservées ? Pourquoi la société civile de l’Altai réagit-elle aussi assez calmement à la découverte d’une autre momie, faite par l’équipe de V.I. Molodine, toujours sur l’Ukok un an plus tard²⁰ ? La réponse à ces questions se trouve, d’abord, dans le contexte culturel et historique commun de la haute période postsoviétique qui est marquée par la destruction des dieux communistes et en second lieu, dans la logique même de la création du mythe qui ouvre une seule place vacante possible pour le rôle de divinité actuelle.

20. *Fenomen altajskikh mumij*, A.P. Derevjanko & V.I. Molodin, (éd.), Novosibirsk, 2000.

Dans les années où l'ex-peuple soviétique passait ses soirées devant les téléviseurs qui diffusaient les séances de psychothérapie de Kachpirovsky et de Tchoumak, dans les territoires autonomes de la fédération de Russie, grâce aux efforts des élites locales et des médias régionaux se sont développés des processus favorisant « la renaissance culturelle nationale²¹ ». Les religions traditionnelles sont sorties de la clandestinité et sont devenues un ascenseur social emprunté par les chamanes survivants et les fonctionnaires du parti et du komsomol. Selon les règles de l'économie de marché est apparue la concurrence; il s'agissait de dire qui serait plus proche des « racines authentiques et originelles ». Des chamanes, des bouddhistes, des bourkhanistes, des tengristes ont commencé à se disputer. Il s'est trouvé que plusieurs villages de l'Altaï, de la Khakassie, de la Bouriatie ont chacun leur propre « tombe de Gengis Khan ». Les tengristes réclamaient qu'on reconnaisse leur religion comme mondiale. Les épopées locales ont été vieillies jusqu'au Paléolithique. L'ancien milicien s'est déclaré « le vrai Christ », a fondé une secte et a emmené ses adeptes dans la taïga de Krasnoïarsk, afin de bâtir « la ville de soleil ». Et ainsi de suite. La république de l'Altaï a eu plus de chance que les autres régions, car le monde y a découvert « la mère du peuple altaïen et de toute l'humanité — la princesse Kadyń », et ce sont des archéologues professionnels de l'Académie des sciences qui l'ont trouvée. C'est comme si les scientifiques l'avaient prouvé.

À cette époque, il était difficile d'imaginer que l'hystérie médiatique concernant les tombes « d'ancêtres du peuple altaïen », « pillées par des pilleurs de tombes venus de Novossibirsk », durerait un quart de siècle. Mais les scandales autour de la momie scythe n'ont jamais cessé et, périodiquement, ils se sont enflammés de plus belle. Face à tous les incidents naturels, sociaux, politiques ayant lieu dans la république de l'Altaï, que ce soit des tremblements de terre, des inondations, des retards du paiement des retraites ou des guerres tchéchènes, ou encore la chute de l'Union soviétique, il est devenu habituel d'accuser les archéologues de Novossibirsk qui

21. K.L. Bannikov, « Arhaičeskij sindrom. O sovremennosti vnevremennogo », in *Otečestvennye zapiski*, n° 1 (52), 2013.

ont, paraît-il, tous trouvé la mort, victimes de « la vengeance de la momie de l'Altai ». Toutes ces confidences étalées sur les pages des journaux à scandale ont été présentées sous forme concentrée sur la première chaîne fédérale de télévision par un film honteux d'Alena Jarovskaïa, dans lequel la réalisatrice a mis en scène de façon frauduleuse ses propres élucubrations sur le sujet²².

Les territoires du plateau de l'Ukok et du lieu-dit Djazator ne correspondent pas aux territoires d'habitation des Altaïens et au moment de la migration des Kazakhs depuis le territoire du Kazakhstan oriental et de la Chine au milieu du XIX^e siècle; le plateau était alors inhabité. Les premiers habitants ont exploré la vallée d'Ak-Alakha au fur et à mesure en descendant la rivière. Près de la jonction des rivières Ak-Alakha et Kaltouguy et de Ak-Alakha avec la rivière Kara-Alakha, les ancêtres des actuels Kazakhs de Djazator ont trouvé le repos éternel dans les cimetières d'Ak-Beïta. C'est pourquoi la relation des Kazakhs, qui vivent pratiquement sur les kourganes anciens, avec le sujet des fouilles archéologiques ayant dérangé « les tombes des ancêtres », est sans appel et elle est très différente de celle des Altaïens de Gorno-Altai'sk. Pour l'exemple, je citerai ces quelques répliques : « Quels ancêtres? Pensez-vous que je ne sais pas où reposent mes aïeux? Ils sont enterrés là-bas » ; « Qui est enterré dans les kourganes? Des étrangers arriérés... Je veux dire, des hommes préhistoriques. Alors que les nôtres, ils sont enterrés près de Kalgouta » ; « Non, je n'ai pas peur de vivre près des kourganes. Ils sont déjà morts, là-bas. Il faut avoir peur de ceux qui sont vivants, mais pas de ceux qui sont morts », etc. C'est la réaction typique des représentants du peuple qui possèdent une mémoire historique et qui connaissent leurs propres ancêtres et qui peuvent distinguer ceux qui sont les leurs de ceux qui sont étrangers.

En même temps, le besoin de l'intelligentsia altaïenne de considérer un lieu de fouilles archéologiques comme appartenant à son ancêtre divin et une tombe inconnue jusqu'à ces mêmes fouilles comme « un lieu de pèlerinage de tout le peuple » nous parle : a) de la dépendance de la conscience mythologique par rapport à

22. A. Lučanskij, « Mrakobesie v èfire Pervogo kanala », in *Nauka v Sibiri*, 2006, n° 28-39.

des circonstances fortuites ; b) de la participation des algorithmes mytho-rituels à la construction ethno-politique ou aux processus de genèse ethnique et politique ; c) des facteurs objectifs et subjectifs de l'ethnicité qui dans leur liaison mutuelle ramènent la polémique des primordialistes et des constructivistes au rang d'une scolastique scientifique intéressante du point de vue de l'histoire de la science.

La conversion des découvertes archéologiques en un précédent mythologique et le passage de la création des mythes à un processus politique — c'est ce qu'on appelle de l'obscurantisme. Les archéologues ont été chassés, car le plateau de l'Ukok a été nommé « zone de la paix ». La célébrité montante des découvertes scientifiques faites par l'expédition de N.V. Polos'mak n'a abouti qu'à faire monter les spéculations. À la place des scientifiques sont arrivés des maîtres spirites qui rentrent en contact avec l'esprit de « la princesse de l'Altaï » et qui transmettent sa volonté au peuple.

La conscience obscurantiste a tout de même un avantage : elle rend le mal mondial simple et évident, ce en quoi elle remplit de façon temporaire une fonction thérapeutique.

D'ailleurs, la société altaïenne dérangée par les activités des archéologues pourrait, au moins au niveau de la compréhension rationnelle, trouver dans les recherches scientifiques beaucoup plus de points positifs que de négatifs et devrait remercier les archéologues de Novossibirsk pour cette découverte précieuse qui a soulevé l'intérêt pour la culture ethnique et qui l'a enrichie. Dans plusieurs villages, « la princesse Kadyn » est désormais un personnage apprécié des fêtes populaires, elle est incarnée par une jeune fille vertueuse du lieu, habillée à la manière de la momie scythe. Les artisans locaux ont appris à sculpter le bois dans le style des artefacts issus des kourgans de Pazyryk et produisent désormais des ensembles de meubles appelés « Pazyryk » que ces artisans exposent dans les salons professionnels de Moscou. Des répliques de l'art scythe ont rempli les magasins de souvenirs dans toute la république. La ville de Gorno-Altaiïsk a obtenu son nouveau musée dans un bâtiment monumental construit par Gazprom afin de calmer la société locale irritée par le projet du gazoduc vers la Chine.

La singularité de la situation venait du fait que les auteurs et adeptes de l'idée de « la zone de la paix », avec la décision de Gazprom

d’amener la chaleur et la lumière à travers les villages de l’Altaï et la « zone de la paix de l’Ukok » pour livrer directement la Chine, étaient obligés de saluer les excavateurs de Gazprom. Mais avant les bulldozers, ce sont les pelles des archéologues qui devaient de nouveau passer, mais cette fois-ci, non de par leur volonté, mais suivant la loi fédérale sur les fouilles préventives obligatoires dans la zone de prochaine construction. L’argument sur « la lumière et la chaleur » pour les villages de l’Altaï n’est pas à prendre au sérieux, car « le patrimoine national Gazprom » n’a pas, semble-t-il, l’intention d’apporter le gaz dans aucun village situé avant la frontière chinoise.

La porte de sortie de cette situation délicate aura été la construction d’un nouveau bâtiment pour le musée A.V. Anokhine, ainsi que le retour dans la république de l’Altaï de la momie de la jeune fille scythe. Et si elle ressuscitait aujourd’hui, elle verrait combien de personnes s’inclinent devant elle, ont peur, la respectent, se considèrent comme ses descendants et rentrent dans une relation symbolique avec elle. Elle serait très étonnée de voir combien elle a désormais d’amis, à commencer par A.B. Miller, le chef de Gazprom, dont le portrait de trois mètres de haut, comme un sphinx, garde la tombe de la déesse.

La construction de la personnalité et la construction du sens : recrudescence de l’identité dans les situations frontalières

Il y a un quart de siècle, le plateau de l’Ukok a été révélé au monde comme un carrefour des cultures anciennes de l’Asie centrale. Ukok aujourd’hui est un carrefour pour des individus qui voyagent à travers le monde à la recherche du sens de la vie.

« Le transcendant apprivoisé » a son propre potentiel psychothérapeutique qui se convertit facilement en un potentiel économique : la demande du sens de la vie et des visions alternatives du monde font naître des propositions propres à ce que le transcendant devienne un produit sur le marché global des services touristiques.

Fin septembre de 2017, j’ai accompagné sur le plateau de l’Ukok quatre femmes venues de la région autonome de la vallée d’Aoste en Italie, dont j’ai parlé plus haut. L’initiative de ce voyage appartenait

à une artiste qui avait un besoin psychologique de venir sur le kourgane Ak-Alakha-3, depuis qu'elle avait vu à la télévision un film (probablement le film réalisé par l'équipe de *National Geographic* présente sur les fouilles de 1993). Impressionnée par notre histoire, l'artiste, qui a déjà eu des sentiments tendres pour la Russie, et pour M.S. Gorbatchev en personne, a décidé de lui offrir en cadeau son tableau, dont le sujet était la momie de la cavalière scythe. Elle l'avait représentée comme une allégorie de la Russie asiatique qui se dirige vers l'Occident. La signora ne réussit point à parvenir jusqu'à Gorbatchev et le tableau fut offert à un autre homme, pas moins méritant, mais dont la trace est perdue. La seule photographie de l'œuvre a disparu. Tout a disparu, sauf l'envie de venir sur l'Ukok et de rentrer en relation symbolique avec l'esprit de « la princesse de l'Altai » et, enfin, ce rêve s'est réalisé. Le matin du 22 septembre 2017, l'Italienne est arrivée sur le kourgane Ak-Alakha-3 et a fait un discours devant les caméras d'une chaîne italienne. Ensuite, elle a fait des gestes à caractère symbolique dans le style des traditions religieuses des peuples de l'Asie centrale, mais avec un accent italien : elle a « donné à manger aux esprits » en les « nourrissant » de polenta et de génépi, qui est une liqueur faite avec de *l'artemisia glacialis*, donc une boisson alcoolisée symbolique de la région alpine.

D'où ces quatre Italiennes, élevées et éduquées dans la tradition catholique ont-elles tiré des connaissances sur la façon dont les chamanes de l'Asie Centrale nourrissent leurs esprits ? Pourquoi ces femmes en ont eu un tel besoin ? Pourquoi trouvent-elles possible d'accomplir des rituels qui ne sont pas caractéristiques de leur culture, et s'accaparent-elles les fonctions de medium ? Que leur donne de plus cette pratique quasi chamanique que l'église catholique ne leur a pas donnée ?

Ces femmes ont beaucoup voyagé dans le monde et ont pu voir assez de rituels pour reproduire quelque chose de semblable. On peut dire qu'elles sont arrivées sur l'Ukok en étant préparées, en ayant des connaissances sur les coutumes des peuples contemporains de l'Asie centrale. Il était pourtant intéressant d'observer autre chose — l'utilisation de leurs propres symboles gastronomiques servis aux esprits scythes. La question clé est pourquoi ? Probablement pas parce que les esprits préfèrent la polenta avec de la fontine ni

parce qu’ils apparaissent dans les rêves des femmes exaltées pour annoncer leurs désirs gastronomiques. Il est plus probable que le but de cette visite était la construction d’elles-mêmes, l’auto-affirmation dans un espace qui dépasse les frontières géographiques et sémantiques de leur propre culture. Dans cet œcoumène élargi aux proportions du globe terrestre, et qui a déjà perdu la structure solide des frontières extérieures et intérieures, la situation de croisement provoque un complexe identitaire et demande des actions symboliques, afin de maintenir son actualité.

Mais peut-être n’y a-t-il aucun contexte symbolique et les habitants de la vallée d’Aoste ne mangent-ils rien d’autre que la polenta ? Non, ce n’est pas vrai. Les habitants de cette vallée mangent de tout. Dans leurs villes et villages, les propriétaires des restaurants de diverses cuisines — mexicaine, japonaise, chinoise, turque — se sentent très bien. Mais comme partout en Italie, les locaux apprécient avant tout leur propre cuisine et ils la font de façon magnifique. La vraie polenta se prépare longtemps, une heure ou plus, et c’est en effet un chef d’œuvre de l’art culinaire. La polenta de préparation rapide qui se prépare en deux minutes, les locaux la méprisent, et ici la culture de vie traditionnelle domine complètement la technologie des productions alimentaires : pire que la polenta préparée en deux minutes, dans l’échelle des préférences gastronomiques d’un Italien, peut être seulement le McDonald’s. Pourtant, la situation change au moment du transfert des objets issus de la culture et de la technologie des vivres dans le registre de la culture cognitive symbolique. Du point de vue du symbole, il n’y a pas de différence entre le vrai objet et son remplaçant votif. Du point de vue des inversions rituelles, connues d’après les reconstructions des rituels scythes, où le sang humain est un vin des dieux et le sang des dieux est un vin des hommes, la polenta immangeable devient la nourriture des dieux.

Mais là, où s’arrête le rituel commence une banale confusion. Les femmes de la vallée d’Aoste, toutes de bonnes cuisinières dans leur quotidien, n’ayant pas la possibilité technique de préparer la vraie polenta, essayaient de se contenter de sa forme qui se prépare en deux minutes, mais n’arrivaient pas à avaler plus de trois cuillerées.

En même temps, elles ne pouvaient pas jeter le contenu de la marmite à cause du respect dû aux symboles culturels. L'être humain est ce qu'il mange, c'est pourquoi, jeter un code gastronomique de sa propre identité vaut autodestruction. Pour que ce produit alimentaire prenne place dans une poubelle, il fallait effectuer une action qui délivrerait cette espèce de polenta de sa valeur symbolique. La polenta, au fur et à mesure du refroidissement, perdait les restes de ses qualités gustatives et fut mise dans un sac en plastique dans lequel elle resta quelques jours ; se retrouvant ainsi dans un état qui visuellement ne rappelait plus la nourriture, elle perdit son statut, après quoi, elle passa définitivement du côté des ordures ménagères. Des tentatives pour préparer et manger de la polenta étaient engagées régulièrement, toujours avec le même résultat. C'est-à-dire que le processus de préparation de la nourriture traditionnelle dans les conditions qui ne sont pas adaptées, déplaçait l'idée même de la nourriture du domaine de la culture vitale dans le domaine de la culture cognitive et symbolique, laissant les corps humains à la merci des technologies, car ils recevaient des calories depuis des bâtonnets protéinés, en partageant de petits morceaux et en s'exclamant *Protéine!* Nourrir les uns et les autres de sa main était perçu comme une action de valeur : la conscience d'un Italien élevé dans la culture des repas qui ont un sens social, n'ayant pas la possibilité de rompre le pain dans ces conditions extrêmes de l'Ukok gelé, avait besoin, au moins, de casser le bâtonnet énergisant.

Le but et le sens du tourisme ésotérique ne réside pas tant dans l'exploration de l'(exo-)monde, que dans les expériences avec le monde intérieur (éso-). Les déplacements dans l'espace géographique, parfois à travers des océans et des continents, sont accomplis par des touristes ésotériques dans un but de déconnexion d'avec l'actualité irritante de leur vie quotidienne et en plongeant dans « un vide » des lieux nouveaux, où ils arrivent avec un bagage tout prêt d'actions et d'idées. Le monde extérieur n'est pas un objet de connaissance ici, mais un décor pour les projections de ses propres stéréotypes et de sa propre représentation.

Les algorithmes de l'autoconstruction de la personnalité multipliés par les nouveaux moyens de télécommunication, avec leur possibilité de satisfaire à l'aide d'un bras pour selfie les besoins les

plus narcissiques, mettent en mouvement des flux touristiques. Trois dizaines de lieux du patrimoine mondial deviennent un arrière-plan quotidien pour des millions de personnes qui remplissent avec leurs photos les mégabits des serveurs de leurs fournisseurs.

Le touriste contemporain traverse un espace égal à la moitié du globe et il ne s’intéresse à rien d’autre qu’à la saisie et à la manifestation de lui-même. Le cercle de ses intérêts se réduit jusqu’à l’assortiment d’une boutique de souvenirs. La relation avec le monde est exprimée par un nombre d’actions primitives qui reflètent la surface des sens. C’est ce qui en russe s’appelle du *popsa* (l’appellation péjorative de la culture pop), dans un sens large sortant des cadres de la terminologie musicale. *Popsa* c’est la culture d’une polysémantique réduite, c’est-à-dire, réduite jusqu’à un bit sémantique, jusqu’au petit aimant pour le réfrigérateur.

Les Européens qui machinalement reproduisent un certain nombre de gestes qui les rapprochent de la connaissance des « secrets spirituels de l’Orient » ne se distinguent pas des adeptes des cargo-cultes polynésiens qui par des actions symboliques font venir les avions transportant des biens utilitaires de la civilisation occidentale. Nous pouvons dire la même chose des néochamanes de l’Altaï qui ont découvert les « tombes des ancêtres » de l’Ukok en même temps que les artistes-peintres italiens, et juste après les publications des archéologues sur leurs premières découvertes.

Les sens globaux des systèmes locaux. Où vont les chameaux des caravanes qui s’en retournent ?

On peut éternellement ironiser sur le touriste qui se contente des selfies, mais on ne peut ignorer le phénomène que cela fait apparaître : les flux touristiques globaux sont de meilleures alternatives à l’expansion industrielle et ils sont des conducteurs du développement économique dans les nouvelles conditions postindustrielles. Les nouvelles conditions apportent de nouveaux défis, de nouveaux risques et de nouvelles possibilités qui sont incomparables avec les anciennes.

L’expansion de l’information portée par des chaînes de télécommunication peut tuer ces cultures locales, que l’expansion

industrielle ne pouvait pas tuer. Mais elle peut, à l'inverse, produire un bien pour ces cultures et ouvrir une voie vers de nouveaux niveaux de développement dans le cadre d'un courant général de progrès futur de l'humanité globalisée et non dans ses périphéries marginales. À ce propos, on peut faire quelques remarques.

Premièrement, le monde contemporain, qui est entouré de télécommunications synchronisées, représente un milieu global de relations horizontales dans lesquelles les cultures locales se sentent bien. Jamais la relation entre les cultures des populations locales n'avait eu une telle base technologique qu'aujourd'hui.

Deuxièmement, si l'ethnicité comme phénomène est un champ informatif qui est apparu au croisement de courants d'information significatifs, synchroniques et diachroniques²³, alors, des technologies informatives globales globalisent l'ethnicité, mais elles ne la suppriment pas. L'ethnicité et l'identité dans les conditions actuelles peuvent être plastiques et mobiles, comme le smartphone et en plus, un porteur d'ethnicité et d'identité peut en avoir plusieurs, et différentes.

Troisièmement, les champs informatifs globaux s'adaptent constamment au monde qui change, et en changeant ce monde, avec ses conjonctures politiques globales et avec ses systèmes macro-économiques, ils recyclent dans leur tendance ce qui pour l'homme de l'époque industrielle semble immuable, c'est-à-dire, l'industrie même et l'État.

Il y a encore peu de temps, Gazprom en Russie était considéré comme quelque chose d'absolu, un peu comme la nature. C'était un instrument de l'influence de la Russie sur les pays voisins. Toutes les nouveautés du monde de l'énergie écologique alternative, les politiciens qui pensent aux énergies fossiles les percevaient comme quelque chose qui n'est pas sérieux, comme quelque chose de drôle et insignifiant. Pendant ce temps-là, les hautes technologies monopolisant avant tout du capital intellectuel, c'est-à-dire informatif, ont complètement modifié la carte du monde. Les États-Unis de grand importateur de pétrole deviennent grand exportateur, les pays de l'Europe de

23. S.A. Arutjunov, *Silueti ètničnosti na civilizacionnom fone*, Moskva, INFRA-M, 2012.

L’Est fatigués du chantage de la Russie autour du gaz, construisent des terminaux recevant le gaz liquide importé, les hautes technologies dans le domaine de l’énergie solaire équilibrent les budgets des pays développés. Sous nos yeux, dans le monde entier se produit une nouvelle révolution technologique, les anciens chefs de la politique et de l’économie mondiales deviennent des parias géopolitiques, dont l’illustration parlante sont les oscillations de personnalités politiques russes entre l’Europe et l’Asie ; avec leur Gazprom, ils essayaient d’abord de faire peur à l’Occident et ensuite en s’humiliant, ils proposent leur gaz pour une bouchée de pain à l’Orient, précisément à la Chine, qui accepte généreusement de recevoir quasiment tout le gaz sibérien et pratiquement au prix du tuyau. Voici en deux mots le sens du projet « La force de la Sibérie » qui est politiquement et économiquement nulle, mais qui augmentera la puissance de la Chine.

Les communautés vivant dans les régions russes, dans un contact étroit avec la nature, pour qui la chasse et la cueillette restent la base de leur vie et dont la vision religieuse de leur milieu naturel constitue la base de leur vision du monde, ont leur propre opinion sur les exportations des énergies fossiles depuis la fédération de Russie. Dans ce contexte, l’histoire de la protestation sociale avec des lamas et des chamanes à sa tête, mérite l’attention. Pour la première fois en quatre cents ans, elle a réunis les uns et les autres dans un mouvement social commun contre une expansion du pétrole et du gaz dans les régions protégées du lac Baïkal. S’agissant du point de vue des chamanes concernant les exportations des énergies fossiles, le professeur N.L. Joukovskaïa nous en a parlé ; elle avait été témoin de ces événements, qu’elle avait étudiés et analysés²⁴. Cette opinion se résume à ce que les esprits et les dieux du Baïkal, vénérés par les chamanistes et les bouddhistes, ont éloigné toutes les ambitions des producteurs de gaz et de pétrole envers la réserve naturelle ; on ne sait pas pourquoi, les esprits ont fait aussi emprisonner Khodorkovsky.

Ce qui est négatif pour d’actuelles compagnies gazopétrolières devient positif pour le potentiel de développement futur des régions. L’histoire de l’Altaï comporte déjà une page non écrite de l’expansion industrielle qui pouvait devenir plutôt nécrologique ; c’est l’histoire

24. « Šamanskij vzgljad na èksport nefti », in www.antropya.com/articles/18/113/

de la station hydroélectrique de Katoun'. La conjoncture politique a changé et les terres de l'Altai n'ont pas été inondées, mais, par contre, l'Union soviétique a disparu. Il reste à espérer que la trajectoire, tracée par les géodésistes, du gazoduc traversant le plateau de l'Ukok et qui va vers la Chine restera toujours une simple ligne sur la carte des stratégies du Gazprom. Alors que les territoires et les ressources de l'Altai, quant à eux, serviront non pas à l'enrichissement d'un petit groupe d'usagers privilégiés de la nature, mais au bien des générations futures.

Même si le plateau de l'Ukok semble être isolé, aujourd'hui il est impliqué dans les processus globaux autant qu'à l'époque des migrations des Scythes et des Huns. Voici un exemple : au milieu des années 2000, suite aux jeux des lobbyistes sur les quotas des importations de la viande de porc venant du Brésil en Russie, les prix sur la viande se sont enflammés et tous les yaks ont été vendus ; les Kazakhs eux-mêmes préfèrent la viande de bœuf à la viande des yaks, mais les revendeurs ne les distinguent pas.

Les biens de la civilisation arrivent petit à petit sur le plateau de l'Ukok et influent sur le système de vie et sur les loisirs des nomades. C'est le pouvoir soviétique qui a eu plus d'influence et qui a apporté le plus de changements avec sa politique de sédentarisation des nomades. Le résultat obtenu, c'est le refus des yourtes qui ont été remplacées par les maisons en bois, sur toute la trajectoire des transhumances saisonnières. Pourtant, la perception de l'espace intérieur de la maison en bois reste la même que celle de la yourte.

Parmi les biens contemporains, nous pouvons citer l'apparition, sur l'un des campements de l'Ukok, d'un panneau solaire et le remplacement de la lampe à kérosène par une lampe électrique. Dans le village de Djazator, l'électricité jusqu'aux années 2010 a été produite exclusivement par un générateur qui fonctionnait au diesel, et seulement récemment a été installée une mini-station hydroélectrique. Ainsi, les habitants de la région ont reçu à la fois l'électricité, l'internet et le réseau mobile. Cela a produit une réaction en chaîne de changements sociaux. Par exemple, grâce au réseau mobile un service de taxi est apparu dans le village, et les personnes âgées se voient désormais plus souvent, ce qui a augmenté aussi la quantité de communications simultanées des seniors et par conséquent des

communications entre les générations, car l'éthique traditionnelle suppose de faire attention aux paroles des anciens.

En tant que source d'électricité dans les campements, sauf un, servent toujours des piles électriques qui à l'époque des magnétophones étaient inutiles, car elles n'étaient pas vendues partout, coûtaient cher et se déchargeaient vite. Les lecteurs venus à la place des magnétophones avec leurs clés USB permettent d'écouter la musique dans le campement. Avec ces lecteurs, la jeunesse locale enregistre et conserve des chansons traditionnelles et des mélodies dans un arrangement contemporain, qui est parfois appelé « folk-pop », « ethno-rock », etc. Il faut dire que les régions de l'Asie centrale ont déjà produit des groupes musicaux mondialement connus, dont le nomadisme se manifeste sous forme de tournées à travers les pays et les continents. Les jeunes du village de Djazator chargent la musique dans leurs lecteurs à partir d'ordinateurs que plusieurs d'entre eux possèdent.

Les biens du progrès technologique qui ont changé la vie des habitants des montagnes, de la taïga, des déserts, des toundras ne sont pas une nouveauté, et ces changements ne sont pas toujours bons et anodins. Ainsi, juste après les générateurs d'électricité sont arrivés des téléviseurs avec des antennes satellites, comme un grand fléau qui agit sur la culture traditionnelle de façon destructrice, pas moins qu'une épidémie. Sur la conscience ingénue des éleveurs de rennes — qui pour rire appellent le triangle de l'entrée dans leurs *tchoums*, à travers lequel on voit la toundra, notre téléviseur : le vrai téléviseur les a submergé d'une avalanche d'informations obscènes. C'est en effet terrible, car cela peut détruire tout le champ d'information qui est culturellement significatif pour le groupe. Et notons qu'il s'agit de la télévision de Russie qui est fondée, dans cette période historique, sur la propagande de la haine, des complexes nationaux et identitaires, des idées destructrices, de la stupidité banale par rapport aux petits groupes ethniques qui sont dépourvus « de l'immunité électronique ». Tout cela est comparable par ses conséquences destructrices à un ethnocide. Le nuage informatif toxique de cette télévision a beaucoup affecté la conscience des habitants de toute la Russie.

Les autres technologies qui pénètrent dans les cultures locales, traversant ces cultures et franchissant avec la globalisation

l'isolement des paysages ethniques, comme les navigateurs GPS, les motos-neige, les bateaux à moteur, les jeeps, les véhicules tous terrains, les hélicoptères, etc, n'apportent pas toujours la destruction; dans certains endroits les aborigènes les adaptent de façon créative, selon leurs besoins. En 2017, les chercheurs de l'université de Laponie se sont retrouvés dans une expédition sur Yamal qui a été dotée d'un drone avec une caméra. Les éleveurs de rennes ont été impressionnés non pas tellement par une caméra qui vole, mais par la possibilité avec son aide de retrouver les rennes perdus. En Norvège, les Sames se déplacent sur les cols difficiles d'accès avec leurs rennes et avec les drones qui diffusent l'enregistrement de l'aboiement des chiens bergers. C'est-à-dire que la globalisation pour les sociétés traditionnelles est le poison qui peut être un remède, cela dépend de la dose et du mode d'administration.

Dans l'exemple de Gazprom, le géant industriel qui est devenu victime des « pygmées » politiques, nous voyons que les anciennes têtes de l'industrie deviennent des marginaux du développement global de la civilisation d'information. Et à l'inverse, l'ancienne périphérie du monde industriel, les cultures locales traditionnelles, dans certains endroits, rentrent dans le *mainstream* et non seulement en utilisent les fruits, mais apportent dans la civilisation informative postindustrielle l'expérience de leurs cultures millénaires. Et ici nous parlons de ce qui est évident du point de vue du transfert culturel, des branches de l'industrie, comme le tourisme, la gastronomie, le design, mais aussi des conceptions complexes d'ingénierie. Aujourd'hui, non seulement la technologie de l'alimentation rapide du type McDonald's est devenue globale, mais aussi les cuisines du monde entier. Certains éléments du costume traditionnel, comme le parka aléoute ou le kimono japonais sont capables d'agir sur la mode mondiale et sur l'industrie du vêtement; les moyens de transports des peuples de l'Arctique ont trouvé place dans le monde du sport et dans le tourisme. Qui l'eût cru, dans la construction des trains actuels est utilisé un écrou, dont l'idée est venue à son inventeur W. Katsuhiko qui l'avait repéré dans les fixations du portique sacré *torii* du sanctuaire Sumiyoshi à Osaka. Aujourd'hui, cet écrou est utilisé dans les constructions des ponts, des supports des antennes, des excavateurs marins, des bases de lancement de vaisseaux spatiaux, des appareils

des firmes Boeing et Rolls-Royce. Du point de vue du shintoïste, il est normal de supposer que c'est une divinité du sanctuaire Sumiyoshi, l'une des huit myriades des divinités japonaises, qui est arrivée aux hommes à travers la conscience de Katsuhiko, sous forme d'un écrou, en rendant le monde plus confortable et sécurisant.

En ce qui concerne le tourisme ésotérique, le marché des services occultes, les néochamanes, les magiciens et les néospirites de toutes sortes, les spécialistes de l'élargissement de la conscience, etc., dans « le syndrome archaïque²⁵ » dont ils relèvent, nous pouvons observer des solutions pour surmonter ses conséquences. C'est la même nature adaptative de la culture, mais déplacée dans un domaine cognitif et émotionnel²⁶ dans lequel se passe l'adaptation de la conscience aux pressentiments du grand vide de l'au-delà²⁷. En fin de compte, vu les grands flux touristiques dans les pays et les régions qui produisent pour le marché mondial des sens alternatifs de vie, que sont le Népal, l'Inde, la Chine, la Mongolie, le Tibet, le Bénin, les pays de l'Amérique du Sud et bien sûr l'Altai montagneux, il faudra encore évaluer les proportions de l'influence psychologique des cultures ethniques sur la conscience individuelle des habitants des mégapoles.

Dans le monde qui change, c'est l'information qui devient la plus grande valeur, car étant vérifiée par l'expérience millénaire des cultures traditionnelles, elle n'a pas de prix. Tout comme l'expérience de l'usage écologique de la nature et l'expérience de l'harmonie psychologique avec les mondes extérieurs et intérieurs. Cela vient de soi, car si l'humanité a de l'avenir, il ne peut être qu'écologique, basé sur les technologies nouvelles et sur les principes éthiques d'un ordre encore plus élevé.

(Traduction par Olessia Koudriavtseva-Velmans)

25. K.L. Bannikov, « Arhaičeskij sindrom. O sovremennosti vmevremennogo », in *Otečestvennye zapiski*, n° 1 (52) 2013.

26. S.A. Arutjunov (éd.), È.S. Markarjan (éd.), *op. cit.* – S.A. Arutjunov, *op. cit.*

27. K.L. Bannikov, « Orazy transcendentnogo v ritual'nom iskusstve », in *Šamanizm i inye verovanija i praktiki*. Moskva, RAN, 1999 – Id., « Spiritual'nye predstavlenija čabanov plato Ukok », in *Socjal'naja real'nost'*, 2008, n° 5.

Les mots du cheval qui voyagent parmi les langues altaïques d'après le dictionnaire iakoute de Pekarskij

Carole Ferret

L'exil en Sibérie n'eut pas que des aspects négatifs, mais il eut aussi des côtés très positifs, du moins pour l'ethnographie et en particulier pour l'étude des Iakoutes (également appelés Sakha). Ainsi au XIX^e siècle, la connaissance de ce peuple turcophone, établi dans les confins nord-est de l'aire altaïque après avoir migré depuis la Sibérie méridionale, a-t-elle grandement progressé grâce à des travaux majeurs écrits par des déportés politiques. Nombre d'entre eux étaient polonais, condamnés lors de la vague de répression qui suivit l'insurrection de 1863. On songe notamment à Waclav Sieroszewski (Vaclav Leopol'dovič Seroševskij, 1858-1945), auteur d'une imposante monographie¹ après avoir passé douze années en Iakoutie (1880-1892). Ivan Aleksandrovič Hudjakov (1842-1876), savant populiste exilé dans cette contrée lointaine pour son implication dans un attentat manqué contre Alexandre II en 1866, compila des pièces du folklore dans son « Recueil de Verhojansk » (1890), mais sa « Brève description du district de Verhojansk » (1969) demeura longtemps inédite². Dans la même

1. V.I. Seroševskij, *Jakuty. Opyt ètnografičeskogo issledovanija*, Moskva, Rossijskaja političeskaja ènciklopedija, 1993 [1896].

2. I.A. Hudjakov, *Verhojanskij sbornik. Jakutskie skazki, pesni, zagadki i poslovcy, a takže russkie skazki i pesni, zapisannye v Verhojanskom okruge I.A. Hudjakovym*, Irkutsk, Zapiski Vostočno-Sibirskogo otdela IRGO po ètnografii I (3); Id., *Kratkoe opisanie Verhojanskogo okruga*, Leningrad, Nauka, 1969.

veine peuvent être cités Vasilij Fillipovič Troščanskij (1843-1898), Vsevolod Mihajlovič Ionov (1851-1922), Sergej Vasil’evič Jastremskij (1857-1941 ?), Nikolaj Aleksevič Vitaševskij (1857-1918) et Ivan Ivanovič Majnov (1861-1936), entre autres, qui collaborèrent à la Société impériale de géographie, alors principal foyer de l’ethnographie. Parmi eux, le plus connu en Occident est sans doute Waldemar Jochelson (1855-1937) car son livre sur les Iakoutes (1933), rédigé après sa participation avec Waldemar Bogoras à la *Jesup North Pacific expedition* dirigée par F. Boas, puis son émigration aux États-Unis, a été publié en anglais³.

Eduard Karlovič Pekarskij (Edward Piekarski, 1858-1934) était un Polonais, exilé en Iakoutie entre 1891 et 1899. Forcé de vivre parmi les Iakoutes, il devait comprendre leur langue. Il se mit alors à rassembler et à noter les mots qu’il entendait. Il participa avec d’autres auteurs précités à la grande expédition financée par I.M. Sibiriakov en 1894-1896, visant à collecter des documents sur le mode de vie autochtone en Iakoutie. Sa recension systématique du lexique prit de telles proportions que quelques décennies plus tard, avec l’aide de plusieurs participants à l’expédition, elle devint une œuvre majeure, incroyablement riche : son dictionnaire de la langue iakoute compte 3800 pages. Il est paru en treize volumes, dans trois villes qui n’en font qu’une (Saint-Petersbourg, Petrograd et Leningrad), entre 1907 et 1930⁴. Outre les mots iakoutes, leurs variantes, leur signification et des exemples de leur emploi, il cite leurs équivalents dans d’autres langues altaïques ou en russe. Le grand turcologue Vasilij Vasil’evič Radlov (né Friedrich Wilhelm Radloff, 1837-1918), lui-même auteur d’un magistral dictionnaire comparé des langues turciques de Sibérie et d’Asie centrale, aida à sa publication au sein de l’Académie des sciences. En dépit de la croyance alors répandue, voulant que le iakoute ne comptât « que 3000 mots, au plus », Pekarskij était convaincu que cette langue était « aussi inépuisable que la mer »

3. W. Jochelson, *The Yakut*, New York, American Museum of Natural History [Anthropological papers XXXIII, 2], 1933.

4. È.K. Pekarskij, *Slovar’ jakutskogo jazyka*, Sankt-Peterburg-Petrograd-Leningrad, Tipografija imper. AN-Izdanie Rossijskoj AN-Izdanie AN SSSR, 1907-1930. Un premier volume était paru à Iakoutsk en 1899, mais cette édition a été interrompue, faute de moyens.

selon l'archiprêtre D. Popov⁵ et il le prouva par ce dictionnaire, auquel il consacra la moitié de sa vie.

Auparavant, quelques explorateurs, dont le Hollandais Nicolaes Witsen (1641-1717), avaient inclus dans leurs récits de voyage des listes de mots iakoutes collectés lors de leurs expéditions. L'Allemand Otto von Böhrling (1815-1904) avait rédigé une grammaire du iakoute accompagnée d'un dictionnaire, la meilleure selon W. Jochelson⁶, bien qu'il ne connût cette langue que par l'intermédiaire d'un fonctionnaire à la retraite, A. Ja. Uvarovskij, de père russe et de mère iakoute, rencontré à Saint-Pétersbourg⁷. Böhrling créa un alphabet particulier, ensuite employé pour les travaux scientifiques, tandis que les missionnaires en utilisaient un autre, pensé par D.V. Hitrov pour les livres religieux. En 1917, un étudiant iakoute, S.A. Novgorodov, inventa un autre système, fondé sur l'alphabet phonétique international. Le iakoute s'écrivit alors en alphabet latin, au cours des années 1920 et 1930. Il fut réformé par souci d'unification des langues turciques après le premier congrès des turcologues à Bakou en 1926. Puis il revint à partir de 1939 à l'alphabet cyrillique, additionné de quelques lettres supplémentaires.

Alors que j'écrivais ma thèse de doctorat en ethnologie sur les techniques du cheval chez les peuples turcophones de Sibérie et d'Asie centrale⁸, je commençai à rassembler tous les termes se référant à cet animal dans le dictionnaire de Pekarskij. Mais cette tâche s'avéra sans fin. À chaque page on y trouve plusieurs mots liés, directement ou indirectement, au monde du cheval.

5. Voir la préface de la première édition du dictionnaire.

6. W. Jochelson, *The Yakut*, New York, *op. cit.*, American Museum of Natural History [Anthropological papers XXXIII, 2], 1933, p. 99.

7. Voir Böhrling (O. Bërling [Böhrling]), *O jazyke jakutov* [Über die Sprache der Jakuten], Novosibirsk, Nauka, 1989 [1851], p. 6-7, 16, ainsi que les *Vospominanija Uvarovskogo* (« Souvenirs d'Uvarovskij ») publiés dans Böhrling (*op. cit.*, p. 75-120), traduits en français dans la revue *Tour du monde* (A. Ouvarovski, « Voyage au pays des Yakoutes (Russie asiatique). 1830-1839 », *Le Tour du Monde* II, 1851, p. 161-182.), et réédités dans trois langues à Iakoutsck (A.Ja. Uvarovskij / Uvarovskaj / Uvarovskij, *Vospominanija/Ahtyylar/Erinnerungen*, Jakutsk, Bičik, 2003 [1848]).

8. C. Ferret, *Techniques iakoutes aux confins de la civilisation altaïque du cheval. Contribution à une anthropologie de l'action*, thèse de doctorat en anthropologie sociale et ethnologie, EHESS, Paris, 2006, 3 vol.

Un exemple parmi tant d'autres: le mot iakoute *baža*, « grenouille », désigne aussi la « châtaigne » (excroissance sur la face interne de la jambe du cheval, appelée *syly bažata*) et la « fourchette » (partie charnue du pied sous le sabot, de forme triangulaire, qui sert d'amortisseur)⁹. Plusieurs termes très spécifiques ne peuvent être traduits que par des périphrases: par exemple, *badaraan'yt*, « cheval apte à marcher sur un terrain fangeux ou marécageux » (de *badaraan* « marais »)¹⁰; *kùrùòsyt*, « animal qui a pour habitude de franchir les clôtures » (de *kùrùò* « enclos, clôture »)¹¹. Le verbe *mènèhin* ou *mènèstèr*, « s'asseoir à cheval derrière un autre cavalier » ou « asseoir un deuxième cavalier derrière soi, sur la croupe de son cheval »¹² est lié à l'habitude de monter à deux sur la même monture¹³.

Comme dans l'ensemble des langues turciques, le lexique iakoute des robes équinées est très riche. Dans le dictionnaire de Pekarskij, ainsi que dans d'autres sources écrites ou sur le terrain¹⁴, j'ai relevé

9. È.K. Pekarskij, *op. cit.* Si les termes russes sont ici transcrits suivant les règles adoptées pour cet ouvrage, les termes des langues altaïques sont, quant à eux, translittérés de l'alphabet cyrillique suivant la norme ISO9 de 1995.

10. Plus précisément, l'expression *badaraan'n'yt at* signifie « cheval apte à marcher en terrain marécageux » dans l'*ulus* d'Ust'-Aldan, et le contraire (« cheval inapte à le faire ») dans les *ulus* de Bulun, Njurbin et Suntar selon le dictionnaire dialectologique de Afanas'ev, Voronkin et Alekseev (P.S. Afanas'ev, M.S. Voronkin & M.P. Alekseev, *Dialektologičeskij slovar' jakutskogo jazyka*, Moskva, Nauka, 1976, p. 57). Voir aussi È.K. Pekarskij, *op. cit.*, p. 332.

11. È.K. Pekarskij, *op. cit.*, p. 1338; N.V. Skrybykin, « Zametki o skotovodčeskoj leksike v sovremennom jakutskom jazyke », *Voprosy filologii*, Jakutsk, Jakutskoe knižnoe izdatel'stvo, 1970, p. 110.

12. È.K. Pekarskij, *op. cit.*, p. 1558; P.A. Slepcev, *Jakutsko-russkij slovar'*, Moskva, Izdatel'stvo « Sovetskaja ènciklopedija », 1972, p. 249.

13. C. Ferret, *op. cit.*, p. 963.

14. O. Bëhtlingk [Böhtlingk], *op. cit.* ; A.F. Middendorf, *Putešestvie na sever i vostok Sibiri*, Č. II, Sankt-Peterburg, Tipografija Imperatorskoj AN, 1869-1877; R.K. Maak, *Viljujskij okrug Jakutskoj oblasti*, Č. III, Sankt-Peterburg, A. Tranščel', 1887, p. 151; I.A. Hudjakov, *Kratkoe opisanie Verhojanskogo okruga*, Leningrad, Nauka, 1969; È.K. Pekarskij, *op. cit.* ; A.E. Kulakovskij, « Vidy životnogo i rastitel'nogo carstva, izvestnye jakutam », *Izvestija jakutskogo otdela Gos. Ros. Geogr. Obšč.*, III, 1928, p. 37-38; P.S. Afanas'ev, *Govor verhojanskih jakutov*, Jakutsk, Jakutskoe knižnoe izdatel'stvo, 1965, p. 120-121; N.V. Skrybykin, *op. cit.*, p. 107-108; N.K. Antonov, *Materialy po istoričeskoj leksike jakutskogo jazyka*, Jakutsk, Jakutskoe knižnoe izdatel'stvo, 1971, p. 33-34; P.A. Slepcev, *op. cit.* ; M.F. Gabyšev, *Izbrannye trudy. Jakutskoe konevodstvo. Èkonomičeskie i organizacionnye osnovy konevodstva*, Jakutsk, Jakutskoe knižnoe

25 noms de robes de base, une centaine de leurs nuances et plus d'une vingtaine de signes particuliers les distinguant.

Robes de base :

- *ùrùn* « blanc »
- *mañan, mağan* « blanc, gris clair sur une peau claire »
- *aas* « blanc, blanc jaune »
- *kèrè* « blanc, blanchâtre gris clair sur une peau sombre »
- *boroñ* « gris, gris foncé »
- *kôğôččôr* « gris fer, gris acier, gris foncé »
- *sur* « gris souris, gris cendré »
- *ulaan* « louvet, café au lait, gris clair cendré »
- *arağas, arañas* « café au lait, jaune doré ou cuivré »
- *hoñor* « brun jaune, café au lait »
- *saħarhaj, sasarhaj* « jaune rouge, alezan, alezan brûlé »
- *kyhyl* (dans les ulus du nord) « alezan »
- *kugas* « alezan »
- *kürèn* « alezan brûlé, châtain, brun rouge, café au lait »
- *saalyr, saalyr* « isabelle (jaune clair aux crins noirs) »
- *sièr* « louvet, ocre, de la couleur du chevreuil »
- *monuk* « robe à poils bruns avec crins blancs ou gris »
- *turağas* « bai »
- *hara* « noir »
- *buuluur, buluur, buulur, buurul* « rouané »
- *čuoğur* « tacheté (taches sombres éclaboussées sur fond clair) »
- *èbirièn* « tacheté, moucheté (couvert de petites taches) »
- *èrièn* « tacheté, zébré »
- *ala* « pie »
- *èlèmès* « pie »

Exemples de nuances :

- *ùt kèrè* « blanc “laiteux”, blanc à reflet jaune »
- *hara kôğôččôr* « gris foncé »
- *syrdyk ulaan* « café au lait clair », etc.

Exemples de signes particuliers :

- *mağas mañaas* « à tête blanche »

izdatel'stvo, 1972, p. 238; N.D. Alekseev, *Sylgyny òñùnèn d'ùhùnnèèhihiñnè instrukcija*, Jakutsk, Sahapoligrafizdat, 2005; voir aussi mes enquêtes de terrain dans les ulus d'Ust'-Aldan, Verhojansk et Srednekolymsk entre 1994 et 2015.

- *uraan'yktaah* « fortement en tête (avec une grosse tache blanche sur le front) prolongé par liste sur le chanfrein »
- *tolbonnooh* « à la croupe pommelée »
- *èlèmès atahtaah* « avec balzanes haut chaussées », etc.¹⁵

Les noms de robes ou de couleurs sont particulièrement difficiles à traduire, car le système qui les décrit diffère d'une langue à l'autre, et d'une époque à l'autre. Il s'avère que la traduction n'est pas une opération symétrique dans ce cas. Ce fait est frappant lorsqu'on consulte des dictionnaires bilingues. Par exemple, dans le dictionnaire russo-français, le mot *savrasaja* correspond à « aubère », tandis que dans le dictionnaire franco-russe, ce même mot *aubère* correspond à *ryže-čalaja*: le traducteur ne retombe pas sur ses pieds¹⁶. Et la double traduction (du iakoute vers le russe, puis du russe vers le français) complique encore sa tâche. Autrement dit, la relation de traduction non seulement n'est pas symétrique, mais elle pèche aussi par une imparfaite transitivité. Il est alors indispensable, pour le chercheur, de vérifier *de visu* sur le terrain la réalité des couleurs désignées, à l'aide de photographies ou de chevaux vivants.

Il convient également de se méfier de la surinterprétation, qui sévit en ajoutant une signification superflue, absente de l'original. Par exemple dans l'adaptation française de l'œuvre de G. Ksenofontov, l'expression iakoute *hara d'ağyl*, qui qualifie un cheval porteur d'une tache sombre réticulée sur l'épaule¹⁷ — particularité fréquente chez les chevaux iakoutes — a été traduite « avec des ailes de corbeau »¹⁸. C'est un cas typique de double traduction fautive, biaisé par le passage par une langue tiers. En effet, d'une part la robe noire s'appelle *voronaja*, « de corbeau » en russe, d'autre part les *Sibirjak*, Russes de Sibérie, disent des chevaux qui ont une grande

15. Voir une liste plus complète dans ma thèse, *op. cit.*, p.336-341.

16. Pour plus de détails sur les nomenclatures française, russe et iakoute des robes équines, voir Ferret, *ibid.*, p. 331-345. En outre, les progrès de la génétique ont décidé les haras nationaux à changer la nomenclature française en 1998.

17. È.K. Pekarskij, *op. cit.*, p. 770.

18. G.V. Ksenofontov, *Šamanizm. Izbrannye trudy* (Publikacii 1928-1929 gg.), 1992 [1928- 929], p. 222 et Id., *Les chamanes de Sibérie et leur tradition orale. Suivi de Chamanisme et christianisme*, Paris, Albin Michel, 1998, p.233.

tache sur l'épaule qu'ils sont *krylatye*, « ailés »¹⁹. Mais dans l'original iakoute *hara d'ağyl*, il n'y a, à ma connaissance, nulle idée ni d'aile ni de corbeau²⁰. Étant donné la signification symbolique du corbeau dans la culture iakoute²¹, une telle traduction pourrait conduire à des interprétations totalement erronées.

La langue iakoute est très imagée. Par exemple, un cheval ayant une tache autour des yeux s'appelle *ačykylaah*, « à lunettes » (formé à partir du russe *očki*, « lunettes »); celui qui a une robe claire avec une grande tache sombre sur la tête, *happaaktaah* (construit sur le iakoute *happaak*, issu du russe *kolpak* « bonnet »)²²; celui qui a une marque à l'endroit où tombe l'étrier, *inèhèlèhèh*, « avec étrier »²³; celui qui a le bout du nez clair, *tomtoruktaah* (construit sur le iakoute *tomtoruk* « muselière »)²⁴, etc. Mais il ne faut pas inventer des images là où il n'y en a pas.

Je ne pourrai dévoiler ici qu'une infime partie de la richesse du lexique équin, équestre, hippique et chevalin²⁵ présent dans le dictionnaire de Pekarskij. Elle se révèle notamment dans les dénominations des chevaux suivant leur âge et leur sexe. Éminents pasteurs, les peuples turciques de Sibérie et d'Asie centrale se distinguent par un système de dénominations du bétail à la fois précis et productif, qui partage de nombreux traits communs.

19. V. Dal', *Tolkovyj slovar' živogo velikoruskogo jazyka*, Moskva, Russkij jazyk, 1989-1991 [1880-1882], II, p. 205.

20. Il existe bien en iakoute l'expression *kynat d'ağyl*, « tache en forme d'aile », mais précisément, il faut ajouter le mot *kynat*, « aile ». Le seul mot *d'ağyl* n'est pas en lui-même associé aux oiseaux, même si une telle connotation n'est pas exclue dans les représentations religieuses iakoutes (G.V. Ksenofontov, *Šamanizm. op. cit.*, p. 103).

21. E. Lot-Falck, « Les incarnations de l'ilbis yakoute » in *Traditions religieuses et parareligieuses des peuples altaïques*, Paris, Puf, 1972, p. 75-76; Dal', *op. cit.*, II, p. 205.

22. N.V. Skrybykin, *op. cit.*, p. 111.

23. Information que j'ai recueillie sur le terrain dans l'*ulus* de Srednekolym'sk en 1995.

24. È.K. Pekarskij, *op. cit.*, p. 2725.

25. La culture française a également entretenu des liens très forts avec le cheval, si bien qu'il n'y a pas moins de quatre adjectifs courants en français pour qualifier ce qui est relatif à cet animal. Dans ma thèse, j'ai réservé *équestre* à ce qui relève de l'équitation, *hippique* aux jeux et compétitions, *chevalin* aux produits corporels, enfin *équin* à l'ensemble du cheval et de son élevage.

Dénominations iakoutes des chevaux selon l'âge et le sexe²⁶

âge \ sexe	femelle	mâle	hongre
0-6 mois	<i>kulun</i> [OB] [RKM] [ÈKP] [P&P] [NVS] [DPV] poulain jusqu'à son premier automne <i>kulunčik</i> [DPV]		
0-1 an	<i>kulun</i> [OB] [ÈKP] [AEK] poulain dans sa première année <i>èmn'ik kulun</i> [AEK] poulain de 4 à 12 mois non sevré		
"	<i>ubaħa</i> [SIP]		
"	<i>tyhy ubaħa</i> [VVO]	<i>atyyr ubaħa</i> [VVO]	
6 mois-1 an	<i>ubaħa</i> [OB] [RKM] [ÈKP] [P&P] [NVS] [DPV] poulain dans son premier hiver (sa « 1 ^{re} neige »), nourri au foin, sans le lait de sa mère		
1-2 ans (ou 1½-2 ans ½?)	<i>tyj</i> [OB] [RKM] [ÈKP] [AEK] [P&P] [NVS] [DPV] [SIP] poulain d'un an = dans sa deuxième année <i>èmn'ik tyj</i> [DPV] si non sevré <i>hančaaħyn tyj</i> [DPV] si sevré		
"	<i>tyhy tyj</i> [VVO]	<i>atyyr tyj</i> [VVO]	
2-3 ans (ou 2 ½-3 ½?)	<i>tiñèhè</i> [P&P] [ÈKP], <i>tigèhè</i> , <i>tihèhè</i> [OB] [ÈKP] poulain (ou veau) dans sa 3 ^e année ou sa « 3 ^e neige »		
"	<i>tyhy tiñèhè</i> [VVO]	<i>atyyr tiñèhè</i> [VVO]	
"	<i>tiñèhè kytýt</i> [NVS] [DPV] [SIP]	<i>tiñèhè sonoĝos</i> ²⁷ [NVS] [DPV] [SIP]	

26. Les sources de ce tableau sont signalées par les abréviations suivantes :

[AEK] : Kulakovskij 1928, 37-38.

[À, V&A] : Afanas'ev, Voronkin & Alekseev 1976.

[CDN] : C.D. Nominhanov, « Terminy životnovodstva v tjurkskih i mongol'skih jazykah », Trudy sektora Vostokovedenija Akademii nauk KazSSR, Alma-Ata, Izdatel'stvo AN Kaz.SSR, 1959, p. 88-91.

[DPV] : D.P. Vasil'eva, *Sylgy saħa noruotup oloĝor-d'aħaĝar*, Iakoutsk, Université de Iakoutsk, 1995, p. 47.

[ÈKP] : Pekarskij 1907-.

[NKA] : Antonov 1971, 32.

[NVS] : Skrybykin 1970, 107-108.

[OB] : Böhlingk 1851.

âge \ sexe	femelle	mâle	hongre
2-4 ans	<i>kytyt</i> [AEK] [NVS] jument de 2 à 4 ans; [OB] [RKM] jument qui n'a pouliné qu'une fois		
"	(<i>baahta</i>) <i>bajtaħyn</i> [ÈKP] [CDN] jument de 2 à 4 ans; vache ou jument qui a passé l'été au vert, femelle qui n'a pas encore porté, vide		
3-4 ans (ou 3 ½-4 ½ ?) ou fourchette plus large	<i>kytylyyr</i> [OB] [ÈKP] poulain de 3 ans, dans sa « 4 ^e neige » ²⁸ <i>kytylyyr sylgy</i> [ÈKP] « jeune cheval », mâle ou femelle ²⁹		
"	<i>kytylyyr kytıt</i> [NVS]	<i>kytylyyr sonoğos</i> [NVS]	
"	<i>kytyt biè</i> [VVO] jument de trois ans pleine	<i>sonoğos</i> [AEK] [VVO] entier de 3 à 5 ans qui n'a pas encore de troupeau	
3 ans (3-4 ans ?)	<i>üstèèħ kytıt</i> [DPV] [SIP]	<i>üstèèħ sonoğos</i> [DPV] [SIP]	

[P&P]: N.N. Pavlov & I.N. Popov, *Russko-jakutskij slovar'*, Jakutsk, Knižnoe izdateľ'stvo, 1948-1949, 2 t.

[RKM]: Maak 1887, 151.

[SIP], [VVO]: Entretien de terrain, que j'ai menés dans l'*ulus* d'Ust'-Aldan, en 1994 et 1995.

27. P.A. Slepcev, *op. cit.*, p. 332, mentionne *sonoğos biè*, « jeune jument », *sonoğos* désignant selon lui un jeune cheval qui vient d'être dressé. Mais pour mes informateurs, il s'agit d'un jeune cheval *mâle*.

28. A.M. Ščerbak («Nazvanija domašnih i dikih životnyh v tjurkskih jazykah», *Istoričeskoe razvitie leksiki tjurkskih jazykov*, Moskva, Izd. AN SSSR, 1961, p. 94) cite *oñürümèr* « cheval ou bovin dans sa quatrième année », mais Pekarskij (*op. cit.*, p. 1953) réserve cette dénomination (synonyme de *ügürèmèr*) à l'espèce bovine.

29. P.A. Slepcev (*Jakutskij literaturnyj jazyk. Formirovanie i razvitie obščenațional'nyh norm*, Novosibirsk, Nauka, 1990, p. 142) signale *kytylyyr* comme archaïque.

âge \ sexe	femelle	mâle	hongre
4 ans et plus (4-5 ans ?)	<i>tùòrtèèh biè</i> [NVS]	<i>tùòrtèèh atyyr</i> [NVS]	<i>tùòrtèèh at</i> [NVS]
"	<i>tùòrtèèh kyttyt</i> [DPV]	<i>tùòrtèèh sonoğos</i> [DPV]	
5 ans (5-6 ans ?)	<i>bièstèèh biè</i> [NVS]	<i>bièstèèh atyyr</i> [NVS]	<i>bièstèèh at</i> [NVS]
"	<i>bièstèèh kyttyt</i> [DPV]	<i>bièstèèh sonoğos</i> [DPV]	
4 ans et plus	<i>biè</i> [OB] [RKM] [AEK] [VVO] [DPV] [SIP] jument poulinière <i>ağan biè</i> [ÈKP] jument ayant déjà porté deux ou trois fois	<i>atyyr</i> [OB] [ÈKP] [AEK] [DPV] <i>ùòr atyyra</i> [ÈKP] [VVO] [SIP] étalon reproducteur qui mène un troupeau	<i>at</i> [OB] [ÈKP] [NVS] [SIP] <i>kôlô ata</i> [VVO] hongre dressé ³⁰
	<i>kytarah</i> [ÈKP] [NKA] jument (ou vache) stérile <i>sybaj, subaj</i> [ÈKP] jument qui n'a pas mis bas, non suitée		
	<i>mènè</i> [RKM] jument stérile, dressée et montée [A, V&A] jument stérile		<i>miinèr at</i> [RKM] cheval de selle ³¹
cheval âgé	<i>kur èrimèh</i> [AEK] vieille jument stérile <i>èbèn, èmèn</i> [ÈKP] vieille poulinière ³²		

30. Le même (*Jakutsko-russkij slovar'*, *op. cit.*, p. 176), précise que *kôlô* qualifie plus généralement les animaux de trait.

31. Dans le nord de la Yakoutie, *miinèr* qualifie le renne de monte (P.S. Afanas'ev, M.S. Voronkin & M.P. Alekseev, *op. cit.*, p. 159). En altaïen, *miner at* signifie aussi « cheval de selle ».

32. Ces mots désignaient originellement la vieille femme ou la grand-mère, sens auxquels se restreint aujourd'hui le champ de leurs significations.

âge \ sexe	féfelle	mâle	hongre
	at [RKM] [AEK] [NVS] [DPV] [SIP] cheval – générique (individu membre de l'espèce chevaline)		
	sylgy [RKM] [AEK] [NVS] [DPV] cheval – collectif sylgy sùðhù [RKM] [AEK] cheval – collectif, comme espèce de bétail		

Cette terminologie n'est pas toujours claire ni totalement unifiée. Parmi ces dénominations se trouvent des synonymes et, à l'inverse, des variantes dialectologiques. Par ailleurs, il n'y a pas unanimité sur les significations. Selon certains de mes informateurs, *kulun* désigne le poulain de la naissance à six mois, pour d'autres, jusqu'à un an, tandis que pour d'autres encore, tous les poulains sont des *ubaħa* dans leur première année³³. En vérité, le critère déterminant est dans ce cas celui de l'alimentation : le *kulun* devient *ubaħa* quand il peut se passer du lait de sa mère³⁴, à partir du moment où il est nourri au foin, c'est-à-dire actuellement à son premier automne. Ce qui importe ici, plus que l'âge réel — ignorant les dates de naissance individuelles, les éleveurs font comme si tous les poulains de l'année naissaient en même temps³⁵ —, ce sont les principales étapes de la vie équine : sevrage, changement de pâture saisonnière, castration, débouillage ou pouillage.

Selon les sources, *tyj* désigne les poulains d'un an à partir de leur deuxième été ou de leur deuxième hiver³⁶. D'après P.A. Slepcev³⁷, *kytylyyr* est un terme archaïque, qui s'appliquait autrefois à tous les jeunes chevaux jusqu'à quatre ans. Pour certains, les mots *atyyr*, « étalon », et *biè*, « jument », qui marquent le passage à l'âge adulte,

33. H. Takakura, (« An Institutionalized Human-Animal Relationship and the Aftermath: The Reproductive Process of Horse-Bands and Husbandry in Northern Yakutia, Siberia », *Human Ecology*, XXX, 1, 2002, p. 6) confond apparemment les significations de *kulun* et de *ubaħa*.

34. È.K. Pekarskij, *op. cit.*, p. 2968.

35. Cette convention est d'ailleurs identique chez nous, notamment pour les chevaux de course, qui prennent tous un an d'âge au 1^{er} janvier — bien que leur date de naissance soit connue.

36. È.K. Pekarskij, *op. cit.*, p. 2934.

37. P.A. Slepcev, *Jakutskij literaturnyj jazyk. Formirovanie i razvitie obščè-nacional'nyh norm*, Novosibirsk, Nauka, *op. cit.*, 1990, p. 142.

ne s'emploient pas dès quatre ans, mais seulement à partir de six ans³⁸. Il existe également des variantes régionales, tel *haardah sylgy* qui, dans l'*ulus* Gornyj, désigne l'ensemble des poulains âgés d'un an et plus³⁹.

En réalité, les dénominations particulières pour chaque âge n'existent véritablement que jusqu'à trois ans. Ensuite, on a recours à un chiffre pour qualifier l'âge: *ùs*, « trois », *tùôrt*, « quatre », *biès*, « cinq », etc. Et les deux systèmes, dénominations particulières et qualifications chiffrées, se chevauchent partiellement. La période qui va de quatre à six ans est un âge charnière, où le cheval acquiert son statut adulte définitif. À partir de ce moment-là, il n'est plus un « poulain » ou un « jeune cheval », mais soit une poulinière, soit un étalon, soit un hongre de travail. La division par sexes prend de l'importance au moment où la division par âges en perd: jusqu'à quatre ou six ans, c'est l'âge qui importe le plus, ensuite c'est le sexe. Une fois la maturité acquise, il n'y a plus de terme propre à chaque âge.

En effet, pour les Yakoutes, l'âge d'un cheval adulte compte assez peu. Ce qu'ils apprécient, c'est la capacité de chaque équidé à remplir sa fonction. Ce critère-ci devient donc déterminant dans les dénominations. Ainsi distingue-t-on la « jument stérile » (*kur èrimèh*) de la « bonne poulinière » (*tièrgèn tùrègè biè*)⁴⁰. Le mot *èrimèh* est particulièrement intéressant à ce titre puisque, appliqué à une jument (ou à une femme), il signifie « stérile » et, appliqué à un hongre, il signifie « non débourré »⁴¹. Il qualifie donc précisément la non-fonctionnalité. Comme la majorité des autres peuples turcophones de Sibérie et d'Asie centrale, les Yakoutes répartissent strictement les tâches que doivent assumer les chevaux en fonction de leur sexe: juments et étalons sont voués presque exclusivement à la reproduction, et les hongres, au travail, que ce soit sous la selle, le bât ou par le trait. Il existe cependant des exceptions: si les Yakoutes montent habituellement des hongres, une jument stérile de huit ou

38. D.P. Vasil'eva, *op. cit.*, p. 47.

39. P.S. Afanas'ev, M.S.Voronkin & M.P.Alekseev, *Dialektologičeskij slovar' jakutskogo jazyka*, Moskva, Nauka, 1976, p.273.

40. A.E. Kulakovskij, « Vidy životnogo i rastitel'nogo carstva, izvestnye jakutam », *Izvestija jakutskogo otdela Gos. Ros. Geogr. Obšč.*, III, 1928, p.17-40, ici p.37.

41. È.K. Pekarskij, *op. cit.*, p. 302.

neuf ans (appelée *mènè*) peut être considérée comme une excellente monture, particulièrement endurante⁴².

La grande majorité de ces dénominations ont une origine turque et ont des équivalents dans les autres langues turques, également dotées d'un riche système de catégorisation du bétail. N. K. Antonov⁴³ et F. M. Zykov remarquent que les termes iakoutes concernant les chevaux ont généralement une racine turque, alors que les termes concernant les bovins ont plus souvent une racine mongole⁴⁴. La seule exception relevée par le premier auteur est *kytyt*, « jument de moins de quatre ans » et *kytylyyr*, « poulain de trois ans, mâle ou femelle », qu'il rapproche du mongol ancien *hidaalan*, « poulain de deux ans »⁴⁵.

Un unique terme, *sonoğos*, ne trouve pas d'équivalent dans les langues turques actuelles. G. J. Ramstedt⁴⁶ le relie au turc ancien (orkhon, tchagataï et ouïgour) « *jont* » — ou « *yunt* »⁴⁷—, qui signifiait « cheval », « troupeau de chevaux » et qui est encore employé dans le calendrier des douze animaux⁴⁸. Auparavant synonyme de « cheval de troupeau », ou « cheval demi-sauvage », le mot iakoute *sonoğos* a connu un glissement de sens vers « cheval jeune, juste débourré » et il sert maintenant à désigner les mâles jusqu'à quatre ans.

Le tableau suivant décrit dans les grands traits les systèmes de dénomination des chevaux dans quelques langues turques et mongoles⁴⁹. Il permet de visualiser leurs similitudes ainsi que les déplacements sémantiques opérés d'une langue à l'autre.

42. R.K. Maak, *op. cit.*, p. 151; V.L. Seroševskij, *op. cit.*, p. 160.

43. Antonov, *op. cit.*

44. Communication personnelle de Fëdor M. Zykov le 15 mars 1994 et le 10 juillet 1995 à Iakoutsk.

45. N.K. Antonov, *op. cit.*, p. 29 — Dans la région de Verhnekolymsk, *kytylyyr* s'applique précisément aux jeunes bovins de trois ans (Afanas'ev, Voronkin & Alekseev, *op. cit.*, p. 140).

46. G. J. Ramstedt, « Alte türkische und mongolische Titel », *Journal de la société finno-ougrienne* 55, 2, 1951 [1939], p. 66.

47. D. Sinor, « Notes on the Equine Terminology of the Altaic Peoples », *Central Asiatic Journal*, X, 3-4, 1965, p. 309-312.

48. L. Bazin, *Les systèmes chronologiques dans le monde turc ancien* [Bibliotheca orientalis hungarica, XXXIV], Paris-Budapest, Akadémiai Kiado/Éditions du CNRS, 1991.

49. Pour plus de détails, voir Ferret, *op. cit.*, p. 321-326.

Dénominations des chevaux dans quelques langues turciques et mongoles

kalmouk	bouriate	Mongol khalkha	touva	sakha (iakoute)
<i>unhn</i>	<i>unagan</i>	<i>unaga</i>	<i>kulun</i>	<i>kulun</i>
<i>sarva</i>		<i>sarvaa</i>		<i>ubaḥa</i>
<i>daahn</i>	<i>daagan</i>	<i>daaga</i>	<i>bogba sarbaa</i>	<i>tyj</i>
<i>ḥunn/hunžn</i> <i>urja/bääsn</i>	<i>gunan</i> <i>šüdeləng</i>	<i>(gunan)</i> <i>šüdlən</i>	<i>hunan</i>	<i>tiñèhè</i>
<i>dønn</i>	<i>hizaalang</i>	<i>hjazaalan</i>	<i>dönen</i>	<i>kytyybyyr</i> <i>üstèèh</i>
	<i>šèné hoëolon</i>	<i>soëolon</i>	<i>sojaalaṅ</i>	<i>tüörtèèh</i>
<i>bääsrh gùn</i>		<i>bajdas</i>	<i>kyzyrak</i>	<i>bajtaḥyn</i> <i>kytyt</i>
		<i>ürèè</i>		<i>sonoḡos</i>
<i>gùn</i>	<i>güün</i>	<i>güü</i>	<i>be</i>	<i>biè</i>
<i>husrṅ gùn</i>	<i>bajtaḥan</i>	<i>husran güü</i> <i>bajdas</i>	<i>kyzyr be</i>	<i>kytarah biè</i>
<i>ažrh</i>	<i>azarga</i>	<i>azraga</i>	<i>askyr</i>	<i>atyyr</i>
<i>èr môrn</i> <i>agt</i>	<i>morin</i> <i>agta</i>	<i>mor'</i> <i>agta</i>	<i>a''t</i>	<i>at</i>
<i>una (môrn)</i>	<i>unaa (morin)</i>	<i>unaa (mor')</i>	<i>munar a''t</i>	<i>miinèr at/</i> <i>mèné</i>
<i>môrn</i>	<i>morin</i>	<i>mor'</i>	<i>a''t</i>	<i>at</i>
<i>môrn adusn</i>	<i>aduun</i>	<i>aduu</i>	<i>čylgy</i>	<i>sylygy</i>
<i>(agt) adun,</i> <i>(ažrh) adun</i>	<i>(hürèg)</i> <i>aduun</i>	<i>(aduun) sùrèg</i>	<i>ôôr čylgy</i>	<i>ùôr</i>

Les mots du cheval qui voyagent parmi les langues altaïques

khakasse	kirghize	kazakh	turkmène	
<i>hulun</i>	<i>kulun</i>	<i>ķũlyn</i>	<i>gulun</i>	0-1 an (ou 6 mois)
	<i>žabagy</i>	<i>žabağy</i>		6 mois-1 an
<i>čabağa</i>	<i>taj</i>	<i>taj</i>	<i>taj gunanča</i>	1-2 ans
<i>taj</i>	<i>kunan</i>	<i>ķũnan</i>	<i>gunan</i>	2-3 ans
<i>hulunan</i>	<i>byšty</i>	<i>dõnen</i>	<i>ũč jašar</i>	3-4 ans
	<i>bir asyj</i>	<i>besti</i>	<i>dõrt jašar</i>	4-5 ans
			<i>taj gunanča</i>	poulain (quel que soit son âge)
<i>hysyrah</i>	<i>bajtal kysyrak</i>	<i>bajtal ķysyraķ</i>	<i>bajtalča gysrak</i>	jeune jument
	<i>ajgyrak</i>	<i>säurik</i>		jeune mâle
<i>p̄ii</i>	<i>bèè</i>	<i>bie</i>	<i>bajtal</i>	jument
	<i>kysyr bèè</i>	<i>ķysyr bie</i>	<i>gysyr bajtal</i>	jument stérile
<i>ashyr</i>	<i>ajgyr</i>	<i>ajğyr</i>	<i>ajgyr</i>	étalon
<i>at</i>	<i>at akta</i>	<i>at aķta</i>	<i>agta</i>	hongre
	<i>miñi at kòlũk</i>	<i>(mingi at) bedeu at kòlik</i>	<i>jaby (mũnũlĵjan) at</i>	autres noms du cheval de selle
<i>at</i>	<i>at</i>	<i>at</i>	<i>at jaby gyljal</i>	générique
<i>čylhy</i>	<i>žylky</i>	<i>žylķy</i>	<i>ĵylky</i>	collectif
<i>čylhy</i>	<i>ũjũr</i>	<i>ũjũr</i>	<i>sũri, gylāl sũrũsi</i>	troupeau de chevaux

K. Uray-Köhalmi⁵⁰ distingue deux systèmes de dénomination des animaux domestiques : avec des numéraux indiquant l'âge, chez les Mongols de l'Est ; ou suivant la dentition, chez les Mongols de l'Ouest. Elle estime que, parmi les peuples turciques, les Iakoutes sont les seuls à user du second système. En réalité, les dénominations iakoutes actuelles ressortissent plutôt au premier, même si on peut relever des traces du second (par exemple *tinèhè* « poulain dans sa troisième année » vient probablement de *tiis*, « dent », car c'est à cet âge, à l'automne, que les jeunes chevaux perdent leurs dents de lait⁵¹. Par ailleurs, les recherches menées par L. P. Potapov à Touva⁵² ou S. M. Abramzon⁵³ et S. Jacquesson⁵⁴ chez les Kirghizes montrent aussi des références à la dentition dans certaines dénominations locales du bétail. En outre, les pasteurs centrasiatiques sont unanimes à définir deux âges maudits dans le développement équin : quatre et sept ans, correspondant à des stades de la dentition rendant l'exploitation du cheval plus difficile. Enfin, indépendamment des dénominations, l'examen des dents (mo. *šudlèh*⁵⁵) est couramment pratiqué pour déterminer l'âge des animaux, notamment au départ des courses de longue distance pour les poulains (*taj bājge* en kazakh) comme j'ai pu le constater sur le terrain, au Kazakhstan et au Kirghizstan⁵⁶.

50. K. Uray-Köhalmi, « Zwei Systeme der Altersbezeichnungen des Viehes bei den Mongolen », *Studia Mongolica*, t. 1, fasc. 25, Ulaan baatar, 1959.

51. R.K. Maak, *op. cit.*, p. 151, Sankt-Peterburg, A. Tranščel', 1887, p. 151 ; È.K. Pekarskij, *op. cit.*, p. 2686.

52. L.P. Potapov (*Očerki narodnogo byta tvincev*, Moskva, Nauka, 1969., p. 315-341) étudie en détail les dénominations des animaux chez les Touvas du sud-est, montrant une composition de ces deux systèmes.

53. S.M. Abramzon, *Kirgizy i ih ètnogenetičeskie i istoriko-kul'turnye svjazy*, Frunze, Kirgызstan, 1990 [1971], p. 96-97

54. S. Jacquesson, *Pastoralismes. Anthropologie historique des processus d'identification et d'intégration chez les Kirghiz du Tian Shan intérieur*, Wiesbaden, Reichert, 2011, p. 59, 64.

55. C. Bawden, *Mongolian-English Dictionary*, London/New York, Kegan Paul International, 1997, p. 552.

56. C. Ferret, « Course à la mort ou quête de respectabilité : le bājge en Asie centrale » *Ethnozootechnie* 82, 2008, p.129-145.

Certaines dénominations équines ont vu leur champ sémantique s'étendre progressivement, perdant en précision⁵⁷. Ainsi en turkmène, *bajtal* désigne toutes les juments — pas seulement les jeunes qui n'ont pas encore mis bas — et *taj*, tous les poulains — pas seulement entre un et deux ans. Cette évolution pourrait expliquer certaines confusions dans les définitions, notamment en iakoute entre *kulun* et *ubaħa*, ou en kazakh entre *kũlyn* et *žabaġy*.

Dans le cas des expressions fondées sur des numéraux, un décalage d'un an s'observe parfois entre le numéral employé et l'âge réel de l'animal. Ainsi en kazakh, *besti*, construit sur *bes*, « cinq », désigne des chevaux âgés de quatre ans. Ce décalage trouve deux explications : soit la prise en compte de la vie intra-utérine, l'âge étant évalué à partir de la conception et non de la naissance⁵⁸, comme pour certains calculs mongols de l'âge des hommes⁵⁹ ; soit le primat des numéraux ordinaux sur les cardinaux. En effet, à deux ans révolus, un animal est dans sa troisième année.

Les Iakoutes distinguent *d'yl*, l'année astronomique, qui, selon les conditions météorologiques, peut être « bonne » ou « mauvaise » — d'un point de vue économique — ; *syl*, l'année calendaire, unité de mesure temporelle permettant de dater⁶⁰ ; et *saas*, qui sert pour le décompte des âges et exprime donc une durée de vie. Autrement dit, les aspects qualitatifs et quantitatifs de la notion d'année sont grossièrement répartis entre *d'yl* et *saas*, *syl* occupant une position intermédiaire. *Syl* sera utilisé pour désigner les « années de guerre » par exemple, tandis que *d'yl* servira à qualifier une année où la récolte de foin a été bonne⁶¹.

57. A.M. Ščerbak, *op. cit.*, p. 90-91.

58. Selon un de mes informateurs au Kazakhstan (région d'Almaty, district de Žambyl en 1994).

59. Notamment chez les Bouriates et au nord de la Mongolie, cf. R. Hamayon, « Berceuses mongoles », *Études mongoles et sibériennes*, 1, 1970, p. 108 ; L.L. Linhovojn, *Zametki o dorevoljucionnom byte aginskih burjat*, Ulan-Udè, 1972, p. 75.

60. P.S. Afanas'ev, *op. cit.*, p. 111.

61. È.K. Pekarskij, *op. cit.*, p. 879-880, 2115, 2439 ; Afanas'ev & L.N. Haritonov (red.), *Russko-jakutskij slovar'*, Moskva, Izdatel'stvo « Sovetskaja ènciklopedija », 1968, p. 111-112 ; P.A. Slepcev, *Jakutsko-russkij slovar'*, *op. cit.*, p. 136, 206, 356.

L. Bazin a montré que, depuis l’époque médiévale des Turcs anciens, les peuples turcophones différencient l’année de temps physique (« *yıl* ») et l’année d’âge (« *yāş* »), qui correspond à une « verdure »⁶². Les Yakoutes quant à eux, comptent l’âge par « nombre de neiges » et non par « verdure ». C’est pourquoi les chevaux changent de catégorie à l’automne, alors que le Nouvel An se situe au printemps : mai était autrefois le premier mois de l’année pour les Yakoutes⁶³.

L’affaire se corse encore si l’on considère avec Pekarskij que « pour les Yakoutes anciens, chaque année comptait double : l’année entière (*tôgürük syl*), était divisée en une “année” chaude (printemps et été) et une “année” froide (automne et hiver), qui valaient chacune pour un an ». En outre, I. A. Hudjakov a noté un curieux décompte des âges dans la région de Verhojansk. « Les Yakoutes comptent leur âge par chutes de neige. Un enfant né en mars ou en avril est censé avoir un an de plus (une “neige”) dès le mois d’octobre de la même année et ainsi jusqu’à six ans, les enfants sont dits avoir un ou deux ans de plus qu’ils n’en ont en réalité. À partir de soixante ans, chaque année compte double et ils se font toujours passer pour de vénérables vieillards, afin de jouir du respect dû aux anciens »⁶⁴. Ces considérations montrent à quel point même une notion apparemment aussi simple que le calcul de l’âge peut avoir une définition relative et elles expliquent pourquoi il n’est pas si simple de connaître l’âge d’un animal à partir de son nom.

Ce système des dénominations équine n’est qu’un exemple parmi de nombreux autres possibles montrant toute la richesse du dictionnaire de Pekarskij. L’extraordinaire abondance du lexique

62. L. Bazin, *Les Turcs, des mots, des hommes*, Paris-Budapest, Arguments-Akadémiai Kiadó, 1994, p. 301.

63. P.S. Afanas’ev, *op. cit.*, p. 110-111.

64. I.A. Hudjakov, *op. cit.*, p. 137. À titre de comparaison, on peut remarquer qu’actuellement, dans le sud du Kazakhstan, on attribue toujours une année supplémentaire au défunt, par marque de respect.

iakoute lié directement ou indirectement au cheval et à son élevage démontre l'importance de cet animal dans la culture de ce peuple⁶⁵.

Pour finir, citons un dernier exemple de mots voyageurs parmi les langues altaïques, illustrant les déplacements sémantiques qu'accompagnent les transferts lexicaux d'une culture à l'autre. Le *kôš* est une unité de mesure spatiale utilisée par les pasteurs nomades dans une grande partie de l'Eurasie. Les substantifs kirghize *kôč*, kazakh *kôš*, iakoute *kôs* signifient « étape de nomadisation » et correspondent, pour ces deux premières langues, à la distance pouvant être parcourue en une journée, variable suivant la saison et la catégorie de bétail concernées. En iakoute, cette distance varie également, mais ses valeurs sont beaucoup plus modestes (le *satyy kôs* « mille de piéton », représente sept à huit kilomètres; l'*at kôs* « mille équin », dix kilomètres; et le *oğus kôhô* « mille bovin », sept à huit kilomètres⁶⁶. Cette différence m'a incitée à rapprocher, à la suite de Jochelson, ce mot d'un autre qui lui ressemble, *kùôs*, correspondant à une unité de mesure temporelle⁶⁷. En effet, *kùôs* désigne en iakoute un récipient, mais aussi la durée nécessaire à la cuisson de l'aubier dans un tel ustensile (un peu plus d'une heure). L'association des mots *kôs* et *kùôs*⁶⁸ permet donc de formuler l'hypothèse qu'en iakoute, les différents milles cités plus haut correspondent aux distances parcourues respectivement par un piéton, un cheval ou un bœuf durant une cuisson. Ainsi les mots qui mesurent l'espace et le temps peuvent-ils voir leur signification se modifier en passant d'une culture à l'autre, nomade ou sédentaire.

65. C. Ferret, *Une civilisation du cheval. Les usages de l'équidé, de la steppe à la taïga*, Paris, Belin, 2009.

66. Böhrtlingk *op. cit.*, p. 501; Pekarskij, *op. cit.*, p. 1170; P.A. Slepcev, *Jakutsko-russkij slovar'*, *op. cit.*, p. 182.

67. W. Jochelson, *op. cit.*, p. 47; C. Ferret, « Un espace à l'aune du bétail », *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines*, 36-37, 2005-2006, p. 144-146.

68. Les dictionnaires de Pekarskij (*op. cit.*, p. 1170, 1321) et de Böhrtlingk (*op. cit.*, p. 500-501, 517) mentionnent les deux termes, *kôs* et *kùôs*, sans les relier.

Langues et ethnies turciques de l'Altaï septentrional

Surna Sarbacheva

Différents peuples et tribus nomades ont vécu sur le territoire de la Sibérie pendant plusieurs milliers d'années, se déplaçant à la recherche de meilleurs herbages, points d'eau et abris. Tous ces peuples avaient des noms qu'ils s'étaient donnés eux-mêmes ou qu'ils avaient reçus de tribus voisines. Dans le premier cas, on trouvait habituellement dans le nom le mot « être humain », comme il est courant chez tous les autres peuples du monde. Ainsi le mot correspondant, *kiji*, fait partie de l'autodésignation du groupe principal des peuples altaïens : *Altaï-kiji* (en fait Altaïens méridionaux), c'est-à-dire « êtres humains de l'Altaï », autrement dit, vivant sur la terre de l'Altaï, appartenant à cette terre : *bou altaïdyng kijizi*. Ce terme peut ainsi se rapporter à tous les représentants des familles et tribus. Pour les ethnies septentrionales on trouve les termes *Koumandy-kiji* (Koumandines), *Tchalkandy-kiji* (Tchelkanes), *Touba-kiji* (Toubalares). On peut aussi rencontrer comme autodésignation *Tadar-kiji* (Tatars), nom qui a pu être donné par les Russes auparavant. En outre, les Toubalares ont aussi comme ethnonyme *Jych/Iych-kiji*, qui signifie « être humain de la taïga sombre », d'après leur lieu d'habitation. De là vient aussi, dans les travaux scientifiques, leur nom de « Tatars noirâtres¹ ». Les Altaïens septentrionaux n'ont été intégrés à l'État russe qu'au milieu du XVII^e siècle, fait mentionné dans les documents officiels en l'an 1643². Certaines distinctions générées par les destins

1. W. Radloff, *Phonetik der nördlichen Türkssprachen*, Leipzig, 1882, p. 26.

2. N.M. Jadrincev, « Otčet o poezdke... v Gornyj Altaj k Teleckomu ozeru i v veršiny Katuni v 1880 godu », in *Zapiski Zapadno-Sibirskogo otdelenija RGO, Kniga 4*, 1882, p. 52.

historiques des peuples du massif de l'Altaï se retrouvent aujourd'hui dans la distinction par l'anthropologie physique entre Altaïens méridionaux et Altaïens septentrionaux. L'analyse des données craniométriques confirme que la formation de la population actuelle de la Sibérie occidentale et méridionale est le résultat d'un long processus d'interactions entre trois groupes de population aux origines distinctes : protocaucasoïde, mongoloïde et ouraloïde³. Une composante caucasoïde prononcée chez plusieurs peuples turcophones du massif des Altaï-Saïan (les Khakasses et les Altaïens septentrionaux) témoigne en faveur de la participation à leur formation d'un peuple protocaucasoïde. Quant à la composante anthropologique « ouraloïde », on la retrouve sur presque tout le territoire de la Sibérie de l'Ouest (les Khantys, les Mansis, les Nénétses, les Tatars de Tobol-Irtych (sauf Ayalyn), de Tomsk et de Barabine, les Tchoulymts et peut-être les Kètes) et partiellement dans l'Altaï septentrional (les Téléoutes et les Toubalares)⁴. Dans les origines mixtes des Altaïens septentrionaux, une série d'indices fait ressortir assez nettement des éléments ethniques liés à la vie d'éleveurs nomades. N.A. Baskakov suppose que des groupes de grandes associations tribales de Tolosses, Tigrechtes et Togous-Ogouzes ont été repoussés sur le territoire de l'Altaï et se sont mélangés avec les populations aborigènes, c'est-à-dire, des tribus de Nénétses (Samoyèdes), et ont reçu de leur part une désignation commune⁵. L'existence d'un substrat se confirme par les dernières études expérimentales sur la phonologie des ethnies nordiques de l'Altaï⁶ et par les toponymes et les hydronymes des raïons contemporains de Tourotchak et de Tchoïa de la république de l'Altaï. Le nom de la rivière *Lebed'* est particulièrement intéressant. Ce cours d'eau prend sa source au sommet de la montagne Abakan, tout comme la rivière Abakan. L'étymologie de l'hydronyme *Lebed'* ne pose pas problème

3. V.G. Moiseev, *Proisozhdenie uralojazyčny narodov po dannym kranilogii*, Sankt-Peterburg, 1999, p. 108.

4. *Ibid.*, p. 109.

5. N.A. Baskakov, *Dialekt černovyh tjurkskih tatar/tuba-kiži. Teksty i perevody*, 1965, p. 8.

6. I.Ja. Seljutina, N.S. Urtegesev, T. R Ryzikova., I.D. Dambyra, S.V. Kecil-Ool, *Faringalizacija kak tipologičeskij priznak fonologičeskikh sistem (na materiale tjurkskih jazykov Južnoj Sibiri)*, Novosibirsk, Izdatel'stvo Omega Print, 2014.

si on pense que la rivière peut porter un nom d'oiseau (*lebed'* veut dire « cygne » en russe). Mais sur les cartes géographiques d'avant le XVIII^e siècle, elle est indiquée sous le nom de *Lebe*, ce qui peut difficilement être d'origine russe. Les langues turciques ne connaissant pas de « L » initial, l'origine de cet hydronyme est à chercher dans d'autres langues non apparentées. Sur la rive gauche de la basse Ob, côté Mansis, coule la rivière *Lepla*, et côté Khantys, l'*Aïlap*, ce qui confirmerait l'hypothèse du substrat samoyède dans les langues des Altaïens septentrionaux. *Lap*, *lop*, *lep* veut dire « rivière », « vallée », « plaine », « branche », « affluent »⁷. Comme cet hydronyme était adapté à la base articulatoire des populations locales, il réapparaît dans plusieurs variations avec une prothèse: *Eloubel*, *Elebe*, *Elebeguene*, autant d'hydronymes du système du lac Teletskoe. Par ailleurs, tout comme l'hydronyme *Bïïa*, *Pïï Souou* peut être d'origine kète, puisque le mot *bi* en kète signifie « eau ». Dans la langue des Altaïens septentrionaux, la rivière *Biïa* a une autre appellation d'origine turcique: *Öön*. « L'existence du substrat kète dans la toponymie du Haut-Altaï reste pour le moment hypothétique, car les noms géographiques d'origine kète ne forment pas ici une aire compacte, comme c'est le cas, par exemple, avec la Choré et les autres territoires turcs de la Sibérie. Quelques toponymes isolés ont pu être importés dans l'Altaï par les Samoyèdes et les Turcs qui avaient habité à côté des Kètes et utilisaient des toponymes d'origine kète⁸. »

Du point de vue linguistique, on distingue cinq grands dialectes de la langue altaïque. Un dialecte méridional de l'Altaï-kiji sert de base à la langue altaïque littéraire d'aujourd'hui; quatre autres ont le statut de langues autochtones indépendantes non écrites et ne sont toujours pas complètement décrits. On crée des dictionnaires et des abécédaires de ces dialectes, mais les versions proposées ne sont pas également satisfaisantes pour différents groupes de locuteurs.

La langue des Toubalares. Les Toubalares (autodésignation: *Touba*, *Toubalare*, *Jych/Jych-kiji*) vivent principalement dans les

7. A.M. Mzlolrko, *Paleotoponimika*, Tomsk Izdatel'stvo Tomskogo universiteta, 1992.

8. O.T. Molčanova, *Toponimičeskij slovar' Gornogo Altaja*, Gorno-Altajsk, Gorno-Altajskoe otdelenie Altajskogo knižnogo izdatel'stva, 1979, p. 8.

raïons de Tourotschak, Tchoïa et Maïma de la république de l'Altai, le long de la rivière Biïa et de ses affluents Sary-Kokcha et Kara-Kokcha, ainsi que le long des affluents Ouïmen et Pyja de la rivière Katoun. Selon N. A. Baskakov, en 1965, la population de Toubalares s'élevait à environ 7 000 personnes; aujourd'hui, ils sont environ 2 000. Parmi les noms des clans des Altaïens méridionaux et septentrionaux, plusieurs sont identiques aux noms mentionnés dans les sources en vieux-turc (sources en alphabet de l'Orkhon provenant du bassin de l'Ienisseï): *tölös*, *kyrgys*, *tigrech*, *törtas*, ce qui confirme non seulement le lien génétique étroit des Altaïens contemporains avec les tribus de Vieux-Turcs, mais aussi le fait que la composante ethnique principale des Altaïens, ce sont des clans et tribus de Vieux-Kirghiz et Ouïgours, mêlés par la suite aux Oghouzes⁹. Les spécialistes divergent sur la question de la place de la langue tuba dans les classifications linguistiques. V.V. Radloff¹⁰, F.E. Korch¹¹ et M. Riassianen¹² classent le dialecte tau des Toubakijis, tout comme ceux des Koumandines, des Lebedines (tau), des Altaïens, des Téléoutes et des Télés (tou/tu) parmi les langues de la branche nord-est des j-langues du type ouïghour. Selon K.G. Menges, tous les dialectes altaïques, sans distinction entre le sud et le nord, font partie du groupe des langues turciques sibériennes du Sud (« sibériennes à proprement parler »)¹³. Selon la classification généalogique des langues turciques la plus répandue et établie par N.A. Baskakov, le dialecte toubalar et les autres dialectes de l'Altai septentrional font partie du sous-groupe khakasse du groupe ouïghour-oghouz de la branche hunnique orientale des langues turciques¹⁴. A.M. Chtcherbak consi-

9. N.A. Baskakov, « Dialekty altajskogo jazyka », in *Voprosy altajskogo jazykoznanija, Gorno-Altajsk*, 1988, p. 3-20; N. A. Baskakov, *Dialekt černovyh tjurkskih tatar/tubakizij. Teksty i perevody*, 1965.

10. W. Radloff, *op. cit.*, p. 280–291.

11. F.E. Korš, « Klassifikacija tjurkskih plemen po jazykam », in *Étnografičeskoe obozrenie*, Moskva, 1910, n° 1-2, p. 114-127.

12. M. Rjasianen, « Materialy po istoričeskoj fonetike tjurkskih jazykov », Moskva, 1955, p. 28-30].

13. K.H. Menges, « The Turkic Languages and Peoples. An Introduction to Turkic Studies », in *Ural-Altäische Bibliothek*, Wiesbaden, 1968, XV, p. 60.

14. N.A. Baskakov, « Dialekty altajskogo jazyka », in *Voprosy altajskogo jazykoznanija, Gorno-Altajsk*, 1988, p. 74.

dère que le dialecte *touba-kiji* fait partie du groupe mixte, composé des langues turciques dont la classification est problématique, tandis que les dialectes altaïques du sud font, selon lui, partie du groupe *kiptchak*¹⁵. Les *Toubalares* parlent russe pratiquement dans tous les domaines de l'utilisation de la langue. Seules les personnes âgées accordent la préférence incontestable à la langue *toubalare* dans la vie quotidienne et familiale. Mais malgré la perte de la plupart de ses fonctions sociales, le dialecte *touba* remplit encore la fonction de communication entre les membres les plus âgés de la famille et les adultes, et est utilisé par les représentants de ce groupe ethnique dans les situations de la vie courante.

La langue tchalkane. Dans la littérature scientifique, les *Tchalkanes*, *Tchelkanes* ou *Thelkanes* sont parfois désignés sous leur vieux nom de *Lebedines* ou *Tatars de Lebed*, peuple qui habite autour de la rivière *Lebed (Lebe)*. La langue *tchalkane* fait partie du sous-groupe *khakasse* du groupe *ouïghour-oghouz* des langues turciques. Tout comme le *qumanda* et le *tuba-kiji*, le *tchalkane* avait toujours été considéré comme un dialecte de l'*altaï-kiji*, mais en 2000, tous les trois ont reçu le statut officiel de langues de petits peuples indigènes de la fédération de Russie et ont été répertoriés dans le « Livre rouge » des langues indigènes de la Russie. Actuellement, les *Tchelkanes* vivent bien groupés dans les *raïons* de *Tourotchak* et de *Tchoïa* de la république de l'*Altaï*, dans les villages de *Kourmatch-Baïgol*, *Souranach*, *Maïskoïe* et *Tourotchak*. Comme les autres groupes ethniques des *Altaïens* contemporains, les *Tchelkanes* proviennent des tribus d'origine *samoyède* et *kète*, et des tribus turciques dont la langue l'a définitivement emporté sur les composants étrangers. Dans la littérature scientifique des années 1990, la population des *Tchelkanes* est estimée à 2 000 personnes environ. Mais les chiffres exacts sont inconnus, puisque depuis 1926, lors des recensements de la population, les *Tchelkanes* ont été comptés parmi les *Altaïens*. L'académicien *V.V. Radloff* a été le premier à fixer la langue *tchalkane*. Au *xx^e* siècle, *N.A. Baskakov* a également beaucoup contribué à l'étude de la langue altaïque et de ses dialectes, dont

15. A.M. Ščerbak, *Vvedenie v sravnitel'noe izučenie tjurkskih jazykov*, Sankt-Peterburg, 1994, p. 39-40.

le tchalkane, qui a été décrit par lui dans plusieurs de ses travaux scientifiques. Tous les Tchelkanes sont bilingues et parlent bien le russe qui est pour plusieurs d'entre eux la langue maternelle. Pour cette raison, le champ d'utilisation du dialecte tchalkane ne cesse de rétrécir, et il n'est plus parlé qu'en famille et au sein de petits groupes engagés dans des activités économiques traditionnelles.

La langue des Koumandines. Les Koumandines se désignent sous le terme *qumandy/quvandy/quvanta/quvandyg/quvandyk*. Mais selon I.Ia Selioutina, le terme *qumandy* n'est pas une autodésignation, mais le nom du clan principal que les tribus voisines ont attribué à tout le peuple. Toutes ces variantes proviennent de l'ethnonyme *quman*, ayant un radical turcique *qu*: <qub 'pâle, jaune pâle'+ -man¹⁶.

Pour de nombreux spécialistes, le qumanda est une langue séparée et indépendante du sous-groupe khakasse du groupe ouïghour-oghouz. Les Koumandines sont particulièrement nombreuses sur le territoire du *kraï* de l'Altaï à Biïsk et dans les *raïons* de Solton et de Krasnogorskoye. Sur le territoire de la république de l'Altaï, les Koumandines vivent éparpillés, essentiellement à Gorno-Altaiïsk et dans le *raïon* de Touratchak. Selon le recensement de 1897, la population des Koumandines atteignait 4092 personnes, et selon celui de 1926, 6334 personnes. Dans les recensements suivants, les Koumandines n'ont pas été traités comme une ethnie à part, mais compté parmi les Altaïens. Aujourd'hui, les Koumandines, tout comme les Toubalares et les Tchelkanes, font partie des petits peuples indigènes du Nord et ont été répertoriés dans le registre unique des petits peuples indigènes de la Russie. Selon les résultats préliminaires du recensement des petits peuples de la fédération de Russie en 1999, la population actuelle des Koumandines s'élèverait à 700 personnes. Selon les locuteurs eux-mêmes, ils sont au moins 2000, et selon le recensement de 2002, leur population compte 3114 personnes (1,5 fois plus). 1044 personnes parlent le qumanda. L'influence très ancienne de différents dialectes turciques se fait toujours sentir dans cette langue, ce qui provoque de nombreux débats

16. I. Ja. Seljutina, « Dentopalatogrammy kumandinskih soglasnih », in *Issledovanija po fonetike sibirskih jazykov*, Novosibirsk, 1976, p. 26-62.

quant à sa qualification linguistique. Une série de caractéristiques phonétiques du qumanda le rapprochent du chor et partiellement du khakasse. Il a gardé par ailleurs quelques traits spécifiques qui le distinguent non seulement des dialectes altaïques, mais aussi de toute la famille des langues turciques. Les Koumandines d'âge moyen et les seniors parlent le qumanda entre eux, les jeunes préfèrent le russe. Le russe est parlé par presque tous les Koumandines, et certains d'entre eux le considèrent comme leur langue natale.

Les langues des petits peuples indigènes de la république de l'Altaï peuvent disparaître. Aujourd'hui, elles ne sont parlées que par cinquante à soixante pour cent des personnes qui se désignent comme Toubalares, Tchelkanes ou Koumandines.

Seules la conscience de leur identité, la libre disposition et l'éducation de ces peuples peuvent prolonger la vie de leurs langues, qui sont conservées aujourd'hui grâce à la vieille génération, laquelle, comme à des milliers d'années en arrière, se rassemble toujours autour du foyer et se raconte des légendes qui célèbrent les exploits de ses vaillants ancêtres.

(Traduction par Ekaterina Pichugina)

Comment change la sémantique des rites mongols et bouriates

Réflexions de porteurs de la tradition sur les récits populaires

Iulia Liakhova

Quand un anthropologue se met à étudier une culture étrangère, plusieurs actions, y compris les rites, lui semblent incompréhensibles. Pour une part de ces pratiques, ceux qui les exécutent peuvent facilement les expliquer aux anthropologues cherchant à comprendre, mais pour une autre, il est plus difficile de donner des explications. Parfois, les acteurs ne se posent pas de questions sur ce qui les anime au moment de l'accomplissement de telle ou telle action. Dans le présent article, nous n'étudierons pas les actions rituelles comme telles, ni leurs interprétations, mais la manière dont les porteurs d'une culture (il s'agira des diverses régions de la Mongolie) construisent leurs relations à des pratiques rituelles. Nous montrerons qu'une partie des actions est librement interprétée, alors que l'autre partie ne donne pas envie d'engager des interprétations (jusqu'à ce que l'anthropologue insiste pour en obtenir). Nous observerons la manière dont les gens utilisent leurs connaissances et dont ils établissent des connexions logiques, quand ils reçoivent des explications venues d'inconnus à propos de nouveaux rites, jusque-là incompréhensibles.

En ce qui concerne les types de relation entre le rite et son interprétation (si nous prenons en compte l'équilibre entre la pratique et la sémantique), nous pouvons diviser tous les rites en trois groupes: les rites dotés d'une sémantique stable, les rites dont la sémantique

varie et les rites qui sont pour l'essentiel asémantiques, car ils correspondent à la sphère des actions quotidiennes et de ce fait ne sont pas réfléchis par ceux qui les exécutent, ni par ceux qui les observent. Dans le présent article, nous aimerions nous arrêter sur les cas où la sémantique du rite varie — nous allons voir en détail comment et pourquoi cela se produit. Nous étudierons aussi bien la formalisation directe des pratiques que celle des récits portant sur l'accomplissement de ces pratiques.

Ainsi donc, dans les campagnes de terrain, nous rencontrons souvent des pratiques rituelles que les protagonistes, c'est-à-dire les porteurs de la tradition, expliquent de façon différente, chaque nouvelle explication pouvant ne pas correspondre à la précédente. De telles explications variables des rituels résultent de l'influence de trois facteurs :

1. Les changements historiques. Parfois le contexte d'existence des rites, pour une raison quelconque, n'est plus évident pour les porteurs de la tradition.

Dans notre cas d'étude, le contexte se modifie à cause des changements colossaux survenus dans la culture bouriate et mongole durant la période socialiste. Au fil de cette période, le système rituel-mythologique des Bouriates et des Mongols a été partiellement détruit. Quand les habitants de cette région reviennent vers certains rituels encore préservés, ils se heurtent — et l'admettent — à un manque de connaissances des bases mythologiques de ces mêmes rituels et plus largement, du contexte rituel. Cette fragmentation des connaissances relatives aux traditions religieuses encore conservées aboutit à l'incompréhension d'une partie des actions rituelles reproduites. Par la suite, ces actions soit (1) disparaissent, c'est-à-dire que la pratique désémantisée, sans être soutenue par une nécessité d'exécution imposée, disparaît rapidement, soit (2) elle se réinterprète de façon différente et grâce aux nouvelles interprétations, elle s'inscrit de nouveau dans un contexte général de la culture populaire (sémantique variable).

À titre d'exemple d'apparition d'une nouvelle sémantique (par le biais d'une rationalisation) on peut présenter l'interdit suivant : « On ne coupait pas le mélèze, on préservait le bouleau », ainsi que

sa nouvelle interprétation: « Il vaut mieux ne pas couper les arbres droits et fins pour faire du bois de chauffage » (Informateur 13). « Dans le milieu des Bouriates s'est formé un rapport particulier avec le mélèze (*šènèhèn*) et avec le bouleau (*huhan*). Le mélèze, d'après certaines croyances, incarnait les idées de la reproduction, il était porteur de l'énergie vitale [...] parmi les Bouriates, était largement répandue la coutume de s'adresser au mélèze par des prières pour qu'il leur donne descendance, longévité et santé », remarque M.M. Sodnompilova¹. De la même façon, le bouleau pour les Bouriates était un arbre particulièrement important et vénérable, il figurait dans nombre de rituels. N'ayant pas cette connaissance, notre informatrice rationalise cet interdit et lui attribue la nouvelle interprétation susmentionnée.

Nous n'allons pas nous arrêter à l'analyse diachronique des rituels: durant le xx^e siècle et plus tôt, chez les Bouriates et les Mongols, on a recueilli assez peu d'interprétations. Il y a une probabilité que les interprétations étaient variables même à l'époque, mais les ethnographes n'y prêtaient que peu d'attention. C'est pourquoi nous ne ferons pas de suppositions, mais nous analyserons la deuxième cause d'apparition de la sémantique variable des pratiques.

2. Deuxième cas, c'est celui où **la sémantique du rite subit des modifications**: il s'agit de situations où les rites s'inscrivent dans un nouveau contexte. Le rite peut être emprunté avec une explication déjà existante, mais l'explication qui est basée sur des représentations mythologiques ou sur une logique rituelle des groupes ethniques voisins devient rapidement incompréhensible aux nouveaux exécutants du rituel. En pareil cas, les personnes tâchent fréquemment de modifier une explication devenue obscure (ou bien, elles l'oublient et en inventent une nouvelle). Ces nouvelles explications restent variables pendant un certain temps et en fin de compte, l'une d'elles peut remplacer les autres et alors, le rite fera partie d'un groupe de rites dotés d'une sémantique stable.

1. M.M. Sodnompilova, *Mir v tradicionnom mirovozzrenii i praktičeskoj dejatel'nosti mongol'skih narodov*, Ulan-Udè, Izdatel'stvo Bnc So Ran, 2009, p. 99.

Voyons en détail comment dans des cas précis se passe l'insertion dans le contexte des pratiques empruntées :

Le premier exemple a été noté par nous-même et nos deux collègues dans la région Ossinski de l'*oblast*² d'Irkoutsk.

Chez les chrétiens orthodoxes existe la pratique suivante : dessiner des croix au-dessus d'une maison et sur les fenêtres ; mis de cette manière, le signe de la croix protège la maison des forces du mal. « La sémantique du signe de la croix dans la magie traditionnelle se définit par une symbolique universelle de la croix, vue comme l'un des principaux symboles de la culture chrétienne ; on peut la comparer à "la prière à la Vraie Croix du Seigneur", selon laquelle le signe de la croix avec la croix elle-même deviennent une amulette qui chasse et détruit le mal par la force de Jésus-Christ crucifié », écrit E.E. Levkiewskaïa³.

Pourtant, nous sommes allés chez une dame bouriate et nous avons vu chez elle au-dessus des fenêtres et des portes des croix de ce type. Nous avons pensé que probablement dans cette maison vit ou vivait un(e) Russe, mais quand nous avons posé la question, la Bouriate nous a donné une réponse complètement différente : « Les croix ce sont des serrures qui ne laissent pas entrer les mauvaises forces dans la maison. » L'idée que la croix comme telle, ayant une symbolique bien définie, peut défendre, n'était pas présente chez cette informatrice.

Cela signifie que la dimension pragmatique du rite reste la même : ne pas laisser passer les forces du mal ; le côté formel du rite reste aussi sans modifications — dessiner les croix sur les portes et les fenêtres. Par contre, la sémantique avait changé. La croix pour l'informatrice bouriate ne renvoie pas à la croix orthodoxe qui peut la défendre par ses vertus de symbole protecteur. Maintenant, elle signifie simplement une serrure.

2. *Oblast'* est une unité administrative territoriale déployée autour d'une ville principale de la région et qui est considérée comme sa capitale. Le nom de l'*oblast'* découle de celui de la ville.

3. E.E. Levkiewskaja, *Slavianskij obereg, semantika i struktura*, Moskva, Indrik, 2002. p. 49.

Nous voudrions analyser en détail comment la sémantique de la croix peut se déplacer dans la tradition chrétienne et ensuite, comparer ce cas à ce qui s'est passé avec cette pratique en Bouriatie.

« Dans le nord-ouest de la Russie, le mot » croix » est utilisé pour désigner les croix des églises et des petites croix portées autour du cou, par contre, les croix en pierre vénérées ici comme des reliques locales sont appelées simplement "les pierres". Les baguettes attachées en croix qui sont jetées dans les carrefours afin de retrouver ceux qui se sont perdus s'appellent "les baguettes" (on dit "jeter les baguettes"). La sémantique de la croix et de la croix chrétienne ne peut pas être prise en compte dans l'étude de ces artefacts, par contre, comme le trait déterminant pour les porteurs de la tradition eux-mêmes, la sémantique se présente souvent non pas par elle-même, mais à travers la sémantique d'autres caractéristiques symboliques et formelles (ainsi, il est clair que dans le cas des croix en pierre s'accroissent les particularités symboliques de la pierre, connues d'après les incantations, c'est pourquoi, il est admis que les croix aident à soulager la douleur des dents, si on les mord ou si on boit de l'eau versée sur cette pierre)⁴. »

Autrement dit, dès le début, dans la tradition existe une sémantique de la croix bien définie et il s'y rajoute la sémantique de l'incarnation matérielle de la croix concrète (sémantique de la pierre, sémantique du bois et autres). Ces caractéristiques supplémentaires ont de l'influence sur l'utilisation pragmatique de la croix (comme dans l'exemple où la sémantique de la pierre permet l'utilisation de la croix comme un remède contre les maux de dents). C'est sur ce point que cette histoire de la croix slave et de sa sémantique s'interrompt.

Par contre, dans notre cas, l'action va encore plus loin : le contexte mythologique et culturel de cette pratique se présente comme complètement différent (les Bouriates chez qui nous avons noté cette pratique et qui font le signe de la croix sont des chamanistes et ils n'ont jamais été convertis au christianisme). La sémantique de la croix ne se lit pas automatiquement par les porteurs de cette culture, mais la pragmatique du rituel emprunté reste : la croix ne laisse pas

4. K.A. Bogdanov, *Povsednevnost' i mifologija*. Sankt-Peterburg, Iskusstvo, Sankt-Peterburg, 2001, p. 34.

entrer le mal dans la maison. Sur la base de la pragmatique surgit une nouvelle sémantique: on nous dit que les croix sur les portes et les fenêtres sont vues comme « les serrures » qui ne laissent pas entrer les forces du mal.

Un autre exemple est fourni par une pratique rituelle empruntée à la Chine: au-dessus du berceau de l'enfant, on suspend une amulette: un renard en feutre. Ici, le côté formel et la valeur pragmatique de la pratique empruntée restent sans changement, mais, sans le contexte chinois (en Chine, il existe tout un ensemble d'idées mythologiques liées au renard), la sémantique de cette action n'est pas comprise. Apparaît une multitude d'explications nouvelles, qui sont élaborées par analogie avec des explications anciennes.

De toute évidence, la tradition de suspendre au-dessus du lit de l'enfant une représentation de renard en feutre est apparue il n'y a pas si longtemps ou alors, elle n'a pas attiré l'attention des spécialistes du folklore mongol, ni des voyageurs des XIX^e-XX^e siècles. Ni chez A.M. Pozdneev, ni chez G.N. Potanine, ni chez les autres spécialistes de la Mongolie ou chez les voyageurs l'information sur cette amulette n'est fixée.

En lien avec cette pratique, il existe une autre idée mongole sur le renard: quand l'enfant sourit ou se renfrogne dans le sommeil, c'est le renard qui lui fait peur avec ses paroles: « Ta maman est décédée », cela fait pleurer l'enfant et, à l'inverse, « Ta maman est vivante », ça le fait sourire.

Cette idée est répandue si largement qu'est même apparu un verbe particulier, *ùnègčlèh* (de *ùnèg*, « renard »), qui avant tout veut dire « chasser le renard », et dans le sens figuré peut signifier « sourire dans le sommeil » (en parlant des enfants nouveau-nés). Le sommeil agité, quand l'enfant tantôt sourit, tantôt se crispe, a reçu l'appellation de *ùnèg zùüd*, « sommeil de renard ». De toute évidence, cette idée est aussi apparue il n'y a pas si longtemps: ni dans les autres langues mongoles, ni même dans le mongol de l'écriture ancienne de telles significations de ce mot n'ont été fixées. Le grand dictionnaire mongol-russe donne encore une expression qui n'est pas tout à fait claire: *ùnègnij nùd zalgih*, « ne pas avoir de sommeil » (littéralement « avaler l'œil du renard »). Toutes ces expressions qui restent à côté du point de vue mythologique lient également au

niveau linguistique le renard et le sommeil et plus concrètement le renard et le sommeil de l'enfant⁵.

Pourtant, cette idée sur le renard qui arrive chez les dormeurs ne peut pas expliquer exactement pourquoi on utilise la représentation du renard comme une amulette pour protéger les enfants. Ces idées ne sont liées ensemble, ni par la logique des porteurs de la tradition, ni par l'évidence de l'origine commune. Il apparaît nécessaire d'introduire des motifs complémentaires qui lient ces idées. Et chaque fois, au moment de l'explication des relations entre les deux idées, de nouvelles liaisons logiques s'établissent et de nouveaux maillons sémantiques se créent. Une explication canonique n'existe pas, et de ce fait, les interprétations des liens entre les deux idées sont extrêmement variables.

Ainsi, comment la nécessité d'accrocher une amulette en forme de renard au-dessus du lit de l'enfant est-elle expliquée ?

Une partie des suppositions sur la raison d'être d'une telle amulette est directement liée à l'idée du renard qui fait peur. Soit l'amulette est accrochée pour que les enfants s'habituent à la vue du renard en feutre et arrêtent d'avoir peur quand le vrai renard arrive (informateurs 1, 2). Soit, au contraire, le vrai renard a peur de l'amulette en feutre parce qu'il la prend pour un renard réel, mais mort (informateur 3). Selon la supposition d'un autre informateur, le renard n'approche pas de l'enfant et ne le provoque pas, car il pense que le renard en feutre a été plus rapide et que la place est déjà prise (informateur 4).

Or, l'amulette est répandue plus largement que ne le sont les idées sur le renard qui fait pleurer les enfants. Dans les cas où celles-ci sont inconnues des porteurs de la tradition, apparaissent de nouvelles hypothèses expliquant pourquoi l'amulette est faite en forme de renard.

C'est ainsi que s'établit le deuxième groupe d'idées. Dans ce cas-là, l'amulette commence à agir comme un objet magique: les qualités du renard se transmettent partiellement à l'enfant au-dessus duquel

5. *Bolšoj akademičeskij russko-mongol'skij slovar' v četyrëh tomah*, A. Luvsandendëva i Č. Tsëndendamba (réd), Otv. red. G. Ts. Pjurbeev. Moskva, Academia, 2001-2002, p. 1068.

il est accroché. Le renard aime dormir, il est doux, bon et gentil, c’est pourquoi on l’accroche au-dessus du lit — supposent les informateurs (informateurs 5, 6, 7). Une autre supposition du même type tient à l’idée que le renard est un animal nocturne qui chasse sans faire de bruit. Il est accroché pour que les enfants soient aussi silencieux que lui. Ou bien, c’est un animal qui fait oublier, c’est pourquoi quand l’enfant regarde le renard, il oublie ses mauvais rêves (informateur 9).

La logique des équivalences peut fonctionner aussi dans l’autre sens : l’enfant nous rappelle le renard, c’est pourquoi la représentation est placée au-dessus du berceau. Une des informatrices a supposé que quand l’enfant pleure, son nez ressemble au nez du renard et c’est pour cette raison que son image se trouve près du berceau (informateur 10).

Ainsi, l’interprétation de cet objet apotropaïque se construit d’après deux modèles :

1. Modèle de remplacement (le renard-jouet remplace le vrai renard). Ce modèle est caractéristique des autres rituels qui visent à protéger les enfants contre les forces du mal.
2. Le modèle de similitude (le renard placé au-dessus du bébé transfère à ce dernier une partie de ses forces).

De la sorte se forme un ensemble d’idées qui concernent le renard. Une partie de ces idées est stable et ne varie pratiquement pas (comme l’action même de suspendre le petit renard au-dessus du lit). Une autre partie varie, même dans les limites d’une région. Pourtant, certaines interprétations non stables apparaissent pour lier les idées sur le fait d’accrocher le renard en feutre au-dessus du berceau et la supposition que le renard vient faire peur à l’enfant.

Si nous parlons d’un groupe d’interprétations qui se construisent sur le modèle du remplacement, dans ces modèles fonctionne le même mécanisme que dans l’action, quand l’enfant est protégé à l’aide d’un point dessiné avec de la cendre sur son front. Dans le cas de cette pratique, l’explication agit aussi suivant le modèle d’un remplacement.

Les informateurs nous expliquent : quand chez l’enfant il y a un point sur le front, le mauvais esprit (*čudgur*) pense que ce n’est pas un enfant, mais un lièvre ou simplement un non-humain.

- Хүүхдийн духан дээр нь хар хөө түрхдэг ямар учиртай юм бэ?
- Харуй бүрийгээр хүүхдийг гадагш дотогш авч явах зэрэгтээ хөлснө гээд гадны хий зүйлээс хамгаалж, энхрийлж, сэргийлж, бор халзан туулай болгодог ёс бий. Тэгж духан дээр нь хөө түрхэхийг бор халзан туулай болгох гэж нэрлэдэг.
- Үүнийг зөвхөн хүүхдүүдийнхээ бага настайд нь хийдэг үү?
- Нялх хүүхэд болгонд хөлд ортол нь хийдэг.

– Pourquoi met-on sur le front de l'enfant une tache de cendre noire ?
– Il y a cette coutume – quand dans le noir on fait sortir à l'extérieur l'enfant, ou bien qu'on le fait entrer, qu'on a peur qu'il transpire et pour le protéger des mauvaises choses venant de l'extérieur, on l'appelle « lièvre gris avec une petite calvitie ». Quand on lui met une tache de cendre, cela le transforme en lièvre gris avec une petite calvitie.

– Vous ne faites cela qu'aux enfants ?

– À tous les enfants, avant qu'ils ne commencent à marcher (Informateur 6)

Le même modèle agit dans la pratique de l'échange d'enfant : *déli* est mis à l'envers, comme si on avait remplacé l'enfant par un autre.

Une pratique qui se construit d'après le même modèle a été notée par G. Potanine : « Chez les Durbutes (Derbetes), dans le cas où l'enfant n'arrive pas à marcher, quelqu'un de la famille l'enlève. Le nouveau-né est ensuite caché sous un chaudron sous lequel on le laisse durant trois jours, et l'on soulève le chaudron deux fois par jour pour nourrir l'enfant. En même temps, celui qui a enlevé l'enfant fabrique une poupée avec de l'herbe et la met à la place de l'enfant volé. Les parents de l'enfant volé trouvant la poupée font semblant de la prendre pour leur enfant, mais mort, ils pleurent alors et ensuite assurent ses obsèques. On pense que le *čitkur* (le diable) qui veut enlever l'enfant le croira et qu'il ira chercher une proie ailleurs ».⁶

Mais dans le cas concernant l'amulette en forme de renard, on dirait que le modèle se renverse. Dans l'exemple précédent, il s'agissait du remplacement de l'enfant, alors qu'ici les forces maléfiques sont elles-mêmes remplacées : le vrai renard dangereux est remplacé par le renard en feutre qui est sans danger. Il est probable que

6. G.N. Potanin, *Očerki Severo-zapadnoj Mongolii* (Vyp. IV), Materialy étnografičeskie, Sankt-Peterburg, 1883, p. 27-28.

le principe de remplacement se réactualise précisément parce que le rituel est en lien avec les enfants ; et dans la tradition mongole, le remplacement est la plupart du temps lié aux rites sensés protéger les enfants.

Un autre modèle se construit sur le principe de la magie (dans le sens frazérien du terme). Dans toutes les interprétations qui correspondent à ce groupe, les informateurs supposent que l'amulette est très utile à l'enfant à cause des qualités du prototype : les qualités du renard se transposent sur son image et à travers elle, les qualités du renard se transmettent à l'enfant qui se trouve près de la représentation de l'animal.

Ces suppositions se révèlent comme enfermées en elles-mêmes : dans la tradition, l'idée que le renard est un animal gentil ou qui fait oublier n'existe pas toute seule. Ces attributions apparaissent pour expliquer pourquoi au-dessus du lit on suspend une représentation du renard. Elles n'existent pas en dehors du cadre d'une unique explication et apparaissent grâce à l'actualisation de l'idée selon laquelle les qualités d'un objet peuvent se transmettre à un autre objet. Ainsi, il se crée une situation quand d'abord il existe une pratique. Les faits et les idées sont par la suite arrangés pour que cette pratique puisse s'inscrire dans le modèle de la magie apotropaïque. En même temps, ils apparaissent plutôt sous l'influence de modèles déjà existants qui viennent soutenir l'analyse dans une situation où le sens du rite n'est plus clair et demande une explication

Ainsi, tous ces rites composés d'une action et de ses motivations sont en lien avec seulement quelques modèles interprétatifs. Le choix du modèle ne dépend pas tellement de l'action, mais de son contexte et de sa fonction.

3) La sémantique du rite n'est pas stable, car le rite est nouveau. Étudions encore un exemple. Il y a un certain temps, les anthropologues et les simples voyageurs ont commencé à remarquer que dans les lieux rituels (*oboo*), partout en Mongolie, outre les offrandes ordinaires comme le thé, des pièces de monnaie, des crânes de chevaux et autres choses, se mettaient à apparaître des béquilles, des pneus et des gainages du volant des voitures. Quand nous allions demander aux locaux qui et avec quel but pose ces

objets dans ces endroits, nous recevions une réponse inattendue: tous les informateurs désapprouvaient le comportement des personnes qui laissaient ces objets sur les lieux de culte.

Le mécanisme d'apparition de cette pratique et de son interprétation a été décrit de façon complète dans l'article de C.Y. Nekljudov « La mauvaise coutume: les règles reconnues et la pratique réelle dans la culture populaire ». Après tout, le lien habituel de ces lieux de culte avec la route et par conséquent avec le principal moyen de locomotion des Mongols qui est le cheval, a commencé à se transposer aux attributs liés à l'automobile (pneus, gainages), ainsi qu'aux déplacements en général (béquilles)⁷. Pour nous, dans cette histoire, il est important que nous observions ici deux forces contraires: d'un côté (au niveau pratique) se produit le déploiement de la pratique, mais de l'autre (au niveau des règles), la nouvelle pratique rencontre une résistance.

D'abord, la communauté ne légitime pas la pratique et en lieu et place d'interprétation nous voyons seulement se manifester un rejet généralisé. Mais, avec le temps, apparaissent de nouvelles interprétations dans lesquelles la pratique commence à être justifiée: « La stabilité d'une telle forme "parallèle" (la pose des béquilles, des pneus sur les *obo*) suppose (ou même garantit) sa légitimation ultérieure, déjà en qualité de légitimation non seulement "admise", mais directement planifiée⁸. »

C'est ainsi que les personnes acceptent progressivement une nouvelle pratique et cherchent pour elle une bonne explication. Nous pourrions probablement voir dans l'avenir comment l'une de ces explications en remplacera d'autres, arrêtera d'être individuelle et se répandra dans le pays.

Nous pouvons déjà observer une situation semblable, concernant l'emprunt par les Bouriates de la pratique d'aller au cimetière; il faut bien le dire, elle n'est pas caractéristique de la tradition mongole et bouriate. Durant notre expédition chez les Bouriates

7. S.Ju. Nekljudov, « "Durnoj obyčaj": priznavaemye pravila i real'naja praktika v narodnoj kul'ture », in *Zapretnoe/dopuskaemoe/predpisannoe v fol'klоре*, Moskva, RGGU, 2014. p. 77-174.

8. M.M. Sodnompilova, *Mir v tradicionnom mirovozzrenii i praktičeskoj dejatel'nosti mongol'skih narodov*, Ulan-Udè, Izdatel'stvo BNC SO RAN, 2009.

de l’*oblast* d’Irkoutsk en 2016, nous avons noté ce monologue : « À l’école, la moitié de la classe se mit à faire la cérémonie funéraire à la mémoire d’un camarade de classe mort dans un accident de voiture. Et cela n’a pas plu à l’autre moitié de la classe. Embêter le mort est mal pour ceux qui viennent car ils prennent sur eux toute l’énergie négative. Le jour de visite des parents a lieu à peu près au mois de mai, à Pâques. » (Informateur 12) Ainsi, à travers quelques exemples, nous avons pu montrer comment et pour quelles raisons se construisent le mouvement et la variation de la sémantique des rites dans les frontières de la culture mongole.

Nous avons étudié les diverses possibilités du mouvement de la sémantique en prenant en compte les cas où elle n’est pas stable. Trois facteurs — les changements historiques, les emprunts des rites et l’apparition de rites complètement nouveaux — forcent les porteurs de la tradition à repenser les pratiques qu’ils accomplissent. La voie sur laquelle ira l’interprète dans ses tentatives d’expliquer telle ou telle action dépend avant tout du contexte du mythe et de son idée sur la manière dont doivent être établis et doivent fonctionner les rites qui correspondent à une pragmatique semblable. Cette idée se base sur la connaissance des autres rituels et des traditions qui leur correspondent. Les nouvelles pratiques rituelles peuvent apparaître sans une interprétation toute prête, l’interprétation apparaîtra plus tard et la sémantique de la pratique au début peut être très variable.

(Traduction par Olessia Koudriavtseva-Velmans)

Autour du pragmatisme du genre épique dans la période contemporaine : le cas des *olonho* iakoutes

Semion Makarov

La Sibérie est connue comme un lieu d'épopées orales. Et pourtant, aujourd'hui, malgré les divers efforts entrepris pour conserver et populariser ces traditions narratives, et malgré des tentatives d'affirmation de son statut de phénomène « vivant », le genre épique est pratiquement sorti de sa phase d'existence active, remplacé par d'autres formes d'activité culturelle. Dans cette situation, il est important de savoir comment, au fur et à mesure de l'éloignement du genre épique de son époque et de ses représentants, se produisent certains changements remarquables dans sa pratique, mais qui ne sont pas analysés à leur juste mesure. Dans le présent article, ce problème sera étudié à partir de l'exemple des *olonho* iakoutes. Les données existantes, c'est-à-dire des recueils de ces textes fixés et traités de façon littéraire, des publications dans les médias régionaux qui y sont consacrées, des discussions autour du genre épique, ainsi que des résultats de sondages permettent, semble-t-il, de suivre, à partir de l'étape reconstituée de l'« oralité » jusqu'à nos jours, comment se transforment les statuts et fonctions du genre épique dans le milieu ethnique qui l'a fait naître. *Olonho* est une tradition épique des Iakoutes repérée sous sa forme orale dès le milieu du XIX^e siècle

et jusqu'au milieu du xx^e siècle¹. Sa première fixation écrite accompagnée d'une brève description remonte aux années 1840². Pour les *olonho* iakoutes, comme pour d'autres traditions épiques typologiquement proches et dites « archaïques », le sujet de la lutte avec des démons apparaît central, ainsi que celui de la genèse culturelle, tous deux se déployant sur le modèle mythologique d'un monde tripartite.

1. Schématiquement, on peut parler de quelques étapes dans l'évolution de la tradition épique, abordée sous l'aspect du problème donné depuis les premiers recueils et jusqu'à nos jours. La première étape est liée aux conditions de l'oralité quasi exclusive des *olonho*, ainsi qu'au type de la communication, qu'on peut appeler la communication « de contact ». Dans les travaux ethnographiques, de tels phénomènes ont été longtemps vus uniquement sous l'angle d'un loisir populaire : le genre épique était considéré comme un phénomène de « la création orale populaire », ce qui pratiquement supprimait la question des vraies fonctions du genre épique³. En même temps, sa signification dans les oralités « archaïques », si nous la regardons plus attentivement, se révèle plus complexe que celle d'un simple récit divertissant ou didactique consacré aux aventures des héros, les *bogatyr*s. Déjà dans les actions mêmes des participants, de ceux qui exécutent et de ceux qui écoutent, se révèlent les indices d'un comportement ritualisé et qui sort du registre des actions quotidiennes, comme la préparation du repas, l'habillement, la communication avec le chanteur-conteur effectuée dans le cadre d'une norme conventionnelle⁴, etc. Le contexte typologique permet

1. Les enregistrements de quelques conteurs ont été réalisés même dans les années 1980-1990, ils se poursuivent encore aujourd'hui, mais nous mettons en doute l'existence dans cette période des *olonho* en tant que tradition strictement orale.

2. A.F. Middendorf, *Putešestvie na Sever i Vostok Sibiri*, partie II, chapitre VI, Sankt-Peterburg, 1878, p. 808-819.

3. Une exception est peut-être fournie par un article, novateur pour son temps, qui fut écrit par D.K. Zelenine en 1934. L'article a proposé un nouveau regard sur le folklore narratif, vu comme un composant significatif des pratiques rituelles (D. K. Zelenin, « Religiozno-magičeskaja funkcija fol'klornyh skazok », in D.K. Zelenin, *Izbrannye trudy. Stat'i po duhovnoj kul'ture 1934-1954*, Moskva, Indrik, 2004, p. 19-44).

4. L.L. Gabyševa, *Slovo v kontekste mifopoètičeskoj kartiny mira: avtoreferat dissertacii*, Moskva, 2003, p. 134-140.

de supposer que dans le processus de la narration des *olonho* étaient pris en compte non seulement l'auditoire, mais aussi les attentes d'êtres provenant d'une réalité extra-empirique traditionnellement imaginés : des divinités et esprits divers qui peuvent être attirés par le chant. Dans le contexte spatio-temporel, dans la disposition du conteur et de l'auditeur, dans les attributs matériels et les gestes qui accompagnent l'acte de la narration des *olonho*, certains chercheurs voient une relation avec des cycles naturels, avec des idées liées au temps, avec le culte des ancêtres⁵.

Comme le montrent les descriptions ethnographiques, on se tournait vers l'épopée dans la tradition iakoute selon les déterminations du calendrier. On sait que les Iakoutes évitaient de faire de la musique, en particulier de jouer de la guimbarde au printemps quand commençaient à naître les jeunes animaux du bétail domestique. Il y a des raisons de supposer que cet interdit concernait non seulement le jeu sur des instruments de musique mais qu'il touchait aussi d'autres activités traditionnelles impliquant le chant, dont la récitation de l'épopée. Il est clair que cette saison était liée à l'attente d'événement déterminants pour le bien-être économique durant toute l'année qui suivrait et qu'elle exigeait d'observer un silence rituel. Il s'agissait d'éviter l'émission de signes qui auraient pu être interprétés « par d'importants amis » (des personnages mythologiques) comme une manifestation de prospérité et d'oisiveté et de provoquer leur irritation ou leur colère. Ainsi, les *olonho* étaient exécutés essentiellement durant la période de la fête de *kymys*⁶ appelée *ysyah* (la fête a lieu au mois de juin) et dans la période de l'automne-hiver (entre le mois d'octobre et le mois de février), quand les travaux des préparatifs pour l'hivernage touchaient à leur fin. Il existe des témoignages ethnographiques du fait que les *olonho* étaient inclus dans un cycle rituel du mariage iakoute⁷.

Parfois la pratique des *olonho* baignait dans un contexte assez inhabituel. Sur ce fait, les souvenirs suivants témoignent, ils ont

5. *Ibid.*, p. 29.

6. *Kymys* en iakoute, ou *koumys* en russe est le lait fermenté fabriqué à partir du lait de jument.

7. I.S. Gurvič, « Jakuty » dans *Semejnaja obrjadnost' narodov Sibiri*, Moskva, Nauka, 1980, p. 18.

été notés par moi-même en 2016 lors de l'expédition au village de Tchouraptcha dans la république de Sakha (Iakoutie) :

Notre grand-mère racontait qu'à l'époque de la guerre civile, à N'ylou, une nouvelle est arrivée : « Aujourd'hui des bandits viendront nous tuer. Cachez-vous tous, disparaissez ». Notre grand-mère à cette époque avait dix ans, c'est-à-dire que cela se passait en 1922, elle avait donc bien dix ans. Ainsi on décida : « Nous n'allons pas fuir. Nous ne sommes ni les blancs, ni les rouges, nous n'avons rien fait de mal à aucun pouvoir. Allons nous réunir chez quelqu'un dans une grande maison et écoutons le conteur-chanteur *olonhosut*. Et les enfants, laissons-les dans un autre *balagan* [logis traditionnel des Iakoutes]⁸.

Cela rappelle la réflexion de B.N. Poutilov : « Pour caractériser le statut social des chanteurs épiques, non seulement les circonstances quotidiennes de leur pratique de chanteurs sont importantes, non seulement l'ambiance "de paix", mais aussi des situations extraordinaires, extrêmes, bien qu'elles soient aussi, à leur façon, typiques »⁹. Le fait de s'adresser à la pratique du genre épique dans la situation critique décrite ci-dessus, pour la petite communauté locale, ne semble pas être fortuit et peut être interprété sur deux plans liés l'un à l'autre. D'un côté, écouter les *olonho*, « se voit » comme une activité insouciance, et dépourvue d'une quelconque lutte idéologique. En même temps, ici, le genre peut être pris dans un contexte lié aux idées sur des fonctions magiques et apotropaiques de la narration épique. Cela met la situation d'audition dans la même ligne que les cas fixés par des ethnographes sur la pratique et/ou l'écoute des narrations populaires au moment des épidémies, épizooties et autres situations extraordinaires.

Certaines informations concernant le pragmatisme du genre épique dans cette période peuvent être également tirées des enregistrements de textes des *olonho*¹⁰. En particulier, l'attention doit être attirée sur le fait que des fragments descriptifs des *olonho* sont extraordinairement détaillés, sans que cela soit nécessaire pour le

8. Travaux de terrain de l'auteur accomplis en 2016.

9. B.N. Putilov, *Èpičeskoe skazitel'stvo: Tipologija i ètničeskaja specifika*, Moskva, Vostočnaja literatura, 1997, p. 141.

10. *Obrazcy narodnoj literatury jakutov, sobrannye E. Pekarskim*, partie 1, n° 1-5, Sankt-Peterburg, Imperatorskaja Akademija Nauk, 1907-1911.

sujet. Une attention particulière dans le récit était accordée à la fixation d'une harmonie universelle première caractérisant les États habités par les héros de l'épopée. Des thèmes introductifs particuliers sont souvent consacrés à la réalisation de cette idée.

Une grande attention à la mise en image est en général caractéristique de la poétique du genre épique, ce qui ne peut pas être expliqué par les seules demandes de l'auditoire.

Il est remarquable que des motifs descriptifs de ces fragments d'*olonho* révèlent une similitude considérable avec la topique des traditionnels bons vœux appelés les *algys*. La liste (probablement loin d'être complète) de tels motifs, qui constituent certains parallèles thématiques entre la poésie épique et la poésie rituelle, peut être répartie par groupes: 1) la nourriture, 2) les artefacts rituels (vaisselle, autel, autres objets rituels), 3) les éléments de l'habitat, 4) les manifestations de la force vitale et de la fertilité du bétail. Il n'est pas difficile de remarquer que tous ces groupes d'idées peuvent être rapportés aux particularités du *bon* espace habitable qui est caractérisé par une stabilité favorable à la vie.

Dans ce cas, ce qui est remarquable ce n'est pas tellement le fait de l'influence d'un genre sur l'autre, mais la possibilité et la productivité d'une telle réciprocité. Il est possible que derrière des éléments thématiques et des moyens stylistiques de les exprimer se trouve une certaine proximité de nature pragmatique. De là deviennent compréhensibles la nécessité et le goût pour des détails avec lesquels la tradition élaborait des thèmes descriptifs dans le genre épique.

L'utilité de tels parallèles, semble-t-il, se manifeste de façon plus évidente, si nous nous éloignons des idées stéréotypées sur le caractère mimétique de la narration et si nous accordons de l'attention au fait que dans ce cas précis, il s'agit d'un discours spécifique, dans lequel le signifiant et le signifié sont intimement liés, alors que la verbalisation des événements devient, dans une certaine mesure, leur réalisation¹¹.

11. S. Ju. Nekljudov, « Specifika slova i teksta v ustnoj tradicii », in *Evrazijskoe prostranstvo: Zvuk, slovo, obraz*, Moskva, Jazyki slavjanskoj kul'tury, 2003, p. 115.

L'attention doit être aussi attirée sur le fait que les *olonho* résistent à l'idée de la mort du héros, même s'il a déjà accompli sa mission héroïque et culturelle. Même si la mort est présente dans les sujets, la mort du *bogatyr* ou de ses proches est surtout temporaire. En même temps, le genre épique iakoute ne connaît pas les motifs de la transformation des héros en rochers (Th. A974) ou en autres éléments du paysage, ou leur départ dans d'autres mondes (Th. A560), comme cela a lieu dans certaines autres traditions. Les enregistrements des textes montrent qu'au cours de l'évolution de cette tradition épique, ce sont les sujets dans lesquels s'affirme soit la vie qui se termine très tardivement (*ujèni moñoon*, « jusqu'à la fin des temps »), soit qui dure éternellement, qui ont reçu un développement prioritaire.

Ces particularités des textes transmis oralement rappellent un ensemble d'idées transmises sur la fonction magique de la narration épique. On peut supposer qu'au cours de la pratique du genre épique qui traditionnellement parle de la destruction et de la reconstruction de l'harmonie cosmique, des caractéristiques fondamentales du cosmos et de la société s'actualisaient et se « renouvelaient ». Pourtant, à la différence des textes qui présentent la partie verbale des rituels, par rapport au genre épique, il est plus judicieux de parler de l'influence indirecte sur la réalité, dans laquelle une place centrale est prise par l'affirmation d'un précédent significatif lié à un passé pré-historique lointain.

2. Dès les premières décennies du xx^e siècle, la tradition orale du genre épique iakoute subit une influence de plus en plus forte de divers facteurs susceptibles de la modifier, comme l'apparition des nouvelles formes d'activité de la population, l'augmentation de la mobilité sociale, la mise en place de l'éducation scolaire obligatoire, le développement des moyens techniques de sauvegarde et de diffusion de l'information culturelle, qui étaient inconnus auparavant (l'écriture et la littérature écrite, la radio, la presse et, plus tard, d'autres médias). Précisons quelques événements significatifs sur le plan d'une nouvelle réflexion autour de la tradition épique qui a lieu à cette période.

À la limite des années 1920-1930 apparaît la tradition écrite des *olonho*; particulièrement, son sujet le plus connu aujourd'hui a reçu

une forme littéraire¹²: « Niurgun Bootur l'impétueux » créé par le poète et chercheur en poésie épique P.A. Oiunskii.

À la même période, sur la base de l'Institut de langue et de culture¹³ (fondé à Iakoutsk en 1935) démarre la collecte et l'étude scientifique des *olonho*. Dans cette période s'effectue le travail de recueil du « texte unifié » des *olonho*, purifiés des éléments « bourgeois » ; ce travail était au fond une tentative de censure idéologique du folklore. Elle n'a pas eu de succès¹⁴.

Ensuite, les *olonho* se rapprochent de plus en plus des formes de variétés. Pour l'essentiel dans le cadre de « festivals », l'épopée iakoute existe encore de nos jours. Il est difficile de dire combien de personnes dans la Iakoutie actuelle sont prêtes à se définir comme des conteurs et l'auteur de ces lignes ignore s'il existe même une telle statistique. Les lieux fondamentaux pour rencontrer les représentants de ce mouvement folklorique sont les concours d'exécutants d'épopée, qui coïncident habituellement avec la fête *ysyah*. Il est important de distinguer l'exécution actuelle de l'épopée et le travail traditionnel du conteur. La principale différence réside dans l'absence de transmission orale et par conséquent des techniques de mémorisation qui sont à la base de la performance traditionnelle du conteur¹⁵.

C'est la science soviétique qui a sans doute joué un rôle dans l'assignation du genre épique au domaine strictement esthétique, car elle a insisté sur ce fait. Par ailleurs, les interventions « vivantes » des chanteurs-conteurs, d'après les dires de mes informateurs âgés¹⁶, étaient assez rares. Les formes plus publiques qui instaurent

12. Il s'agit du texte d'*olonho* créé par le poète P.A. Oiounski sur la base de sujets transmis oralement.

13. Actuellement, l'Institut de recherches en sciences humaines et en problèmes des peuples numériquement peu importants du Nord.

14. Voir E.N. Romanova, V.S. Nikiforova, « Èpičeskoe nasledie naroda saha v xx veke: "ovetskij èksperiment" », in *Vestnik Novosibirskogo gosudarstvennogo universiteta*, Istorija, Filologija, 2013, t. 3, n° 12, p. 114-122.

15. Un de mes informateurs participant régulièrement à des concours de récitation d'*olonho* en qualité d'expert observait dans une conversation privée que dans les textes produits par les participants aux concours il était souvent facile de reconnaître tel ou tel texte publié ou la compilation de quelques textes.

16. Il s'agit de personnes nées dans les années 1940-1950.

le contact avec le genre folklorique (et plus précisément, avec sa représentation) deviennent, à partir de ce moment, des émissions radio et l’audition du texte se fait à partir des disques vinyles.

Les *olonho* sous leur forme « variété et festival » fonctionnent toujours aujourd’hui. En même temps, dès les années 1900, à cause des changements politiques se sont dessinées des tendances qui permettent de parler d’apparition de nouveaux signes fondamentaux dans le rapport au genre épique.

En 1990, la Iakoutie est devenue une république souveraine au sein de la République fédérale socialiste de Russie et de l’URSS. À ce moment-là commença une quête active des éléments de la culture propres à devenir une base pour l’identité du peuple. L’un de ces éléments est le genre épique. En 2005, les *olonho* iakoutes ont été classés par l’Unesco au patrimoine culturel immatériel de l’humanité; les sujets des *olonho* sont inclus dans le programme scolaire; des objectifs en matière d’étude, de vulgarisation et de popularisation sont délégués à l’intelligentsia scientifique et artistique; le genre épique devient un sujet fréquent de discussions et d’interprétations. En même temps, les sociologues démontrent que les *olonho*, vus par les porteurs de la tradition comme une valeur culturelle indubitable, ne sont pas vraiment populaires dans la société¹⁷.

En décembre 2016-janvier 2017, j’ai effectué un sondage anonyme dans le segment iakoute de l’internet. Les questionnaires étaient orientés de manière à relever l’expérience personnelle des sondés liée à l’écoute ou/et à la pratique du genre épique, ainsi qu’à la perception de ce dernier par les porteurs contemporains de la tradition iakoute.

La façon de recueillir les données a imposé, semble-t-il, quelques limites aux résultats. Le formulaire de réponse en ligne était accessible aux utilisateurs de l’internet; le lien invitant à participer au sondage était publié sur la page d’un forum en ligne iakoutophone connu, et il était également envoyé via une messagerie très fréquentée dans la République.

17. O.V. Osipova, « Geroičeskij èpos kak èlement ètničeskoj samoidentifikacii jakutov: sociologičeskij aspekt », in *Arktika i Sever*, 2011, n° 4, p. 1-10, p. 8.

On peut supposer que ceux qui décidèrent de répondre étaient des porteurs de la tradition, qui, dans une certaine mesure, s'intéressent à la question, en savent quelque chose, ou en tout cas, le pensent.

Durant le travail ont été enregistrées 59 réponses de personnes vivant dans les douze régions administratives de la république de Sakha (Iakoutie)¹⁸. L'âge des participants allait de 22 à 67 ans. Parmi les sondés, il y avait des personnes de divers niveaux d'études et exerçant des activités variées : des professeurs des écoles, des médecins, des entrepreneurs, des femmes au foyer, des artistes, des étudiants, une comédienne, un chauffeur et autres.

La quantité des réponses ne permet pas de faire d'observations quantitatives considérables. Mais il est tout de même révélateur que pas un seul participant au sondage n'a noté avoir une quelconque pratique régulière de l'écoute des *olonho*. Trois participants ont rapporté des occurrences épisodiques d'écoute des *olonho* dans leur enfance ; douze participants les écoutaient à la radio et dans des émissions télévisées ; les cas d'écoute du genre enregistré sur les disques vinyles¹⁹ ont concerné neuf personnes ; par contre, vingt et une personnes ont répondu n'avoir jamais eu une telle expérience.

Il est significatif qu'en répondant à la question sur l'écoute des textes épiques, les participants du sondage, de façon générale, ne distinguent pas les cas de « la communication de contact » avec le chanteur-conteur, ni ceux de l'écoute des *olonho* enregistrés, ni ceux de l'écoute des présentations faites par des écoliers lors des concours, ni les spectacles produits d'après des motifs des œuvres épiques.

Il est intéressant d'observer que dans cette situation, quand il faut exprimer son avis sur le genre épique, plusieurs informateurs

18. Il s'agit des régions suivantes : Tchouraptchinski, Tattinski, Meguino-Kangalasski, Amguinski, Oust'-Aldanski, Gorny, Khangalasski, Nurbinski, Viluïski, Verkhneviluïski, Sountarski, ainsi que de la ville d'Iakoutsk.

19. Il s'agit de l'enregistrement de l'épopée *Nurgun Bootur l'impétueux* qui a été adaptée par le poète P.A. Oïounski et citée par l'artiste du peuple (en URSS, c'était un titre officiel distinctif d'artiste dans le domaine du spectacle vivant) de la République socialiste soviétique autonome iakoute G.G. Kolessov. L'enregistrement a été produit en 1955 par la maison de disques de l'URSS, *Melodia*. Plus tard, une copie a été réalisée au format CD.

ont préféré dire « des généralités » tirées d'un discours transmis par des médias locaux ; ils rajoutaient des phrases proches du registre des publicistes : « C'est la vision du monde des Yakoutes qui est portée à travers des siècles, le puits sans fond de la langue, un trésor précieux, une grande œuvre épique », « notre patrimoine, notre fierté, je dirai, dans les *olonho*, c'est la lutte entre les ténèbres et la lumière », etc. (Travaux de terrain de l'auteur)

Il faut également noter que la situation devient dans une certaine mesure paradoxale, quand le genre populaire qui est pratiquement sorti de sa phase d'existence active et qui n'a pas d'utilité naturelle continue d'exister dans la vision du monde des porteurs d'une tradition populaire, faisant fonction d'élément de consolidation, une consolidation plutôt traditionaliste.

À mon avis, aujourd'hui, les tendances suivantes méritent une attention particulière ; elles sont nouvelles par rapport à la tradition des périodes précédentes :

- *la tendance à l'institutionnalisation et à « la codification »* de la pratique du genre épique. En 2013 à l'initiative de l'association régionale « *Olonho* », le gouvernement de la république de Sakha (Yakoutie) a instauré le titre de *Olonhosut* (chanteur-conteur des *olonho*) et a attribué des bourses personnelles aux lauréats (quatre chanteurs-conteurs ont obtenu ce titre). L'association des Evenks de la république essaie aussi en ce moment d'obtenir le même titre pour les meilleurs praticiens du genre épique evenk.

Il est aussi intéressant que la nouvelle « typologie » des chanteurs-conteurs qui est imposée par le haut et qui désigne « des praticiens des *olonho* », « des chanteur-conteurs héréditaires », « des *olonhosut* distingués » (littéralement « mère-*olonhosut* ») connaisse un grand développement ;

- *l'apparition des nouvelles idées concernant l'appartenance du texte et de la tradition*. Aujourd'hui se ressent la tendance au rattachement de certains sujets aux chanteurs concrets, en tant qu'œuvres originales d'auteur, ce qui n'est pas imaginable dans la tradition orale ; mais cette tendance se dessinait déjà depuis les débuts de la fixation écrite des *olonho*.

Enfin, il faut signaler un fait remarquable qui a été vécu comme un vol de l'héritage symbolique. En 2009, après la première du film

de James Cameron *Avatar*, un réalisateur iakoute connu a déclaré que l'idée du film et plusieurs motifs ont été empruntés à des sujets des *olonho*.

Ainsi, dans la tradition iakoute contemporaine, le genre épique est vu essentiellement comme un signe de l'identité ethnique à destination « des autres » ; il est inclus dans un cercle de textes culturels qui ont un rôle de représentants symboliques. Sur l'exemple du genre épique iakoute, nous pouvons suivre une voie remarquable — et apparemment elle n'est pas unique — qui met en évidence la transformation du genre narratif et de sa forme traditionnelle, marquée par l'interaction entre des personnes et ayant entre autres un sens magique, en un signe culturel qui est orienté essentiellement vers un observateur extérieur.

(Traduction par Olessia Koudriavtseva-Velmans)

TROISIÈME PARTIE

RELIGIONS ET CROYANCES

L'Altai comme champ de transferts religieux selon Nicolas Roerich

Du Shambhala au royaume des Eaux blanches, du bouddhisme à la théosophie

Dany Savelli

Dans *Altai-Himalaya* et *Cœur de l'Asie*¹, le peintre russe Nicolas Roerich (1874-1947) évoque les journées qu'il passa en août 1926 à Verkh-Ouïmon, un village de vieux-croyants fondé au XVIII^e siècle dans la partie de l'Altai appartenant actuellement à la Fédération russe². À cette occasion, il suggère qu'une légende relative à une terre fabuleuse longtemps située dans les environs de cette petite localité provient d'un mythe eschatologique mentionné dès le XI^e siècle dans les textes sacrés du bouddhisme tibétain³. Autrement dit, il en

1. Nicholas Roerich, *Altai-Himalaya; a Travel Diary*, introduction de C. Bragdon, New York, Frederick A. Stokes Company, 1929, XIX-407 p.; id., *Heart of Asia*, New York, Roerich Museum Press, 1930, p. 170 et id., *Shambhala*, New York, Frederick A. Stokes Company, 1930, VIII-316 p. Dans cet article, ce sont les traductions anglaises des carnets de voyage de Roerich qui sont analysées et citées; à destination des lecteurs anglophones, elles ont largement été diffusées du vivant du peintre.

Dans la mesure où l'édition russe de *Heart of Asia* parue à faible tirage un an plus tôt (*Serdce Azii*, Southbury, Alatas, 1929) et l'édition originale russe de *Altai-Himalaya* parue très tardivement (*Altaj – Gimalai: Putevoj dnevnik*, Novosibirsk, Izdat'elskij Centr Rossazija Sibirskogo Rerihovskogo Obščestva, 2014), ne présentent pas de différences notables pour les extraits cités dans cet article, nous n'y renvoyons pas.

2. L.A. Ustinova avance l'année 1798 comme date de fondation du village, N.I. Šitova parle, elle, de l'année 1731. Voir L. A. Ustinova, « Geografija osedlyh naselennyh punktov Ojrotskoj avtonomii oblasti », in *Voprosy geografii*, 1947, Sb. 5, p. 131 et N.I. Šitova, *Rukopisi staroobrjadca T. F. Bočkareva v kontekste istorii i kul'tury staroobrjadcev Ujmona (XVIII-XXI vv)*, Gorno-Altaišk, RIO Gorno-Altajskogo Gosudarstvennogo universiteta, 2013, p. 25.

3. Voir Edwin Bernbaum, *The Way to Shambhala. Search for the Mythical Kingdom beyond the Himalayas*, Boston-Londres, Shambhala, 2001 [1980], p. 5.

vient à mots couverts à identifier le *Biélovodié* (ou royaume des Eaux blanches) au Shambhala (littéralement la source du Bonheur), une contrée paradisiaque cachée dans des lointains montagneux inaccessibles. Par la suite, plusieurs folkloristes et ethnologues ont prêté attention à ce rapprochement audacieux entre une légende ancestrale colportée par des schismatiques de l’Église orthodoxe et un mythe bouddhique apparu en Inde. Ainsi le folkloriste Kirill Tchistov le mentionne-t-il dans le chapitre fondamental qu’il consacre en 1967 à la légende du *Biélovodié*⁴; en font de même le tibétologue américain Edwin Bernbaum dans l’ouvrage de référence sur Shambhala qu’il publie en 1980⁵ et l’historienne Viktoria Lipinskaïa dans une remarquable monographie sur les vieux croyants de l’Altaï parue en 1996⁶. L’ethnologue Sergueï Savoskul, quant à lui, s’y attarde plus longuement dans un article de 1983, puis à nouveau dans le chapitre d’un livre paru en 2016⁷; enfin Natalia Chitova, qui a effectué plusieurs terrains auprès des adeptes de la vieille foi dans la steppe d’Ouïmon⁸, fait de même dans une publication récente parue en français⁹.

L’attention portée par ces chercheurs à la suggestion de Roerich encourage à la considérer comme digne d’être prise en compte dans les études folkloriques et mythologiques. Pourtant, les récits viatiques du peintre ne répondent pas aux critères exigés des publications scientifiques; bien plus encore, ils ne cherchent pas à y répondre. C’est là une évidence que le présent article entend rappeler, ne serait-ce que pour mieux préciser les enjeux réels de l’invention de cette terre imaginaire baptisée par Nicolas Roerich

4. K.V. Čistov, *Russkie narodnye social’no-utopičeskie legendy. XVII-XIX vv.*, Moskva, Nauka, 1967, p. 268.

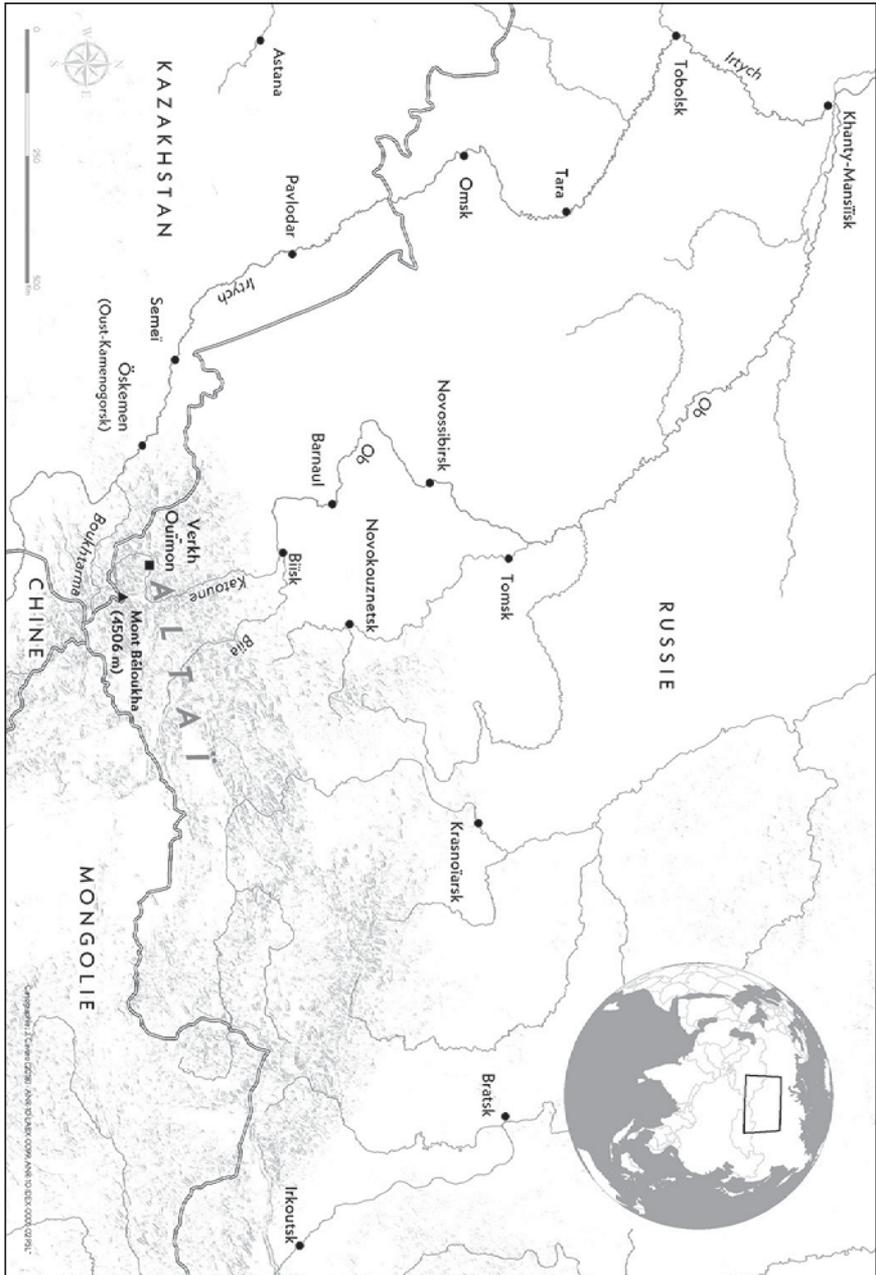
5. Edwin Bernbaum, *op. cit.*, p. 88.

6. V. A. Lipinskaja, *Starožily i perecelency. Russkie na Altae XVIII – načalo XX*, Moskva, Nauka, 1996, p. 46.

7. S.S. Savoskul, « N. K. Rerih i legenda o Belovod’e », in *Sovetskaja Ètnografija*, 6, 1983, p. 88-101. Id., *Kommandirovka v Belovod’e*, Moskva, Indrik, 2016, p. 64-93.

8. La steppe d’Ouïmon, située dans le sud-ouest de l’actuelle république de l’Altaï, est une vallée d’altitude traversée par la rivière Katoune; large d’une dizaine de kilomètres, elle s’étend sur près de 35 kilomètres.

9. Natalia Chitova, « Nicolas Roerich et les vieux-croyants de la steppe d’Ouïmon », in *Slavica Occitania* (Toulouse), à paraître.



*Biélovodié-Shambhala*¹⁰. Au-delà, cet article souhaite interroger les raisons pour lesquelles l’attribution d’une origine bouddhique et tibétaine à une légende chrétienne et russe, voire l’identification de deux royaumes merveilleux conçus dans deux civilisations différentes (les écrits de Roerich, on le verra, restent à dessein confus sur ce sujet), a pu séduire même des chercheurs patentés.

D’un imaginaire l’autre

Dans un premier temps, revenons à l’histoire des deux royaumes imaginaires évoqués ici, et d’abord à celle de Shambhala¹¹. Dans le *Mahābhārata* et dans les *Purāṇa* (récits anciens de la mythologie hindoue), ce nom est celui d’un village associé à Kalki, l’incarnation messianique de Vichnou, futur vainqueur des barbares. Dans le *Kālacakra-tantra*, un texte bouddhique indien plus tardif, Shambhala est devenu un royaume puissant situé au cœur d’un vaste empire quelque part au nord du Tian Chan. Désormais, sa localisation sera septentrionale — d’où son nom de Chang Shambhala (Shambhala du Nord) — et elle le restera pour les Tibétains qui héritent du mythe hindou.

Quant au royaume des Eaux blanches, dont la légende est attestée à la fin du xvii^e siècle¹², il est d’abord localisé dans les vallées réputées fertiles de l’Altaï, aux confins des immensités sibériennes. Puis il l’est en Afghanistan, en Inde, voire au Japon de manière à toujours échapper à l’emprise du tsar-antéchrist qui, depuis les réformes liturgiques des années 1650 et 1660, règne sur une Russie non seulement impie, mais en perpétuelle expansion.

Compte tenu de leur localisation fluctuante, les deux royaumes paradisiaques étaient nécessairement destinés à partager un espace commun, ce qu’atteste le père Huc quand il rapporte une prophétie tibétaine entendue à Lhassa en 1846, selon laquelle le pays où

10. Nicholas Roerich, *Heart of Asia*, *op. cit.*, p. 138.

11. Pour ce rappel historique sur Shambhala, voir John Newman, « Itineraries to Shambhala », in José Ignacio Cabezón & Roger R. Jackson (éd.), *Tibetan Literature. Studies in Genre*, Ithaca, Snow Lion, 1996, p. 486-487.

12. E. È. Blomkvist & N. P. Grinkova, *Buhtarminskije staroobryadcy*, Leningrad, Izdanie Akademii nauk sssr, 1930, p. 36.

se réincarnera le panchen-lama se situe « entre les montagnes Célestes [Tian Chan] et les chaînes de l'Altai¹³ » ; autrement dit, cette prophétie situe dans les parages immédiats du *Biélovodié* un pays fabuleux que le père lazariste ne nomme pas, mais qui, en raison de cette étroite association avec le hiérarque tibétain, ne peut être que Shambhala¹⁴. Pour autant, cette coïncidence momentanée entre deux géographies imaginaires, l'une russe, l'autre tibétaine, ne saurait suffire à prouver que la légende véhiculée par certaines sectes de l'orthodoxie procède du mythe tibétain.

Si l'on compare à présent les deux royaumes, on note que le *Biélovodié* s'offre comme un refuge que l'on gagne le plus souvent en groupe (de nombreux exemples de « fuite » par villages ou familles entières sont attestés tout au long du XIX^e siècle¹⁵), alors que Shambhala est réservé au seul « ascète [...] à l'issue d'exercices complexes¹⁶ ». De fait, s'il fallait à tout prix établir un rapprochement entre la tradition tibétaine et le *Biélovodié*, ce dernier pourrait être considéré comme un équivalent des *sbas yul*¹⁷, ces vallées cachées que l'on tente de rejoindre à plusieurs pour s'y réfugier. En revanche, comparer le *Biélovodié* à Shambhala soulève une difficulté en raison de

13. M. Huc, *Souvenirs d'un voyage dans la Tartarie et le Thibet pendant les années 1844, 1845 et 1846*, éd. de J.-M. Planchet, Pékin, Imprimerie des Lazaristes, 1924 [1850], t. II, chap. VI, p. 258.

14. Sur le panchen-lama considéré comme un des rois de Shambhala, voir Edwin Bernbaum, *op. cit.*, p. 12.

15. Voir G. E. Grum-Gržimajlo, « V paoskah "Belovod'ja" », in *Sankt-Peterburgskie vedomosti*, n° 348, 20 décembre 1903, p. 2-3. Kirill Tchistov explique qu'aucun départ vers le *Biélovodié* n'est attesté passé 1903 ; néanmoins, il signale le témoignage de Roerich sur des départs qui se seraient produits au début des années 1920. Voir Kirill Čistov, *op. cit.*, p. 268.

16. Citation non référencée du XIV^e dalaï-lama in Umberto Eco, *Histoire des lieux de légende*, trad. de l'italien, Paris, Flammarion, 2013, p. 382.

17. Par « terre cachée » ou « vallée cachée », on entend dans la tradition tibétaine « un « pays » que Padma Sambhava [qui introduisit vers le VIII^e siècle le bouddhisme au Tibet] aurait « caché » pour qu'il soit « découvert » à une époque donnée annoncée dans des prophéties, par un être prédestiné. Cela peut être, en cas de danger, « une sorte de "paradis" sur terre où ceux qui en ont trouvé l'accès mènent une existence heureuse ». Pour cette définition, voir Katia Buffetrille, « "Pays caché" ou "Avenir radieux" ? Le choix de Shebs rab rgya mtsho », in B. Kellner, H. Krasser, H. Lasic & M. T. Much (éd.), *Pramāṇakīrtih. Papers dedicated to Ernst Steinkellner on the occasion of his 70th birthday*, Part 1, Vienne, Universität Wien, 2007, p. 1-3.

l'importante dimension eschatologique et millénariste (absente de la légende du *Biélovodié*¹⁸, comme en principe des *sbas yul*¹⁹), reconnue au royaume mythique tibétain : une fois les ennemis du bouddhisme vaincus par son armée, Shambhala ne doit-il pas dispenser ses qualités paradisiaques à la terre entière²⁰ ? En somme, tandis que le royaume des Eaux blanches, telles la Kitéje du folklore russe ou la ville d'Ys de la légende bretonne englouties sous les eaux, offre une possibilité de fuir l'histoire et ses bouleversements, Shambhala est appelé à s'étendre sur la terre entière pour consacrer l'avènement d'une ère nouvelle qui sera marquée par la venue de Maitreya, le Bouddha du futur.

Examinons à présent ce qu'il en est dans les écrits de Roerich. L'attention est d'emblée attirée par un fait qui déroge à la tradition puisque la légende des Eaux blanches s'y trouve parée d'une dimension messianique :

Au milieu du XIX^e siècle, un étrange message est parvenu aux vieux croyants de l'Altai :

« Dans des pays lointains, au-delà des grands lacs, au-delà des hautes montagnes, se trouve un lieu sacré où fleurit la justice.

« Là est le savoir suprême et la salvation future de l'humanité. Ce lieu porte le nom de *Biélovodié*, ce qui signifie les Eaux blanches. [...] »²¹

Faut-il, à la suite de Sergueï Savoskul, attribuer cette caractéristique inattendue à une libre interprétation de la part du peintre de propos entendus à Verkh-Ouïmon²² ? On touche ici à la question de l'objectivité du peintre, que S. Savoskul, en raison, de toute évidence, de l'admiration qu'il voue à Nicolas Roerich, ne s'autorise pas à poser. En d'autres termes, son séjour à Verkh-Ouïmon entre les 7 et 19 août 1926 peut-il vraiment être envisagé comme un « terrain » d'investigations ethnologiques ?

18. L'étude de Kirill Tchistov n'atteste aucun exemple d'une telle dimension eschatologique et millénariste. Voir Kirill Čistov, *op. cit.*

19. L'appartenance de Shambhala aux *sbas yul* fait toutefois débat chez les tibétologues. Sur les ressemblances et les dissemblances entre les *sbas yul* et Shambhala, voir Edwin Bernbaum, *op. cit.*, p. 76-77.

20. Karénina Kollmar-Paulenz, « Utopian Thought in Tibetan Buddhism: a Survey of the Śambhala concept and its sources », in *Studies in Central & East Asian Religions*, 5 juin, 1992-1993, p. 83.

21. N. Roerich, *Heart of Asia*, *op. cit.*, p. 136-137.

22. S. S. Savoskul, *art. cit.*, p. 98.

A priori, rien ne vaudrait la lecture des textes de l'intéressé pour connaître sa réponse, si ses écrits viatiques ne restaient très vagues sur les objectifs scientifiques assignés à l'expédition. Soutenir, comme Roerich le fait, que le voyage de quatre ans à travers le Sikkim, le Cashmere, le Ladakh, le Xinjiang, l'Altai, la Mongolie et le Tibet devait permettre, outre de peindre des lieux lointains, d'« observer l'état actuel des religions et des croyances et de relever les traces des grandes migrations des nations²³ » trahit pour le moins beaucoup d'amateurisme de sa part, sinon, nous y reviendrons, un désir de dissimuler le but véritable de l'expédition. Toujours est-il que *Cœur de l'Asie* et *Altai-Himalaya* non seulement taisent les tractations au sujet du voyage en Union soviétique — forcément longues et délicates, *a fortiori* pour un émigré russe comme Nicolas Roerich —, mais restent vagues sur les motifs du séjour dans cette région « perdue et négligée²⁴ » que représente l'Altai. Aussi, à défaut de comprendre par la lecture de ces textes ce qu'entendait découvrir Roerich dans la lointaine prairie d'Ouïmon, examinons les éléments qui lui permirent d'attribuer une origine bouddhique et tibétaine à la légende des Eaux blanches.

Sur ce sujet, deux témoignages obtenus à Verkh Ouïmon sont consignés par le voyageur. Parce que recueillis au sein d'une communauté religieuse connue pour sa défiance envers le monde extérieur, ils seraient particulièrement précieux s'ils ne faisaient l'objet d'une mise en scène qui participe de l'effort de déréalisation du voyage, caractéristique des textes du peintre considérés ici. Ainsi, dans *Altai-Himalaya*, les données élémentaires attendues d'une enquête de terrain sont brouillées au moment même de restituer l'échange avec un villageois évoquant le *Biélovodié* :

« Depuis quand parle-t-on du Royaume des Eaux blanches ? »

« Cela provient des Kalmouks et des Mongols. Au tout début, ils en ont parlé à nos ancêtres qui observaient la Vieille Foi. »

Cela signifie qu'une communication en provenance du monde bouddhique est au cœur des informations sur le *Biélovodié*. C'est le même

23. N. Roerich, *Heart of Asia*, *op. cit.*, p. 8.

24. *Ibid.*, p. 48.

noyau d'enseignement de la vie que les vieux-croyants interprètent. Le chemin entre l'Argun et l'Irtych mène vers le même Tibet²⁵.

L'imprécision concernant les circonstances du dialogue et l'identité des locuteurs, les toponymes exotiques, le style elliptique et métaphorique, l'absence d'analyse, la conclusion assenée, telle une vérité incontestable, sous la forme de trois phrases juxtaposées, sont autant d'éléments qui participent d'une rhétorique du sous-entendu. L'avantage pour l'auteur est d'entretenir l'aura de révélation mystique prêtée à la légende, de donner à pressentir une vérité d'autant plus fondamentale qu'elle est à peine formulée et, ce faisant, d'amener le lecteur, comme mis dans la confiance, à adhérer à son insu à un credo important de la théosophie : celui qui affirme que le christianisme procède du bouddhisme. Toute la démonstration repose sur le fait que l'« étrange message²⁶ » en provenance du monde bouddhique est prétendument accepté telle une révélation par une communauté chrétienne connue pour sa foi indéfectible et rigoriste²⁷. Dans ce cadre, le témoignage cité se révèle un prétexte : faute d'être vérifié, sinon corroboré par d'autres, il n'a pas valeur de preuve.

Un second témoignage qui détaille l'itinéraire à suivre pour gagner les Eaux blanches est rapporté dans *Cœur de l'Asie* ; il est celui d'un « vieux-croyant sérieux à la barbe grise²⁸ ». L'auteur, après s'être livré à un déchiffrement approximatif des toponymes énumérés, conclut que la direction indiquée par cet homme avisé est celle des « neiges éternelles²⁹ » de l'Himalaya, autrement dit là encore celle du Tibet. Ce n'est plus seulement l'imprécision relative aux circonstances du « terrain », ni l'absence de données précises sur l'informateur qui

25. N. Roerich, *Altai-Himalaya...*, *op. cit.*, p. 338.

26. Voir note 21 pour la référence de la citation.

27. Cela est rappelé dans le texte. Voir Nicholas Roerich, *Heart of Asia*, *op. cit.*, p. 136. Il est vrai que l'inverse est également avancé quand il s'agit de présenter les vieux-croyants comme des consommateurs potentiels de produits manufacturés américains (p. 48). Il faut, pour l'expliquer, rappeler les espoirs que Roerich plaça dans les États-Unis — notamment après l'échec du rapprochement qu'il tenta auprès de Moskva en 1926 — pour réaliser son projet utopique. Il s'agissait donc de flatter son lectorat américain en lui certifiant la popularité en Union soviétique de tout ce qui venait des États-Unis.

28. *Ibid.*, p. 137.

29. *Ibid.*, p. 138.

dérogent ici aux règles de l'ethnologie, mais le caractère hypothétique du témoignage : il correspond, nous dit le peintre, aux paroles qu'un vieux-croyant de Verkh-Ouïmon « sera » susceptible d'énoncer devant vous « s'il devient votre ami »³⁰. Mais dès lors, quelle réalité prêter à ces paroles et à celui censé les avoir proférées ?

Devant l'inconsistance de la « méthode », arguer du caractère sensé de l'identification de *Biélovodié* à Shambhala en envisageant, par exemple, la possibilité d'une contamination entre les folklores de deux civilisations voisines³¹, ne revient-il pas à combler, par une explication plausible et commode, les failles d'une démonstration chancelante, car inexistante ? Plus exactement, n'est-ce pas attribuer à Roerich une posture à laquelle il ne prétend pas nécessairement et, finalement, passer à côté de l'essentiel de son exceptionnelle expédition en Haute-Asie ? C'est sur ce dernier point que nous souhaitons nous attarder à présent. Nous le ferons en examinant l'état d'esprit des voyageurs en 1926 à travers les journaux intimes de deux femmes venues dans l'Altaï aux côtés du peintre — Elena Roerich (1879-1955), son épouse, et Zinaïda Lichtmann (?-1983), une collaboratrice new-yorkaise du couple. Au contraire des livres du peintre, ces écrits ne passent pas sous silence l'arrière-plan ésotérique de l'expédition. C'est que leur publication n'ayant pas été envisagée du vivant d'aucun des deux auteurs, ils ne risquaient pas de nuire à la reconnaissance internationale à laquelle Nicolas Roerich prétendait en tant que défenseur de la paix³².

Le journal d'Elena est très clair sur ce point puisqu'il correspond à la notation quasi exclusive des communications du Mahatma Morya, l'entité omnisciente et omnipotente avec laquelle les Roerich se dirent en relation permanente³³. De cet écrit fleuve, dont la confusion — pour ne pas dire davantage — est des plus troublantes, on retient

30. *Ibid.*, p. 137.

31. Voir par exemple N. I. Šitova, *Tradicionnaja odežda ujmonskih staroobradcev*, Gorno-Altajsk, Gorno-Altajskij Gosudarstvennyj universitet, 2005, p. 38.

32. Nicolas Roerich sera nommé trois fois au prix Nobel de la paix : d'abord en 1929, puis en 1933 et enfin en 1935.

33. Pour une édition du journal couvrant la période passée dans l'Altaï, voir Elena Rerix, *Listy dnevnika. 1925-1927*, éd. de V. Rosov, M., Rassanta – Gosudarstvennyj muzej Vostoka, 2012, 341 p.

le caractère hautement irrationnel de l'expédition, guidée par la voix qui s'exprime soit en Elena, soit à travers elle lors de « séances » de type spirite. Quant au journal de Zinaïda Lichtmann, s'il rend compte du déroulement des journées, il consigne également certains des ordres et des conseils proférés par maître Morya. Ainsi, à la veille de l'entrée en Sibérie, le Mahatma, rapporte la jeune femme, intime aux voyageurs d'« aller dans l'Altaï, [d'y] confirmer le lieu du bouddhisme » et il les assure que « la lumière de Shambhala [les] guide »³⁴. La même révèle également dans son journal que le jour de l'arrivée à Verkh-Ouïmon, au terme d'un périple de « sept jours sur des routes dangereuses et éprouvantes », le lama qui accompagne l'expédition depuis le Ladakh (soit le printemps 1925) estime « normal de rencontrer des obstacles sur la route de Shambhala »³⁵.

Ces deux écrits corroborent ce que les carnets de voyage de Nicolas Roerich suggèrent sans l'explicitier : pour ses organisateurs, l'expédition fut bien moins motivée par un propos artistique ou scientifique, que par la quête mystique d'une terre sacrée lointaine nommée Shambhala, parfois aussi Zvenigorod (du nom de sa capitale supposée³⁶), ou bien encore le Nouveau Pays, la Nouvelle Russie, l'Union de l'Orient, etc. Seule une conception singulière de Shambhala — éloignée du bouddhisme et empreinte de messianisme judéo-chrétien — peut expliquer que cette recherche ait conduit les voyageurs jusque dans un village de vieux-croyants du Sud-Ouest altaïen. Elle repose sur la définition de Shambhala donnée en 1892 par Helena Blavatsky, l'initiatrice de la Société théosophique : c'est dans cette « localité très mystérieuse », dont « tous les « messagers » apparaîtront « avant la destruction du monde » [que] naîtra le futur Messie »³⁷. En regard de cette acception particulière, l'identification

34. *Rerihi na puti v Tibet. Dnevnik Zinaïdy Fosdik. 1926-1927*, éd. de V. A. Rosov, M., GMB – izd-vo Del'fis, 2016, p. 97, note du 6 juillet 1926. Cette édition correspond à la première publication intégrale du journal de Lichtmann (Fosdik) pour les années 1926 et 1927.

35. *Ibid.*, 7 août 1926, p. 123.

36. En référence aux villes (*goroda*) invisibles dont, selon les légendes russes, seules les cloches qui résonnent (*zvaeniat'*) sont audibles.

37. H.P. Blavatski, *Glossaire théosophique*, Paris, Adyar, 1981 [1^e éd. en anglais : 1892], p. 335.

du *Biélovodié* à Shambhala présente un intérêt majeur : elle double sur un plan spatial l'identification du Christ à Maitreya, elle-même au fondement du syncrétisme christiano-bouddhique que les théosophes, et plus encore ceux de cette seconde génération à laquelle appartiennent les Roerich, appellent de leurs vœux. Atteindre Shambhala, éventuellement le créer pour mieux y accéder (la dimension utopique du projet des Roerich tient dans cette double possibilité), c'est en effet restaurer l'unité religieuse première dont la « sagesse populaire » est censée conserver encore le souvenir³⁸. Mais ce n'est pas tout. Outre le caractère utopique qu'ils confèrent au mythe tibétain, Nicolas et Elena Roerich ajoutent un nouvel élément à la définition de Blavatski en consacrant Shambhala comme la résidence de la fraternité occulte censée régir le monde et dont Morya, leur guide, est un représentant³⁹. Or, dans les années 1920, rechercher jusque dans l'Altaï soviétique le « lieu sacré⁴⁰ » où se décide la destinée du monde, quitte à envisager de l'y bâtir, revient nécessairement à interpréter les événements révolutionnaires de 1917 en regard de la venue imminente du Christ-Maitreya. L'intégration de Lénine à la fraternité des Mahatmas, actée par Morya, *alias* Elena⁴¹, dès l'étape d'Oulan Bator à l'hiver 1926-1927, indique clairement l'interprétation donnée à la révolution et, par ricochet, les espoirs que les Roerich placèrent dans l'avènement au pouvoir des bolcheviks.

Aucun doute, tout cet arrière-plan ésotérique est loin d'apparaître de façon aussi explicite dans *Cœur de l'Asie* et *Altaï-Himalaya* ; quant aux détails du projet géopolitique qu'il sous-tend, ils sont bien sûr passés sous silence, que ce soient les négociations entamées en 1924 avec le Kremlin pour obtenir une concession dans l'Altaï ou le projet

38. « Bien qu'il puisse apparaître que le christianisme et le bouddhisme sont séparés par de nombreuses cloisons, la sagesse populaire se refuse à voir de tels cloisonnements », écrit Roerich dans « Son of the King », un texte rédigé en 1926 dans l'Altaï et publié dans son livre *Shambhala* (*op. cit.*, p. 192).

39. Voir Nicholas Roerich, *Heart of Asia*, *op. cit.*, p. 111.

40. *Ibid.*, p. 160.

41. [Elena Roerich], *Osnovy buddizma*, [Oulan Bator], [s. éd.], 1926 [1927], page non numérotée et *Obščina*, [Oulan Bator], [s. éd.], 1927, p. 217. Les éditions ultérieures de ces deux livres seront expurgées des passages sur Lénine.

d'édification d'un pays nouveau selon les directives de Morya⁴². Néanmoins, en décidant de ne pas taire le « détour » par l'Altai⁴³, en choisissant d'altérer la légende des Eaux blanches de sorte à lui conférer une dimension millénariste et en établissant une équivalence entre le *Biélovodié* des vieux-croyants et le Shambhala des théosophes, Nicolas Roerich laisse bel et bien filtrer dans ses récits viatiques les espoirs d'édification d'un État bouddho-communiste qu'entre 1924 et 1927 il plaça dans la nouvelle Russie soviétique.

La séduction de la confusion

Il faut reconnaître une sérieuse part de séduction à la confusion sciemment introduite par Roerich entre le *Biélovodié* et Shambhala pour que des chercheurs y aient prêté attention sans montrer davantage d'esprit critique. Plusieurs éléments sont à notre avis susceptibles de l'expliquer : d'abord la représentation ancestrale de l'Altai en paradis terrestre, ensuite la diffusion en Union soviétique de l'Agni Yoga, l'enseignement spirituel élaboré par le peintre et sa femme, et, enfin, le charisme exercé par Nicolas Roerich et son fils Youri dans ce pays.

Revenons sur le premier de ces éléments. L'éloignement et le rattachement tardif de l'Altai à l'Empire tsariste, qui ont suscité des rêves de terre « blanche », c'est-à-dire de terre libre et franche d'impôts, aux marches du pays ; la fascination des voyageurs du XVIII^e siècle pour les paysages montagnards de cette « Suisse sibérienne » qu'ils découvraient au fin fond de la Russie asiatique ; la richesse de ses sous-sols suscitant le mythe d'un Eldorado sibérien⁴⁴ et, enfin, la fertilité de ses prairies qui, conjuguée à une faible

42. Sur cet aspect de l'expédition, voir Vladimir Rosov, « Putešestvie v Novuju Stranu », in *Rerih na puti Tibeta...*, *op. cit.*, p. 7-70. Voir également D. Savelli, « La délocalisation de Shambhala dans l'Altai », in D. Samson Normand de Chambourg & Ead. (éd.), *La Sibérie comme paradis*, à paraître.

43. Contrairement à son fils aîné, Youri (1902-1960), qui, dans son récit d'expédition, ne mentionne pas le séjour dans l'Altai. Même la carte sur laquelle est retracé l'itinéraire emprunté par les voyageurs omet de le signaler. Voir George [Youri] Roerich, *Trails to Inmost Asia. Five Years of Exploration With the Roerich Central Asian Expedition*, préf. de Louis Marin, New Haven, Yale University Press, (Londres, H. Milford, – Oxford University Press), 1931, 504 p.

44. Au point qu'on a parfois, comme Vassili Raddloff, fait appel à la racine turque *-al* (signifiant « or ») pour expliquer l'étymologie du toponyme Altai.

densité démographique, attira toute une population paysanne « assoiffée de terre » dès qu'en 1865 la loi l'y autorisa, voilà autant d'éléments qui ont contribué à une représentation de l'Altaï comme terre paradisiaque⁴⁵. À cela, on ajoutera que la Haute-Asie dans son ensemble, avec ses déserts et ses chaînes montagneuses, avec ses « blancs » qui longtemps figurèrent sur les cartes, a possédé une propension à accueillir bien des terres merveilleuses, Shambhala ou le royaume des Eaux blanches, mais aussi le royaume du prêtre Jean et les « terres pures » du Mahāyāna⁴⁶. Ce fait pourrait expliquer qu'un ethnologue américain comme Edwin Bernbaum se soit montré réceptif à l'identité possible du *Biélovodié* et de Shambhala.

Examinons à présent la façon dont l'Agni Yoga s'est greffé sur cet imaginaire de l'Altaï. Il faut rappeler qu'un des hauts lieux de sa diffusion en Union soviétique a été Novossibirsk, autrement dit une ville proche de cette région. Cela s'explique par le retour d'exil en 1957 de Youri Roerich et celui en 1959 de Natalia Spirina (1911-2004), qui, née à Kharbine de parents russes, fit connaissance avec Nicolas Roerich en Mandchourie en 1934. Le premier fit don de soixante toiles de son père à la galerie de tableaux de Novossibirsk faute de pouvoir envisager, comme il le rêvait, l'ouverture « d'une filiale du Musée [Roerich de New York] en Sibérie, dans l'Altaï⁴⁷ ».

Voir V.V. Radlov, *Iz Sibiri. Stranicy dnevnika*, éd. de S. I. Vajnštejn, trad. de K.D. Civina et B. E. Čistova, Moskva, Nauka, 1989 [1^e éd. all. : 1893], p. 43 et 582.

45. À ce sujet voir François-Xavier Coquin, *La Sibérie. Peuplement et immigration paysanne au XIX^e siècle*, Paris, Institut d'études slaves, 1969, 789 p. et Clément Jacquemoud, « L'Altaï comme paradis dans le bourkhanisme », in D. Samson Normand de Chambourg & D. Savelli (éd.), *op. cit.*, à paraître.

46. Sur ces terres (dites aussi « blanches ») sur lesquelles règne un bouddha et qui constituent l'ultime étape avant le Nirvāna, de même que sur divers paradis terrestres de folklores orientaux localisés au croisement de l'Himalaya, du Tian Chan, du Kunlun et de l'Hindou Kouch, voir A. P. Terent'ev-Katanskij, « Legenda o "Beloj zemle" », *Strany i Narody Vostoka*, vyp. XVIII, 1976, p. 209-212. Sur l'hypothèse selon laquelle la légende du *Biélovodié* proviendrait de légendes relatives à l'existence d'une communauté chrétienne en Asie restée coupée du monde chrétien (ce en relation avec la diffusion sur ce continent du manichéisme au III^e siècle et du nestorianisme au V^e siècle), voir E. È. Blomkvist & N. P. Grinkova, *op. cit.*, p. 36.

47. Lettre du 8 novembre 1958 de Youri Roerich à son frère Sviatoslav, in Jurij Nikolaevič Rerih, *Pis'ma, t. II. 1936-1960*, Moskva, Meždunarodnij Centr Rerihov, 2002, p. 324.

La seconde s'employa à faire connaître autour d'elle l'Agni Yoga⁴⁸ à partir d'Akademgorodok, la cité réservée à l'élite scientifique dans les faubourgs de Novossibirsk, où elle s'installa.

L'attribution dès 1963 du nom des différents membres de la famille Roerich à des sommets et des cols altaïens par des alpinistes enthousiastes⁴⁹ témoigne du succès de ces différentes actions et de la prise de conscience par certains de la place centrale occupée par l'Altaï dans l'utopie des Roerich. L'apparition à Novossibirsk du mouvement Roerich (*Rerihovskoe dvizhenie*), un « nouveau mouvement religieux » fondé sur l'Agni Yoga et destiné à rencontrer un certain succès durant la perestroïka, l'enregistrement officiel dans cette même ville de l'association sibérienne des Roerich en 1991 et la réfection, pendant dix ans, grâce à des bénévoles d'un imposant bâtiment du centre-ville pour y accueillir un musée Nicolas Roerich (il fut inauguré en 2007) sont allés dans le sens de la concrétisation du rêve de Youri : une filiale de ce musée a ouvert dans la maison de Verkh-Ouïmon où soixante ans plus tôt, les Roerich avaient logé⁵⁰.

Pour tous ceux, nombreux, qui œuvrèrent et continuent d'œuvrer à titre bénévole pour ces « musées »⁵¹, ceux-ci constituent une première étape vers la réalisation du projet de Morya,

48. Les messages de Morya sélectionnés par Elena Roerich pour former le socle textuel de l'Agni Yoga parurent en russe sans nom d'auteur entre 1924 et 1938 dans les volumes suivants : *Lettres du Jardin de Morya* (2 vol., 1924-1925), *Ère nouvelle – Communauté* (1926), *Agni Yoga* (1929), *Infinité* (2 vol., 1930), *Hiérarchie* (1931), *Cœur* (1932), *Monde de Feu* (3 vol., 1933-1935), *Aum* (1936), *Fraternité* (1937) et *Surterrestre* (1938).

49. Voir V. E. Laričev & E. P. Matočkin, *Rerih i Sibir'*, Novossibirsk, Novossibirskoe knižnoe izdatel'stvo, 1993, p. 179 et sq. Il est vraisemblable qu'aucune commission toponymique nationale n'a jamais validé officiellement ces appellations.

50. En 1972, cette maison fut placée sous la protection de l'État. En 1977, il fut officiellement décidé de la transformer en musée. L'inauguration officielle du musée eut lieu en 2001, après que des bénévoles eurent assuré la restauration complète de la maison. Voir *ibid.*, p. 181.

51. Le terme « musée » ne doit pas induire en erreur. Les « musées » dédiés à Roerich de par l'ex-URSS ne conservent pour la plupart aucune œuvre originale du peintre ; ils fonctionnent en réalité comme des centres culturels et éducatifs encensant la famille Roerich. En 2015, seuls quelques dessins du peintre étaient présentés au musée Roerich de Novossibirsk. Le musée de Verkh-Ouïmon possède, depuis 2016 seulement, deux travaux préparatoires à l'huile reçus en don. Quant au musée Roerich de Tchendek, ouvert au public occasionnellement, il ne possède aucune œuvre originale.

à savoir la consécration de l'Altaï comme l'« unique emplacement du Shambhala du Nord⁵² ». L'ouverture en 2016 d'un autre musée Roerich à Tchendek, un village voisin de Verkh-Ouïmon, et surtout l'installation ininterrompue depuis la perestroïka d'adeptes de l'Agni Yoga dans la steppe d'Ouïmon⁵³ peuvent être interprétées comme une nouvelle sacralisation de la vallée par les *Rerihovtsy* (disciples de Roerich). Est-ce à dire que pour tous ceux-là, qui vantent le « magnétisme » du lieu, son « énergie cosmique »⁵⁴, etc., suivant un lexique en usage parmi les courants New Age, « la réalité est devenue conte de fée⁵⁵ », comme le considérait déjà Nicolas Roerich en août 1926? Nous ne saurions répondre à leur place, mais notons au moins que deux publications le laissent entendre. La première, une brochure éditée en 2010 par l'association de Novossibirsk, le suggère par son titre *Altaï ressuscite! Les Rêves de N. K. Roerich vivent et se réalisent*⁵⁶; la seconde, un guide récent, largement diffusé dans la région, l'affirme en n'hésitant pas à accorder une page entière à Zvenigorod⁵⁷, une ville qui ne figure sur aucune carte (sinon celle de l'imaginaire) et par laquelle quelques touristes crédules pourraient se voir rappeler que les millénarismes sont souvent le fait de grandes impatiences...

52. Elena Rerih, *Listy dnevnika. 1925-1927...*, op. cit., 6 mai 1926, p. 136.

53. Il est impossible de chiffrer le nombre de ces migrants venus de Russie occidentale, d'Ukraine, de Biélorussie, de Sibérie, voire du Kazakhstan et d'Ouzbékistan. Au cours de nos deux séjours dans la steppe d'Ouïmon (juillet 2015 et juin 2017), deux *rerixovsty* que nous avons interrogés à ce sujet avançaient le chiffre de trente à quarante personnes, ce qui nous semble être une estimation assez basse; un autre disciple de l'Agni Yoga nous a parlé de plusieurs centaines d'individus, ce qui, en revanche, pourrait être assez exagéré. Des départs de disciples de l'Agni Yoga venus s'installer dans la vallée nous ont également été signalés.

54. Voir par exemple Koskor Karamaev, *Altaïada Nikolaja Reriha. Brend Altaja, Gorno-Altaišk, Gorno-Altajskaja tipografija*, 2013, p. 5. À Verkh-Ouïmon, ce sont des expressions que nous avons entendues parmi les *rerixovsty*.

55. Nicholas Roerich, ch. x « Altaï », *Altaï-Himalaya*, op. cit., p. 336.

56. *Altaj, Voskresaj. Mečty N. K. Reriha život i voploščajutsja. K 15-letiju kul'turnij dejatel'nosti Sibirskogo Rerixovskogo Obščestva na Altae*, Novosibirsk, Izdatel'ski Centr Rossazija Sibirskogo Rerihovskogo Obščestva, 2010, 76 p. (tirage: 1 000 ex.).

57. Olga Šadrina, *Putešestvie k gore Beluha*, Biisk, Tipografija « Gart », coll. « Altaï avtogid. Fotoputevoditel' », 2014, p. 53 (le tirage n'est pas précisé, mais lors de nos séjours dans l'Altaï en 2015 et en 2017, nous avons vu ce guide en vente dans de nombreuses échoppes altaïennes).

Bien entendu, ni le succès rencontré en Russie par l'Agni Yoga, ni la façon dont cet enseignement spirituel a réactivé un imaginaire séculaire de l'Altai ne peuvent expliquer l'intérêt montré par des chercheurs pour le rapprochement entre le *Biélovodié* et le Shambhala proposé par Nicolas Roerich. Il faut faire appel ici à certaines particularités du New Age soviétique, de même qu'au rôle de premier plan joué selon nous par Youri Roerich dans la création en Union soviétique de ce que nous nommerons un « Orient imaginaire » et dont l'histoire reste à écrire.

Rappelons que l'émergence de multiples courants de pensée alternatifs dans l'URSS de Khrouchtchev et de Brejnev s'est accompagnée d'un intérêt prononcé pour les spiritualités orientales. Le phénomène fut similaire à celui qui gagnait alors l'Occident, à une réserve près cependant : en Union soviétique, le goût pour le bouddhisme, le yoga et divers courants spirituels aux allures orientales fut l'expression d'une réaction à un système politique et idéologique autoritaire qui bannissait de tels tropismes ; pour cette raison, il fut le fait de nombre d'intellectuels⁵⁸. Face à l'aspiration d'une partie de la population soviétique à une « réalité "déterritorialisée"⁵⁹ », que l'ésotérisme contribua souvent à combler⁶⁰, Nicolas et Youri Roerich possédaient des atouts sérieux pour incarner cet « Orient imaginaire⁶¹ ». En effet,

58. Voir Birgit Menzel, « Occult and Esoteric Movements in Russia from the 1960s to the 1980s » in *Ead.*, M. Hagemeister & B. Glatzer Rosenthal (éd.), *The New Age of Russia*, *op. cit. Occult and Esoteric Dimensions*, München-Berlin, O.Sagner, 2012, p. 184.

59. Suivant l'expression d'A. Yurchak. Voir Alexei Yurchak, *Everything Was Forever, Until It Was No More. The Last Soviet Generation*, Princeton – Oxford, Princeton University Press, 2006, p. 34.

60. Voir à ce sujet Alexis Berelowitch, « Le soviétisme ordinaire », in G. Favarel-Garrigues & K. Rousselet (éd.), *La Russie contemporaine*, Paris, Fayard, 2010, p. 84-85.

61. Cette expression nous est suggérée par celle d'« Occident imaginaire » forgée par Alexei Yurchak (*op. cit.*, p. 161). Notons que A. Yurchak rattache la mode du bouddhisme en Union soviétique à ce même Occident imaginaire (*ibid.*, p. 150 et 154). Il nous semble cependant utile de parler d'« Orient imaginaire », puisque dans le cas de l'attrait exercé en URSS par le bouddhisme (et tout ce qui peut en avoir l'allure), il pourrait bien ne pas s'agir d'une mode strictement occidentale, comme l'ont été celles du jazz et du rock ; on ne saurait en effet oublier que la Russie possède son propre Orient bouddhique, de même qu'elle entretient un rapport spécifique à l'Orient en général.

de son retour d'exil à sa mort en 1960, Youri permit au public soviétique de se familiariser peu à peu avec l'œuvre de son père peintre en émigration⁶² et parfois qualifiée de « période indienne », car fréquemment inspirée par la peinture murale bouddhique et les paysages himalayens. D'autre part, les multiples portraits, où Nicolas Roerich, portant une barbiche effilée, pose en sage oriental⁶³, ont été peu à peu connus grâce aux différentes biographies et monographies qui lui furent consacrées. Nous sommes d'avis que ces portraits contribuèrent, dans une proportion que nous ne saurions établir, à renforcer sa légitimité à incarner tout un Orient mystique qui, après avoir fasciné au début du siècle, suscitait à nouveau le rêve. De son côté, Youri Roerich, de par sa renommée internationale d'orientaliste et son rôle fondamental dans la résurgence de la tibétologie et de la bouddhologie soviétiques laminées sous Staline, aura apporté une caution scientifique à cette identification. Que les prémisses du mouvement des Roerich soient apparues précisément parmi l'élite scientifique regroupée à Akademgorodok en est selon nous un indice.

Certes, l'autorité reconnue à Nicolas Roerich est complexe à préciser ; de plus, elle a évolué au fil du temps en fonction de facteurs divers qu'il serait trop long de détailler ici. Retenons au moins qu'elle a été et qu'elle est encore à la source de nombreux malentendus. Cet article en donne un exemple. Néanmoins, la notion de malentendu méritant qu'on y réfléchisse, c'est sur ce point que nous concluons.

62. La première exposition de Nicolas Roerich en Union soviétique eut lieu en avril 1958 dans la salle d'exposition de l'Union des peintres de l'URSS (Moskva). Il s'agit d'un événement assez exceptionnel pour un artiste du siècle d'Argent, qui plus est mort en émigration.

63. On songera notamment au célèbre portrait de Nicolas Roerich peint en 1933 par son fils cadet, Sviatoslav, où celui-là pose en costume oriental devant le monastère de Tashilumpo tel un dignitaire religieux tibétain (ce portrait fut longtemps conservé au musée Roerich de New York). Il existe aussi de nombreuses photographies où Nicolas et Youri prennent la pose en habit chinois. Indéniablement, les traits asiatiques de Nicolas Roerich ont contribué à rendre crédibles ces mises en scène ; rappelons à ce sujet que durant la guerre russo-japonaise de 1904-1905, les yeux légèrement bridés de l'artiste lui valurent d'être pris dans son propre pays pour un espion japonais.

Deux malentendus ont été évoqués ici : l'un qui tient à la réception des écrits de Nicolas Roerich sur le « *Biélovodié-Shambhala* », l'autre à la théosophie dans son rapport au bouddhisme. Au sujet du premier, notons que la présente étude n'a pas cherché à opposer des arguments scientifiques à l'identification du *Biélovodié* au Shambhala proposée par le peintre. Si elle n'a même pas débattu de la validité d'une telle « hypothèse », ce n'est pas en raison de notre seule incompetence en ce domaine, mais c'est aussi parce que notre propos a été autre. Nous avons en effet cherché à pointer une erreur épistémologique qui consiste à appréhender les récits viatiques de Nicolas Roerich comme des écrits à prétention objective et scientifique, au risque de ne pas départager prosélytisme et amateurisme, au risque, finalement, de cantonner injustement le peintre dans la catégorie des explorateurs dilettantes.

Quant au second malentendu, il ne porte pas simplement sur l'identification, en forme de confusion volontaire, du royaume des Eaux blanches au Shambhala, mais sur une autre identification, en forme d'équivalence, bien plus conséquente : celle du Christ à Maitreya, autrement dit du christianisme au bouddhisme. À juste titre, on peut parler ici d'un contresens typiquement occidental sur le bouddhisme, religion certes dotée d'une sotériologie, mais non d'une figure messianique, du moins au sens où on l'entend dans la tradition judéo-chrétienne⁶⁴. Cependant, la théosophie de Madame Blavatsky, auquel se rattache l'Agni Yoga, mérite sûrement d'être envisagée dans le cadre d'une réflexion sur les transferts, plutôt que d'être simplement dénoncée comme une parodie⁶⁵. Son étude pourrait en effet être l'occasion de cerner les modalités d'un transfert culturel et religieux survenu entre Occident et Orient *au sein même* de l'espace russe et le bouddhisme serait l'objet central de

64. Sur la question de Maitreya et du messianisme, voir Jan Nattier, « The Meaning of the Maitreya Myth: A Typological Analysis », in A. Sponberg & H. Hardacre (éd.), *Maitreya, The Future Buddha*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 23-47.

65. Pour la théosophie de Blavatski, on songe bien sûr au livre, désormais classique, de René Guénon, *Le Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion*, (Paris, Nouvelle Librairie Nationale, 1921). Il parut à une époque où il importait de distinguer la théosophie des spiritualités indiennes dont celle-ci se réclamait. Depuis la publication de nombreuses études sur le New Age, qui doit beaucoup à la théosophie, cette dénonciation a perdu, nous semble-t-il, une partie de son intérêt.

ce transfert, suivant « une dynamique d'appropriation qui fait des objets transférés des créations nouvelles⁶⁶ ». Car il suffit de songer qu'Helena Blavatski découvrit cette religion auprès des Kalmouks de la Volga durant son adolescence et que les Roerich se familiarisèrent avec elle au contact notamment de lamas bouriates du temple de Saint-Pétersbourg, pour comprendre que quelque chose d'important pour l'émergence de ce qui deviendrait plus tard le New Age s'est joué en Russie, ce pays « occidental » qui incluait des populations bouddhiques et même une « sorte de "Tibet russe"⁶⁷ », l'Altaï.

66. Michel Espagne, *L'Ambre et le fossile. Transferts germano-russes dans les sciences humaines. XIX^e-XX^e siècles*, Paris, 2014, p. 272.

67. C'est Wikipédia qui le dit ! Voir « République de l'Altaï », https://fr.wikipedia.org/wiki/R%C3%A9publique_de_l%27Alta%C3%AF (consulté le 27 septembre 2017).

Transferts culturels en république de l'Altai

*Analyse introductive de quelques termes
tirés d'une épopée altaïenne contemporaine*

Clément Jacquemoud¹, Yann Borjon-Privé²

Récemment en république de l'Altai, un musicien altaïen converti au pentecôtisme a édité le DVD d'un chant narrant les aventures d'un héros singulier et porteur du nom hébraïque de Jésus (Èšua³). Ce chant s'inscrit parfaitement dans la tradition locale de récitation de poésies épiques⁴. D'une part, en retraçant la genèse du monde

1. Je tiens à exprimer mes remerciements à M. Jean-Luc Lambert pour sa relecture et ses commentaires sur cette contribution, ainsi qu'à M. Yann Borjon-Privé pour son aide dans la rédaction et ses précieuses observations. (C. J.)

2. Je souhaite remercier M. Clément Jacquemoud pour sa proposition de co-écriture de cet article, et d'avoir fait confiance très tôt à mes observations. De nos différentes expériences de terrain et nos nombreux échanges, nous sondons la cohérence et la diversité au sein du monde turco-mongol. Puisse cette modeste ébauche d'analyse que nous proposons ici de lire apparaître comme le vœu d'une recherche coopérative à plus long terme étudiant les dynamiques historiques, parfois locales, à l'œuvre dans le monde turco-mongol. Enfin, je souscris de la même façon aux remerciements adressés par M. Clément Jacquemoud à M. Jean-Luc Lambert. (YB-P)

3. A. Kurman, *Èšua. Bastyra telekejlik tüükilik uçural* [= Èšua. Le récit d'une histoire célèbre dans le monde entier], (Gorno-Altaišk, s. n.), [20-I] p. (DVD; archives personnelles de l'auteur).

4. Voir Cl. Jacquemoud 2017 (a) « Èšua, Učar-kaj, Ak-Byrkan et les autres. Le renouveau épique en République de l'Altai (Sibérie méridionale) », dans Fl. Goyet (éd.), *Le Recueil ouvert. Projet Épopée* [En ligne], mis à jour le 11 octobre 2017, consulté le 18 février 2018. URL : <http://ouvroir-littarts.univ-grenoble-alpes.fr/revues/projet-epopee/269-esua-ucar-kaj-ak-byrkan-et-les-autres-lerenouveau-epique-en-republique-de-l-altai-siberie-meridionale>, et Cl. Jacquemoud, *Diversité religieuse en République de l'Altai: Concurrences et convergences. Enquête sur le renouveau religieux des Altaïens de la République de l'Altai (Fédération de Russie)*, Paris, École pratique des hautes études, 437 p. (Thèse de doctorat, non publiée.)

telle qu’elle apparaît dans l’Ancien Testament, puis les détails de la vie de Jésus, nous percevons la volonté du chanteur de produire un texte digne des épopées altaïennes⁵. D’autre part, se présentant comme barde (*kajčy*), employant le chant de gorge dans des paysages naturels empreints d’une forte couleur locale, et accompagnant sa récitation au luth traditionnel, le chanteur redonne effectivement vie à la pratique d’exécution épique, tout en proposant un contenu particulièrement différent de celui attendu pour les épopées altaïennes.

Dans cette contribution, nous souhaitons porter notre attention sur deux des noms des personnages principaux de cette épopée. Si le nom de Ėšua désignant Jésus est clairement issu du christianisme initialement « importé » en Altaï par les missionnaires orthodoxes au milieu du XIX^e siècle (et peut-être avant par les vieux-croyants), il n’en va pas de même de ceux des autres protagonistes. Ceux-ci relèvent en effet du système de représentations altaïen « traditionnel ». Ces figures anciennes sont aujourd’hui insérées dans un message à caractère biblique. La question se pose de savoir comment le sens et le rôle qui leur sont nouvellement attribués dans cette épopée seront adaptés en fonction de la perception et la représentation qu’en ont les autochtones contemporains. L’onomastique montre qu’une fois ces termes replacés dans le contexte historique et géographique de l’Asie centrale, il devient en effet possible d’observer un glissement continu de leur sens au cours du temps. Nous émettons ainsi la double hypothèse que cette transformation sémantique, qui se poursuit de nos jours, témoigne de denses interactions religieuses impliquant l’Altaï, et témoigne aussi de la manière dont ces interactions, véritables phénomènes de transferts culturels, reflètent une réorganisation historique de la vision du monde chez les Altaïens.

Une épopée sur la vie de Jésus

Chaîne de montagnes située au cœur de l’Asie, l’Altaï est depuis longtemps un carrefour des échanges entre les peuples. Sise sur l’une des branches septentrionales de la route de la Soie, la région a

5. L’auteur caractérise son texte de *kaj soot’yn*, ce qui signifie « chanson [récitée en] chant de gorge ». Le chant de gorge figure comme l’une des conditions *sine qua non* de récitation des épopées.

également été le refuge de peuples fuyant des voisins conquérants, tout comme le lieu du repos éternel de leurs chefs héroïques⁶. Après la chute de l'Empire dzoungare en 1756, l'Altai fut rattaché à l'Empire russe, qui ne tarda pas à y envoyer des missionnaires convertir la population autochtone à l'orthodoxie⁷. Devenu région autonome pendant la période soviétique, l'Altai est de nos jours une république au sein de la fédération de Russie. Cette république doit son existence au peuple des Altaïens, qui en constitue le fonds ethnique.

Aujourd'hui, les religions et les pratiques perçues comme « traditionnelles » ont refait surface en Altai, dans le cadre d'un mouvement national de revitalisation des traditions consécutif à la chute de l'URSS. Parmi ces pratiques figure la récitation d'épopées, tombée en désuétude pendant la période soviétique. Elle est récemment revenue à la mode. Les bardes récitaient autrefois les poésies épiques en chant de gorge afin d'obtenir chance à la chasse et guérison en cas de maladie. De nos jours, nombreux sont les musiciens qui emploient cette technique et se présentent comme bardes, hors contexte de chasse ou de maladie. Stimulés notamment par le tourisme qu'intéresse l'exotisme de ces sons gutturaux, ils donnent désormais à entendre, dans des contextes différents (fêtes, festivals, inaugurations), des extraits de ces histoires chevaleresques. Des

6. De nombreux kourganes, énormes tumuli recouverts de pierres, jalonnent les principales voies de communication de l'actuelle république de l'Altai. Certains ont révélé parmi les plus beaux joyaux de l'art des Scythes. Selon Marco Polo (Marco Polo, *La Description du Monde*, éd. par Louis Hambis. Paris, C. Klincksieck, 1955, p. 81), l'Altai était (et est toujours ainsi [Cl. Jacquemoud]) considéré comme une nécropole pour les grands chefs des peuples conquérants de l'Asie centrale et septentrionale (notamment les descendants de Gengis Khan), où leurs dépouilles étaient ramenées et ensevelies parfois plusieurs mois après leur mort à des milliers de kilomètres (cf. Kourgane d'Ak Alakha sur le plateau d'Ukok, où gisait la momie de la « princesse de l'Altai », et de Pazyryk, tous deux situés très loin des voies de communication de l'époque; J.-P. Roux, *La mort chez les peuples altaïques anciens et médiévaux. D'après les documents écrits*, Paris, Libr. d'Amérique et d'Orient – Adrien-Maisonneuve, CNRS, 1963, p. 152-153). Dans cet ordre d'idées, Roux précise que les funérailles de Köl Tegin et de Bilgä qaghan (VIII^e siècle) ont eu lieu à des dates très éloignées de celles de leurs morts, et que c'est là une manière de faire attestée (J.-P. Roux, La religion des Turcs de l'Orkhon, des VII^e et VIII^e siècles. Deuxième article, *Revue de l'histoire des religions*, 161, 2, p. 207, 221; id., 1963, p. 153, 157-159).

7. La Mission spirituelle altaïenne (*Altajskaja duhovanaja missija*) débuta dès 1826.

héros légendaires ou mythiques y poursuivent des buts empreints de noblesse et mènent des aventures à travers les mondes de l’Altaï⁸. De ce fait, le texte chrétien contemporain *Èšua*, reprenant ces codes de la poésie épique, peut lui aussi être considéré comme une épopée.

Composé de 478 vers⁹, le récit se révèle une subtile articulation de l’Ancien et du Nouveau Testamen (la transition a lieu v. 190-223). Il débute avec la création de la Terre par le demiurge *Ûč Kurbuulu Kudaj*, la tentation d’Ènem par Èrlík, puis l’expulsion d’Adam et Ènem de l’Altaï. Leur descendance et l’épisode du déluge sont rapidement évoqués puis commence l’histoire de la vie de Èšua : annonciation (v. 223-226), naissance de Èšua et visite des rois mages et annonce de la bonne nouvelle de par le monde par les anges *Agarular* (v. 224-239), descente en Èšua de l’Esprit Saint *Tejeriniņ Suudazy* (v. 248-262), combat de Èšua dans le désert contre Èrlík (v. 268-322), début du ministère de Èšua (323-399), arrestation puis exécution sur le mont *Kuu-Baš* (v. 400-436), résurrection (v. 459-478).

Comme nous pouvons le voir, le texte met en scène plusieurs personnages dont les agissements correspondent à des figures bibliques. Ainsi, les dénominations *Kudaj* et *Ûč Kurbuulu Kudaj* renvoient à Dieu, le démon est mentionné sous le nom d’Èrlík, Adam et Ènem sont Adam et Ève, les termes *Agary Tyn*, *Aru Tyn*, *Èè* et *Tejeriniņ Suudazy* sont alternativement employés pour désigner l’Esprit Saint, celui d’*Agarular* pour désigner les Anges. Enfin, l’Altaï figure le jardin d’Eden¹⁰. Il est indubitable que l’emploi de ces noms, dont la plupart font référence à des figures anciennes du système de représentations altaïen, permet à l’auteur pentecôtiste

8. Pour avoir davantage de renseignements sur la pratique de récitation épique en Altaï, voir Cl. Jacquemoud, « Èšua, Učar-kaj... », art. cité (note 4).

9. Nous disposons d’un manuscrit aimablement fourni par l’auteur et à partir duquel nous effectuons l’analyse. C’est ce document qui comporte 478 vers. Dans l’état actuel de nos recherches, nous n’avons pas pour le moment déterminé si des écarts éventuels apparaissent avec le chant exécuté sur le DVD.

10. Concernant la perception de l’Altaï comme un paradis, nous renvoyons à l’article de Cl. Jacquemoud, « L’Altaï comme paradis dans le bourkhanisme. Genèse d’une utopie dans l’Altaï du XIX^e siècle », in D. Samson Normand de Chambourg & D. Savelli (éds.), *La Sibérie comme paradis*, Paris, Petra (à paraître).

d'inscrire plus fortement son mouvement religieux évangélique dans l'Altaï contemporain et de réorganiser ses propres repères discursifs. Cette utilisation légitime l'introduction et l'émergence du personnage de Ėšua, qui surgit du même coup en tant que messie porteur de nouveauté. Toutefois, il nous semble indispensable de replacer ces dénominations dans leur contexte ethno-historique. Cette démarche nous permettra de montrer les évolutions des rôles qui leur ont été attribués au cours du temps et qui sont, selon nous, le fruit d'interactions religieuses et culturelles entre les peuples d'Asie centrale. Nous nous concentrerons ici sur *kudaj* et *üč kurbuulu kudaj*, car ces deux ensembles terminologiques nous paraissent particulièrement représentatifs des évolutions de la conception du monde des Altaïens. En revanche, la littérature existante consacrée à Ėrlik étant déjà particulièrement riche, nous n'aborderons pas cette figure.

Une variété de noms pour Dieu

Kudaj

À première vue, l'étude du terme *kudaj* paraît particulièrement révélatrice des transferts culturels ayant eu lieu en Altaï. Employé par les missionnaires orthodoxes à partir du milieu du XIX^e siècle, on le retrouve dès 1865 sous la forme *kutaj* pour désigner « Dieu » dans les premières publications chrétiennes en langue altaïenne¹¹. L'ethnographe soviétique L.P. Potapov émet l'hypothèse que *kudaj* a été sciemment adopté par les missionnaires dans le but d'évincer définitivement du système de représentation altaïen les rapports à la divinité supérieure Tengri (le « Ciel » éternel), bien connue des Mongols¹². Dans cet ordre d'idées, nous pourrions noter une apparente similarité phonétique du terme *kudaj* avec celui de *küdüči*

11. Le terme « Seigneur » y sera quant à lui traduit au moyen du terme mongol *xaan*.

12. L.P. Potapov, *Altajskij šamanizm*, Leningrad, Nauka, 1991, p. 269. Le système de représentations altaïen accepterait plusieurs divinités supérieures, dont Tengri. Les divinités *Kudaj* et *Üč Kurbustan* ne sont pas reconnues comme supérieures par tous les groupes altaïens.

« pasteur »¹³, que les Altaïens convertis au pentecôtisme emploient de nos jours dans certains de leurs chants¹⁴. Ainsi, la référence à Kudaj par l'auteur-compositeur altaïen contemporain n'a rien de surprenant. Elle lui permet au contraire d'inscrire son texte au sein du christianisme altaïen, et fournit par conséquent une légitimité certaine à son texte.

Cependant, bien avant son utilisation par les missionnaires orthodoxes, il apparaît que le terme *kudaj* était déjà en usage pour désigner une divinité localisée dans le ciel, devenant à ce titre l'équivalent de Tengri, non seulement dans certaines parties de l'Altai¹⁵, mais également chez les peuples des régions voisines, tels que les Khakasses (sous la forme *hudaj*)¹⁶ ou les Touvas¹⁷. On le retrouve

13. V.I. Verbickij, *Slovar'altajskogo i aladagskogo narečij tjurkskogo jazyka*, Gorno-Altaišk, Ak-Čeček, [1884] 2005, p. 196.

14. *Sen menij küdüčim* (« Tu es mon pasteur ») apparaît aujourd'hui dans certains psaumes en altaïen (Matériaux de terrain [MT] 2010-2011). Le terme *küdüči* est une dénomination générale pour « pasteur ~ berger », mais les Altaïens auront davantage tendance à employer *kojčy* pour parler du gardien de moutons, seul véritable type de « pasteur » dans la région, en tous cas avant la période soviétique (communication orale de l'ethnologue altaïenne S.P. Tjuhteneva en 2010). Là n'est pas le point visé par cet article, mais il sera bien entendu nécessaire de questionner plus amplement le vocabulaire en usage dans les services protestants et le sens que les adeptes lui accordent. À ce titre, notons que le composé Ada Kudaj (« Dieu le Père »; Cl. Jacquemoud, MT 2011) est aujourd'hui communément employé.

15. Chez les Altaj-kiži (les « Altaïens » proprement dits; G. N. Potanin, *Očerki severo-zapadnoj Mongolii. 4 — Materialy étnografičeskie*, Gorno-Altaišk, Ak Čeček, [1883] 2005, p. 142), les Télenguïtes de la Čuj (A. Kalačev, « Poezdka k telengitam na Altaj », *Živaja starina*, 3-4, 1896, p. 482-488) et chez les Téléoutes (J. G. Georgi, *Opisanie vsech v rossijskom gosudarstve, narodov, i ih žitejskikh obriadov, obyknovenij, odežd, žilišč, veroispovedenij i pročih dostopamiatnostej. 2 — o narodah tatarskago plemeni i drugih ne rešennago eše proišoždeniia Severnyh Sibirskih*. Saint-Pétersbourg, s. n. 1799, p. 160). Plus tard, l'ethnographe A. V. Anohin indiquera que la divinité supérieure à laquelle s'adressaient leurs chamanes était nommée Tengeri-Kudaj ((A.V. Anohin, « Materialy po šamanstvu u altajcev, sobrannye vo vremja putešestvij po Altaju v 1910-1912 gg. po poručeniju Russkogo Komiteta dlja izučenija Srednej i Vostočnoj Azii », in *Sbornik Muzeja antropologii i étnografii*, 4, 2, 1924, p. 99; N.A. Alekseev, *Šamanizm tjurkojazyčnyh narodov Sibiri. Opyt areal'nogo sravnitel'nogo issledovanija*. Novosibirsk, Nauka, 1984, p. 36).).

16. N.A. Baskakov et A. I. Inkižekova-Grekul (éd.), *Hakassko-russkij slovar'*, Moskva, Ministerstvo kul'tury SSSR, Glavizdat, Gosudarstvennoe izdatel'stvo inostrannyh i nacional'nyh slovariej, 1953, p. 290.

17. B.I. Tatarincev, *Étimologičeskij slovar' tuvinskogo jazyka*. 3, Novosibirsk, Nauka, 2004, p. 259. *Kudaj* signifie « ciel » chez les Touvas actuels.

également avec ce sens chez les Bachkires (peuple turcophone de l'Oural) sous la forme *hoza*¹⁸. La philologue R.A. Sultangareeva décèle chez eux une proximité de sens derrière l'emploi des noms de Hudaj, Allah et Tengri¹⁹, analogie qui figure aussi chez les Kirghizes contemporains²⁰. Enfin, dans les archives manuscrites de G.N. Potanine consultées par Y. Borjon-Privé, les Kirghizes de la large région altaïenne du XIX^e siècle²¹ associaient le terme *hudaj* ~ *huda* au ciel bleu *Kok Tengri* comme au Dieu Allah²². Notons toutefois, à la suite de B. Chichlo, que cela ne présage en rien de la relation que pouvaient avoir les autochtones aux divinités du monde « d'en haut » (ou à celles du monde « d'en bas »), et que cette attention particulière accordée au « ciel » relevait surtout d'une « tentative politique pour créer une religion unique, sorte d'idéologie commune à tout un ensemble de tribus aux cultures très différentes, que les khans auraient réunies en un empire monolithique, et qu'ils auraient ensuite gouvernés en envoyés et représentants du Ciel²³. »

Pour nombre de chercheurs aux démonstrations, semble-t-il, solides, *kudaj* viendrait du terme persan *hōda* ~ *hudāy* signifiant

18. R.A. Sultangareeva, *Semejno-bytovoï obriadovjï fol'klor baškirkogo naroda*, Oufa, Gilem, 1998, p. 15-18.

19. *Ibid.*, p. 18, 31, 169.

20. K.K. Judahin, *Kirgizsko-russkij slovar'. V dvuh knigah, okolo 40 000 slov. 1 – A-K*. Frunze/Moskva, Glavnaja redakcija kirgizskoj sovsckoj ènciklopedii/Sovetskaja ènciklopedija, 1985, p. 436-437. *Kudaj uju* désigne La Mecque, littéralement la « Maison de Dieu ».

21. À cette époque, le nom des Kirghizes désigne les habitants de l'actuel Kazakhstan. Il faut également tenir compte du fait que *kirgis* ~ *kyrğys* désignait autrefois les actuels Khakasses (I. L. Kyzlasov *Hakasy. Osnovateli hakasovedeniia o važnejših vehah istorii. K 100-letiju vozroždeniia narodnogo imeni*. Moskva/Abakan, Brigantina, 2017, 117 p.), chez lesquels *qudaj* avait pleinement pris le sens de Dieu (K. H. Menges, *Die türkischen Sprachen Süd-Sibiriens*. 3, Tuba (Sojoñ und Kararas). 2 — Zur Charakteristik einer einzelnen sibirisch-türkischen Gruppe, *Central Asiatic Journal*, 1959, 4, 2, p. 141).

22. Archives NBTGU, f.1, n^o 75, l. 3816.

23. B.P. Chichlo, « Yayık. Divinité céleste chez les Altaïens », *Journal de la société finno-ougrienne*, 1984 79, p. 47. Sur ce point, on fera le lien avec R. Hamayon (« Shamanism in Siberia. From Partnership in Supernature to Counter-power in Society », in C. Humphrey et N. Thomas (éd.), *Shamanism, History and the State*. Ann Arbor, University of Michigan Press, p. 76-89 et C. Humphrey, « Shamanic Practices and the State in Northern Asia. Views from the Center and Periphery », in C. Humphrey et N. Thomas (éd.), *Shamanism, History and the State*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1996, p. 191-228).

« divinité²⁴ ». Nous aurions là une belle illustration de transfert culturel d'un terme remontant à l'époque des échanges entre l'Empire sassanide, dernier grand État perse non musulman, et le premier khaganat turc (VI^e siècle). Néanmoins, certains indices nous laissent à penser que le terme *kudaj* aurait rencontré un contexte linguistique favorable dans le monde centrasiatique et sud-sibérien, bénéficiant là d'une similarité phonétique avec le terme turc *kut*.

Chez les Türks anciens et les Ouïgours des XII-XIV^e siècles, *qutad* caractérise ce qui bénéficie de la chance *kut* ~ *qut*²⁵. Selon J.-P. Roux, ce terme *qut* est primordial pour les Türks, puisqu'il désigne le « viatique de longue vie », la « force vitale » offerte par la divinité à l'individu, ce sans quoi ce dernier ne peut subsister²⁶. En turc ancien²⁷, le terme, qui apparaît pour la première fois dans les inscriptions de l'Orkhon (datées du VIII^e siècle²⁸), prend le sens de

24. A.V. Anohin, *art. cit.*, p. 9; N.A. Baskakov, *Altajskij jazyk. Vvedenie v izučenie altajskogo jazyka i ego dialektov*. Moskva, s. n., 1958, p. 35, cité par V.A. Mujtueva, *Tradicionnaja religiozno-mifologičeskaja kartina mira altajcev*, Gorno-Altajsk, s. n., 2004, p. 33; N.A. Baskakov et T.M. Toščakova (éd.), *Ojrotsko-russkij slovar'*, Moskva, OGIZ, Gosudarstvennoe izdatel'stvo inostrannyh i nacional'nyh slovar'ej, 1947, p. 236; L.P. Potapov, *op. cit.*, p. 298; M. Räsänen, « Versuch eines etymologischen Wörterbuchs der Türk Sprachen », 1, *Lexica Societatis Fenno-Ugricae*, 1969, 17, 1, p. 162, cité par B.I. Tatarincev, *op. cit.*, p. 260; M. Stachowski, « Beiträge zur Kenntnis der arabischen und persischen Lehnwörter in den südsibirischen Türk Sprachen », in *Studies in Memory of Andrzej Czapkiewicz*. 2, Cracovie, Enigma Press, 1992-1993 [Folia Orientalia, 29], p. 251; I. Baski, *Csagircsa. Török és magyar névtani tanulmányok. 1981-2006*. Karcag, Nemzeti Kulturális Alap, 2007, p. 141-142; id., « A kazak madjar nemzetségnév és a magyar népnév állítólagos közös eredetéről », in *Nyelvtudományi Közlemények*, 2010, 107, p. 104-105.

25. V.M. Nadeljaev *et al.* (éd.), *Drevnetjurkskij slovar'*, Leningrad, Nauka, 1969, p. 472; Ge. Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, Oxford, Oxford University Press, Oxford University, 1972, p. 601.

26. J.-P. Roux, *op. cit.*, p. 25-28.

27. Nous désignons ici la langue des Türks anciens. Il ne s'agit en aucun cas d'un emploi se référant à une forme primitive de la langue turque d'Anatolie actuelle et que nous désignerions alors par souci de clarté osmanli ancien.

28. Inscriptions de Köl Tegin, datée de 732, et de Bilgä qaghan, datée de 735 (V. Thomsen, « Inscriptions de l'Orkhon déchiffrées », *Mémoires de la Société Finno-Ougrienne*, 1896, 5, p. 83; J.-P. Roux 1962 (a) « La religion des Turcs de l'Orkhon, des VII^e et VIII^e siècles. Premier article », *Revue de l'histoire des religions*, 161, 1, p. 3, 23. Le terme n'apparaît pas dans l'inscription la plus ancienne de l'Empire türk, celle de Bugut, datée de 551 à 630 (S. G. Kliaštornyj et V.A. Livšic, « The Sogdian Inscription of Bugut Revised », *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, 1972, 26, 1, p. 72-73). Pour sa part, Bazin date l'inscription de l'année 580. L'inscription n'est

« bonheur accordé par la divinité à tous les hommes²⁹ ». J.-P. Roux ajoutera plus tard que la stabilité de la notion pourrait aisément le faire remonter à la période d'Attila³⁰.

En effet, en kirghiz et kazakh d'aujourd'hui, la racine *qut* désigne toujours la chance³¹, tandis que chez les Altaïens, le *kut* est l'une des multiples composantes vitales de la personne, accordée à la naissance par la divinité³². En Mongolie, même s'il semble, dans l'état actuel de nos recherches, que le terme n'ait jamais été associé à Bouddha³³, la

cependant pas rédigée en turc ancien, mais en sogdien et en sanskrit (L. Bazin, « Les premières inscriptions turques (VI^e-X^e siècles) en Mongolie et en Sibérie méridionale », *Arts asiatiques*, 1990, 45, p. 56). Le terme n'apparaît pas non plus dans l'inscription de Tonyuquq (ou inscription de Baïn-Tsokto), datée de 715 (J.-P. Roux 1962 (a), art. cité, p. 2, 23) ou « légèrement postérieure à 725 » (L. Bazin, art. cité, p. 57).

29. C'est exactement ainsi que V. Thomsen, qui fut le premier (quasi simultanément avec V.V. Radlov) à déchiffrer l'écriture turque ancienne, a traduit le terme *qut* (avec quelques traductions par « fortune » ; V. Thomsen, *art. cit.*, p. 10-108, 118, 126). On notera la présence par deux fois du terme *qudaj* dans ces inscriptions. Thomsen s'accorde avec Radlov pour lui donner le sens de « soie ; tissu soyeux » originaire de Chine (V. Thomsen, *op. cit.*, p. 115-116, 167, 186). Le doute subsiste toutefois quant à sa signification exacte. De par la forte variabilité des voyelles dans les inscriptions, le terme ne serait-il pas à rapprocher de *hadag* (mg.), qui désigne les écharpes de soie traditionnellement offertes aux divinités ou aux personnages importants dans le bouddhisme tibétain ? La question mérite d'être posée.

30. J.-P. Roux, *La religion des Turcs et des Mongols*, Paris, Payot, 1984, p. 116-117. Par contre, H.H. Schaefer (« Über einige mitteliranische und osttürkische Ableitungen aus altir. Kavi », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 1928, 82, p. XCV) y décèle l'étymologie *kot* et rattache le terme à l'ancien iranien *kauta* (« fortune »), cité avec une imprécision par J.-P. Roux 1963, *op. cit.*, p. 25.

31. K.K. Judahin, *op. cit.*, p. 452 ; È.R. Tenišev (éd.), *Sravnitel'no-istoričeskaja grammatika tjurkskih jazykov*. Leksika, Moskva, Nauka, 2001, p. 686-687 ; V.V. Radlov, *Opyt slovarja tjurkskih narečij*. 2-1. Saint-Petersbourg, s. n. 1899, p. 990.

32. Pour bon nombre de peuples turco-mongols, le *kut* offert par la divinité est censé descendre du ciel et passer par le trou à fumée du toit de la yourte (voir Cl. Jacquemoud, *Les Altaïens, peuple turc des montagnes de Sibérie*. Genève/Paris, Fondation culturelle – musée Barbier-Mueller/Somogy, 2015, 200 p.). Il se retrouve aussi dans le monde sibérien arctique des Dolganes *via* les Iakoutes.

33. Bien que Bouddha soit un homme et non une entité céleste, le fait ne manque pas d'intérêt, d'autant plus que « le sogdien, langue iranienne orientale des caravaniers de Boukhara et de Samarcande, qui sillonnaient, à travers les territoires occupés par les *Türk*, la route de la Soie entre la Chine et l'Occident, a été un moment la langue officielle du premier empire *Türk*, et notamment sa langue diplomatique, car elle servait de langue internationale à travers l'Asie centrale », et que le bouddhisme a été la religion de la famille régnante aux premiers temps de cet empire, ce que confirme l'inscription de Bugut (VI^e siècle ; L. Bazin, art. cité, p. 56).

racine turque *kut* a tout de même servi à composer *xutag* (« chance, bonheur, sainteté »³⁴), ainsi que *xutagt* ~ *qutuytu* (litt. « qui a la sainteté, qui a la grâce, la bénédiction »), titre porté par les « hauts dignitaires lamaïques censés être des réincarnations — les « bouddhas vivants » (*xuvilgaan*) — de lamas célèbres, et qui sont le plus souvent à la tête d'un monastère. Plus spécialement, ce titre désigne le *xutagt* (*khutukhtu* ou *khoutoukhtou*) d'Urga, *Žavzandamba xutagt*, chef de l'église lamaïque en Mongolie, aussi appelé *bogdo gegeen*³⁵.

Ainsi, au vu des dérivations de la racine *kut*, il nous semble que l'hypothèse d'une origine persane du terme *kudaj*, mérite d'être confortée par une analyse historique et ethnologique de données religieuses dans le contexte de contacts entre Perses et Turco-Mongols autour des VI^e et VIII^e siècles. La large diffusion du terme *kut* et la forte stabilité de sa conception au sein de l'espace turco-mongol permettrait-elle de cibler dans le terme *kudaj* non pas un emprunt strict et clairement identifiable comme tel, mais plutôt une notion repensée voire forgée dans le monde turc ? Si aucune étymologie complète (c'est-à-dire supportant une affixation *-aj*) n'a, hélas, pu être dégagée, cette hypothèse offre une perspective qui nous intéresse pour sa dimension religieuse. La notion serait en effet marquée par un cas de substitution entre la substance *kut* ~ *qut* donnée par la divinité et la divinité elle-même. Pourrions-nous aller jusqu'à parler de transferts culturels, dans la mesure où la forme déclinée de cette racine s'adaptera aux représentations locales tout en désignant systématiquement l'entité supérieure ou le dignitaire suprême ? Tel pourrait être le cas en effet lorsque *kudaj* en vient à compléter ou référer à Allah ou Tengri. Certes, nous ne sommes pas parvenus à reconstituer l'origine et la signification du suffixe — (*d/t*) *aj*, et des réserves sont donc à émettre quant au glissement de *kut* à *kudaj*.

De nos jours dans l'Altaï, le terme *kudaj* sort du contexte chrétien où il a été assigné avant la période soviétique et (ré)intègre les représentations néochamanistes et néobourkhanistes. Pour les adeptes

34. G.C. Pjurbeev (éd.), *Bol'shoj akademičeskij mongol'sko-russkij slovar'*. 1 : A-G, Moskva, Academia, 2001, p. 168.

35. M.-D. Even, « Chants de chamanes mongols », *Études mongoles... et sibériennes*, 1988-1989, 19-20, p. 441.

de ces courants, *kudaj* devient épithète³⁶ et permet de diviniser l'Altaï (Altaj Kudaj, l'« Altaï dieu »). Les néobourkhanistes³⁷ associent en outre le terme à l'entité *Ûč Kurbustan* (sur laquelle nous reviendrons bientôt), et forment le composé *Ûč kurbustan kudaj*. Ainsi, en tant qu'épithète, le terme permet de rendre à la divinité l'une de ses fonctions premières, c'est-à-dire de suggérer la domination exercée par toute divinité localisée dans le ciel. À ce titre, il est intéressant de noter que la divinité *Èrlik*, assignée de nos jours au monde « d'en bas », fut parfois désignée par ce terme (*Alys t'erdiŋ kudajy*: la divinité de la terre sombre³⁸). Pour terminer avec le terme qui nous intéresse, notons que les néobourkhanistes rencontrés récemment en Altaï proposent des étymologies bien particulières de Kudaj: *kut* « âme » + *aj* « lune ~ mois »³⁹, ou encore *kuu* « cygne » + *taj* « oncle maternel ~ frère de mère »⁴⁰. Ces étymologies populaires correspondent, dans une certaine mesure, à un renouveau des

36. Une telle utilisation a également été réalisée avec le terme *tengri*, donnant le sens de « divin » à « toute chose énorme à l'œil » à laquelle il était accolé (J.-P. Roux 1962 (b), art. cité, p. 202).

37. Nous employons la caractérisation de [néo] pour exercer un distinguo entre les bourkhanistes et les chamanes de la période présoviétique et les néobourkhanistes et néochamanes contemporains. Pour davantage de renseignements, nous renvoyons à Cl. Jacquemoud (2017 (b), *op. cit.*).

38. N.A. Baskakov et T.M. Toščakova (éd.), *op. cit.*, p. 94. Nous pouvons mettre en parallèle cette formule avec *Ûžä tängri ärklik* (J.-P. Roux 1963, *op. cit.*, p. 62), qui signifie: « Ciel Erklik d'en haut » (È.V. Sevortjan, *Ètimologičeskij slovar' tjurkskih jazykov. Obšetjurkskie i mežturkskie osnovy na glasnye*, Moskva, Nauka, 1974, p. 622-623). Notons que cette idée de « terre sombre » ne localise aucunement cette dernière « sous terre ». Nous renvoyons à Cl. Jacquemoud (2015, *op. cit.*) pour de plus amples renseignements sur le système de représentations altaïen et notamment sur le rôle de l'orientation.

39. La société altaïenne était traditionnellement organisée selon le calendrier luni-solaire chinois (dont elle avait récupéré le cycle des Douze Animaux). Le calendrier est de nouveau en usage, notamment pour déterminer la date de tenue des rituels (saisonniers et de nouvelle année).

40. Le cygne *kuu* est un oiseau très important pour de nombreux peuples de Sibérie. Dans l'Altaï, il est considéré comme figure fondatrice du groupe ethnique des Tchelkanes, les « hommes-cygnes ». Ainsi, ceux-ci se gardent bien de chasser l'animal, mais l'interdit semble respecté bien au-delà du groupe. Du point de vue du système de parenté, l'oncle maternel *taaj* joue également un rôle prépondérant, dans la mesure où il est contraint à de nombreuses obligations envers les enfants de sa sœur. En contrepartie, il bénéficie d'une autorité sur ses neveux quasiment supérieure à celle de leur propre père (Cl. Jacquemoud 2015, *op. cit.*).

représentations et des pratiques considérées comme traditionnelles. Elles reflètent une réappropriation, un renforcement du sens donné à la divinité.

Üč Kurbuulu Kudaj

Le nom d'Üč Kurbuulu, qui fait référence à Dieu au même titre que Kudaj dans l'épopée de Èšua, est une création de l'auteur. Le terme *üč* signifiant « trois », le musicien converti justifie ainsi *Üč Kurbuulu*: « C'est la Sainte Trinité. Kurbustan est un Dieu à trois personnes. *Kurbuulu* veut dire que la Trinité (le Père, le Fils et le Saint-Esprit) est littéralement » liée par une seule ceinture [alt. *kur*] »⁴¹. »

Dans son explication, l'auteur s'appuie sur le nom de l'entité Üč Kurbustan (« Trois Kurbustan »), qu'il reprend au système de représentation altaïen. Également associé au ciel Tengri, Üč Kurbustan a été une divinité majeure du bourkhanisme, ce mouvement religieux millénariste et messianique apparu vers 1900 dans le centre de l'Altai. Dans la mesure où ses adeptes s'opposaient autant aux chamanes qu'à l'orthodoxie, ils cessèrent de s'adresser à Kudaj et firent d'Üč Kurbustan et de Burhan⁴² des divinités tutélaires. Üč Kurbustan était certes déjà présent dans le système de représentations altaïen, où il désignait une divinité supérieure. Mais au contraire de Tengri et Kudaj, il n'apparaissait que dans les contes et les épopées, non dans le chamanisme. Il n'était donc pas vénéré avant sa mise en position dans le bourkhanisme⁴³. On le retrouve aussi mentionné

41. Cl. Jacquemoud, MT 06/2017.

42. A.G. Danilin, *Burhanizm. Iz istorii nacional'no-osvoboditel'nogo dvizhenija v Gornom Altae*, Gorno-Altai'sk, Ak Čeček, 1993, p. 86. Le terme *burhan*, qui a donné son nom au mouvement dans l'ethnographie russe, désigne à la fois Bouddha et toute divinité (ou représentation de divinité) de nos jours en Mongolie. Selon le spécialiste de l'Asie de l'Est B. Laufer, il existait vraisemblablement en Altai et en Mongolie avant l'introduction du bouddhisme, où il désignait un « esprit vénéré des chamanes » (B. Laufer, « Burkhan », *Journal of the American Oriental Society*, 1916, 36, p. 392, 395). Il est d'ailleurs connu des Kirghizes contemporains *via* leurs textes épiques, dans lesquels il désigne une « idole » lorsqu'il est question des Kalmouks et des Chinois (K.K. Judahin, *op. cit.*, p. 161).

43. Les autochtones altaïens disaient avant 1900 que la divinité « avait vécu son temps » et était morte, ou alors qu'elle était localisée si loin que les chamanes n'étaient pas en mesure de lui apporter des sacrifices (K. Sokolov, *Zapiski*

au XIX^e siècle chez les Bouriates⁴⁴, les Mongols⁴⁵ et les Touvas⁴⁶. Toutefois, à la différence de Kudaj, ni le terme ni la représentation de Kurbustan n'apparaissent chez les Khakasses, les Kazakhs ou les Kirghizes.

Du point de vue de son étymologie, le nom de Kurbustan est souvent présenté en lien à Ahura Mazda, comme une déformation de sa variante (*h*) *ormuzd*, ayant tout d'abord été transmise par les marchands sogdiens bouddhisés aux Ouïgours, puis véhiculée par ces derniers jusque chez les Mongols avant le XV^e siècle⁴⁷. La dénomination se serait ensuite diffusée vers l'Asie du Nord en parallèle à celle de Tengri. Ainsi, chez les Bouriates, Hormusta figure au centre du ciel, à la tête de trente-trois dieux Tengri. Selon l'historien A.M. Sagalaev et le folkloriste spécialiste de l'Asie de l'Est

missionera Ursul'skogo otdelenija Altajskoj missii za 1900 god, *Pravoslavnyj blagovestnik*, 1900, 3, 22-24, p. 300, 352-353, cité par A.M. Sagalaev, *Mifologija i verovanija altajcev. Central'no-azijatskie vlijanija*. Novosibirsk, Nauka, 1984, p. 52). Notons également que ni le turcologue V.V. Radlov (*Iz Sibiri, Stranicy dnevnika*. Moskva, Nauka, [1893] 1989, 749 p.), ni le missionnaire orthodoxe V.I. Verbickij (*Altajskie inorodcy. Sbornik etnografičeskikh statej i issledovanij*, Gorno-Altajsk, Ak-Čeček, [1893] 1993, 268 p., ayant pourtant été présents en Altai à partir de 1860, n'en font mention. Par ailleurs, si Ūč Kurbustan est une divinité bénéfique dans le bourkhanisme, il n'en est rien dans les divers types de récits altaïens où il apparaît plutôt en tant qu'ennemi des humains (G.N. Potanin [1883] 2005, *op. cit.*, p. 171; N.U. Ulagašev, *Altaj-Buučaj. Ojrotskij narodnyj èpos*, Novosibirsk, OGIZ, Oblastnoe gosudarstvennoe izdatel'stvo, 1941, 404 p.), ou est parfois amené à remplir certaines des fonctions de la divinité associée au monde « d'en bas » Èrlik. Ainsi, les entités bienveillantes, nous dit l'ethnographe russe A.G. Danilin (1993, *op. cit.*, p. 156), étaient susceptibles de se révéler néfastes si le comportement à leur égard n'était pas adéquat. V.I. Verbickij indique que la divinité bienfaitrice Ūlgen peut se retourner contre les hommes si les sacrifices à Èrlik ne sont pas correctement exécutés ([1893] 1993, *op. cit.*, p. 62-63).

44. N.L. Žukovskaja, Hormusta, dans S.A. Tokarev (éd.), *Mify narodov mira*. 2 (Moskva, Sovetskaia ènciklopediia, 1982), p. 596.

45. *Hurmast*, communication de R. Hamayon (et V. A. Mujtueva, *op. cit.*, p. 34). On notera également que dans certaines épopées bouriates, Hirmas ~ Hirmos (Ahura Mazda) est le chef des dieux blancs de l'Ouest (Han Hirmas Tengeri; R. Hamayon, *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Nanterre, Société d'ethnologie, 1990, p. 211-215).

46. G.N. Potanin [1883] 2005, *op. cit.*, p. 139.

47. D. Banzarov, Černaja vera, ili šamanstvo u mongolov. *Sobr. Soč.* Moskva, s. n., [1891] 1955, p. 11-12, repris par W. Heissig, *The Religions of the Mongols*. Londres, Routledge/Kegan Paul, 1980, p. 49 et S.Ju. Nekljudov, « Tengri », in S.A. Tokarev (éd.), *Mify narodov mira*. 2, Moskva, s. n., p. 595-596.

S.Ju. Nekljudov, cette présence serait due à l'influence de l'hindouisme sur les textes bouddhiques des Sogdiens, traduits du sanskrit ou du chinois, et où la divinité hindoue Indra a été remplacée par la divinité zoroastrienne Hormust⁴⁸. Peut-on parler ici de transfert culturel ?

Chez les Altaïens, l'éminent turcologue V. V. Radlov a rapproché le terme, sous sa forme *hormos*, de *körmös* qui désigne les âmes de défunts mal raccompagnées dans le monde des morts et errant à la recherche de la substance vitale des vivants⁴⁹. Ce rapprochement nous rappelle la représentation négative de la divinité Kurbustan dans les textes folkloriques (voir note 42). En outre, en supposant qu'il soit ici fait référence au *kut*, nous pourrions voir en Kurbustan une divinité néfaste, qui s'oppose au donneur et protecteur du *kut* Kudaj⁵⁰. Ce qui justifierait la mise en valeur de Kudaj au détriment de Kurbustan jusqu'au tournant du xx^e siècle, avant que le bourkhanisme ne tente de repenser ces rapports en se tournant uniquement vers Kurbustan. Ajoutons pour terminer que chez les Touvas, la décision prise par la divinité du monde d'en bas Èrlik envers les âmes de défunts l'était conjointement avec Kurbustu-han⁵¹.

Quant au préfixe *üč* (« trois »), il mène à diverses interprétations. Pour la folkloriste altaïenne Z. Kazagačeva, *üč* fait référence aux

48. S.Ju. Nekljudov, « Tengri », in S.A. Tokarev (éd.), *Mify narodov mira. 2, op. cit.*, p. 500 ; A.M. Sagalaev, *op. cit.*, p. 49. La divinité Indra est le chef des trente-trois dieux védiques du panthéon hindou intégrés au panthéon lamaïque (M-D. Even 1988-1989, *op. cit.*, p. 441).

49. Cité par l'ethnographe A.V. Anohin (art. cité, p. 21). Il faut toutefois nuancer cette définition, puisque les *körmös* étaient autrefois, comme les esprits auxiliaires *tös* du chamane, considérés comme des esprits des ancêtres. À ce titre, on rencontre également de petits tambours (*tüngürček*) qui figurent des esprits auxiliaires *körmös*, c'est-à-dire l'esprit du chamane défunt ayant choisi parmi sa descendance l'actuel chamane (L. Delaby « Tambours silencieux en Sibérie méridionale », in L. Delaby, L. Bataclan *chamanique raisonné. 1.* Nanterre, L'ESC, université Paris-X, 1997. [Études mongoles et sibériennes, 28], p. 161-162).

50. Dans une autre mesure, une telle opposition pourrait avoir été pensée en complémentarité : Kudaj émet ce que Kurbustan accapare, de sorte que les hommes occupent tour à tour aussi bien la position de preneur que celle de donneur. Ceci devra alors être analysé sous un angle économique.

51. V.P. D'jakonova, *Pogrebal'nyj obriad tvincev kak istoriko-ètnografičeskij istočnik*, Leningrad, Nauka, 1975, p. 89.

sommets des montagnes⁵² et par conséquent indique que Kurbustan n'est plus seulement une entité supérieure mais la divinité suprême, dominante⁵³. Pour d'autres, il représente une triade de personnages (généralement trois frères), ce qui selon B. Chichlo, est « un trait caractéristique des divinités du monde d'en haut »⁵⁴. Ainsi, chez les Uriankhaïs de Mongolie, les trois Kurbustan sont Èrlik Han (la divinité du monde d'en bas), Orus Han (le « Tsar russe ») et Èdžen Han (l'Empereur chinois)⁵⁵. Si l'on remonte aux origines achéménides du nom, Ahura Mazda a également été vénéré au sein d'une triade composée de Mithra et d'Anahita ou Varuna⁵⁶. Les ensembles ou séries de trois sont particulièrement appréciées au sein de l'espace turco-mongol, dans la mesure où elles triplent généralement un même rôle mais impliquent aussi l'idée d'une potentielle nuance d'entre-deux⁵⁷. Le symbolisme fort que joue ce nombre au sein des représentations mongoles est par exemple souligné par le trépied du foyer, lui-même constitué de trois pierres ou de trois pieds de fer⁵⁸. Il semblerait en outre que le bouddhisme ait favorisé la réunion de divinités tripartites en une seule figure, renforcé par le christianisme et sa conception de la Trinité.

De nos jours, les adeptes du mouvement religieux contemporain néobourkhaniste Ak T'aŋ vénèrent Üč Kurbustan en tant que divinité supérieure. Ils donnent une pléiade d'interprétations de ce nom : « impossible à ceinturer » (donc immense) ; « avec une ceinture » (donc protégeant, sur un lieu sacré *stan*)⁵⁹. Ou encore : « Üč Kurbustan, ce sont trois entités : Ak Ajas (« Blanc clair » :

52. On pourra citer en particulier les sommets sacrés Uč Sümer et Uč Èŋmek (Cl. Jacquemoud 2015, *op. cit.*).

53. Z.S. Kazagačeva, *Ad'arular. Altaj Baatyrlar*, 12, Gorno-Altaiïsk, s. n., 1995, p. 260.

54. B.P. Chichlo, *art. cit.*, p. 57.

55. G.N. Potanin, *op. cit.*, p. 225. L'auteur parle également de trois Kajrakan (du mongol *hajrhan* « cher ») : Kezer, Čingis et Amursana. Ils étaient considérés comme une seule divinité, parfois surnommés ensemble Telekej « Univers ».

56. M. Boyce, « Ahura Mazdā », in E. Yarshater (éd.), *Encyclopædia Iranica*. 1, New York, Routledge/Kegan Paul, 1984, p. 684-687.

57. R. Hamayon, 1990, *op. cit.*, p. 264, 713.

58. Id., 1972, « Triades de l'univers (jertöncijn gurvanuud) », in *Études mongoles*, 3, p. 225-239.

59. V.A. Mujtueva, *op. cit.*, p. 37.

l'atmosphère, l'oxygène), Kök Ajas (« Bleu clair » : le cosmos) et T'er Ène (la « Terre mère »)⁶⁰. Ces significations, comparées à celle de la Trinité évoquée précédemment dans le christianisme évangélique altaïen, indiquent qu'*üč kurbustan* est devenu une dénomination essentielle dans les courants religieux aujourd'hui présents en république de l'Altai, pour lesquels elle désigne l'entité suprême. Localisée dans le ciel mais passée d'une relative indifférence à objet de vénération quotidienne, sa figure a été investie de caractéristiques exclusivement positives. Cela témoigne selon nous, d'une réorganisation des représentations traditionnelles altaïennes dans une interaction avec le christianisme orthodoxe. Les mouvements altaïens réagissent en fonction de l'orthodoxie en reprenant son modèle pour développer une religion alternative. Là où le bourkhanisme de 1900 évinçait Kudaj, les mouvements néobourkhaniste, néochamaniste et évangélistes des années 1990-2000 le réintègrent en le confondant avec Üč Kurbustan.

Nous sommes partis d'un texte épique récemment inventé dans l'Altai contemporain pour nous intéresser à deux figures majeures du système de représentations « traditionnel » autochtone et analyser les évolutions dont elles ont fait l'objet au cours du temps, à travers leurs noms et leurs représentations. Tentant de retracer leur apparition en Altai, nous avons vu qu'elles étaient toutes deux données pour issues des représentations indo-iraniennes et fruits d'échanges culturels entre la Perse, éventuellement l'Inde et la Mongolie aux premiers siècles de notre ère. Toutefois, concernant le terme *kudaj*, nous avons essayé d'émettre une réserve quant à cette caractérisation communément admise, en rappelant ce qui nous paraît être chez les peuples turcs la centralité ancienne du concept de *kut*, la « substance vitale », l'« âme », délivrée par la divinité. Plus brièvement, nous n'avons ici effectué qu'un travail de défrichage et de nombreuses recherches sont encore nécessaires afin d'établir définitivement notre hypothèse. Il conviendra d'étendre cette

60. Cl. Jacquemoud, MT 2014.

approche à d'autres noms épiques ou de l'éprouver par une étude de la représentation des divinités sous d'autres angles encore.

Enfin, concernant les transformations propres à l'Altai, nous avons pu observer le rôle joué par le christianisme orthodoxe. Son arrivée a conduit à l'évolution subséquente des deux termes *kudaj* et *üč kurbustan*. Passés au premier plan dans le système autochtone de représentations, ils figurent désormais en tant que synonymes de Dieu au sein du christianisme évangélique et du néobourkhanisme. Cette nouvelle position, différente du cas bourkhaniste, est selon nous représentative des récents transferts culturels ayant marqué la région, renouvelant cette fois du côté autochtone lui-même une technique employée autrefois par les missionnaires russes.

Pourquoi les chamanes nganassanes ont-ils disparu ?

*Le potentiel herméneutique du système
de mythes et de rituels des peuples
sibériens face aux défis du temps*

Olga Christoforova

*Le jour chamannique prêt à disparaître
L'enfant ne tombera pas en extase à ma place.
J'enroulerai en pelote tous mes esprits auxiliaires.
Seule la loi soviétique sera [applicable].
Tubjaku Ngamtusuo,
chamane nganassane
(1921-1989)*

Les Nganassanes (*vieilli* Samoyèdes, Tavguiètes, leur endonyme *nja* signifiant « camarade ») sont le peuple le plus septentrional de Russie : il habite au-delà du cercle polaire dans la péninsule de Taïmyr. Celle-ci fait partie de la division administrative Dolgano-Nénète de Taïmyr dans la région de Krasnoïarsk. Les Nganassanes sont principalement installés dans quelques villages au sud du Taïmyr — Ust'-Avam, Voločanka, Novaja — où ils ont été sédentarisés dans les années 1950-1960, avec abandon de leurs territoires traditionnels nomadiques au fond de la presqu'île.

Au recensement national de 2010, on ne dénombra que 862 Nganassanes, mais ce peuple n'a jamais été nombreux, la chasse et les conditions de vie en Arctique ne favorisant pas l'accroissement démographique, sans parler des épidémies fréquentes de variole qui n'ont fait qu'aggraver la situation pendant les deux derniers siècles. Ainsi, en 1898 on recensait près de 800 Nganassanes ; dans

la seconde moitié du ^{xx}^e siècle leur nombre augmenta (le maximum de 1262 individus étant enregistré en 1989), puis il baissa¹ de nouveau. Cependant, malgré leur nombre réduit, les Nganassanes ne constituent pas une unité ethnique et se subdivisent en deux sous-ensembles (ou « tribus »): les Nganassanes de l'Ouest ou de l'Avam, et les Nganassanes de l'Est ou du Vadejef; chaque tribu regroupe plusieurs clans. De plus, il existe un clan à part, Oko (Jarockih), qui ne fait partie d'aucun des sous-ensembles mentionnés ci-dessus. Cette structure sociale est le reflet d'une histoire ethnique complexe: les Nganassanes sont composés de groupes paléoasiatiques arctiques (qui auraient été proches des ancêtres des Youkaguirs), de Samoyèdes venus du Sud (de même origine que les Ènetsets et les Nénètses) et de Toungouses (Évenks).

La langue nganassane appartient au groupe samoyède de la famille de langues ouraliennes, mais du point de vue anthropologique et culturel on trouve chez les Nganassanes une forte influence du substrat paléoasiatique présamoyède: des autochtones paléolithiques de l'Arctique, des chasseurs polaires. Les montagnes de Byrranga situées au nord du Taïmyr rendant difficile l'accès à l'océan Arctique, les Nganassanes ne chassaient pas les mammifères marins comme les Esquimaux ou les Tchouktches habitant les côtes océaniques. Ils vivaient de la chasse au renne sauvage, qui constitua le cœur de leur économie jusqu'au milieu du ^{xx}^e siècle. L'élevage de rennes que les Nganassanes n'ont adopté qu'au ^{xix}^e siècle, prenant modèle sur leurs voisins Nénètses, grands renniculteurs, n'a jamais joué un rôle important dans leur économie. On notera aussi qu'éloignés du centre du pays, les Nganassanes ont très peu subi l'influence du christianisme, de la langue russe ou de la culture russe au cours des ^{xvii}-^{xix}^e siècles, ni même sous le régime soviétique. Cela explique les traits archaïques de société de chasseurs néolithiques, y compris les traditions chamaniques, que l'on a pu retrouver chez eux.

Les ethnologues russes connaissent bien la société nganassane: dans les années 1920-1990, des chercheurs éminents, spécialistes

1. V.V. Napol'skih, *Vvedenije v istoričeskuju uralistiku*, Iževsk, UIIJaL, 1997, p. 98-99.

en ethnies sibériennes, tels qu'Andrej Aleksandrovič Popov², Boris Osipovič Dolgih³, Jurij Borisovič Simčenko⁴, Galina Nikolajevna Gračeva⁵, Evgenij Arnol'dovič Helimskij⁶, Oksana Eduardovna Dobžanskaja⁷ et autres ont enquêté sur ce peuple et sur ses traditions chamaniques. Un ethnologue français, Jean-Luc Lambert, a étudié la vie des Nganassanes de l'Avam sur le terrain ; il en a tiré un livre, *Sortir de la nuit*⁸.

Contrastant avec le fait que les Nganassanes n'ont jamais été nombreux, lors des observations ethnographiques on a observé une multitude de chefs rituels et d'experts en magie. Les chamanes du clan Ngamtusuo (les Kosterkin) sont les mieux connus des chercheurs. D'abord B.O. Dolgih⁹ dans les années 1920, puis A.A. Popov¹⁰ dans les années 1930 ont travaillé avec Djuhode Ngamtusuo qui fut leur source de connaissances chamaniques ; plus tard dans les années 1960-1990 J.-B. Simčenko¹¹, G.N. Gračeva¹² et E.A. Helimskij¹³ ont fait de même avec ses fils Demnime et Tubjaku et sa fille Nobobtije.

Le chamane Demnime Ngamtusuo (né en 1913) est décédé en 1980. Après sa mort, le don de chamaniser devait passer à son petit-fils Igor' (né en 1966, de son nom nganassane Mučamjaku). Igor'

2. A.A. Popov, *Tavgijcy. Materialy po etnografii avamskih i vedejevskih tavgijcev*, Moskva-Leningrad, Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR, 1936.

3. B.O. Dolgih, *Legendy i skazki nganasanov*, recueillis et annotés par B.O. Dolgih, Krasnojarsk, Krasnojarskoje krajevoje gosudarstvennoje izdatel'stvo, 1938.

4. J.-B. Simčenko, *Nganasany. Sistema žizneobespečenija*, Moskva, 1992.

5. G.N. Gračeva, *Tradicionnoje mirovozzrenije ohotnikov Tajmyra (na materialah nganasan XIX-XX vekov)*. Leningrad, Nauka, 1983.

6. E.A. Helimskij, réd., *Tajmyrskij etnolingvističeskij sbornik. N° 1. Materialy po nganasanskomu šamanstvu i jazyku*, Moskva, 1994.

7. O.E. Dobžanskaja, « Predanija o tajmyrskih šamanah v sovremennom kulturnom kontekste », in *Prostranstvo koldovstva*, réd. O.B. Hristoforova, Moskva, Rossijskij gosudarstvennyj gumanitarnyj universitet, 2010

8. J.-L. Lambert (2003), *Sortir de la nuit. Essai sur le chamanisme nganassane (Arctique sibérien)*, Centre d'études mongoles et sibériennes, n° 33-34, Paris.

9. B.O. Dolgih, *op. cit.*

10. A.A. Popov, *op. cit.*

11. J.-B. Simčenko, *op. cit.*

12. G.N. Gračeva, *op. cit.*

13. E.A. Helimskij, *op. cit.*

fut élevé par son grand-père qui, après ses deux premières années d’école, ne lui permit pas de continuer ses études. En même temps, ce grand-père lui apprit les traditions nganassanes: il voyait en lui son successeur. Depuis son bas âge, Igor’ participa aux rituels chamaniques et il commença à chamaniser lui-même. Pourtant, plus tard, il renonça à cette voie. Selon O.E. Dobžanskaja, de rares fois, à la demande des chercheurs, « il interpréta quelques-uns des chants de son grand-père (sans tambour, en solo) et sans jamais essayer de les rassembler en un rituel¹⁴ ». En 2005, la même O.E. Dobžanskaja a pu enregistrer sept de ses mélodies qui mettaient en scène les esprits chamaniques Koty-Nemy (l’esprit de la mère des rennes femelles stériles), Mou-Nemy (la Terre-Mère), Kadja-Kop-tua (la Jeune fille-Tonnerre), Byzy-Nemy (l’Eau-Mère), Jau-maly (l’esprit des Montagnes rocheuses), Narka (la Mère des Ours), Tamunku (la Souris).

Igor’ Ngamtusuo (Kosterkin) a vécu dans le village d’Ust’-Avam, a travaillé dans une exploitation agricole d’État, et élevé seul son fils; il est décédé prématurément en 2012.

En 1982, après la mort de sa femme, Tubjaku Ngamtusuo (né en 1921) a offert son costume de chamane au musée d’histoire locale de Dudinka; ensuite il n’a chamanisé que très peu et uniquement pour les membres de sa famille; il est décédé dans un accident en 1989. Son fils Leonid (Labtymjaku, né en 1956) aspirait à porter les esprits chamaniques: il fréquentait régulièrement le musée de Dudinka pour « nourrir » le costume et les objets rituels, les esprits de son père chamane. Pourtant, il n’a pas pu devenir chamane: faute d’initiation, il ne put revêtir le statut. En 2011, Leonid est décédé. Il en est allé de même pour Djulsymjaku Kosterkin, le fils de Demnime, qui n’a pas passé le rite d’initiation: les efforts qu’il a mis à se faire reconnaître comme chamane n’ont pas été couronnés de succès, il n’a pas été reconnu par son peuple¹⁵. Djulsymjaku interprétait les

14. O.E. Dobžanskaja, « Nganasanskije obrjadovyje pesni v ispolnenii naslednikov šamana (k probleme imitacii šamanskogo rituala) », in *Per Urales ad Orientem. Iter polyphonicum multilingue. Festschrift tillägnad Juha Janhunen på hans sextioårsdag den 12 februari 2012. Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia*, Mémoires de la Société Finno-Ougrienne 264, Helsinki, 2012, p. 53-64, ici p. 56.

15. O.E. Dobžanskaja, « Nganasanskije obrjadovyje pesni v ispolnenii naslednikov šamana Demnime (k probleme imitacii šamanskogo rituala) », in *Epičeskoje nasledije i duhovnyje praktiki v prošlom i nastojaščem*, sous la direction de V.I. Haritonova,

rites chamaniques uniquement sur scène dans le cadre d'un premier ensemble folklorique nganassane *Ngamtusuo* qu'il avait créé avec ses proches (en 1994 *Ngamtusuo* a donné des représentations lors du Festival international du folklore à Paris)¹⁶.

Ainsi, la lignée des chamanes *Ngamtusuo* et tout le chamanisme nganassane se sont arrêtés. Ces derniers temps, on ne peut plus entendre les chants des chamanes que sur scène, où ils sont interprétés par des ensembles folkloriques (*Ngamtusuo*, village d'Ust'-Avam; *Hendir*, village de Voločanka; *Dentedie*, ville de Dudinka).

Il importe de comprendre le rôle des proches du chamane qui interprétaient des rites chamaniques lors des concerts de folklore dans des maisons de la culture et des groupes d'intérêt : faute d'avoir reçu l'initiation, au cours de vrais rituels leur rôle était au mieux celui de *tuoptusi*, auxiliaire du chamane. Outre le cas de Djulsymjaku, mentionné ci-dessus, il en allait ainsi de son oncle, le frère cadet de Demnime, et de Tobjaku Boris (Bjandiptije) Djuhadovič *Ngamtusuo* (1929-1996). Le rôle de *tuoptusi* leur a permis de maîtriser les traditions du chamanisme nganassane et ses techniques, mais ils ne possédaient pas les pouvoirs spéciaux du chamane (qui selon la tradition doit « être élu par les esprits »). C'est la raison pour laquelle leurs représentations sur scène étaient plutôt mal perçues par les Nganassanes ; cette profanation scénique des cérémonies chamaniques est réputée avoir été la cause de la mort prématurée de Djulsymjaku (1940-1997) et de Nina Logvinova (1946-2002), la fille de Demnime, selon les membres de leur ethnie.

Raisons d'une fin

Pourquoi, donc, le chamanisme nganassane a-t-il disparu ? Quelles sont les causes externes et internes de ce phénomène ?

Nous nous rangeons à l'hypothèse de l'assimilation linguistique et culturelle, de l'influence de la civilisation russe sur les Nganassanes. Dans la seconde moitié du xx^e siècle, la plupart des

Moskva, *Etnologičeskiye issledovanija po šamanstvu i inym tradicionnym verovanijam i praktikam*, 2013, Vol. 15, 1^{re} partie, p. 75-84, citation p. 78-79.

16. O.E. Dobžanskaja, *op. cit.* note 14, p. 53-64.

enfants nganassanes ont été scolarisés dans des écoles russophones; malgré ce fait, ils ont pu bien préserver leur langue maternelle jusqu'à la fin du siècle. La société nganassane garde un respect profond pour sa langue, sa beauté et sa poésie. Les personnes les plus âgées préfèrent parler le nganassane et maîtrisent mal le russe, elles recourent à la *govorka*, un pidgin local, pour communiquer avec les gens de l'extérieur. Ce n'est qu'à la fin du xx^e siècle que les obstacles à la langue se sont fait sentir. V.V. Napol'skih note que « les enfants qui depuis les années 1960 restaient à l'école maternelle ou à l'internat où la langue d'enseignement était le russe, ne parlaient plus le nganassane ou ne le maîtrisaient pas assez bien; le purisme linguistique était imposé dans la société nganassane par les personnes les plus âgées, la maîtrise insuffisante du nganassane était l'équivalent de sa méconnaissance totale¹⁷ ». Les grands-parents nganassanes étaient persuadés que pour leurs petits-enfants, il valait mieux parler russe qu'écorcher le nganassane. Par conséquent, le nombre de personnes qui considèrent le nganassane comme leur langue maternelle a chuté en deux dizaines d'années: en 1989 elles étaient 1 052 sur 1 262¹⁸, en 2010 il ne restait que 125 personnes sur 862.

Quant à l'assimilation culturelle, la situation n'est pas la même: il n'allait pas de soi de remplacer la culture matérielle et spirituelle formée en Arctique, compte tenu du caractère peu accessible de ces régions pour les missionnaires chrétiens, les civilisateurs de l'époque tsariste ou les propagandistes soviétiques. Mais il est important de noter que les Nganassanes, tout comme les autres ethnies sibériennes adoptèrent sans peine les éléments empruntés aux peuples voisins, qu'il s'agisse des éléments matériels (objets, techniques, matériaux) ou spirituels (personnages et images mythologiques). Ainsi, B.O. Dolgih évoque Mikolka-bog ou Mikol'skij, qui fait immédiatement penser à l'archevêque saint Nicolas, le thaumaturge de Myre en Lycie. Ce « dieu » fait partie du mythe cosmogonique enregistré par le chercheur en 1948 dans le village de Voroncovo sur la rive droite du Iénisséï. Les Nganassanes auraient emprunté le personnage de saint Nicolas par le truchement des Ènetses christianisés

17. V.V. Napol'skih, *op. cit.*, p. 99.

18. *Ibid.*, p. 99.

qui habitaient la même région qu'eux. Un autre récit exposé par le conteur et enregistré par B.O. Dolgih parle entre autres de *Hristosbog* (Christ-dieu) Selon le chercheur le conteur avait « une notion très vague du christianisme mais étant chamane, faisait tout son possible pour montrer son érudition » (cité par Gračeva¹⁹.)

Parmi les pendentifs en fer ornant le costume du chamane nganassane, on trouvait des pièces de monnaie russes et soviétiques, des décorations militaires, des fourchettes, chaînes en métal, cadenas, les roues dentées d'un engrenage. Tubjaku Ngamtusuo avait quelques icônes qui étaient ses idoles chamaniques: une icône de Nicolas-le-Thaumaturge et une autre de Notre-Dame de Vladimir. Tubjaku les avait ramenées de Moscou où il participa au festival de folklore en 1988²⁰.

Dans les chants chamaniques enregistrés par E.A. Helimskij et N.T. Kosterkina, la fille de Tubjaku, on trouve des éléments empruntés: saint Nicolas-le-Thaumaturge est devenu sous le nom de *Mikuluska Basa Dindua*, « Mikuluska-Cheval de fer », un des esprits auxiliaires du chamane « la loi soviétique », « la loi de Lénine ». Voici les premières lignes du chant de Tubjaku enregistré en 1989: « Mon nom est Cheval de fer, paru sous le régime soviétique. [...] Lors de mon séjour à Moscou, j'étais celui qui ai travaillé [Mikuluska dit qu'il accompagnait Tubjaku à Moscou au cours du festival de folklore²¹]. [...] Mon [régime] soviétique actuel instauré par la personne de Gorbatchev se tient [a lieu]. La population du pays créé par Lénine a augmenté pour être égale à la tête de Lénine²²... » On trouve des expressions similaires dans les lignes suivantes du chant: « Que le Komsomol de Lénine, le nom du parti fondé par Lénine et respirant toujours [toujours actif], que l'instauration du système

19. G.N. Gračeva, « K voprosu o vlijanii hristianizacii na religioznyje predstavlenija nganasan », in *Hristianstvo i lamaizm u korennogo nasalenija Sibiri (vtoraja polovina XIX-nač. XX v.)*, Leningrad, Nauka, 1979, p. 41-42.

20. J.-B. Simčenko, *Obyčnaja šamanskaja žizn'. Etnografičeskije očerki*, Moskva, Centr prikladnoj etnografii Instituta etnologii i antropologii RAN, 1993, p. 308. — E.A. Helimskij, réd., *Tajmyrskij etnolingvističeskij sbornik, n° 1. Materialy po nganasanskomu šamanstvu i jazyku*, Moskva, 1994, p. 55.

21. J.-B. Simčenko, *ibid.*, p. 308.

22. E.A. Helimskij (réd.), *Tajmyrskij etnolingvističeskij sbornik. N° 1. Materialy po nganasanskomu šamanstvu i jazyku*, Moskva, 1994, p. 30 et 41.

soviétique, que la loi rigoureuse donnée par Lénine, que la loi du père, que la loi de la mère ne soient pas détruites par quelqu'un qui a choisi le mal. [...] Si vous en êtes témoin [du phénomène atmosphérique prévu par le chamane], vous arriverez sans peine jusqu'à vos retraites vivantes [actuelles] solidement organisées par Lénine et jusqu'à vos allocations d'État²³. » Selon les éditeurs, les réminiscences politiques et idéologiques ne sont pas dues à la présence des chercheurs, dont l'activité est associée au pouvoir des soviets chez Tobjaku; elles sont constantes dans les chants chamaniques; et ce n'est pas un exemple de loyauté au système mais « le désir d'assurer le soutien ou au moins une neutralité bienveillante du Lénine tout à fait mythifié. [...] Les notions politiques et idéologiques (soviétiques) sont interprétées non sans raison comme un système de représentations religieuses du peuple voisin, un système différent de celui des Nganassanes mais qui mérite tout de même d'être connu et respecté. En fait, pour le chamane l'idéologie soviétique s'entremêle avec la religion orthodoxe (venue de la même source extérieure pour les Nganassanes) et se place au même rang que les personnages de Nicolas-le-Thaumaturge et de Notre-Dame de Vladimir en y rajoutant de nouveaux visages²⁴ ».

On constate ce recours aux réalités soviétiques dans les chants chamaniques de Nobobtije Kosterkina, la fille de Djuhode et la sœur de Demnime et Tobjaku (elle est décédée en 1972, ses chants chamaniques ont été interprétés en 1990 par Salir Mydovič Porbin, spécialiste en tradition chamanique). On trouve de nouvelles pratiques médicales dans un chant interprété lors de la cérémonie d'accouchement: « Désormais si tout enfant en bonne santé doit venir au monde dans un hôpital russe, nommé Kirbiptie que le bébé vienne vers moi²⁵ ». Dans un autre chant on trouve ceci :

En me rappelant les jours passés, quand la lignée des chamanes est devenue peu nombreuse, tout en menant une vie ordinaire je disais de temps en temps : « À présent, quand les années courent après le pouvoir des chamanes, nous respectons le mode de vie soviétique

23. *Ibid.* p. 83-84 et p. 99.

24. *Ibid.* p. 28 et 41.

25. O.E. Dobžanskaja, *Pevcy i pesni avamskoj tundry*, Noril'sk, Apeks, 2014, p. 189.

qui nous a fait renier le passé. » Et pourtant, je vais vous chanter un chant ancien, un chant de la chamane. En échange je demanderai à son esprit de beaux jours et de la bonne fortune pour nous²⁶.

Serait-il possible que la lutte antireligieuse et la propagande athéiste soient responsables de la disparition du chamanisme nganassane ?

Il est vrai que dans les années 1930-1940 les chamanes sibériens ont, eux aussi, souffert de la lutte contre les pratiques religieuses. Les deux frères, Demnime et Tubjaku, ont été arrêtés et déportés dans un camp près de Noril'sk. Cependant, au début des années 1950, ils ont pu rentrer chez eux. Pour expliquer sa libération Tubjaku disait qu'il avait donné « un grand homme » aux esprits du monde souterrain, et que bientôt tout le monde saurait qui c'était (il est rentré dans sa toundra natale en février 1953):

J'avais un proche, Tubjaku Kosterkin. Autrefois il a été mis en prison. À cause du chamanisme, il a été emprisonné pendant quelques années... C'était en 1953, quand il était incarcéré, quand il était en prison... Il était dans sa cellule. Il y a passé sept jours. Et il n'a rien mangé. Le septième jour on lui a donné à manger: un brochet sec. Évidemment, il s'est mis à manger ce brochet desséché. Il l'a mordu plusieurs fois. Ce brochet sec. Alors, le brochet desséché s'est retourné vers lui et a dit:

Hm, tu paniques comme je vois. Autrefois quand tu vivais bien, tu me jetais d'habitude. Qui pourrait savoir que tu allais paniquer et vivre dans la misère ?

Tout en mangeant le brochet, il s'est incliné plusieurs fois devant le poisson. Puis il a dit:

Quand je rentrerai chez moi, je vais te servir parmi mes meilleurs plats. Je ne te jetterai plus. Je te demande, fais que je rentre chez moi ! Il a été libéré de la prison en février, et il a chamanisé près de Voločanka. Il y avait une rivière Letov'e là-bas. C'est là qu'il chamanisait. Tout en chamanisant il a dit:

Aujourd'hui, ce jour-là vous auriez pu ne plus me revoir. Quand j'étais là-bas [en prison] Dejbanguo m'a dit que si je voulais rentrer chez moi, en échange de ma vie, en échange de ma tête je devais donner un grand homme, et je pourrais revoir mes enfants. Il a dit: « Quand tu seras arrivé chez toi, tu entendas [la nouvelle]. » Je lui ai dit: « D'accord, je vais essayer ! »

26. *Ibid.*, p. 184.

En arrivant chez lui, il continue son récit. [On était] une telle date en février, ce mois portait le nom de *sengibtizia* :

Et maintenant bientôt, ça fait quelques jours que je suis en liberté. Si je n'avais pas donné cet homme, je ne me serais pas libéré. En donnant cet homme je suis arrivé [chez moi]. Aucun médecin ne pourra le sauver. J'avais donné ce grand homme [aux dieux] en échange de ma vie. Alors, on est arrivé au mois de mars, on a vu le mois de mars et on a entendu : Staline est décédé. Et voilà ce qu'on dit qu'il avait donné Staline en échange de sa vie. Personne, aucun médecin n'a pu le sauver. (Enregistré par O.E. Dobžanskaja à Dudinka le 18 février 1994 auprès de H.Č. Momde, traduit du nganassane en russe par N.T. Kosterkina²⁷.)

Ce vécu n'a empêché les frères Ngamtusuo ni de chamaniser de nouveau, ni de parler des pratiques chamaniques aux chercheurs, ni de leur montrer leurs objets rituels, même l'enregistrement audio et vidéo des chants chamaniques était possible, et cela ne faisait pas peur aux chamanes. En effet, les autorités les ont laissés tranquilles : on ne leur interdisait pas de chamaniser, leurs objets rituels n'ont pas été confisqués même à l'époque des persécutions religieuses des années 1960 sous Khrouchtchev. Pour expliquer cela Tubjaku disait qu'en prison il s'était fait « un *lit-loi* », un esprit auxiliaire qui l'aidait à régler les difficultés causées par « les esprits maléfiques du pouvoir soviétique ». Demnime Ngamtusuo interprétait ses chants chamaniques lors des concerts folkloriques (Moscou, 1974 ; Krasnoïarsk, 1976) ; dans les années 1980 les autorités ont définitivement changé de cap, et en 1988 Tubjaku a participé au festival mondial de folklore à Moscou où il chamanisait en public à l'Exposition des réalisations de l'économie nationale (VDNKh)²⁸.

Néanmoins, c'est au moment où le régime soviétique a cessé d'être, où il n'y avait plus de persécutions religieuses, plus de russification forcée que le chamanisme a disparu...

Pourquoi, alors, le chamanisme nganassane a-t-il disparu ? Je pense que c'est un phénomène complexe, la cause principale étant le changement de l'économie et, par conséquent, celui du mode de

27. O.E. Dobžanskaja, « Predanija o tajmyrskih šamanah v sovremennom kulturnom kontekste », in *Prostranstvo koldovstva*, éd. O.B. Hristoforova, Moskva, Rossijskij gosudarstvennyj gumanitarnyj universitet, 2010, p. 204-205.

28. J.-B. Simčenko, *op. cit.*, p. 304-316.

vie. C'est dans les années 1950-1960 que les chasseurs semi-nomades de la toundra ont été réinstallés dans des villages par les autorités soviétiques.

	Avant les années 1960	Après les années 1960 (sédentarisation généralisée)
Économie	La chasse et la pêche	Des coopératives agricoles de production puis des exploitations agricoles d'État (kolkhozes, sovkhozes, <i>gospromkhoz</i>) ; rémunérés par l'État (salaires, retraites, subventions)
Mode de vie	Nomade dans des tentes traditionnelles (<i>čum</i>), dans la toundra	Sédentaire dans des maisons, en village
Rituels	Les rituels sont liés au rythme calendaire et à celui du travail	Les rituels collectifs ne se pratiquent plus, mais l'on garde certaines cérémonies familiales ; le chamanisme se transforme peu à peu en « folklore sur scène »
Pouvoirs et administration	Division en clans, Gérontocratie	Système d'administration soviétique, paternalisme d'État
Enseignement	Traditionnel, en famille	Écoles russophones en village
Droit	Les chamanes et les vieux sont les gardiens du droit coutumier	Système de juges et d'enquêteurs soviétique (milice, tribunaux)
Système de santé	Les chamanes sont aussi guérisseurs	Système de santé soviétique (hôpitaux, postes de soins de santé primaires)

Dans un des chants de Tubjaku Ngamtusuo on trouve les propos suivants: « Le jour chamannique prêt à se lisser (= disparaître) (et) le jour où l'on appelle ses idoles l'enfant ne tombera pas en extase à ma place. J'enroulerai en (une) pelote tous mes esprits auxiliaires.

Seule la loi soviétique sera [applicable]²⁹. » Demnime Igor' Kosterkin (Mučamjaku Ngamtusuo), le petit-fils du chamane expliquait qu'il n'est pas devenu chamane puisque le chamanisme appartenait au passé: à présent on n'avait plus besoin de chamane parce qu'il y avait la médecine, l'éducation, la milice, d'autres institutions sociales. Dans un film documentaire *Le petit-fils du chamane* Igor' Kosterkin se demandait:

Qui a besoin de nous [chamanes]? Je ne sais pas. Personne n'en a besoin. Eh, ceux qui sont encore en vie, ceux-là, les anciens [les vieux], peut-être, ils en ont besoin. Peut-être, certaines femmes... Mais les hommes? Ici il n'y a plus d'anciens hommes. Y en a plus au village. Tous sont morts. Ceux qui aimaient les chamanes, qui les respectaient. Et ceux qui restent, ils les détestent. Eux, ils sont toujours en vie, personne d'autre. Et quoi qu'ils en disent qu'ils détestent les chamanes. De toute façon Dieu saura les reconnaître. Il les voit de toute façon. Il les punira, dieu les punira!

Un chamane selkoupe lui fait écho, ses propos sont cités par Jurij Simčenko:

Ça fait très très longtemps que je ne chamanise plus. Depuis que le kolkhoze a été organisé, je ne chamanise plus. C'est alors qu'un vrai médecin est venu ici. Depuis un avion assure régulièrement des liaisons. Toutes les informations arrivent rapidement de nos jours... *Lozy* [esprits, dieux] sont partis d'eux-mêmes. On n'a pas besoin de chamane. Même mon petit-fils me dit: « Il faut que tu ramènes en ville toutes tes affaires chamaniques, qu'on les garde au musée ». [...] Je le ferai quand je serai très vieux. Qu'on les garde là-bas³⁰...

À titre de conclusion il est important de souligner l'idée maîtresse de notre travail: le système de mythes et de rituels nganassane, tout comme celui d'autres peuples sibériens, était stable et flexible à la fois; il intégrait différents éléments « extérieurs » qui, finalement, l'enrichissaient sans le détruire. La stabilité du système était assurée par les « fondements » du mode de vie traditionnel:

29. E.A. Helimskij (réd.), *Tajmyrskij etnolingvističeskij sbornik. N° 1. Materialy po nganasanskomu šamanstvu i jazyku*, Moskva, 1994, p. 54.

30. J.B. Simčenko, *Tajga sel'kupskaja*, Moskva, IEA RAN, 1995, p. 75-76.

c'était, tout d'abord, l'économie qui créait la culture matérielle (logement, moyens de transport, outils de chasse, habits, objets ménagers courants, etc.), un type particulier de société, des pratiques de communication et le comportement des individus dans leur ensemble. La destruction de l'économie et du mode de vie des chasseurs arctiques par l'État (avec les meilleures intentions du monde, sans doute) a conduit à la destruction rapide — en un demi-siècle à peine — de la culture traditionnelle spirituelle dont le chamanisme nganassane faisait partie.

(Traduction par Svetlana Gretsova)

Feu, déluge et guerre venue de l'Est

Transfert culturel dans les représentations eschatologiques en Altaï

Dmitri Doronine

Eschatologie altaïenne : genres et subtraditions

La rédaction de cet article a été motivée par le manque de publications concernant l'eschatologie altaïenne, c'est-à-dire, les représentations eschatologiques des peuples turcs non islamisés indigènes de la république de l'Altaï¹. Il n'existe aujourd'hui que deux articles spécialement consacrés à ce sujet², mais ils se focalisent sur certains points très précis (sur un seul genre eschatologique dans le premier cas, et sur la variante bourkhaniste de l'eschatologie altaïenne dans le second) et ne donnent pas de vision globale de la question. Cette situation résulte d'un problème plus général : le manque d'études et de connaissances dans le domaine de l'eschatologie turque. Ainsi, par exemple, aucune mention des

1. Le présent article sur les représentations eschatologiques porte principalement sur les Altaïens proprement dits (Altaï-kijis) et les Télenguïtes, et moins sur les peuples faisant partie du groupe septentrional des Altaïens : Toubalars, Koumandines et Tchelkanes. Dans certains cas, nous faisons appel à la mythologie des Téléoutes qu'on croyait auparavant appartenir au même groupe des Altaïens méridionaux (tout comme les Télenguïtes et les Altaï-kijis).

2. N.R. Ojnotkino, « Èshatologičeskie mify altajcev: "čudesnyj mir" pered koncom sveta », in *Mel'nikovskie čtenija: Materialy Sed'moj mežregional'noj nauč.-prakt. konf. (Novosibirsk, 19 fevralja 2015 g.)*, Novosibirsk, izd. NGONB, 2015, p. 44-49 — L.I. Šerstova, « Èshatologija rannego burhanizma: iz opyta rekonstrukcii tradicionnogo ètničeskogo samosoznanija », in *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Istorija*, 2013, n° 3 (23), p. 181-185.

représentations eschatologiques n'est faite dans l'article encyclopédique consacré à la mythologie des peuples turcs³.

Il en est de même pour la publication des textes : en cent cinquante ans, neuf textes seulement ont été portés à la connaissance de la communauté scientifique⁴. Selon la spécialiste de la prose non fictionnelle et auteure de l'un des deux articles sur l'eschatologie altaïenne, N.P. Oïnotkina : « Chez les Altaïens, il a été relevé neuf textes traitant de la fin du monde à venir. Malheureusement, ce genre littéraire est actuellement en train de s'éteindre⁵... ». Cette remarque a besoin de corrections :

- tout d'abord, loin de s'éteindre, la tradition eschatologique est plutôt, à mon sens, en train de vivre une certaine renaissance. En témoignent les conversations-prédications chez les représentants du groupe karakol de *Ak Jang*, « foi blanche » (alt.), et les « dictées célestes » *Altaj Koudajdyng bitchikteri*, « lettres d'Altai Koudai » (alt.) portant sur la fin du monde, reçues par les scribes-*bitchiktchiler* dans un état modifié de conscience, et transcrites par eux dans des cahiers ;
- par ailleurs, N.P. Oïnotkina évoquait uniquement des textes publiés ;
- enfin, ayant intitulé son article « Mythes eschatologiques des Altaïens », elle a analysé des textes eschatologiques d'un seul genre, qu'on désigne sous le nom de *textes-prophéties*⁶. La thématique eschatologique est pourtant bien plus présente dans des textes appartenant à d'autres genres.

Quels sont les autres genres eschatologiques du folklore altaïen et les subtraditions eschatologiques des systèmes mytho-rituels des

3. V.N. Basilov, L.P. Potapov, « Tjurkojazyčnyh narodov mifologija », dans *Mify narodov mira: Ėnciklopedija v 2 T.*, Moskva, 1988, vol. 2, p. 536-541.

4. E.E. Jamaeva, I.B. Šinžin, *Altaj kep-kuučyndar/Altajskie mify*, Gorno-Altajsk, 1994, p. 342-345 — N.R. Ojnotkina, I.B. Šinžin, K.V. Jadanova, E.E. Jamaeva, *Neskazočnaja proza altajcev*, Novosibirsk, Nauka, 2011. Correspond aux *Pamjatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka*, vol. 30, p. 134-139 — N.R. Ojnotkina, *ibid.*, p. 44-V.V. Radlov, *Iz Sibiri: Stranicy dnevnika*, Moskva, Nauka, Glavnaja redakcija vostočnoj literatury, 1989, p. 167-170.

5. N.R. Ojnotkina, *op. cit.*, p. 44.

6. N.R. Ojnotkina, E.E. Jamaeva, *op. cit.*, Novosibirsk, Nauka, 2011, p. 25.

Turcs d'Altaï qui leur correspondent? Selon la tradition scientifique établie, les textes eschatologiques sont classés par les folkloristes altaïens dans un groupe important de formes du folklore non fictionnel *kep-kououtchyndar*, « récits anciens » (alt.)⁷. En analysant les textes qui contiennent des motifs eschatologiques, nous pouvons constater qu'ils appartiennent aux catégories de genre suivantes :

1. Textes-prophéties qui sont des textes poétiques, isosyllabiques pour la plupart, attribués à des clairvoyants légendaires/historiques qui représentent essentiellement des énumérations de signes/présages de l'époque eschatologique
2. Récits eschatologiques en prose
3. Textes eschatologiques messianiques de tradition bourkhaniste
4. Textes de visionnaires (*bitchiktchi*, « scribes » [alt.], *kams*, « chamanes » [alt.]) contenant des motifs eschatologiques. Par exemple, des « dictées » *ak jangou oulous*, « des représentants de la foi blanche » (alt.), dactylographiées ou typographiées (tracts, brochures, journaux). Cette catégorie inclut des textes didactiques et eschatologiques des chamanes contemporains et des spécialistes de rituels magiques, *neme biler oulous*, « des gens qui savent quelque chose » (alt.). Ils sont publiés dans les médias altaïens et même dans leurs propres livres.

Les genres discursifs essentiels incluent des *belgué* (de courts récits-prédictions de circonstance, des divinations d'après les présages et les situations), des *tabytch*, « oui-dire » (alt.) et des textes plus longs et détaillés, « des conversations vespérales près du feu », parfois ritualisés, comme les *tomyryir/totiriir/tomyp* (dans le sens de « réflexions, philosophismes »), y compris sur les sujets eschatologiques, dans un *aïyl*, « yourte » de halte dans la taïga ou dans un village.

Il serait sans doute erroné d'analyser les représentations eschatologiques de l'Altaï contemporain indépendamment de leur contexte historico-culturel. Aujourd'hui, la république de l'Altaï se caractérise

7. *Ibid.*, p. 19.

par une situation ethno-confessionnelle très compliquée⁸, résultant d'une « renaissance ethnoculturelle » effrénée dans les années 1990⁹. Actuellement, il existe plusieurs « projets d'identité », conceptions d'identité altaïenne (*altajskost'*) et visions concernant l'avenir du peuple altaïen, qui se font concurrence. Ce sont :

- différentes variantes du chamanisme et du néochamanisme,
- différentes variantes de *ak jang*, « foi blanche » connue des chercheurs russes depuis 1904 comme le bourkhanisme altaïen,
- le bouddhisme, essentiellement de l'école Guélugpa, mais également des projets de « bouddhisme altaïen »,
- le « protestantisme altaïen » : des églises essentiellement de tendance évangélique ou charismatique qui valorisent particulièrement l'identité altaïenne et l'héritage ethnoculturel altaïen (la langue, les traditions et même les rites, les motifs mythologiques et eschatologiques), à la différence, par exemple, des adventistes de la république de l'Altaï. Pour eux, Dieu parle aux Altaïens à travers leur culture et leurs traditions, et la préservation et la multiplication de l'héritage altaïen est une des conséquences les plus importantes de sa bénédiction,
- l'orthodoxie altaïenne, qui est moins attachée à l'héritage et aux traditions altaïennes que le protestantisme.

Chacune de ces tendances confessionnelles propose sa propre vision de l'avenir (eschatologique, catastrophique ou messianique) et/ou explique à sa manière l'eschatologie altaïenne traditionnelle. La conception (quasi) historique et messianique de l'Oïrot-Khan prend à chaque fois une forme différente. Il s'agirait de l'arrivée de Maitreya et du retour du bouddhisme en Altaï, ou bien de l'arrivée d'un chef altaïen puissant qui serait à l'origine d'une renaissance du peuple altaïen, ou bien de la seconde venue de Jésus-Christ. La

8. D. Ju. Doronin, « Religioznye lidery i tečenija "altajskoj very": germenevtika nasledija i variativnos », in *Filosofija v sovremennom mire: dialog mirovozzrenij: Materialy VI Rossijskogo filosofskogo kongressa (Nižnij Novgorod, 27-30 ijunja 2012 g.)*, vol. 1, Nižnij Novgorod, Izdatel'stvo Nižegorodskogo gosuniversiteta im. N.I. Lobačevskogo, 2012, p. 31.

9. S.P. Tjuhteneva, *Zemlja. Voda. Han Altaj: ètničeskaja kul'tura altajcev v XX v.*, Èlista, KalmGU, 2009, p. 30-42.

tradition eschatologique altaïenne est très hétérogène et il est possible de distinguer plusieurs subtraditions :

- subtradition bourkhaniste (eschatologique-messianique),
- subtradition chamaniste,
- représentations eschatologiques des bouddhistes altaïens,
- représentations eschatologiques des protestants-charismates altaïens.

La plupart des textes eschatologiques issus de ces subtraditions :

- soit décrivent une catastrophe passée, le plus souvent, le déluge (ces textes devraient être classés dans un groupe distinct de *textes catastrophiques*),
- soit parlent des signes/présages de la fin des temps,
- soit, sous forme de prophéties, décrivent des événements eschatologiques (guerres, catastrophes, dégradation du monde, époque du bien-être apparent),
- soit annoncent l'arrivée promise d'un Roi légendaire et de ses actes qui, le plus souvent, subliment le peuple (c'est le groupe des textes eschatologiques-messianiques).

Il convient ici de faire quelques remarques concernant l'historicité et les modèles du temps dans l'eschatologie altaïenne. Dans la subtradition bourkhaniste, l'histoire légendaire et la (quasi)-histoire des Altaïens sont particulièrement importantes. Pour cette raison, dans le cadre de cette eschatologie (messianique), le temps n'est pas cyclique, mais plutôt linéaire, axial, « historique ». Il serait donc incorrect d'affirmer avec certains chercheurs¹⁰ que toute eschatologie turque se caractérise par une vision cyclique du temps. Des éléments cycliques se retrouvent également dans des textes bourkhanistes (le motif du retour du Roi), mais ce sont précisément ces textes de la fin de la période de domination dzoungare (oïrote)¹¹ sur les peuples de

10. È.L. L'vova, I.V. Oktjabr'skaja, A.M. Sagalaev, M.S. Usmanova, *Tradicionnoe mirovozzrenie tjurkov Južnoj Sibiri. Prostranstvo i vremja. Veščnyj mir*, Novosibirsk, Nauka, Sibirskoje otdelenie, 1988 — N.R. Ojnotkinova, E.E. Jamaeva, *op. cit.*, p. 25-26.

11. Le khanat dzoungar est un État des Mongols de l'Ouest (Oïrates) qui du xvi^e au xviii^e siècle occupa un territoire appartenant aujourd'hui au Kazakhstan, au Kirghizistan, à la Chine, à la Russie et à la Mongolie. Il s'étalait du Tibet et de la Chine au sud jusqu'à la Sibérie au nord, et de l'Oural et des khanats de Khiva et de

l'Altaï (au XVIII^e siècle) qui, selon les chercheurs¹², réactualisent dans la mythologie des Turcs d'Altaï le modèle du temps linéaire (quasi) historique. D'autres chercheurs, comme L.I. Cherstova, considèrent que l'idée du temps linéaire et historique apparaît plus tard encore, au moment de la prière collective des Altaïens bourkhanistes en 1904. D'après cet auteur, la nouvelle temporalité serait liée à la formation de la nouvelle ethnie (altaïenne)¹³. Il me semble que, se fondant ici sur le folklore des bourkhanistes, L.I. Cherstova crée elle-même sa propre « mythologie du temps » transcendante chez les Altaïens, participant à la naissance de la nouvelle ethnie.

Le schéma général¹⁴ de l'eschatologie altaïenne peut être présenté comme un enchaînement de thèmes (généraux, englobant plusieurs motifs semblables) : {1. Signes et présages de l'époque eschatologique} + {2. Époque eschatologique : 2.1. monde merveilleux de « l'eschatologie technique » + 2.2. monde dégradé/monde à l'envers} + {3. Guerre eschatologique} + {4. Catastrophe eschatologique : les éléments (*aïgouls*), le déluge, le feu} + {5. Retour/venue d'un Roi et monde nouveau}.

Plusieurs motifs de l'eschatologie altaïenne sont de toute évidence internationaux : la dernière guerre entre les peuples, la « déchéance » de l'homme, la perte de la valeur de l'or (un homme affamé ne peut se procurer de la nourriture même en échange d'une grosse pépite d'or), l'eschatologie technique (des bœufs de fer, des oiseaux de fer, le ciel couvert de toiles d'araignée). Quand et où ces motifs ont-ils été empruntés par la tradition altaïenne ? Sont-ils diffusés dans la tradition depuis suffisamment longtemps pour être considérés comme altaïens ? Il est difficile de répondre à ces questions. Mais il me semble que l'hypothèse de N.P. Oïnotkina selon laquelle ces récits

Boukhara à l'ouest jusqu'à la Khalkha-Mongolie à l'est. Le khanat dzoungar a disparu suite à la troisième guerre contre les Manchous (1755-1759), à la guerre civile et au génocide des Oïrats perpétré par la Chine. Les peuples turcs du sud de l'Altaï ont fait partie du khanat et considèrent cette époque comme leur « siècle d'or ».

12. È.L. L'vova, I.V. Oktjabr'skaja, A.M. Sagalaev, M.S. Usmanova, *op. cit.*, p. 56.

13. L.I. Šerstova, « Èshatologija rannego burhanizma: iz opyta rekonstrukcii tradicionnogo ètničeskogo samosoznanija », in *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Istorija*, 2013, n° 3 (23), p. 185.

14. I.A. Bessonov, *Russkaja narodnaja eshatologija: istorija i sovremennost'*, Moskva, Gnozis, 2014, p. 123.

eschatologiques apparaissent dans le folklore des Altaïens grâce à l'influence de la tradition chrétienne, écrite et orale, avec référence aux textes russes¹⁵, manque de preuves et est peu probable. De toute évidence, ces motifs ont été empruntés bien plus tôt (par exemple, au Moyen Âge, aux bouddhistes du Tibet et/ou au manichéisme des Ouïghours), comme en témoignent des textes-prophéties typiques, publiés par V.I. Verbitski dans les années 1850¹⁶ et par V.V. Radlov dans les années 1860¹⁷. Au moment où la Mission spirituelle altaïenne (*Altajskaja Duhovnaja Missija*, fondée en 1830) se mit à développer son activité, la catégorie des textes-prophéties était déjà bien établie. Du moins l'archiprêtre V.I. Verbitski ne fait-il aucun commentaire permettant de conclure que ces textes sont apparus en Altaï sous l'influence de l'orthodoxie. Pourtant, pour le prêtre et missionnaire qu'il était, une telle réceptivité et sensibilité aux Altaïens eût été un témoignage important du succès de la mission.

Ainsi, la problématique du transfert culturel dans l'eschatologie altaïenne peut-elle être étudiée sous différents aspects :

- celui des influences et des emprunts évidents au bouddhisme de l'Asie centrale dans l'eschatologie et, plus largement, dans la mythologie des Altaïens¹⁸;
- celui de la mythologisation des États et des nations (en premier lieu de la Chine et de la Russie) dans les motifs de la guerre eschatologique et de l'invasion étrangère.

15. N.R. Ojnotkinova, *op. cit.*, p. 47.

16. V.I. Verbickij, *Altajskie inorodcy: Sbornik étnografičeskikh statej i issledovanij*, Moskva, Tovariščestvo skoropečatni A.A. Levenson, 1893, p. 114.

17. *Obrazcy narodnoj literatury tjurkskih plemen, živuščih v Južnoj Sibiri i Džungarskoj stepi, sobrannye V.V. Radlovym*, Sankt-Petersburg, Tipografija Imperatorskoj Akademii nauk, 1866. Part.1: Podnarečija Altaja, p. 167-170 — V.V. Radlov, *Iz Sibiri: Stranicy dnevnika*, Moskva, Nauka, Glavnaja redakcija vostočnoj literatury, 1989, p. 364-365.

18. I.V. Stebleva, « K rekonstrukcii drevnetjurkskoj religiozno-mifologičeskoj sistemy », in *Tjurkologičeskij sbornik*, Moskva, Nauka, 1971, p. 213-226 — T.S. Jabyštaev, « Ot nacional'nogo dviženija altajcev k obrazovaniju Respubliki Altaj », dans *Istorija i sovremennost' o Respubliki Altaj (mater. konf.)*, Gorno-Altajsk, Komitet po delam arhivov Respubliki Altaj, 2012, p. 11-14.

Les *kalpas* et les *aïgouls* : influences du bouddhisme de l'Asie centrale

Le motif des catastrophes mondiales qui se succèdent est un exemple marquant du transfert culturel de l'Asie centrale dans l'eschatologie altaïenne. Dans le bouddhisme, selon la doctrine des *kalpas* qui définissent la création et la destruction de l'univers¹⁹, il existe trois types de destruction : par le feu, par l'eau et par le vent²⁰. En Altaï, il existe des récits semblables sur les éléments ou *aïgouls* eschatologiques. Par exemple, dans la prophétie de Boor, un prophète altaïen qui vivait au XVIII^e siècle ; dans une des versions publiées de cette prophétie, on lit :

Six éléments, six aïgouls vont se mettre en action à l'époque trouble Boro Tuuki : l'eau, le feu, le vent, le froid, la terre et l'homme. Tous les éléments vont se déchaîner. C'est ainsi que surviendra la dernière période : Boro Tuuki²¹.

En 2015, j'ai réussi moi aussi à enregistrer un récit sur les *aïgouls* :

(S.K.) – Il y en a eu beaucoup, on a fait beaucoup de prophéties différentes, des choses comme ça, il y en a eu beaucoup. Une femme, Kongyr, a raconté des choses très intéressantes, t'en as peut-être entendu parler. Mamie Kongyr, c'était elle. Cette Kongyr, c'est justement elle qui disait ça — un *aïgoul*. *Aïgoul*, des éléments, *aïgouldar*. Des éléments, du déluge. Elle parlait des quatre *aïgouls*. L'eau, le feu, le vent et le froid, je crois, la glace, peut-être. Non, pas la glace, mais quelque chose dans le genre. Il faut que je m'en souviennne, parce que je l'ai publié quelque part, je l'ai fait. Et le premier, ce premier aïgoul a eu lieu quand il y avait cette inondation.

19. *Kalpa* représente une unité de temps, une période globale du temps dans l'hindouisme et le bouddhisme.

20. Vasubandhu, *L'Abhidharmakosa*, chapitre III. Cité d'après la traduction russe par Semičev B.V. et Brjanskij M.G., publication de Ulan-Udè, 1980, p. 81-86 & p. 91-93 — Vasubandhu, *Abhidharmakoša (Ėnciklopedija Abhidharmy)*, razdel tretij: Učenie o mire, trad. russe par E.P. Ostrovskaja et V.I. Roudoj, Sankt-Peterburg, « Andrejev i synov'ja », 1994, p. 180-185 & p. 195-197 — S. Ju. Nekljudov, « Kal'pa », in *Mify narodov mira: Ėnciklopedija: V 2 t.* Moskva, Sovetskaja Ėnciklopedija, 1987, vol. 1. p. 196 — E.P. Ostrovskaja, V.I. Roudoj, « Problemy issledovanija buddijskoj kosmologii », in Vasubandhu, *Abhidharmakoša... op. cit.*, p. 33-35 & p. 57-65.

21. *Altajskie istoričeskie predanija Ojrotskoj èpohi: XVII-XIX vv.*, traduit de l'altaïque par E.V. Koroleva, Novosibirsk, « Geo », 2014, p. 109.

(D.D.) – Quelle inondation ? Celle qui a eu lieu récemment ?

(S.K.) – Mais non. L'autre, puisque nous parlons de la fin du monde. L'inondation mondiale, le déluge. [...] Tous ces *aïgouls*, elle les énumérait. Et elle énumérait tous ces signes, il faut que je le trouve parce que je l'ai faite, cette publication. Qu'est-ce qu'il y avait, le feu, quand tout brûle, le vent qui emporte tout, et une quatrième chose... L'eau, le feu, le vent et quelque chose d'une puissance universelle, dans le monde entier. [...] Tu sais, cette conversation m'est revenue à l'esprit quand on a eu ces incendies, et ce tremblement de terre. C'est là qu'on s'est souvenu de ces *aïgouls*²².

Un déluge mondial est donc considéré comme l'un des *aïgouls*. L.I. Cherstova a réussi à rassembler les représentations eschatologiques altaïennes selon lesquelles *la Terre vit la deuxième période de son existence, la première Terre ayant été détruite par le déluge*²³. Certains de mes interlocuteurs, comme j'ai réussi à le comprendre, ont parlé de plusieurs déluges eschatologiques, dont le premier a déjà eu lieu, et le deuxième, le *tchäïyk*, est attendu dans le futur. Ce deuxième déluge doit être précédé par un tremblement de terre et ses eaux empoisonnées doivent sortir de la terre :

(D. Doronine) – À propos du déluge, c'est étonnant : ce n'est pas un présage, c'est quelque chose qui est déjà arrivé dans le passé.

(E. Entchinov) – Non, c'est du futur, c'est un *tchäïyk tchygar*²⁴.

(D.D.) – Il y aura donc un autre déluge ?

(E.E.) – Oui. Le *tchäïyk*, donc, on l'attend. Il y a eu un tremblement de terre, puis on a trouvé un *jer-bylyk (jep-bylyk)*²⁵, ensuite, il doit y avoir le *tchäïlyk*, justement. [...]

22. Propos de S.K. Kydyeva (Altaïenne née en 1954, *Söök Čagandyk*) enregistrés par D. Ju. Doronin à Gorno-Altaišk le 21 octobre 2015. Dans les citations qui suivent, empruntées aux matériaux de l'auteur et notées en russe, la transcription exacte des noms et concepts altaïens a été chaque fois vérifiée avec l'aide d'informateurs.

23. L.I. Šerstova, « Burhanizm: istoki ètnosa i religii », Tomsk, Tomskij gosudarstvennyj universitet, 2010, p. 185. — T.S. Jabyštaev, « Ot nacional'nogo dviženija altajcev k obrazovaniju Respubliki Altaj », in *Istorija i sovremennost' Respubliki Altaj (mater. konf.)*, Gorno-Altajsk, Komitet po delam arhivov Respubliki Altaj, 2012, p. 183.

24. Čajyk čygar, « un déluge qui se manifeste » (altaïen).

25. *Jer-bylik/ker balyk* : un poisson gigantesque et/ou merveilleux vivant dans les eaux souterraines selon les représentations mythologiques des Altaïens contemporains ; il se manifeste dans les lacs profonds pour annoncer des guerres, des catastrophes ou la fin du monde. On dispose de textes où ce poisson est décrit comme un support de la terre et/ou est associé à une baleine ou un mammoth.

La fin du monde, une des variantes probables, c'est que tout le monde serait noyé. Il y aurait un grand déluge, et seuls survivraient ceux qui vivent haut dans les montagnes. On disait aussi que justement les peuples qui vivent dans l'Altai survivraient puisqu'ils vivent très haut dans les montagnes et seraient donc sauvés du déluge. Alors que toutes les plaines seraient complètement inondées, noyant tous les humains et les animaux. [...]

Il faut dire aussi que le *tchaiyk* signifie que l'eau ne viendrait pas de la mer ou de l'océan les plus proches. Elle sortirait de la terre. Ce serait le *tchaiyk*, ce qui veut dire justement que ça viendrait d'en dessous. C'est-à-dire que l'eau viendrait d'en dessous, laverait tout le monde, tandis que les humains qui vivent dans les montagnes, eux, survivraient.

(D.D.) – C'est quoi, cette eau qui viendrait de sous la terre ?

(E.E.) – Eh bien, l'eau viendrait de sous la terre, personne ne sait dans quel endroit, mais elle viendrait d'une crevasse. L'eau sortirait, pas seulement de l'eau, mais de l'eau avec du poison²⁶.

On le voit, à la différence du déluge biblique produit par la pluie,²⁷ les textes eschatologiques altaïens parlent de l'eau qui monte de la terre en noyant tout, comme, par exemple, dans la version de l'eschatologie bourkhaniste établie au début du xx^e siècle par D.A. Klemencs :

Bientôt le feu va tomber du ciel, les sources vont jaillir de la terre et elles noieront les vallées, tandis que les montagnes vont trembler et se pulvériser²⁸.

Il est probable que dans le sens mythologique, il s'agit de l'eau ancienne qui appartient au monde souterrain, ou monde inférieur. Avec cette eau, dans le Monde médian remontent les *Ker-balyk* et autres monstres du monde inférieur, qui sont ainsi des signes avant-coureurs de la catastrophe à venir. Dans certains textes, la particularité de cette eau (inférieure, souterraine) du déluge, son

26. Propos de E.V. Enčinov (Altaïen né en 1980 à *Söök Todosš*) enregistrés par D. Ju. Doronine à Gorno-Altaiisk le 6 novembre 2016.

27. La Torah, et donc la Bible parlent *des sources du grand abîme qui s'ouvrent/jaillissent*. Il est étonnant de constater que les exégètes et les biblistes privilégient tout de même la pluie comme cause du déluge, même s'il est évident que l'eau pouvait arriver par le haut et par le bas et que deux modèles de déluge sont possibles, celui du déluge causé par la pluie et celui de l'eau jaillissant de la terre.

28. D.A. Klemencs, « Iz vpečatlenij vo vremja letnej poezdki v Altaj v 1904 godu », in *Izvestija IRGO*, 1905, vyp. 1, kn. 61, p. 157.

caractère catastrophique et destructeur, est souligné par le fait qu'elle est toxique pour tout ce qui est vivant sur la terre. On peut supposer que le « déluge venant d'en bas » correspond à un modèle plus archaïque que celui porté par le christianisme, au modèle asiatique du déluge. Selon les informations de S. Iou. Nekludov, des représentations similaires se retrouvent chez d'autres peuples asiatiques. Ainsi, dans les contes traditionnels kalmouks, le « nombril de la terre » est couvert d'un énorme bœuf; si on le déplace, l'eau va jaillir et inonder la terre. Cette eau qui jaillit d'un trou et inonde la terre est également présente dans la mythologie du peuple Darkhad, comme enregistré par les membres de l'expédition de S. Iou. Nekludov (en particulier, dans les récits consacrés au lac Hövsgöl qui ont, entre autres, conservé la tradition mythologique de son surgissement si catastrophique²⁹).

Selon une autre version de la catastrophe eschatologique répandue dans l'Altaï, la Terre serait détruite par le feu descendu des cieux, qui brûlerait toute sa surface, même les pierres. Dans cette catastrophe purificatrice, L. I. Cherstova voit d'indéniables « parallèles avec l'idée lamaïste de la fin du monde: la fin de l'Univers prend la forme d'une terrible catastrophe lors de laquelle différents fléaux extermineraient presque tous les vivants, après quoi la Terre serait purifiée par le feu et par l'eau³⁰ ».

Les textes mythologiques collectés et publiés au XIX^e siècle par l'archiprêtre V.I. Verbitski³¹ contiennent également des emprunts bouddhistes évidents. J'ai observé que ces textes, réédités, avec un tirage important pour la république de l'Altaï (5 000 exemplaires) en 1993, au moment de la « renaissance culturelle nationale », ont été absorbés et réinterprétés dans la tradition mythologique actuelle des Altaïens, laquelle est toujours en développement. Il faut préciser

29. Bat-Očir Družij, « O tom kak vzniklo ozero Hubsugul in Miforitualnye tradicii Mongolii. Teksty interv'ju in Fol'klor i postfolklor: struktura, tipologija, semiotika » [internet] URL : <http://www.ruthenia.ru/folklore/mongexp.htm#207>

30. A.N. Kočetov, *Lamaizm* (« Le lamaïsme »), Moskva, Nauka, 1973, p. 126 — L.I. Šerstova, « Èshatologija rannego burhanizma: iz opyta rekonstrukcii tradicionnogo ètničeskogo samosoznanija », in *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Istorija*, 2013, n° 3 (23), p. 184.

31. V.I. Verbitskij, *Altajskie inorodcy: Sbornik ètnografičeskikh statej i issledovanij*, Moskva, Tovariščestvo skoropečatni A.A. Levenson, 1893.

que les textes mythologiques collectés par Verbitski dans son livre *Les Allogènes d'Altai*, ont provoqué des critiques dès le XIX^e siècle. L'évêque de Biïsk Makaire (Nevski) et Mikhaïl Tchelvakov, collecteur du folklore et traducteur de la Mission spirituelle altaïenne, pensaient que ces textes ne pouvaient pas être considérés comme *purement altaïens*, car les conceptions altaïennes y étaient sans doute mêlées aux conceptions et noms bouddhistes et mongols³². Les mêmes critiques ont été reprises plus tard par L.P. Potapov et V.A. Mouïtouïeva³³. Les textes publiés par V.I. Verbitski furent collectés par le missionnaire Stéphane Landychev au nom d'un indigène

32. A. Golubev, « Predislavie », in *Pravoslavnyj sobesednik*, 1886, part.1, p. 305.

33. V.A. Mustueva, « O sbornike V.I. Verbitskogo "Altajskie inorodcy" », in *Altajskie inorodcy*, Gorno-Altajsk, Ak-Čeček, 1993, p. 258. — L.P. Potapov, *Altajskij šamanizm*, Leningrad, Nauka, 1991, p. 7.

En parlant de l'influence bouddhiste sur les textes publiés par V.I. Verbitski, L.P. Potapov ne fait que reprendre les arguments de A. Golubev, et V.A. Mutujeva se réfère à L.P. Potapov. Il me semble que la recherche d'une tradition mythologique « pan-altaïenne » ou « purement altaïenne » n'est pas vraiment possible car elle s'est développée et se développe toujours en liaison étroite avec d'autres traditions (bouddhistes, manichéennes, chrétiennes et autres) [A.M. Sagalaev, *Mifologija i verovanija altajcev. Central'no-aziatskie vlijanija*, Novosibirsk, Nauka, 1984 — I.V. Stebleva, « K rekonstrukcii drevnetjurkskoj religiozno-mifologičeskoj sistemy », in *Tjurkologičeskij sbornik*, Moskva, Nauka, 1971, p. 224 —; L.I. Šerstova, « Èshatologija ranнего burhanizma: iz opyta rekonstrukcii tradicionnogo ètničeskogo samosoznanija », in *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Istorija*, 2013, n° 3 (23), p. 161-163]. S'opposant tous les deux aux textes publiés par Verbitski, les deux chercheurs divergent dans leur estimation des autres sources. Ainsi, par exemple, L.P. Potapov est très critique concernant les textes mythologiques collectés en 1929 par L.E. Karunovskaja auprès de Merej Tanač (ancien chamane baptisé, et *žarlykčy Kondratij Tanašev*). Il les qualifie presque de fantasmes [S.A. Tokarev, « Perežitki rodovogo kul'ta u altajcev », in *Trudy Instituta ètnografii im. H.H. Mikluho-Maklaja, Novaja serija*, Moskva-Leningrad, 1947, vol.1, p. 144]. De son côté, V.A. Mutujeva considérait Merej comme un *informateur compétent qui ne pouvait tout simplement pas fournir des renseignements complètement faux* [V.A. Mujtueva, « O sbornike V.I. Verbitskogo "Altajskie inorodcy" », in *Altajskie inorodcy*, Gorno-Altajsk, Ak-Čeček, 1993, p. 261]. Dans un esprit quelque peu idéologique, L.P. Potapov avait tendance à étudier le chamanisme altaïen comme une sorte de religion nationale des peuples saïano-altaïens [L.P. Potapov, *Altajskij šamanizm*, Leningrad, Nauka, 1991, p. 6], en cherchant à présenter leur théologie et leurs rituels selon un système harmonieux et cohérent. Pour cette raison, il était moins intéressé, voire critique, quand il rencontrait des textes « à caractère hybride » qui ne s'inscrivaient pas dans le panorama général de la « religion » des Altaïens. Je partage plutôt l'opinion de la chercheuse indigène altaïenne V.A. Mujtueva, mais je vais encore plus loin en considérant que le recueil de textes de St. Landyšev et V.I. Verbitski représente une des variantes locales du système

baptisé, Efime Korta, qui avait longtemps vécu parmi les Télenguïtes dans la steppe de la Tchouïa (aujourd'hui territoire administratif de la région de Koch-Agatch), où il serait tombé sous l'influence des Mongols lamaïstes³⁴. Mais cette influence du bouddhisme et des représentations mythologiques mongoles sur les représentations altaïennes n'a rien d'extraordinaire, une telle répercussion sur la mythologie altaïenne s'est produite à plusieurs reprises³⁵ et continue à se produire aujourd'hui. Pour cette raison il me semble acceptable de considérer les textes (même lamaïsés) publiés par V.I. Verbitski comme des variantes de textes eschatologiques altaïens. Les chercheurs actuels de renom comme, par exemple, L.I. Cherstova, disent également qu'il serait incorrect de considérer la tradition mythologique/religieuse des Altaïens d'aujourd'hui comme purement chamaniste, car dans plusieurs textes altaïens oraux, la conception du monde lamaïste apparaît de façon détaillée et significative³⁶.

Les éléments bouddhistes dans l'eschatologie altaïenne sont un cas particulier de la vaste problématique des influences réciproques des mondes turco-altaïen (principalement chamanique) et bouddhiste (mongol et tibétain). Les mythes cosmologiques, étiologiques et eschatologiques, les noms des personnages mythologiques (*Burkhan*, les bogatyrs *Mangdychire* et *Maïdere*, la jeune fille *Erke-Chudiun*), les objets rituels et pratiques rituelles (les livres magiques *sudury*, la fumée du genièvre *artchynom*, les libations d'huile et de lait, les autels à sacrifice *küre* et *magyly*, les tas de pierres *oboo*, les flambeaux *jula*, les statuettes des bodhisattvas) témoignent de l'inclusion

mythologique altaïen, plus imprégnée que d'autres par les emprunts à la tradition bouddhiste.

34. L.P. Potapov, *Altajskij šamanizm* (« Le chamanisme altaïen »), Leningrad, Nauka, 1991, p. 7.

35. E.P. Bat'janova, « Teleutskaja versija burhanizma », in *Etnografičeskoe obozrenie*, 2005, n° 4, p. 79 — N.R. Ojnotkinova, I.B. Šinžin, K.V. Jadanova, E.E. Jamaeva, *op. cit.*, p. 19-20 — A.M. Sagalaev, *Mifologija i verovanija altajcev. Central'no-aziatskie vlijanija*, Novosibirsk, Nauka, 1984, p. 5. — L.I. Šerstova, « Èšatologija rannego burhanizma: iz opyta rekonstrukcii tradicionnogo ètničeskogo samosoznanija », in *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Istorija*, 2013, n° 3 (23), p. 176-178.

36. L.I. Šerstova, « Burhanizm: istoki ètnosa i religii », Tomsk, Tomskij gosudarstvennyj universitet, 2010, p. 161.

d'éléments de bouddhisme dans la mythologie altaïenne et en particulier dans l'eschatologie ; *Mangdychire* et *Maïdere* (versions altaïenne du bodhisattva *Mandjutchuri* et du Bouddha de l'avenir *Maitreya*) combattent à la fin des temps avec le maître du monde souterrain *Erlik* et ses bogatyrs et à ce moment, selon des représentations eschatologiques contemporaines, le livre secret et magique *Sudur bitchik* (calque altaïen du mot *sutra*) se manifeste aux gens.

Outre les emprunts bouddhistes dans le système des mythes et rituels de l'Altai, il faut noter la grande influence du transfert culturel des empires mongols anciens sur la conscience des Altaïens contemporains. On le sait, dans le passé les ancêtres nomades des Altaïens intégrèrent l'ensemble des États soumis à Gengis Khan et à ses descendants. Mais ensuite, ils se fédérèrent aux *Dzungars* (Oïrats). Du XIX^e à nos jours, soit tout au long des années qui suivirent l'effondrement du khanat de Dzoungarie, l'histoire mongole (histoire des Oïrats) s'intègre à la mémoire historique des Altaïens et se perçoit comme l'« âge d'or de leur passé ». Le contexte scientifique dans la république de l'Altai donne des arguments à cette appropriation en établissant des descriptions performatives de l'ethnogenèse altaïenne. « La généalogie de chaque famille altaïenne s'enracine dans l'époque des Oïrats » — telle est la conclusion de l'orientaliste altaïen et *El Bachtchy* de la nation altaïenne Bediourov³⁷.

Dans le contexte du quotidien « de base » les Altaïens, bien sûr, se distinguent des Mongols par des pratiques culturelles actuelles comme le commerce transfrontalier et le vol des chevaux, mais aussi par l'existence d'une ligne frontière naturelle et par une différence linguistique et religieuse. Mais au niveau de l'appropriation personnelle de l'histoire légendaire, les Altaïens sont liés aux Mongols : il m'est plus d'une fois arrivé d'entendre parler des « familles mongoles » chez les Altaïens (*Mogol, oïrot, merkit, terbet, maïman, tumat, tchoros*), de relever dans la population agricole des légendes populaires sur le livre magique *Sudur Bitchik*, sur les forteresses des montagnes *Amursany* et d'avoir connaissance de représentations

37. B. Ja Bedjurov, « Altaïskie istoričeskie predanija Ojrotskoj èpohi », in *Altaïskie istoričeskie predanija Ojrotskoj èpohi: XVII-XX vv.*, Novosibirsk, Akad. Izd-vo « Geo », 2014, p. 5-22.

messianiques et eschatologiques sur le *Chünü* ou l'*Oïrot-Kaan* de l'avenir. Selon les propres mots d'un de mes informateurs, « derrière le dos de chaque Altaïen il y a Gengis Khan »; le lac de Teletskoe est considéré comme le lieu d'inhumation de la cavalerie qui a emporté dans les profondeurs le secret de l'ensevelissement du khan, lequel à la fin des temps reviendra vers son peuple — un thème populaire dans la jeune blogosphère³⁸.

L'Altaï et les Mongols

La présence d'éléments bouddhiques dans l'eschatologie altaïque n'est qu'un cas particulier du vaste thème d'influence réciproque de deux mondes: le monde originellement chamaniste turco-altaïen et le monde bouddhique mongolo-tibétain. L'intégration du bouddhisme dans le système mythologique de l'Altaï se traduit par les mythes cosmogoniques, étiologiques et eschatologiques, par les noms des personnages mythiques (Bourkhan, les preux chevaliers ou baatyrs Mangdychiré et Mayderé, la demoiselle Erke-Choudune), par les représentations concernant leur vie et leur fonction, ainsi que par les objets et rituels qui servent à communiquer avec eux (*soudoures*, livres légendaires et rituels; brûlée de genièvre, *artchyne*; libations de lait et d'huile; autels, *küré* et *taglyly*; cairns, *oboo*; luminaires, *yula*; statuettes des bodhisattvas).

En cent cinquante ans d'études ethnographiques dans l'Altaï, il a été collecté un ensemble important d'informations, qui permettent aujourd'hui d'utiliser l'approche diachronique dans la datation de ces influences, depuis le haut Moyen Âge jusqu'au début du xx^e siècle³⁹. A.M. Sagalaïev distinguait trois grandes périodes histo-

38. A. Torbokov, « Zemlja Ojratov — Altaj » in *ARD: portal delovoj informacii* 3 février 2015 [internet] URL: [<http://asiarussia/articles/6008/>]

39. A.G. Danilin, *Burhanizm. Iz istorii nacional'no-osvoboditel'nogo dviženija v Gornom Altae*, Gorno-Altajsk, Ak Čeček, 1993 — N.V. Ekeev, « Dviženija burhanistov na Altae v 1904-1905 gg. », in *Ėtnografičeskoe obozrenie* 2005. n° 4., p. 6-21. — VK. Kos'min, « Vlijanie mongol'skogo budizma na formirovanie i razvitie burhanizma na Altae », in *Ėtnografičeskoe obozrenie*, *op. cit.*, p. 45-64. — L.P. Potapov, *Altajskij šamanizm*, Leningrad, Nauka, 1991 — A.M. Sagalaïev, *Mifologija i verovanija altajcev. Central'no-aziatskie vlijanija*, Novosibirsk, Nauka, 1984 — L.I. Šerstova, « Ėshatologija rannego burhanizma: iz opyta rekonstrukcii

riques de la coopération des ancêtres ethniques des Altaïens avec le monde bouddhique :

- le temps des Turcs anciens (du VII^e au IX^e s.),
- le temps des Dzoungars (XV^e s.-première moitié du XVIII^e),
- la période de la montée progressive du lamaïsme (bouddhisme tibétain) dans le nord-ouest de la Mongolie et de l'apparition du bourkhanisme (XIX^e s.-début du XX^e)⁴⁰.

La vitalité des « fragments » bouddhiques du système contemporain mythologique et rituel de l'Altai est paradoxalement assurée par une opposition tendue entre ses différentes versions — surtout par le conflit entre les bouddhistes altaïques contemporains et les partisans du bourkhanisme (*ak-jang*).

En dehors des emprunts bouddhiques dans le système rituel et mythologique altaïque, la conscience des Altaïens contemporains a été influencée de manière considérable par le transfert culturel d'éléments remontant aux anciens empires mongols. Les ancêtres nomades des Altaïens, on l'a rappelé, firent partie des États de Gengis Khan, de ceux de ses descendants, et plus tard, de la confédération dzoungare (oïrate). Du XIX^e au XXI^e siècles, des années et des siècles après la chute du khanat dzoungar, la mémoire historique des Altaïens s'est approprié l'histoire des Mongols (Oïrats). On peut évoquer trois contextes principaux de cette appropriation : national (civilisationnel), scientifique et courant (quotidien).

Le contexte national coïncide avec les événements de l'édification de l'État et de la construction nationale en Altaï. Il se manifeste avant tout par l'actualisation des ethnonymes *Kalmouk* (*kalmyk*), *Oïrot*, *pays Oïrot* (*Oïrotie*), *Tchoros*, *Karakoroum* dans le premier quart du XX^e siècle. Les projets contemporains des intellectuels nationaux sont compatibles avec les idées de Benedict Anderson⁴¹ : la construction de l'identité nationale se fonde en grande partie sur

tradicionnogo ètničeskogo samosoznanija », in *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Istorija*, 2013, n° 3 (23), p. 181-185.

40. A.M. Sagalaev, *Mifologija i verovanija altajcev. Central'no-aziatskie vlijanja*, Novosibirsk, Nauka, 1984, p. 5.

41. B. Anderson, *Vobražaemye soobščestva. Razmyšlenija ob istorii i rasprostranении nacionalizma* (« Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism »), Moskva, 2001, p. 180-203.

l'appropriation des cartes (du passé oïrot), des catégories ethniques, des pièces de musée, des reliques bouddhiques retrouvées, ainsi que sur la création d'un paysage culturel à partir des objets symboliques (stèles commémoratives, stupas, graffitis rupestres).

Le contexte de la science altaïo-républicaine donne sens à cette appropriation, tout en créant une description performative de l'ethnogenèse altaïque⁴². « La généalogie de chaque famille altaïque remonte à l'époque oïrote », conclut Brontoï Bediourov, chercheur orientaliste et chef spirituel des Altaïens⁴³.

Dans le contexte de la vie quotidienne, les Altaïens s'estiment différents des Mongols par certaines pratiques culturelles actuelles, comme le commerce transfrontalier et le vol de chevaux, aussi bien que par la limite « naturelle » de la frontière d'État et par la langue et la religion. Cependant, au niveau de l'appropriation personnelle de l'histoire légendaire, les Altaïens se considèrent comme liés aux Mongols. On trouve aussi l'autodésignation *Oïrot*. En 2011, j'ai assisté au visionnage d'une série télévisée sur Gengis Khan par une famille altaïenne. J'ai été impressionné par le fait que les Altaïens y reconnaissent « leur culture », jusque dans les ustensiles ménagers et leur utilisation, ce qui a donné lieu à de nombreux commentaires pendant la série. Un de mes interlocuteurs m'a avoué : « Derrière chaque Altaïen on trouve un Gengis Khan ». On considère que le lac altaïen Teletskoe est le lieu de retrait des cavaliers de Gengis Khan, qui avaient emporté avec eux le mystère du lieu de son enterrement. Le réexamen du passé oïrate constitue aussi un sujet populaire dans la blogosphère des jeunes⁴⁴.

Les Kydates comme peuple eschatologique

La guerre eschatologique est l'un des sujets les plus développés dans l'eschatologie altaïque. Il existe plusieurs points de vue sur l'identité des peuples belligérants du dernier combat eschatologique.

42. N.A. Tadina, « Ojrot » kak simbol gosudarstvennosti v ètničeskom soznanii altajcev », dans *Edinaja Kalmukija v edinoj Rossii: čerez veka v budušče (mater. konf.)*, Èlista, ZAO NPP « Džangar », 2009, part.1, p. 40.

43. N.A. Tadina, *op. cit.*, p. 22.

44. A. Torbokov, « Zemlja Ojratov-Altaj » <http://asiarussia.ru/articles/6008/>

Selon la version la plus populaire, il s'agirait de la guerre contre les Kydates, c'est-à-dire les Chinois, ce qui visiblement relève de la mémoire historique du génocide des Dzoungars et des Altaïens effectué par les Chinois au XVIII^e siècle. En répondant à mes questions sur les Chinois et sur le dernier siècle, un de mes interlocuteurs s'est souvenu d'un vieux proverbe altaïque :

Erdiné sөөgui jüü jerindé, érding sөөgui Tchan jerindé — « les os d'un bon destrier doivent rester sur le champ de bataille, les os d'un brave guerrier doivent rester en Chang ». C'est la Chine. Donc, toute notre histoire, c'était une opposition entre les nomades et la Chine.⁴⁵

Les Chinois sont déjà mentionnés comme peuple eschatologique dans les textes mythologiques collectés dans les années 1860 pour le missionnaire Stéphane Landychev et publiés par l'archiprêtre et ethnographe V.I. Verbitski. Dans un de ces textes⁴⁶, *Turoune-Mouzykaï*, un bogatyr venu du ciel, devient homme, *Tiamaa-Turoune*. Après avoir battu son adversaire démoniaque, il erre sur la Terre jusqu'au moment où un khan chinois reconnaît, derrière son apparence humaine, un dieu : *le souverain qui règne dans le monde médian des quatre-vingt-dix-neuf mondes*. Pour récompenser le khan, le bogatyr céleste le bénit et lui laisse une instruction eschatologique ainsi qu'un livre céleste sur la création du monde : « Veille à ce que personne ne t'entraîne dans la guerre, et toi-même, évite d'entrer en guerre ou de créer des liens avec d'autres pays. Quand ton royaume entrera en guerre avec d'autres pays, la fin du monde sera proche⁴⁷ ! ». Ainsi (dans l'imaginaire des Altaïens-Oïrotés du XIX^e s.), tous les destins du monde, sa création et sa fin, se trouvaient entre les mains des Chinois.

45. Propos de B.T. Samykov (Altaïen né en 1947 à *sөөk Kergil*, originaire de Kaspá, Šebalin ajmak, république de l'Altai) enregistrés par D. Ju. Doronin à Gorno-Altaiisk le 31 octobre 2016.

46. Dans les années 1880, les ethnographes se rendirent compte que les textes collectés par S. Landyšev n'étaient pas purement altaïens, car *les représentations altaïennes y étaient mêlées à des représentations et noms bouddhistes et mongols*. A. Golubev, « Predislovie », in *Pravoslavnyj sobesednik*, 1886, part.1,p. 305.

47. V.I. Verbitskij, *Altajskie inorodcy: Sbornik étnografičeskikh statej i issledovanij* Moskva, Tovariščestvo skoropečatni A.A. Levenson, 1893, p. 101.

À ces textes sur la guerre eschatologique avec la Chine s'ajoutent d'autres textes de la « légende chinoise⁴⁸ » dans l'Altaï, par exemple, le précepte des chefs militaires téléoutes Abak, Matchik et d'un sage et visionnaire altaïque Boor, de ne jamais vivre à côté des Chinois et de ne pas faire de transhumance sur leurs terres, sinon le peuple altaïen disparaîtrait en se fondant parmi eux :

(B. Samykov) – Oui, c'est ça. Il ne s'agit pas de la fin du monde, il s'agit de la guerre dans laquelle *kara kalyk*, « le peuple noir », c'est-à-dire la Chine, va dominer et finalement remporter la victoire. *Kara kydat*, c'est-à-dire la Chine noire, va gagner.

(D. Doronine) – Et contre qui va-t-elle faire la guerre ?

(B.S.) – Peut-être contre tout le reste du monde.

(D.D.) – Et vous avez entendu que la dernière bataille aurait lieu entre le Katoun et la Biia ?

(B.S.) – Il s'agit précisément de cette bataille. Mais ce ne sera pas une bataille au sens propre, comme on dit : « ce n'est pas l'épée qui va vaincre le monde, c'est le travail ». Il s'agit du travail chinois, je crois⁴⁹.

C'est le fils de Solton, Boor, lui aussi prédicateur des Maimanes, qui avait parlé des Chinois. Roerich a écrit sur lui. Il avait demandé : qui est le sage de l'Altaï ? On lui avait dit : c'est Booré. Roerich l'appelle toujours Booré : « Tous les Altaïens et tous les Turcs connaissent son nom ». Voici ce qu'il a dit, et pas lui seulement, mais aussi Motchik et Abak, les chefs des Altaïens : ne cherchez pas à vous allier aux Chinois. Ils sont si nombreux que vous allez vous perdre. C'est-à-dire en tant que peuple. Il faut s'allier aux Russes car un jour, j'identifierai mon peuple à ses yeux, parce qu'il est d'origine turque. Et si vous vous alliez aux Chinois, vous disparaîtrez, car vous leur ressemblez beaucoup. Et ils ne tiennent pas dans un tablier. Cela signifie que ces Kydates, — dit-il — ces Chinois, sont si nombreux que vous allez perdre votre identité. Et parmi les étrangers slaves, je vous retrouve-

48. Ici, la notion de la « légende chinoise » renvoie à l'ensemble des représentations mythologiques de l'invasion chinoise, et des Chinois-Kydates et la Chine comme acteur eschatologique. Voir à ce propos l'exemple de l'eschatologie russe : M.V. Ahmetova, *Konec sveta v otdel'no vzjatoj strane: Religioznye soobščestva postsovetskoj Rossii i ih eshatologičeskij mif*, Moskva, OGI, 2010, p. 136-143 — I.A. Bessonov, *Russkaja narodnaja eshatologija: istorija i sovremennost'*, Moskva, Gnozis, 2014, p. 206-215.

49. Propos de B.T. Samykov (Altaïen né en 1947 à *söök Kergil*, originaire de Kaspä, Šebalin ajmak, république de l'Altaï) enregistrés par D. Doronine à Gorno-Altaišk le 31 octobre 2016.

rai plus tard grâce à la couleur noire de vos cheveux. [...] Ces hommes nous mettaient tout le temps en garde : surtout pas avec les Chinois⁵⁰ !

Dans un des textes que j’ai notés en 2003, la Chine noire est comparée aux sauterelles qui dévorent tout sur leur passage ; dans des cas pareils, les attentes eschatologiques sont engendrées par des angoisses géopolitiques dans l’Altaï, liées à une éventuelle expansion chinoise. Au début du *xxi*^e siècle, ces angoisses exprimées dans le folklore ont été mises à jour du fait d’un événement précis, la décision de construire un gazoduc et une autoroute à travers le plateau d’Ukok.

Dans d’autres récits, les Chinois sont traités de *kara kalyk, kara albaty*, « peuple noir » ou de *kara-bachtou albaty*, le « peuple des têtes noires » — qui conquiert les autres peuples à la fin des temps. En même temps, certains informateurs des villages de Kaspa et d’Ortolyk réunissent les Altaïens et les Chinois en un seul peuple eschatologique vainqueur qui dominera le monde à la fin des temps. Dans ce cas, la dernière bataille est interprétée comme une guerre entre la race blanche et la race mongole.

Les deux guerres

Des prophéties assez répandues en Altaï nous parlent de deux dernières guerres très dures, l’une, « la guerre médiane », venant de l’Ouest, qu’on pourra surmonter, et l’autre, « la dernière guerre », venant de l’Est, qui détruira tout sur son passage :

Et donc il était dit, et je m’en souviens très souvent, tout le temps en fait, que la guerre venant de l’Ouest serait la guerre médiane. Et que la dernière guerre viendrait de l’Est. « *Jaan*, une grande guerre, viendra de l’Est ». Il y avait des histoires comme ça⁵¹.

Un de mes interlocuteurs, un Altaïen âgé, s’est rappelé le récit de sa grand-mère qui avait entendu dans son village un lama tibétain errant prédire des guerres et la dernière des guerres :

Voilà ce que ma grand-mère a raconté : « Un Altaïen est venu chez nous avant 1914. C’était un lama du Tibet. Il est venu dans le village d’Ap-

50. Propos de N.M. Kindikova (Altaïenne née en 1953 à *söök Kara Majman*) enregistrés par D. Doronine à Gorno-Altaiïsk le 31 octobre 2016.

51. Propos de S.K. Kydyjeva (Altaïenne née en 1954 à *söök Čagandyk*) enregistrés par D. Doronine à Gorno-Altaiïsk le 21 octobre 2015.

chouïakhta sur un cheval blanc. [...] Deux jours de suite, il nous a parlé. Il avait un grand livre et a parlé pendant deux jours et deux nuits. Il ouvrait son livre et parlait, parlait... Il nous a dit: « Ce sera comme ça, voilà ce qui va se passer... ». Et voici que toute sa prédiction s'est réalisée! Il avait prédit cette guerre patriotique. Comment a-t-il dit? Il a dit que bientôt, il y aurait une guerre, que le sang serait versé. Pourtant, cette guerre impérialiste n'était pas encore déclarée. Bon, a-t-il dit, c'est l'année 1914. Puis, il y aura de nouveau un mouvement du peuple, le sang sera versé. Puis, pendant un certain temps, les gens vivront normalement. Puis, il y aura ça, des représailles, tout ça, et le sang sera versé. Puis, a-t-il dit, ce sera la grande guerre. Après, les gens vivront bien, mais cela ne va pas durer longtemps. Puis, a-t-il dit, il y aura le « peuple noir », ce mouvement, tu le connais peut être, non? *Kara albaty*, ce sont des Tchétchènes. Et encore une fois, le sang sera versé. Puis, il y aura une courte période [de paix]. Et après, il y aura une guerre. Une nouvelle guerre, a-t-il dit, la troisième guerre mondiale. C'est ce qu'avait dit ma grand-mère. Cette guerre sera la troisième guerre mondiale⁵².

Dans la plupart des cas, les informateurs interprétaient la « guerre venue de l'Est » comme une invasion chinoise. Dans certaines versions du message d'Oïrot-Khan au moment de quitter son peuple, on trouve également ce motif: « En partant Oïrot-Khan a dit: Si j'arrive du côté du coucher de soleil, je passerai en douceur. Mais si je viens du côté du lever de soleil, je passerai en coupant le bout du pouce des hommes et le bout du sein des femmes⁵³. » Ici la « légende chinoise » est interprétée à travers les légendes du cycle oïrot: la venue future d'Oïrot devient synonyme de l'invasion-catastrophe venue de l'Est.

Les rivières de sang: motifs traditionnels dans un contexte contemporain

Le motif le plus frappant dans la description de la bataille eschatologique, ce sont les rivières de sang. En fonction du contexte historique, on pouvait considérer comme des ennemis eschatolo-

52. Propos de S.B. Anakov (Altaïen né en 1961 à *söök Kergil*) enregistrés par D. Doronine à Kaspá, Šebalin ajmak, république de l'Altaï, le 18 septembre 2011.

53. *Altajskie istoričeskie predanija Ojrotskoj èpohi: XVII-XIX vv.*, traduit de l'altaïque par E.V. Koroleva, Novosibirsk, « Geo », 2014, p. 63.

giques, soit les Russes, soit les Chinois. Ainsi, par exemple, certains textes *jarlyktchy* du premier quart du xx^e siècle annoncent la future bataille d'Oïrot et de son peuple contre les Russes à la confluence des rivières Katoun et Biia. *Le combat sera si acharné que le Katoun se remplira de sang et l'Irtych portera les cadavres des guerriers tués*⁵⁴. On retrouve le même sujet dans la description des batailles sanglantes du passé ou dans les prophéties de Boor concernant la fin des temps⁵⁵.

Dans un récit mythologique qui m'a été transmis par un Toubalar du village d'Artybach, l'arrivée des Russes était comparée à l'arrivée des *Kydates* (des Chinois) : l'arrivée de la *forêt blanche* (de bouleaux) et des *hommes blancs* faisait fuir de l'Altaï les démons *Almys*, et l'arrivée des Chinois faisait fuir les esprits-souverains *Eezy*. Ce récit eschatologique fait revivre le motif du « retrait des Tchoudes », mythologise les angoisses géopolitiques contemporaines, et évoque le conflit frontalier sino-soviétique de 1969 au sujet de l'île Damanski (Zhenbao).

De la même façon, la « légende chinoise » s'est actualisée pendant le conflit sino-vietnamien de 1979. Selon un des informateurs, beaucoup d'Altaïens croyaient à ce moment-là que l'Union soviétique allait se mêler au conflit du côté des Vietnamiens, et que les hostilités toucheraient en premier lieu l'Altaï en tant que territoire frontalier. Les Altaïens interprétaient cette future guerre avec les Chinois-*Kydates* comme un événement politique, mais aussi eschatologique. Les informateurs se souviennent qu'à cette époque, les *belgué*, signes eschatologiques, ont fait leur réapparition. Par exemple, un soleil couchant écarlate était interprété comme le présage d'une catastrophe militaire imminente, d'une hécatombe en Altaï. Les humeurs catastrophistes et les angoisses eschatologiques se manifestèrent chez les enfants. Ainsi, dans la commune d'Oust-Kan, les groupes mixtes de garçons russes et altaïens jouaient à construire des palissades et des cagnas pour mener une guérilla en cas d'invasion chinoise.

54. A.G. Danilin, *Burhanizm. Iz istorii nacional'no-osvoboditel'nogo dviženija v Gornom Altae*, Gorno-Altajsk, Ak Čeček, 1993, p. 141.

55. *Altajskie istoričeskie predanija Ojrotskoj èpohi: XVII-XIX vv., op. cit.*

L'eschatologie dans l'Altaï, qui comprend par ailleurs une grande « composante messianique » et de nombreux souvenirs de « l'âge d'or » du règne dzoungar, relève de l'histoire légendaire ; elle est « historique » ou quasi historique dans la mesure où elle est liée à de constantes inquiétudes, à des débats et discussions des Altaïens sur leur passé grandiose, le destin, la direction et le chemin qu'a pris leur peuple. Le temps de l'eschatologie altaïque est parfois proche du temps « historique » des bylines, tel qu'il est décrit par S.I. Nekludov : *le processus historique y est perçu comme la reproduction de l'ancien et non comme la création du nouveau* et les descriptions de l'époque eschatologique à venir *se caractérisent par l'idéal d'un retour au passé*⁵⁶, dans le « siècle d'or » des règnes de *Chünü* ou d'*Oïrot-Khan*. La connaissance eschatologique de l'avenir est déterminée de façon paradoxale par un récit mi-légendaire, mi-historique, des événements réels du XVIII^e s. (conflits, guerres intestines, invasion sino-mongole, migration des groupes ethniques, fuite du gouverneur) et même par le temps « biographique » du passé⁵⁷ de personnes ayant vraiment existé (Oïrot-Khan, Chünü, Amoursana, Edien-Khan, Boor), auxquelles est associée aujourd'hui la connaissance eschatologique. Comme nous l'avons montré, le transfert culturel joue un rôle important dans la formation du répertoire de sujets et de motifs de l'eschatologie altaïenne.

(Traduit par Ekaterina Pichugina)

56. S. Ju. Nekljudov, *Poëtika èpičeskogo povestvovanija: prostranstvo i vremja*, Moskva, Izdatel'stvo « Forum », 2015, p. 38-39.

57. S. Ju. Nekljudov, *ibid.*, p. 36.

Ressources et limites du bricolage rituel

*Influences du bouddhisme et de
l'ésotérisme dans le chamanisme
contemporain en Altaï et à Touva¹*

Ksenia Pimenova

Dépourvu de dogme écrit et de clergé organisé, le chamanisme du passé a été particulièrement à même d'emprunter les figures de panthéons, les objets rituels et les concepts de religions avec lesquelles il était en contact. L'ethnographie sibérienne et mongole fait état de nombreuses influences du christianisme orthodoxe et du bouddhisme dans les rituels². Qu'elles résultent d'une diffusion de pratiques, ou de politiques de conversion des chamanistes, ces influences sont souvent analysées comme produits d'un processus historique dont les résultats s'appliquent à des groupes entiers plus ou moins « christianisés » ou « bouddhisés ». Or, la Sibérie postsoviétique offre l'occasion de réfléchir aux dimensions sociales et politiques du transfert rituel comme à un « bricolage en train de se faire³ ».

1. Cet article a été réalisé grâce au soutien du Käte Hamburger Kolleg « Dynamics in the History of Religions between Asia and Europe », au *Center for Religious Studies*, Ruhr-Universität Bochum, 2014-2015.

2. Par ex. Sandagsürëngiin Badamxatan, « Les chamanistes du Bouddha vivant », trad. et adapt. par M.-D. Even, *Études mongoles et sibériennes*, 17, 1986 — Jean-Luc Lambert, « Christianisme orthodoxe, athéisme soviétique et pratiques « animistes » du monde russisé », *Diogène*, 2004 1 (205), p 22-35 — Igor Vdovin, *Hristianstvo i lamaizm u korenno go naselenija Sibiri*, Leningrad, Nauka, 1979 — Natalia Žukovskaja, « Narodnye verovanija mongolov i buddizm », in *Arheologija i ètnografija Mongolii*, Novosibirsk, 1978.

3. Roger Bastide, « La mémoire collective et la sociologie du bricolage », *L'Année sociologique*, 1970 21, p 65-108.

À partir de données collectées dans les années 2000-2010⁴, nous examinerons les influences du bouddhisme et de l'ésotérisme dans les pratiques des chamanes touvas et altaïens. Les emprunts dans leurs rituels seront analysés par rapport à leurs trajectoires, à leur tour inscrites dans le cadre plus large de nouveaux rituels. Les chamanes présentés dans cet article ont tous commencé une activité rituelle et thérapeutique dans les années 1990. Cette décennie est en effet cruciale pour comprendre les emprunts rituels en Sibérie. C'est, d'un côté, la période de la circulation intense d'idées et de pratiques de différentes origines (bouddhiques et chamaniques) qui sont devenues ressources sémantiques dans la construction des rituels chamaniques. De l'autre, c'est aussi le moment où les identités des spécialistes et les contenus de leurs rituels commencent à se préciser. Nous nous proposons donc premièrement de réfléchir aux contextes sociaux et politiques de cette période qui a durablement marqué les pratiques chamaniques contemporaines.

Deuxièmement, l'article s'interrogera sur les facteurs qui limitent les influences allogènes dans les rituels. Sur le plan empirique, cette problématique est nourrie par les différences que j'ai pu constater entre les « styles » rituels de chamanes. À Touva, j'ai observé un style relativement plus unifié, marqué par des écarts moindres entre les spécialistes que ce n'était le cas en Altaï. Les chamanes touvas revendiquent certes leur distinction à la fois par rapport aux profanes et autres chamanes⁵, mais ils se réfèrent à un répertoire partagé de scénarios et d'objets rituels. En Altaï, par contraste, j'ai été frappée par les grands écarts de styles rituels et la profusion de pratiques inattendues. Chez certains spécialistes qui s'identifient pourtant comme chamanes (alt. *kamdar*), l'abondance d'emprunts bouddhiques ou ésotériques rend difficile la comparaison avec le chamanisme altaïen du passé⁶. Comment expliquer ces

4. Les matériaux ethnographiques ont été collectés à Touva entre 2002 et 2009. Les données altaïennes, dont le corpus est plus limité, ont été recueillies en 2015 et 2017.

5. Charles Stépanoff, « Transsingularities: the cognitive foundations of shamanism in Northern Asia », in *Social Anthropology*, 2015.23 (2), p. 169-185.

6. Andrei Anohin, « Materialy po šamanstvu u altajcev », in *Sbornik Muzeja Antropologii i Etnografii pri Rossijskoj Akademii Nauk*, vol 4 (2), Leningrad, 1924, p. 1-148 — Leonid Potapov, *Altajskij šamanizm*, Leningrad, Nauka, 1991.

différences entre les chamanismes altaïen et touva? S'inscrivant dans la discussion sur l'ancrage social du *bricolage* religieux et sur les contraintes sociologiques et sémantiques⁷, nous souhaitons donc contribuer à la problématique des limites du bricolage à partir de terrains sud-sibériens.

Sans prétendre explorer tous les aspects de la question, nous nous concentrerons sur un élément explicatif en particulier: le rôle de l'institutionnalisation du chamanisme dans la limitation des influences allogènes. Nous verrons qu'à partir des années 1990 les « organisations religieuses de chamanes », structures officielles et hiérarchisées, ont exercé sur les rituels des chamanes adhérents un pouvoir normalisant. Là où ces structures étaient fortes, comme à Touva, les emprunts, très nombreux dans les années 1990, sont devenus progressivement moins visibles. Là où la création d'organisations chamaniques a échoué, comme en Altaï, les emprunts ont continué à marquer les pratiques des spécialistes rituels, dont les chamanes.

La comparaison entre l'Altaï et Touva est utile pour tester cette hypothèse car elle permet d'isoler la variable institutionnelle chez deux populations voisines de l'Altaï-Sayan, proches du point de vue linguistique, culturel et religieux. Les groupes méridionaux d'Altaïens⁸ et les Touvas, chamanistes, habitaient des régions frontalières avec la Mongolie et partagent aussi l'histoire des contacts avec le bouddhisme. Cependant, les renouveaux religieux postsoviétiques ont façonné ces paysages religieux, au départ comparables, de manière différente.

L'intérêt pour les emprunts et leurs limites nous a conduite à restreindre l'analyse au chamanisme urbain. En effet, les capitales des deux républiques (Kyzyl et Gorno-Altäisk) sont devenues dans les

7. Véronique Altglas, *From Yoga to Kabbalah: Religious Exoticism and the Logics of Bricolage*, Oxford-New York, 2014, Oxford University Press — Carmen Bernand, Stefania Capone, Frédéric Lenoir et Françoise Champion, « Regards croisés sur le bricolage et le syncrétisme », *Archives des sciences sociales des religions*, 2001, p. 114. — Danièle Hervieu-Léger, « Bricolage vaut-il dissémination? Quelques réflexions sur l'opérationnalité sociologique d'une métaphore problématique », in *Social Compass* 2005, 52 (3), p. 295-308.

8. Pour la composition ethnique des populations altaïennes, voir Jacquemoud 2015.

années 1990 les arènes principales de l’interaction entre les idées et les pratiques de diverses origines. De plus, à Touva, le chamanisme institutionnalisé était au départ un phénomène urbain, sa diffusion dans les campagnes étant plus tardive et limitée. Le cas de la république de Touva sera central à nos yeux, mais ses particularités pourront mieux ressortir grâce à la comparaison avec l’Altaï. Les exemples d’emprunts analysés ici (dont trois chamanes touvas et deux altaïens) illustrent différents rapports au cadre institutionnel, entre l’adhésion continue à une organisation, la sortie du cadre institutionnel, ou encore la pratique qui s’est développée essentiellement dans un cadre indépendant et privé.

Bouddhisme et ésotérisme, ressources du bricolage chamanique

Régions frontalières entre la Sibérie et la Mongolie, les territoires de Touva et de l’Altaï ont été plus d’une fois à la frontière septentrionale du monde bouddhiste. Les formes de la présence du bouddhisme étaient différentes dans ces deux régions : institutionnelles à Touva, extra-institutionnelles en Altaï. Lorsque les Touvas étaient sous la domination des Qing (deuxième moitié du XVIII^e-début XX^e siècle), le développement du clergé local selon le modèle mongol a conduit à un double système rituel marqué par la distinction nette entre les compétences des chamanes et des lamas⁹. Dans cette même période, les Altaïens sont devenus sujets de l’Empire russe, lequel n’avait certes pas pour but de soutenir les institutions cléricales du bouddhisme. Seuls circulaient en Altaï les éléments « nomades » de culture rituelle bouddhique, tels que les objets sacrés, les livres en Tibétain, les calendriers animaliers de douze ans¹⁰. Détachés de leur contexte institutionnel, ils faisaient l’objet

9. Alexander Piatigorski, « Buddhism in Tuva: Preliminary Observations on Religious Syncretism », in Tadeusz Skorupski (éd.), *Buddhica Britannica. Series continua I. The buddhist Heritage*, Tring, The Institute of Buddhist Studies, 1989 — Marina Monguš, *Istorija buddizma v Tuve*, Novosibirsk, Nauka, 2001.

10. Lidija Karunovskaja, « Kalendar dvenadcatiletneho životnogo cikla u altajcev i teleut », in *Doklady Akademii Nauk SSSR*, Leningrad, Izdatelstvo Akademii Nauk SSSR, 1929 — V. Kosmin, « Mongolian Buddhism’s Influence on the Formation and Development of Burkhanism in Altai », in *Anthropology and Archeology of*

d'appropriations et d'interprétations par les chamanes, devins et représentants du mouvement millénariste *Ak Jang* (« foi blanche »), connu aussi sous le nom de bourkhanisme.

Après la période soviétique, marquée par l'athéisme d'État et une vie rituelle clandestine, les deux républiques connaissent une reprise de la vie rituelle, qui convoque à parts diverses trois systèmes rituels et thérapeutiques en interaction : le bouddhisme, l'ésotérisme et le chamanisme. Premièrement, à Touva comme en Altaï le bouddhisme est de retour, soutenu par les élites intellectuelles et politiques. Il ne s'agit pas encore de la reconstruction de la communauté cléricale ni d'enseignements de la philosophie bouddhique. Les premières organisations enregistrées comme bouddhistes, telles *Aldyn Bogda* (« Dieu d'or ») à Kyzyl, fonctionnent plutôt comme des centres polyvalents, créés par et pour les laïques. Elles proposent avant tout l'aide rituelle aux visiteurs et deviennent lieux de rencontre entre spécialistes rituels différents : les lamas mongols y travaillent aux côtés des guérisseurs traditionnels, phytothérapeutes ou ostéopathes, qui y recherchent de la visibilité.

Deuxièmement, les années 1990 sont marquées à Touva comme en Altaï par la propagation de méthodes New Age que l'on qualifiera, après D. Belyaev, d'« ésotérisme appliqué¹¹ ». En Sibérie comme ailleurs en Russie, diverses méthodes extrasensorielles comme la « bioénergotherapie », l'hypnothérapie, l'astrologie, la numérologie gagnent du terrain en Sibérie, véhiculées par la télévision, les publications et les cours itinérants. Les organisations locales donnent aux guérisseurs ésotériques un cadre de travail. On mentionnera ici l'Institut de parapsychologie et de bioénergotherapie « Katun-ENION » à Gorno-Altaiïsk¹². À Kyzyl, c'est toujours l'organisation *Aldyn Bogda*

Eurasia, 2007, 45 (3), p. 43-72 — Andrei Znamenski, « Power for the Powerless: Oiro/Amursana Prophecy in Altai and Western Mongolia, 1890s-1920s », in *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines*, 2014, 45.

11. Demyan Belyaev, « Occult and Esoteric Doctrines in Russia after the Collapse of Communism », in B. Menzel, M. Hagemester et B. Glatzer Rosenthal (éds.), *The New Age of Russia. Occult and Esoteric Dimensions*, München-Berlin, Verlag Otto Sagner, 2012.

12. Dmitri Doronin, « Politik? Lekar? Šaman? Sovremennye šamany Altaja », in V. Haritonova (éd.), *Ėpičeskoje nasledie u duhovnye praktiki v prošlom i nastojaščem*, Moskva, Institut etnologii i antropologii RAN, 2013.

(« Dieu d'or ») qui accueille les guérisseurs traditionnels (touva : *émtchiler*) comme ceux qui soignent avec les méthodes ésotériques (définis avec le terme russe *tseliteli*). Soulignons, pour Touva, la fluidité des identités de spécialistes. Les mêmes individus combinent souvent des méthodes thérapeutiques traditionnelles et ésotériques, ou passent des unes aux autres. Plusieurs guérisseurs ayant pratiqué dans *Aldyn Bogda* se sont redéfinis comme chamanes (touva : *ham-nar*) quelques années plus tard. L'organisation *Aldyn Bogda* a donc été non seulement un centre bouddhiste, mais aussi une première « fabrique » de futurs chamanes.

Troisièmement, enfin, l'évolution postsoviétique du chamanisme prend deux formes distinctes en Altaï et à Touva : la pratique privée, indépendante et extra-institutionnelle en Altaï par opposition avec la pratique majoritairement institutionnelle à Touva¹³. Le renouveau du chamanisme à Touva doit beaucoup à l'intellectuel autochtone M. Kenin-Lopsan, folkloriste et ethnographe, auteur de nombreux travaux sur le chamanisme et employé du musée national touva. Soutenu à la fois par les autorités locales et par les réseaux néo-chamaniques occidentaux de la *Foundation for Shamanic Studies* qui cherchaient les contacts avec la Sibérie, il crée en 1993 la première organisation de chamanes touvas, *Düngür* (« Tambour »). Cette organisation officielle ouvre un bureau à Kyzyl et regroupe un réseau d'adhérents, rapidement requalifiés comme chamanes. De nombreuses critiques n'ont pas tardé à souligner le caractère antitraditionnel de ce cadre collectif qui n'a en effet jamais existé à Touva dans le passé. Cependant, l'autorité de M. Kenin-Lopsan a fait perdurer ce modèle jusqu'à aujourd'hui. La structure hiérarchique de *Düngür* et son mode de fonctionnement économique ont été reproduits par d'autres organisations de chamanes apparues à partir de 1998, à Kyzyl puis dans les provinces.

En Altaï, des tentatives de créer des organisations chamaniques ont eu lieu, mais n'ont pas abouti en raison des divisions internes entre leaders religieux et les résistances idéologiques à la création

13. Ksenia Pimenova, « The “Vertical of Shamanic Power”: the Use of Political Discourse in Post-Soviet Tuvan Shamanism », in *Laboratorium: Russian Review of Social Research*, 2013 5 (1), p. 118-140.

d'un cadre collectif¹⁴. Au final, si les organisations bouddhistes et le mouvement *Ak Jang* ont vu le jour, les spécialistes rituels *neme biler ulus* et parmi eux les chamanes (*kamdar*) sont restés à la périphérie de l'institutionnalisation. À la différence de la plupart des chamanes touvas, ils pratiquent seuls chez eux et entretiennent peu de contacts les uns avec les autres. Dans les pages qui suivent, nous examinerons l'influence de ces cadres de travail sur le contenu des pratiques rituelles.

Le cadre institutionnel comme une limite du bricolage

Les phénomènes définis comme syncrétisme, métissage et bricolage fascinent depuis longtemps l'anthropologie, mais soulèvent aussi des questionnements théoriques et méthodologiques¹⁵. En Sibérie du Sud, il n'est pas toujours facile notamment de distinguer ce que A. Mary appelle respectivement le « syncrétisme ancien », qui remonte aux contacts historiques avec le bouddhisme, de l'intense « travail syncrétique » commencé après la chute de l'URSS¹⁶. Les emprunts récents, principaux objets de cet article, conduisent à s'interroger sur les facteurs qui limitent les transferts et les bricolages rituels.

Pour comprendre les limites de l'emprunt et du bricolage, commençons par souligner la diversité de perspectives émiques sur la présence d'éléments allogènes dans les rituels. Les discours de leaders religieux qui définissent les religions autochtones comme des héritages *collectifs* de la nation sont souvent farouchement anti-syncrétiques, tandis que les pratiques peuvent contenir beaucoup d'emprunts qui sont le plus souvent assumés comme des éléments distinctifs de la pratique individuelle.

Les chamanes portent sur les éléments empruntés dans leurs rituels des appréciations le plus souvent positives. Par exemple,

14. Agnieszka Halemba, « Contemporary religious life in the Republic of Altai: the Interaction of Buddhism and Shamanism », in *Sibirica: Interdisciplinary journal of Siberian studies*, 2003.3 (2), p 165-182.

15. André Mary, *Le bricolage africain des héros chrétiens*, Paris, Cerf, 2000.

16. *Ibid.*, p. 23.

certains soulignent avec fierté leurs liens avec les divinités bouddhiques dont la protection complète les pouvoirs de leurs esprits. Les concessions rituelles au bouddhisme peuvent s'imposer comme une appropriation de notions éthiques et donc comme une évolution personnelle.

Les appréciations *collectives* d'emprunts récents, qu'ils soient bouddhiques ou New Age, sont quant à elles presque toujours négatives. En lien avec l'émergence de nationalismes, les religions autochtones ont été conceptualisées comme des supports d'identités ethniques et devaient alors incarner l'esprit des nations¹⁷. Elles étaient donc supposées être locales et inaltérées. En Altaï et à Touva, ces discours de pureté, portés par les leaders religieux autochtones, ont visé des objets différents. En Altaï, ils ont concerné davantage le mouvement *Ak Jang* (« foi blanche ») qui se veut héritier du bourkhanisme historique. Alors que le *Ak Jang* contemporain véhicule de nombreux éléments du bouddhisme, les représentants de ce mouvement tendent à minimiser ces héritages et s'opposent à la présence du bouddhisme dans la république¹⁸. À Touva, ces discours ont porté sur l'essence inaltérée du chamanisme, d'autant plus qu'il a été reconnu comme une « confession historique » de la république¹⁹:

Touva a été un pays isolé jusqu'au 1991. Nous sommes restés isolés du monde extérieur [...] Nos méthodes rituelles et les types de rituels

17. Luděk Brož, « Substance, Conduct and History: "Altaianess" in the 21 Century », in *Sibirica: Interdisciplinary journal of Siberian studies*, 2009, 8 (2), p. 43-70 — Agnieszka Halemba, « Contemporary religious life in the Republic of Altai: the Interaction of Buddhism and Shamanism », in *Sibirica: Interdisciplinary journal of Siberian studies*, 2003, 3 (2), p. 165-182v — Roberte Hamayon, « Chamanisme, bouddhisme, héroïsme épique: quel support d'identité pour les Bouriates post-soviétiques? », in *Études mongoles et sibériennes*, 1996, 27, p. 327-356 — Laetitia Merli, 2010, *De l'ombre à la lumière, de l'individu à la nation. Ethnographie du renouveau chamanique en Mongolie postcommuniste*, Paris, Centre d'études mongoles et sibériennes – EPHE.

18. Agnieszka Halemba, « Contemporary religious life in the Republic of Altai: the Interaction of Buddhism and Shamanism », in *Sibirica: Interdisciplinary journal of Siberian studies*, 2003.3 (2), p. 165-182 — Boris Knorre, « Altajskaja narodnaja vera: revitalizacija v svete sakral'noj geopolitiki », in *Russian Review* 2011.52.

19. La loi touva « sur la liberté de conscience et les organisations religieuses », adoptée en 1995, énumère trois « confessions traditionnelles » de la république: le chamanisme, le bouddhisme et le christianisme orthodoxe (religion de la minorité russophone).

sont des plus anciens. L'humanité doit remercier le peuple touva pour ce qu'il a su préserver²⁰.

Les discours sur la pureté des traditions locales ne peuvent cependant se traduire en politiques rituelles que dans un cadre institutionnel où les supérieurs hiérarchiques ont le moyen d'imposer leur vision de la tradition aux chamanes adhérents. Le cadre institutionnel permet donc aux discours d'influencer les pratiques et de limiter les emprunts.

À partir du cas touva, on peut dire que les effets de l'institutionnalisation sur les rituels ont été doubles. Premièrement, l'institutionnalisation a « stabilisé » les identités fluides, en faisant des chamanes la principale catégorie de spécialistes rituels. Dans diverses populations de la Sibérie et de l'Asie, les chamanes ne représentent en effet qu'une des catégories de spécialistes, d'autres fonctions rituelles plus spécifiques étant la prérogative des devins, des guérisseurs, des anciens, ou encore des chanteurs d'épopées²¹. Or, l'institutionnalisation du chamanisme à Touva produit une transformation rapide de cette nomenclature et une requalification massive de guérisseurs et de devins en chamanes.

Cette requalification s'appuie sur deux processus. D'une part, au lendemain de la chute de l'URSS, les organisations religieuses cherchent à reconstruire des continuités entre le passé et le présent. Ainsi, à peine créée, l'organisation de chamanes *Düngür* retrouve les spécialistes rituels non chamanes, très âgés pour la plupart, qui pratiquaient clandestinement dans les provinces de la Touva soviétique. Au cours de réunions publiques, le fondateur de *Düngür*, M. Kenin-Lopsan, attribue à certains de ces spécialistes les titres honorifiques de chamanes, les poussant à changer leur manière de se présenter. D'autre part, le chamanisme postsoviétique a besoin de chamanes. *Düngür* attire alors non seulement les guérisseurs et les devins traditionnels, mais aussi les thérapeutes d'inspiration bouddhique ou

20. Marina Monguš, *Istorija buddizma v Tuve*, Novosibirsk, Nauka, 2001 — Monguš Kenin-Lopsan, *Mify tuvinskih šamanov*, Novosti, Kyzyl 2002.

21. Dmitri Funk, *Miry šamanov i skazitelej. Kompleksnoe issledovanie teleutskix i šorskix materialov*, Moskva, Nauka, 2005 — Caroline Humphrey et Urgunge Onon, *Shamans and Elders. Experience, Knowledge and Power among the Daur Mongols*, Oxford, Clarendon Press, 1996 — Clément Jacquemoud, *op. cit.*

ésotérique qui avaient déjà commencé leurs carrières rituelles au sein d'organisations comme *Aldyn Bogda* évoquée plus haut.

Certes, des phénomènes similaires peuvent se produire ailleurs. Ils ont été observés dans l'Altai où le manque de spécialistes rituels a poussé les communautés à requalifier leurs devins et leurs guérisseurs en chamanes²². Cependant, de nombreux spécialistes rituels altaïens préfèrent encore les termes moins ambitieux de « personnes qui savent quelque chose » (*neme biler ulus*); certains refusent modestement de se définir²³. L'identification en tant que chamane (*kam*) est ici relativement rare comparée à Touva, car elle n'a aucun ancrage institutionnel et reste à la discrétion de l'individu.

Le deuxième effet notable de l'institutionnalisation est la *normalisation de pratiques*, autrement dit leur mise en conformité avec les données disponibles de l'ethnographie soviétique et présoviétique, mais aussi avec l'imaginaire de la tradition pure. D'une part, dans les années 1990, les chamanes touvas étudient les écrits d'ethnographes et les collections d'objets anciens, cette démarche étant facilitée par le capital académique de M. Kenin-Lopsan et par son emploi de chercheur au musée national touva. Selon l'anthropologue Ulla Johansen qui a visité *Düngür* en 1996, les chamanes mobilisent les références écrites pour organiser les grands rituels avec costumes et tambours conduits surtout pour les touristes²⁴. La normalisation de pratiques n'est cependant pas un processus instantané et homogène : au-delà de ces grands rituels, les pratiques thérapeutiques pour les clients locaux sont encore marquées à cette époque par les vocabulaires et les gestes d'origine ésotérique. Les chamanes de *Düngür* soignent leurs clients locaux « non pas en chamanisant avec tambour, en chantant ou en dansant, mais essentiellement en parlant avec compassion avec leurs clients, ou leur imposant les mains [...] Ils disent

22. Dmitri Doronin, *op. cit.*

23. Des sept spécialistes rituels avec qui j'ai eu l'occasion de travailler à Gorno-Altaiisk, seuls trois se définissaient comme chamanes.

24. Ulla Johansen, « Shamanism and Neoshamanism: What is the Difference? », in Henri-Paul Francfort et Roberte Hamayon (éds), *The concept of shamanism: Uses and Abuses*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 2001.

que la guérison se produit grâce à leur aura, une sorte d'irradiation qu'ils ne peuvent pas expliquer plus exactement²⁵ ».

La normalisation des pratiques est passée ensuite par la marginalisation d'éléments bouddhiques ou ésotériques. Dans les années 2000, les directeurs de certaines organisations de chamanes reprochaient à leurs concurrents les études dans des centres ésotériques et leur maîtrise des pratiques extrasensorielles : « Les vrais chamanes n'ont besoin [de formation] dans aucune école. L'important c'est d'avoir quelque chose de chamanique à l'intérieur, soit on naît chamane, soit pas²⁶. » Ces discours critiques visaient avant tout à décrédibiliser les rivaux, mais ont contribué à instaurer un climat hostile aux emprunts rituels. Un signe encore plus explicite de la normalisation est la volonté des directeurs d'organisation de limiter les éléments allogènes dans les pratiques de leurs chamanes adhérents. Un interlocuteur a été renvoyé de son organisation sous prétexte de l'usage d'objets bouddhiques, se déclarant victime « des purges parmi les chamanes » dans les années 1997-1998²⁷.

La normalisation des rituels a, elle aussi, ses limites. D'abord, elle n'a pas concerné certains éléments empruntés qui, comme nous le verrons, subsistent discrètement dans la pratique institutionnelle. Ensuite, le pouvoir des directeurs d'organisation sur les adhérents n'est pas absolu. Il n'est pas rare que les chamanes quittent leurs organisations pour s'installer à leur propre compte, ce qui nécessite d'avoir déjà une clientèle fidèle, mais est intéressant du point de vue économique²⁸. Dans ces cas, il semble que la disparition de contraintes institutionnelles soit aussi corrélée à l'expression plus libre des convictions et de pratiques bouddhistes.

25. *Ibid.*, p. 300.

26. Entretien avec Kara-ool Doptchun-ool, Kyzyl, 2003.

27. Entretien avec Valerij Tarbastaev, Kyzyl, 2002.

28. Ksenia Pimenova, « Y rester ou en sortir ? Le réseau professionnel dans le renouveau post-soviétique du chamanisme à Touva », in Anne Ducloux, Svetlana Gorshenina, et Anna Jarry-Omarova (éds.), *Anthropologie des réseaux en Asie Centrale*, Paris, CNRS-Éditions, 2012.

Emprunts rituels, en-deçà et au-delà du cadre institutionnel

Les cinq exemples d’emprunts présentés ci-dessous, dont les trois premiers proviennent de Touva et les deux derniers de l’Altai, illustrent de différentes manières la diversité de ressources utilisées dans le bricolage rituel et ses limites. Le choix des cas a été dicté non seulement par la diversité d’emprunts, mais aussi par les différents rapports de ces chamanes au contexte institutionnel. Les premiers deux exemples illustrent la requalification de guérisseurs en chamanes et la « stabilisation » des identités. Dans ce contexte, les emprunts remontant aux années 1990 (1) deviennent au fil du temps plus discrets ou (2) persistent en tant qu’éléments auxiliaires dans un ensemble d’autres pratiques connotées comme traditionnelles. Le troisième cas concerne (3) l’évolution de la pratique sous l’influence du bouddhisme, qui devient possible avec la sortie du cadre institutionnel. Les deux derniers exemples altaïens (4 et 5) montrent que l’absence du cadre institutionnel favorise la persistance d’un grand nombre d’emprunts, ce qui peut conduire à des transformations importantes au niveau de concepts fondamentaux du chamanisme.

1. La Tara verte, une protectrice discrète

En 1994 Khovalygmaa Kuular, jeune guérisseuse touva devenue plus tard chamane, a reçu l’initiation de la Tara verte (touva : *Nogaan Tarezi*) d’un lama mongol travaillant dans une organisation bouddhique de Tchadaana, une ville de l’ouest de Touva. La Tara verte est une divinité polysémique, considérée entre autres comme protectrice de la santé. Dans la perspective du bouddhisme tantrique, les initiations servent à établir des liens privilégiés entre l’initié et la divinité afin d’aider la progression de l’individu vers l’éveil. Dans la perspective rituelle de Khovalygmaa, la Tara verte était avant tout une auxiliaire thérapeutique et donnait « une force supplémentaire et du courage pour soigner les adultes et les enfants²⁹ ».

Dans les années 1990, Khovalygmaa soigne ses patients essentiellement en lisant le mantra de la Tara verte que le lama mongol

29. Entretien avec Khovalygmaa Kuular, 2004.



Fig. 1. Khovalygmaa Kuular, son manteau (vert émeraude) et son tambour chamannique. Province d'Ulug-Khem, Touva, 2003.

lui a transmis lors de l'initiation. Elle se définit uniquement comme guérisseuse, utilisant le terme touva *èmtchi* pour se référer aux méthodes inspirées du bouddhisme, ou le terme russe *tselitel'nitsa* pour indiquer des méthodes diagnostiques ésotériques qu'elle utilisait également. C'est autour de 2001, après son adhésion à une organisation kzylyienne, *Adyg Èèren* (« Esprit Ours »), qu'elle commence à se présenter comme chamane. Ce changement s'accompagne de modifications dans ses pratiques et de l'acquisition de l'équipement classique du chamane : tambour, manteau, chapeau, battoir, « miroir » en métal, fouet. La couleur émeraude, peu commune, qu'elle a choisie pour son manteau, continue à matérialiser son lien avec la Tara verte, tandis que l'usage des mantras est progressivement abandonné. Dans ses invocations chantées, aucune mention explicite de la Tara verte ne subsiste, mais l'ensemble de ses auxiliaires spirituels, divinités comme esprits, est désigné par le terme *burkhannarym* (litt. « mes divinités ») qui a des connotations plutôt bouddhiques. Autrement dit, la Tara verte se fond dans l'ensemble d'entités auxiliaires invoquées pendant les rituels, leur donnant une coloration bouddhique. Celle-ci cependant reste discrète et a peu de visibilité dans la communication avec les clients et dans l'image que la chamane projette à travers ses rituels.

Khovalygmaa explique l'évolution de son identité par la succession de ses esprits chamaniques principaux (èèren-dös), qui définissent le contenu de ses pratiques. Ce récit chamanique de l'élection et de la pression des esprits n'exclut cependant pas une explication institutionnelle : l'abandon de l'identité de guérisseuse au profit d'une identité de chamane s'expliquant par son adhésion à l'organisation « Esprit Ours », dont le directeur et supérieur de Khovalygmaa, K. Doptchun-ool, s'est distingué par ses prises de position anti-ésotériques et antibouddhistes.

2. L'usage chamanique des tarots

Le tambour est l'objet symbole du chamanisme ; son usage est généralisé aujourd'hui à Touva et plus rare en Altai³⁰. Or, dans la

30. Les tambours classiques peuvent y être remplacés par les tambours « silencieux » en tissu. Clément Jacquemoud, *op. cit.*

plupart des consultations privées, les chamanes utilisent d'autres objets rituels moins exigeants et aussi moins coûteux pour les clients. Chaque chamane se constitue en effet sa panoplie d'objets et de supports d'esprits (touva : *èrenner*) qui traduit l'histoire de ses rencontres spirituelles, mais aussi humaines. Ces ensembles sont particulièrement intéressants car ils contiennent, à côté d'objets plus classiques, les héritages tangibles de contacts avec le bouddhisme et l'ésotérisme.

L'exemple suivant provient de la pratique de Vera Sazhina, une moscovite devenue héritière spirituelle d'un chamane touva, aujourd'hui décédé, qu'elle avait rencontré à Kyzyl en 1995. Vera a ensuite longtemps pratiqué dans l'organisation kzylyenne *Tos Dèèr* (« Neuf Cielles »), puis a fondé sa propre organisation *Ush Mõörük* (« Trois Sommets ») à Shagaan-Aryg, village au centre de Touva, où elle consulte la clientèle locale. Elle est de fait la seule chamane de son organisation, mais n'est pas pour autant indépendante du modèle institutionnel élaboré à Kyzyl. Au contraire, consciente d'être une étrangère, elle est d'autant plus soucieuse de montrer sa connaissance des traditions et des règles institutionnelles. Lors des consultations, Vera combine presque toujours au moins deux techniques de divination : la divination traditionnelle *khuvaanak* qui se fait avec un jeu de 41 cailloux³¹, et la divination avec un jeu de tarots ronds. Ce n'est pas un hasard si une technique divinatoire d'origine ésotérique n'est pas utilisée d'une manière isolée, mais accompagne une autre technique connotée comme locale et traditionnelle.

La « vie sociale » de ce jeu de cartes rondes, pour utiliser l'expression désormais consacrée³², révèle l'ampleur géographique dans la circulations d'objets rituels et les connexions entre réseaux ésotériques et chamaniques. Avant de devenir chamane à Touva, Vera a été guérisseuse à Moscou où elle soignait ses patients « avec les pensées, les énergies et les massages³³ ». Les recherches spirituelles de Vera l'ont conduite aux États-Unis, où elle a travaillé avec un couple de guérisseurs New Age qui utilisaient ce jeu de tarots ronds,

31. Annett Oelschlägel, *Der weiße Weg. Naturreligion und divination bei den West-Tyva im Süden Sibiriens*, Leipzig, Leipziger Universitätsverlag, 2004.

32. Arjun Appadurai, *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

33. Entretien avec Vera Sazhina, 2009.

singulier tant dans la forme que dans les symboles représentés, différents des Tarots classiques. Vera l’a essayé, en a appris les règles d’usage, puis a acquis un autre jeu pour elle-même. Ces tarots ont accompagné Vera dans sa transformation de guérisseuse en chamane et préexistent donc à sa pratique chamanique.



Fig. 2. & 3. Vera Sazhina montre ses Tarots ronds. Sur son bureau on aperçoit également les cailloux de divination traditionnelle *khuvaanak*. Province d’Ulug-Khem, Touva, 2009.

L'intégration de cet objet, d'origine ésotérique occidentale, dans les rituels du chamanisme sibérien s'appuie sur une double réinterprétation. D'abord, les symboles (appelés aussi « forces ») sont réinterprétés en termes de protection spirituelle que les chamanes construisent pour leurs clients. Le Soleil, la Terre, la famille des tarots sont interprétés comme les esprits du ciel et de la terre, les esprits des lieux sacrés familiaux. Ensuite, et plus important encore, dans cette technique divinatoire comme avec la technique traditionnelle des 41 cailloux, Vera ne se limite pas à dire l'avenir, mais vise à le transformer : « Avec les tarots, je pose mes esprits sur le chemin des gens pour être certaine qu'aucun mal ne leur arrive [...] J'influence la réalité³⁴ ». Cela fait contraste avec l'usage originel des tarots, conçus comme essentiellement prédictif ; dans les chamanismes sibériens la divination comporte en effet une forte dimension performative car elle est en soi une action rituelle plutôt qu'une simple enquête sur l'avenir³⁵.

3. La compassion bouddhique et le refus de sacrifices

Les influences allogènes peuvent conduire à des transformations plus visibles dans les relations du chamane avec ses clients et avec ses esprits. La question du sacrifice d'animaux en est un exemple. Ces sacrifices étaient pratiqués par les chamanes touvas dans le but notamment de « racheter » la vie d'un individu malade et de reporter son décès³⁶. Les chamanes d'aujourd'hui sacrifient aussi les animaux ou les remplacent par de la viande achetée au préalable, par commodité ou économie. Néanmoins, sous l'influence du bouddhisme qui les interdit, les sacrifices de la chair animale soulèvent de plus en plus de questions éthiques. C'est ainsi que la chamane kzylyienne Roza Nazyk-Dorzhu a été amenée à y renoncer au fur et à mesure de l'évolution de ses convictions.

34. *Idem*.

35. Roberte Hamayon, « Le « bon » côté ou la fabrique de l'optimisme. Réflexion sur des formes simples de divination en Sibérie », in Jean-Luc Lambert et Guilhem Olivier (éds.), *Deviner pour agir. Regards comparatifs sur des pratiques divinatoires anciennes et contemporaines*, Paris, École pratique des hautes études, 2012.

36. Sevjan Vajnštejn, *Mir kočevnikov Centra Azii*, Moskva, 1991.

Dans les années 1990, lorsque Roza était membre de la *Düngür*, il lui arrivait souvent d'égorger un mouton ou une chèvre « afin que l'esprit maléfique qui voulait prendre la vie humaine puisse vivre un moment dans le corps de cet animal » et qu'il abandonne ainsi le corps du patient³⁷. Au tournant des années 1990-2000, Roza a pu quitter l'organisation et s'est installée à son compte. Elle a aussi adhéré à une des organisations de bouddhistes laïques de Kyzyl, *Mandzhushri*. L'initiation de Kalatchakra, tenue à Kyzyl en 2003, a été le moment qui a engendré les transformations de ses rituels chamaniques sous l'influence de l'éthique bouddhique :

J'avais depuis longtemps eu des doutes au sujet des sacrifices. Pourquoi dois-je pacifier un esprit maléfique au prix d'une vie, même pour sauver quelqu'un ? Je demandais à d'autres [chamanes] comment remplacer les sacrifices, mais personne ne savait me dire. J'ai ensuite trouvé la solution³⁸.

La solution de Roza consiste à traiter les esprits maléfiques selon le principe bouddhique de compassion envers tous les êtres vivants. Il s'agit d'identifier, au moyen de la voyance chamanique, le lieu d'origine de l'esprit afin qu'il puisse « retrouver sa maison natale, ou un autre endroit où il se sent à l'aise, car de tels endroits existent pour tout être grand ou petit³⁹ ». L'identification de l'origine passait par la visualisation de la « maison » en question, technique inspirée de la méditation, qui avait lieu dans le cadre d'un rituel avec tambour. Le tambour servait ensuite à expédier l'esprit maléfique au lieu de son origine, loin du patient.

La visualisation insérée dans un rituel avec un tambour est une transformation discrète : on ne devine pas ce que la chamane fait les yeux fermés. Le refus de sacrifices est en revanche un changement qui ne passe pas inaperçu car il touche aux idées de l'efficacité de rituels dans les situations critiques où les clients en ont le plus besoin. À Touva, les rituels thérapeutiques pour des patients grièvement malades constituent un domaine privilégié de chamanes. Partie intégrante des thérapies chamaniques, les sacrifices

37. Entretien avec Roza Nazyk-Dorzhu, 2004.

38. *Idem*.

39. *Idem*.

représentent un avantage des chamanes face au bouddhisme. Dès lors, le refus du sacrifice pourrait en principe diminuer l'efficacité du rituel et mettre en péril la renommée du spécialiste. Cependant, dans le cas de Roza, l'ancienneté de sa pratique chamanique et sa réputation de bouddhiste engagée lui ont permis de constituer un réseau de clients avec une sensibilité bouddhiste. C'est donc grâce à cette clientèle fidèle de citoyens qu'elle peut exprimer ses convictions plus librement en dehors du cadre institutionnel.

4. Objets bouddhiques, outils de purification et de protection

Dans les exemples trouvés présentés jusqu'ici, les emprunts sont intégrés dans la pratique rituelle à côté d'autres éléments plus traditionnels. Mais les emprunts peuvent être tellement nombreux qu'ils concernent la plupart des objets rituels. C'est le cas chez Yuri Megedekov, un chamane altaïen (Altaï-kizhi) qui vit dans une banlieue de Gorno-Altai⁴⁰. S'il pratique les divinations et les purifications rituelles avec du lait, du genévrier et de la vodka — les « consommables » apportés par les clients — sa panoplie rituelle permanente est composée presque entièrement d'objets bouddhiques. L'acquisition de ces objets remonte à la période où Yuri Megedekov entretenait des relations avec l'organisation bouddhiste *Ak Burkan* de la capitale altaïenne.

Sur sa table de travail, on voit une clochette (alt. *konga*), un *vajra* (alt. *otchyr*), un *phurba* (alt. *pürbü*) ainsi qu'un chapelet de 108 grains (alt. *èrenen*).

Chacun de ces objets est « précontraint⁴¹ » dans la mesure où il garde une partie de son sens original, qui oriente à son tour sa réinterprétation chamanique.

Ainsi, le *vajra*, connu encore comme « diamant » ou « foudre », est un des symboles importants du bouddhisme tibétain, le *Vajrayana*. Dans une version textuelle et philosophique du bouddhisme, cet objet de forme symétrique incarne l'indestructibilité du diamant, sa capacité de dissiper les obstacles spirituels sur la voie de l'éveil, tels

40. Entretiens avec Yuri Megedekov, Gorno-Altaiisk.

41. Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.



Fig. 4 & 5. Les objets rituels de Yuri Megedekov, de gauche à droite: dague, omoplate de mouton pour la divination, chapelet, vajra, clochette. Les branches de genévrier (alt. *artchyn*) servent pour la divination et la purification. Gorno-Altaiisk, 2015.

que l'attachement à l'idée de la permanence de l'ego. Dans une version plus ritualiste du bouddhisme, répandue en Sibérie du Sud et en Mongolie, par « obstacles » on entend les maladies, les querelles, les « mauvaises langues », car ces problèmes quotidiens empêchent de pratiquer le Dharma et nécessitent des purifications⁴². Pour Yuri Megedekov, les deux extrémités du *vajra* « émettent chacune un rayon qui élimine les mauvais esprits », le rayon étant actionné par deux mantras différents que le chamane prononce en agitant l'objet. Si rien ne persiste ici des concepts philosophiques du bouddhisme tels que l'éveil, le *vajra* garde tout de même ce pouvoir destructeur utilisé ici à des fins de purification.

Quant au chapelet (alt. *ereken*), il est un des objets les plus connus du bouddhisme, car ses 108 grains servent à compter les *mantras*. Yuri Megedekov, lui aussi, prononce les *mantras* à mi-voix lors de ses rituels. Cependant, la réinterprétation de l'objet ne prend pas pour point de départ la sacralité du chiffre 108 dans la numérologie du bouddhisme, mais un court récit d'origine vraisemblablement locale : « Il était une fois un moine altaïen [...] qui a vécu jusqu'à cent huit ans. Il a vécu longtemps, tellement il était vigoureux. C'est ainsi que lorsque je prononce *Om mani padme hum*, le chapelet donne de la force, de la santé et de la longévité aux gens⁴³ ». Le chapelet subit donc ici une double réinterprétation. D'un côté, le chiffre 108 acquiert une nouvelle signification et devient symbole d'une vie longue et saine. De l'autre, si dans le bouddhisme le chapelet sert à celui qui pratique la méditation l'aidant à se concentrer, il se voit attribuer ici un pouvoir d'action rituelle sur les patients.

5. Soigner à distance avec des gestes

Les chamanes reconnaissent le plus souvent la provenance bouddhique ou ésotérique des emprunts dans leurs rituels et en

42. Laetitia Merli, *De l'ombre à la lumière, de l'individu à la nation. Ethnographie du renouveau chamannique en Mongolie postcommuniste*, Paris, Centre d'études mongoles et sibériennes – EPHE, 2010, p. 150 — Pour Touva, voir Ksenia Pimenova, *Les sources de savoirs. Renouveau du bouddhisme et du chamanisme chez les Touvas de la Sibérie du Sud*. Thèse de doctorat en sociologie, soutenue sous la direction de Danièle Hervieu-Léger, Paris, EHESS, 2012.

43. Yuri Megedekov, Gorno-Altaiisk, 2015.

proposent des réinterprétations. Cependant, la pratique se construit parfois autour de techniques empruntées dont l’origine allogène est niée par le spécialiste. C’est le cas de Nadezhda Yugusheva, chamane connue à Gorno-Altaiisk, une Télénguite. Pour beaucoup d’Altaïens, ce groupe méridional, russifié tardivement, apparaît souvent comme le gardien des traditions. Cependant, le cas de Nadezhda illustre moins la continuité que la fluidité de contenus rituels associés aujourd’hui avec le chamanisme. D’un côté, Nadezhda ne refuse pas le titre de chamane (*kam*) et développe un discours sur elle-même qui rappelle de près les narratifs classiques de chamanes sud-sibériens, centrés sur la transmission héréditaire des esprits et les longues souffrances de l’élection spirituelle⁴⁴. D’autre part, Nadezhda rejette la matérialité traditionnelle du chamanisme comme obsolète et « folklorique⁴⁵ ». Selon elle, les vrais chamanes des temps modernes ne sont pas définis par l’usage d’objets, mais par leur capacité à répondre aux « défis de notre siècle » : retrouver une personne perdue avec une photo, prédire la destinée d’un malade placé aux soins intensifs.

Nadezhda reçoit les patients dans une annexe de sa maison. Elle n’a aucun objet rituel et porte des vêtements ordinaires. Elle écoute la requête du client, puis le place debout devant elle, à distance de deux mètres. Avec les yeux fermés ou ouverts, elle commence par faire des mouvements lents et larges avec ses mains, en dessinant les contours du corps du patient comme si elle le scannait de la tête aux pieds, puis elle lui demande de se retourner et répète l’opération. Ensuite, dans une deuxième phase de la séance qui correspond au travail purificateur ou thérapeutique, ses gestes changent, comme si elle dénouait, toujours à distance, des fils invisibles dans le corps du patient. Elle secoue les mains à plusieurs reprises comme pour les nettoyer et se lave les mains et le visage à la fin de la séance.

Ces techniques ont une forte ressemblance avec les thérapies ésotériques qui se sont propagées en Russie dans les années 1990,

44. Nadezhda Dyrenkova, « Polučenije šamanskogo dara po vozzrenijam tureckix plemen », in *Sbornik MAE*, Leningrad, 1930 — Nadezhda Yugusheva, Gorno-Altaiisk, 2015.

45. Nadezhda dit avoir aussi le tambour, mais n’y a recours que dans les situations extrêmement rares.

notamment les méthodes de diagnostic consistant à scanner le corps du patient utilisant la sensibilité des mains pour vérifier l'état de son « champ bioénergétique », ou encore les massages sans contact visant à réparer les flux d'énergies. Il était cependant impossible d'en avoir la confirmation par la chamane. Insistant sur son identité de chamane héréditaire, Nadezhda refuse toute influence de l'éso-térisme dans son parcours ; plus encore, elle exprime sa méfiance à l'égard des thérapeutes extrasensoriels malintentionnés qui sont, selon elle, à l'origine des malédictions dont elle purifie ses patients. La reconnaissance de la provenance non chamanique des techniques est alors impossible car elle serait en contradiction avec l'autorité de la chamane et sa vision des causes d'infortune.

On peut se demander ce qui reste dans ces rituels du « contact direct avec les esprits », un des principes fondamentaux de la représentation des esprits dans les chamanismes⁴⁶ ? Les chamanes sibériens du passé représentaient les esprits néfastes par les mouvements de combat ou de prise, ces gestes mettant en scène la matérialité et la corporalité des entités invisibles. Dans le chamanisme contemporain, les gestes se sont diversifiés, mais restituent d'une manière ou d'une autre l'idée de la corporéité : certains chamanes « tirent » et « arrachent » les esprits du corps de leurs patients, puis les « jettent » ; d'autres les « expédient » loin avec les battements violents de leur tambour. Or, si Nadezhda Yugusheva a recours à la notion d'esprits auxiliaires dans son narratif autobiographique, ce ne sont plus les esprits maléfiques, mais les malédictions causées par d'autres personnes qui causent les malheurs de ses patients. Plutôt que les esprits dotés de corps invisibles, ses gestes thérapeutiques évoquent des énergies fluides que la chamane n'a pas besoin de toucher et qu'elle peut ressentir et déplacer à distance. La mutation des esprits en énergies nous rappelle la plasticité des idées et des techniques associées aujourd'hui au chamanisme.

46. Roberte Hamayon, « L'idée de "contact direct avec les esprits" et ses contraintes d'après l'exemple de sociétés sibérienne », *Afrique & histoire* 2006. 2 (6), p. 13-39.

Les quelques exemples analysés dans cet article permettent d'apprécier la variété des formes d'emprunts et le pouvoir de transformation que ces derniers exercent sur les pratiques rituelles. L'ajout de figures bouddhiques peut ainsi élargir l'ensemble d'entités auxiliaires du chamane et amplifier ses pouvoirs. Les concepts éthiques du bouddhisme peuvent redéfinir le mode de communication avec les entités nuisibles, tandis que la gestuelle empruntée des pratiques ésotériques suggère la mutation des esprits en énergies informes et fluides. Dans tous ces cas, les éléments empruntés sont précontraints par leur signification originelle⁴⁷ et impliquent à leur tour des transformations sémantiques plus ou moins importantes. Cette diversité des emprunts rappelle aussi que les chamanismes d'aujourd'hui comme ceux de hier s'enrichissent et évoluent grâce aux influences allogènes.

La diversité d'emprunts dont nous avons donné ici un premier aperçu suggère que l'inscription des chamanismes dans leurs contextes historiques, ethniques, politiques et institutionnels peut redéfinir les catégories émiques associées au chamanisme. D'abord, les définitions de la notion même de « chamane » changent en fonction des contextes. Cette notion devient inclusive lorsqu'elle englobe d'autres spécialisations rituelles (par exemple, guérisseurs pratiquant des méthodes bouddhiques ou ésotériques), ce qui s'est passé à Touva après la création d'organisations de chamanes. Mais ailleurs, comme en Altaï, dans l'absence du cadre institutionnel, elle reste exclusive: utilisée avec parcimonie, elle engage fortement la responsabilité individuelle du spécialiste dans ses rapports avec ses esprits et ses clients, en Altaï comme ailleurs méfiants vis-à-vis des chamanes⁴⁸.

Au niveau de trajectoires individuelles, on constate des évolutions des identités. Si les chamanes élaborent des récits personnels dans lesquels ils insistent sur la permanence de leurs qualités innées, l'attention à leurs trajectoires révèle les moments où

47. Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.

48. Manduhai Buyandelgeriyn, « Dealing with uncertainty: Shamans, Marginal Capitalism, and the remaking of history in postsocialist Mongolia », in *American Ethnologist*, 2007. 34 (1), p. 127-147.

l'auto-identification change. Beaucoup de chamanes d'aujourd'hui sont par exemple d'anciens guérisseurs, et les influences du bouddhisme et de l'ésotérisme remontent donc à des moments formateurs dans leurs trajectoires. Ces emprunts rappellent que les identités de spécialistes sont des produits de l'évolution personnelle, liée à son tour aux transformations des sociétés.

Enfin, le périmètre de ce qui est défini comme chamanisme est tracé, lui aussi, de manière différente. De ce point de vue, les emprunts allogènes dans les rituels sont de bons outils d'analyse car ils révèlent une ligne de démarcation entre ce qui est considéré comme « chamanique » et ce qui ne l'est pas dans une société donnée. À Touva, la normalisation de rituels a abouti à la construction d'un ensemble relativement unifié de pratiques et de styles associés aujourd'hui avec le chamanisme. Les emprunts bouddhiques et ésotériques certes subsistent dans ce cadre institutionnalisé, mais à condition de garder un caractère discret ou de se contenter d'une place auxiliaire. La comparaison avec l'Altai permet de faire mieux ressortir ce point : en effet, les deux chamanes altaïens présentés dans l'article apparaîtraient probablement comme trop bouddhisés ou trop ésotériques pour les organisations de chamanes à Touva. Dans une perspective anthropologique, cette relativité de contenus rituels associée aux chamanismes postsoviétiques rappelle que ceux-ci ne sont pas plus « vrais » ou « faux », ni plus « traditionnels » ou « néo », mais qu'ils sont des configurations sociohistoriques particulières d'un phénomène en constante évolution et à géométrie variable.

QUATRIÈME PARTIE

UNE SCIENCE DE LA SIBÉRIE:
SAVANTS ET VOYAGEURS

L'Allemagne des Lumières et la science de la Sibérie

Michel Espagne

L'Académie des sciences de Russie aux XVIII^e et XIX^e siècles était très largement peuplée de savants formés dans les universités allemandes. De Daniel Gottlieb Messerschmidt (1685-1735), qui s'intéresse principalement à la faune, à Wilhelm Radloff (1837-1918) qui étudie les épopées des peuples turciques, ce sont principalement des scientifiques allemands qui découvrent et décrivent la Sibérie. Parfois, leurs investigations se situent dans le cadre de grandes expéditions comme celle qui, de 1733 à 1743, réunit Gerhard Friedrich Müller (1705-1783), Johann Georg Gmelin (1709-1755), et Georg Wilhelm Steller (1709-1746) et sera complétée par Carl Heinrich Merck (1761-1799). Il est d'ailleurs intéressant d'observer qu'une des grandes expéditions en Sibérie au XX^e siècle, la Jesup North Pacific Expedition (1897-1902), a été dirigée par un anthropologue germano-américain, héritier des frères Grimm et de Wilhelm von Humboldt, Franz Boas. Ils peuvent aussi intervenir comme Simon Pallas (1741-1811) dans le cadre de grandes enquêtes lancées par Catherine II pour reconnaître les régions mal connues de l'Empire russe¹. Enfin on peut aussi noter que de nombreux professeurs de l'université de Dorpat/Tartu ont écrit des travaux sur les caractéristiques de la flore ou de la faune de l'espace sibérien. On a l'impression que se crée à partir du XVIII^e siècle une science allemande de la Sibérie fondée sur des outils intellectuels qui ont été forgés dans les universités

1. Il faut signaler à ce propos les importants travaux conduits par Dittmar Dahlmann jusqu'à sa dernière histoire de la Sibérie. Dittmar Dahlmann, *Sibirien vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, Paderborn, Schöningh 2009.

allemandes, mais orientée notamment sur les peuples non russes qui ont occupé cet espace. Une science se développe sur la base du regard allemand porté sur la Sibérie et les tentatives de la décrire.

L’histoire des peuples de Sibérie, contrairement à l’histoire des peuples européens, n’est pas le déploiement, dans le temps et sur un territoire défini pour l’essentiel, des virtualités culturelles correspondant à un même groupe ethnique. En Sibérie il s’agit d’une histoire de circulations, d’emprunts et de métissages. On observe par exemple chez les Khantys-Mansis, qui sont des peuples finno-ougriens, une terminologie pour désigner les textiles qui est identique à celle des Tatars². Les Kirghizes parlent une langue turcique mais cette langue a été celle de l’élite ancienne d’une population vraisemblablement composée dans sa majorité de tribus samoyèdes ou kètes³. La colonisation russe a poussé les populations éwenkes et tOUNgouses à s’éloigner des rives de l’Angara et de la Lena vers le nord, tandis que des Éwenkes, Kètes et Samoyèdes qui vivaient sur un territoire allant d’Irkoutsk à Krasnoïarsk se sont déplacés vers le sud pour s’assimiler dans l’espace de l’Altaï à des populations d’origine turque⁴. Dans la région de forêts subarctiques a pu se constituer une population à base d’intermariages entre les Éwenkes et les Iakoutes avec une utilisation prépondérante de la langue iakoute, avec des emprunts au vocabulaire éwenke et des modes d’habillement à mi-chemin des modèles iakoute et éwenke. Les Komis, peuple uralien, ont envahi progressivement le territoire des Nenets, dont certains ont adopté le komi comme langue maternelle. Parmi ces déplacements de populations on ne peut éviter d’évoquer les près de deux millions de Russes ou de Slaves qui, entre 1896 et 1912, passent de l’ouest à l’est de l’Oural. Ce sont précisément les Russes qui assez tard se sont intéressés aux peuples sibériens. Wladimir Bogoras fait partie des premiers membres d’un comité soviétique concernant les peuples sibériens, allant jusqu’à aider à la normalisation des langues écrites. En 1930 douze journaux

2. James Forsyth, *A history of the peoples of Siberia. Russia’s North Asian Colony*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 13.

3. *Ibid.*, p. 23.

4. *Ibid.*, p. 175.

étaient publiés dans la langue iakoute nouvellement codifiée. Plus de 100 000 Juifs furent installés au Birobidjan dans les années 1930 avec le yiddish pour langue officielle⁵. Il est vrai que dans cette région de Sibérie orientale les stratifications ethniques sont particulièrement complexes, puisque les Toungouses, Éwenkes, apparentés aux Mandchous, représentent un groupe largement présent mais concurrent des Nivkhs (Ghiliaks) apparentés aux Aïnous japonais. Il y a aussi d'autres ethnies régionales comme les Itelmènes du Kamtchatka. La circulation des peuples entraîne une circulation des langues mais aussi des pratiques religieuses. C'est ainsi que les Bouriates, peuple mongol converti au bouddhisme, le plus important peuple sibérien non russe, sont certes des bouddhistes lamaïstes, mais une strate antérieure de pratiques chamanistes toujours sensible est révélatrice d'une histoire plus complexe.

Dès le XVIII^e siècle l'historien Gerhard Friedrich Müller, dans ses études sur la Sibérie, faisait particulièrement porter son attention sur les processus d'assimilation à l'œuvre entre les diverses ethnies sibériennes⁶. Johann Georg Gmelin, toujours au XVIII^e siècle, note avec une attention particulière les rencontres ethniques sur le sol sibérien. Ostiaks et Tatars se rencontrent dans la région du fleuve Iénisseï⁷. Il observe comment les Toungouses s'adaptent à un environnement iakoute⁸, comment les Mongols se transforment en sujets du tsar⁹, comment des relations s'établissent entre Chinois et Russes le long de la frontière¹⁰.

Les imbrications ethniques ont été particulièrement fortes dans la région de l'Altaï et à Touva. Des Kètes ou des Samoyèdes ont été turquisés pour constituer la population de l'Altaï-Sayan. Mais, pour plusieurs siècles, ils ont aussi été marqués par les invasions mongoles de Gengis-Khan au XIII^e siècle. L'influence mongole se

5. *Ibid.*, p. 326.

6. Peter Hoffmann, *Gerhard Friedrich Müller (1705-1783)*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2005, p. 253.

7. Johann Georg Gmelin, *Expedition ins unbelannte Sibirien*, Sigmaringen, Thorbecke, 1999, p. 144.

8. *Ibid.*, p. 191-193.

9. *Ibid.*, p. 179.

10. *Ibid.*, p. 172-173.

marque dans le physique des habitants, et si l’emploi des langues turques l’a emporté dans la région de l’Altaï et de Touva, elles utilisent un important vocabulaire mongol¹¹. Le khanat mongol de Dzoungarie qui contrôle l’Altaï aux XVII^e-XVIII^e siècle a adopté le terme de « Uriyangkhai » pour désigner les populations samoyèdes ou turciques locales. Il est en lutte aussi bien avec la dynastie mandchoue du côté chinois qu’avec le Tibet. Finalement, la Dzoungarie est annexée par la Chine qui considère la région de l’Altaï comme une partie périphérique de son territoire. Les Russes de l’Altaï, jusque dans les années 1860, seront quant à eux essentiellement des vieux-croyants. Puis la région est devenue une terre de missions qui ouvrent des écoles, tandis que des sectes se développent autour d’une « foi blanche » qui vise à éradiquer le chamanisme. La région de Touva voisine de l’Altaï, peuplée d’« Uriyangkhai » turcophones a donc été un territoire de Kètes ou Samoyèdes turquisés, contrôlés par un khanat mongol avant de faire partie de la Chine mandchoue et enfin de retourner à la Russie dans une stratification complexe de langues et de références religieuses¹². Importation religieuse récente, le bouddhisme n’a pas évincé les pratiques chamaniques. En même temps que la Mongolie, la région de Touva a été de nouveau pour une courte période contrôlée par la Chine après 1918¹³. Les autorités soviétiques s’attachèrent à refouler l’usage du mongol à Touva au profit du turc de Touva écrit en caractères romains¹⁴. La présence mongole dans l’ancienne Dzoungarie se poursuit jusqu’en plein XX^e siècle puisqu’au milieu des années 1920 on comptait 47 monastères et environ 15 000 lamas en territoire bouriate¹⁵. Au point de rencontre des empires mongol, mandchou et russe, résultant d’une stratification d’appartenances altaïques et turques, la région de l’Altaï est une invitation particulière à considérer la Sibérie et surtout la partie sud de la Sibérie du point de vue des transferts qui s’y sont opérés entre groupes ethniques, linguistiques et religieux.

11. James Forsyth, *op. cit.*, p. 24.

12. *Ibid.*, p. 224.

13. *Ibid.*, p. 228.

14. *Ibid.*, p. 281.

15. *Ibid.*, p. 330.

Dans la liste des singularités qui caractérisent les imbrications et déplacements ethniques dans l'espace sibérien, il faut ajouter un singulier rapport avec l'Allemagne. À vrai dire, ce lien singulier se poursuit jusqu'à nos jours. Un des auteurs à succès de l'Allemagne contemporaine est le mongol Galsan Tschinag. Celui-ci, qui vit à Oulan-Bator, après des études à l'université de Leipzig durant les années 1960 et un diplôme consacré à l'écrivain réaliste socialiste Erwin Strittmatter, est lui-même un chamane appartenant à la minorité turcophone des Touvains de l'Altaï-Sayan. Les romans de Galsan Tschinag, écrits directement en allemand, portent sur l'Altaï-Sayan, c'est-à-dire sur un territoire à cheval sur la Mongolie, la Russie et la Chine. Cette circulation entre les trois espaces constitutifs de l'identité de Touva définit un territoire plus culturel que géographique que Galsan Tschinag, dans un recueil destiné à faire rêver ses lecteurs allemands, désigne comme « mon Altaï¹⁶ ». Plusieurs prix littéraires allemands et un ordre de la République fédérale allemande sont venus couronner ces travaux littéraires sur l'espace sibéro-sino-mongol des Touvains.

La fascination allemande pour les rencontres de peuples en Sibérie est à la vérité beaucoup plus ancienne et date du xviii^e siècle, quand l'Académie des sciences de Russie devient un refuge de savants allemands et plus tard quand l'impératrice d'origine allemande Catherine II confie essentiellement à des savants allemands le soin d'explorer l'Empire et d'en décrire les ressources, les ethnies et les langues¹⁷. Si la seconde phase est liée au nom de Simon Pallas, le début est plus particulièrement lié à celui de Gerhard Friedrich Müller qui fournit un peu le paradigme de l'explorateur allemand de la Russie. Peter Simon Pallas a parcouru la Sibérie et plus particulièrement l'Altaï en août 1771, s'arrêtant généralement dans la région de Zmeinogorsk¹⁸. C'est surtout la géologie de la région entre

16. Galsan Tchinag, *Mein Altai*, München, A1 Verlag, 2006.

17. Il faut rappeler ici que les premières cartes de Sibérie, de Sebastian Münster à Johann Philipp Tabbert von Strahlenberg en passant par Sigmund von Herberstein, ont été souvent l'œuvre de géographes ou cartographes allemands. Voir Dittmar Dahlman, *op. cit.*, p. 105.

18. Peter Simon Pallas, *Reise durch verschiedene Provinzen des russischen Reiches*, Zweyter Theil, Sankt Petersburg, Kayserliche Akademie der Wissenschaften, 1773, p. 612.

le Schlangenberg et Barnaoul qui retient son attention, même s'il se penche aussi sur les origines des exploitations minières et s'il a visité au passage les ruines du temple bouddhiste d'Ablaikit près d'Ust-Kamenogorsk¹⁹. Müller, lui, est le fils d'un directeur de gymnase et appartient donc aux cercles les plus cultivés de l'Allemagne de son temps. Il a étudié dans une grande université allemande de l'époque, Leipzig, et a eu parmi ses professeurs l'éditeur du grand journal savant de son temps les *Acta Eruditorum* (Otto Mencke). Müller arrive à Saint-Pétersbourg en 1725, comme son collègue l'orientaliste et historien Gottlieb Siegfried Bayer (1694-1738). Secrétaire de l'Académie, Müller a édité les actes de cette institution, les *Novi commentarii*, transposant dans le contexte russe l'expérience acquise en observant les *Acta eruditorum*. Il s'est aussi engagé dans l'entreprise collective d'une série de mémoires sur l'histoire de la Russie. Pour Müller comme pour Bayer, l'histoire de la Russie impliquait une familiarité avec les caractéristiques géographiques et ethniques de l'espace russe. Tout se passe comme si l'histoire de l'Empire russe appelait la naissance de l'anthropologie allemande. Müller s'inscrit dans un réseau. Il a été recommandé par Mencke. Il va faire venir August Ludwig Schlözer (1735-1809), éditeur de la *Chronique de Nestor* et premier historien allemand de la Russie médiévale, à Saint-Pétersbourg sur la recommandation de Anton Friedrich Büsching (1724-1793), un des fondateurs de la géographie en Allemagne. Mais dans ce projet de construction d'une identité de l'Empire russe sur la base d'investigations historiques, la dimension orientale et plus particulièrement sibérienne de la Russie va prendre une importance d'autant plus sensible qu'elle correspond aussi à des soucis économiques ou à des soucis de positionnement géopolitique. L'histoire russe va devenir une histoire liée à l'Orient par le détour sibérien des savants allemands. L'exploration première de la Sibérie, qui commence en 1733 et va se poursuivre jusqu'en 1743, sera le grand moment de cette découverte des régions orientales de la Russie. Les membres de l'expédition au nombre desquels il faut inscrire Johann Georg Gmelin et Georg Wilhelm Steller disposent de questionnaires prédéterminant le regard qu'ils porteront

19. *Ibid.*, p. 547.

sur les ethnies sibériennes : il s'agira d'étudier les mœurs, les arts, la religion, les langues²⁰. Müller procède tout particulièrement à des collections de mots qui permettront de distinguer les groupes et de reconnaître leurs imbrications ; la langue est le principe de base de catégorisation des peuples rencontrés. Les explorateurs disposent de plusieurs centaines de livres qu'ils feront remplacer au plus vite quand un incendie malencontreux détruit une partie de la documentation. Müller engage une collection d'artefacts et se distingue surtout en répertoriant toutes les archives accessibles de l'espace sibérien. Johann Georg Gmelin est né à Tübingen où il devint finalement professeur, et Johann Georg Steller a été étudiant à Wittenberg avant de partir pour l'Académie de Russie. Botaniste et zoologue, ce successeur du botaniste spécialiste de la Sibérie Daniel Gottlieb Messerschmidt, lui-même venu de Halle et dont il épousa la veuve, est aussi et peut-être surtout un ethnologue, découvreur des Itelmènes du Kamtchatka. Carl Heinrich Merck, ancien étudiant en médecine de l'université de Gießen qui va explorer en particulier la région des Tchouktches au début des années 1790 s'inscrit dans une même tradition. Les savants allemands s'étaient engagés à ne pas publier les résultats de leurs explorations, leurs récits de voyage appartenant à l'Académie. Gmelin, sur le conseil d'Albrecht von Haller, fut un des rares à passer outre²¹. Cela explique que le monument de travaux anthropologiques réalisés n'a été connu que très progressivement, et que le phénomène d'une anthropologie allemande commanditée par la Russie à partir du terrain d'expérimentation sibérien n'a pas pu être apprécié dans toute son ampleur.

Le travail de Georg Wilhelm Steller *Beschreibung von dem Lande Kamtchatka*, publié après sa mort en 1774, représente à bien des égards un modèle des curiosités des Allemands en Sibérie et du fil directeur suivi dans leurs interrogations²². Certes il s'agissait pour Steller, dans le cadre de la seconde expédition de Vitus Béring,

20. Han Vermeulen, *Before Boas: The Genesis of Ethnography and Ethnology in the German Enlightenment*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2015.

21. Dittmar Dahlman, *op. cit.*, p. 134.

22. Rappelons que Leibniz lui-même avait appelé à une exploration du Kamtchatka, préfigurant ainsi les explorations de Steller et Merck dans le cadre de l'Académie des sciences de Russie. Voir Dittmar Dahlmann, *op. cit.*, p. 112.

d'étudier la distance entre le Kamtchatka et l'Amérique, mais même si son travail tient à certains égards au genre du récit de voyage, il va bien au-delà. Le territoire du Kamtchatka est d'abord envisagé d'un point de vue strictement géographique ; les fleuves, les sources, les montagnes, le climat, la végétation invitent progressivement à une extension du côté de la faune avant d'en venir aux communautés humaines, les « ostrogs » des Russes puis des Itelmènes. Steller s'interroge sur l'origine bien obscure de la population, sur sa religion, sa psychologie, sa constitution physique et son habillement, son mode de production. Il ne néglige pas la nourriture, les fêtes, la vie matrimoniale et l'éducation des enfants, l'organisation politique et les médicaments, les déplacements possibles, le commerce. Steller a joint un lexique de la langue koriak parlée dans le nord du Kamtchatka. Il observe avec une attention particulière les déplacements de population. Il ne se demande pas seulement d'où viennent les Itelmènes, repoussant l'idée même d'autochtonie, mais il s'attache aussi au peuplement de l'Amérique. Il s'attache à démontrer que les Amérindiens seraient des Koriaks : ils utilisent les mêmes embarcations, ont le même aspect physique, les mêmes outils, les mêmes vêtements, les mêmes peintures sur le visage, ils font les mêmes cadeaux aux étrangers en signe d'intentions pacifiques. Des récits tchouktches rapportent qu'en Amérique des bergers koriaks gardent des troupeaux de rennes et la distance du Kamtchatka à l'Amérique, ou de la presqu'île tchouktche au côté américain, est si faible qu'avec les îles intermédiaires comme les îles aléoutiennes la communication allait de soi²³. Les théories sur le peuplement de l'Amérique par le détroit de Béring et les considérations sur les continuités linguistiques et mythiques entre la Sibérie et l'Alaska sont déjà présentes en germe chez Steller.

Une des principales curiosités des explorateurs allemands luthériens porte sur les questions religieuses. Ils les envisagent d'un point de vue européocentrique, et Steller tente visiblement d'arracher à la cosmologie des Itelmènes des éléments qu'on puisse rapprocher du christianisme. Pourtant, Steller est de plus attentif à décrire la

23. Georg Wilhelm Steller, *Beschreibung von dem Lande Kamtschatka*, Frankfurt und Leipzig, bei Johann Georg Fleischer, 1774, p. 251-252.

logique intrinsèque d'une religion des Itelmènes, à caractériser le dieu Kutka et ses pouvoirs. Les Itelmènes ne croient pas à la prédestination, mais seulement à l'homme et à la chance, considèrent que le monde est éternel et que les corps renaîtront et seront réunis aux âmes²⁴. Steller développe dans des échanges avec eux l'idée selon laquelle les pauvres seraient riches dans un autre monde. L'au-delà serait aussi pour eux une sorte de paradis dans lequel chacun retrouverait son épouse. Ils croient en une période de déluge. Ces convergences que des dialogues avec les populations locales permettent à Steller de faire ressortir n'excluent pas des interprétations opposées. Par exemple, les Itelmènes ne veulent pas être baptisés parce qu'ils iraient alors au ciel selon la religion chrétienne alors qu'ils tiennent à leur paradis souterrain. Les Itelmènes croient à la possibilité de péchés. Mais ces péchés correspondent surtout à la violation d'interdits rituels. Gratter la neige de ses chaussures en dehors de la maison avec un couteau peut ainsi déchaîner des tempêtes, et il est aussi interdit de faire cuire dans un même récipient de la viande et des poissons²⁵. Les Itelmènes interprètent volontiers les rêves. Avant d'avoir été baptisés ils étaient libres et après avoir rejoint l'église orthodoxe ils sont devenus les esclaves des cosaques. Steller considère la religion comme un des moments essentiels de l'identité ethnique.

La forme religieuse qui attire le plus l'attention des Allemands en Sibérie est le chamanisme. En hommes des Lumières ils considèrent de prime abord le chamanisme comme une superstition, une manière de tromper des esprits fragiles. Ils comparent volontiers les chamanes à des acteurs jouant divers rôles à la fois dans une mise en scène qu'on peut comparer à celles des Lapons dans le nord de l'Europe ou des Indiens d'Amérique. Mais Müller a passé beaucoup de temps à les interroger. Un élément important des croyances qu'il discerne tient à la représentation d'un esprit qui domine un lieu et à une divinisation d'objets de la nature à laquelle même la population simple de Sibérie a pu céder²⁶.

24. *Ibid.*, p. 268.

25. *Ibid.*, p. 274.

26. Peter Hoffmann, *op. cit.*, p. 259.

Gmelin décrit sa rencontre avec un chamane tOUNGOUSE qui le conduit de nuit dans la nature, se dévêt, puis prend un costume de chamane auquel sont accrochées de nombreuses pièces métalliques. Il court en cercle et prétend exprimer les avis d'un diable infailible. Entré en transe, il affirme répondre aux questions qu'on pose par son intermédiaire mais Gmelin se déclare peu convaincu: « À la fin nous fûmes de nouveau confortés dans l'opinion que tout cela était une tromperie et nous aurions bien aimé le conduire lui et ses frères impies dans les mines d'argent d'Argun pour pouvoir les condamner à y travailler à vie²⁷. » Au sud du lac Baïkal Gmelin a rencontré une population mêlée de Mongols et de TOUNGOUSES chez lesquels le chamanisme se combine sans difficultés avec le lamaïsme: « Dans les situations les plus importantes et les plus difficiles ils se réfugient auprès de leurs chamanes. Quand ils sont malades ils se tournent vers les lamas mongols qui dans ces occasions ne font pas peu de nouveaux convertis²⁸. »

Gmelin observe tout particulièrement la présence du lamaïsme mongol chez les Bouriates qui, parlant une langue mongole, sont tout particulièrement réceptifs au bouddhisme mongol. Gmelin s'est longuement entretenu avec un religieux lamaïste qui lui explique que si chez les Tibétains les chamanes existent mais ont une position inférieure à celle des religieux, les Bouriates restent des païens partiellement convertis²⁹.

Un peu plus tard, Carl Heinrich Merck s'attachera à décrire les trances des chamanes tchouktches qui jouent du tambour, se mettent dans des états d'ivresse, et s'infligent des blessures, prétendent soigner les maladies et dire l'avenir mais n'hésitent pas à orienter les rituels de telle sorte que le patient qui a fait appel à eux ait à leur faire don du meilleur renne du troupeau³⁰. Les chamanes tchouktches ne portent pas de costume particulier mais ils se peignent le visage. Leurs rituels sont censés offrir des prévisions sur

27. Johann Georg Gmelin, *op. cit* p. 170.

28. *Ibid.*, p. 178.

29. *Ibid.*, p. 154-155.

30. Carl Heinrich Merck, « *Beschreibung der Tschuktschi, von ihren Gebräuchen und Lebensart* » sowie weitere Berichte und Materialien, Göttingen, Wallstein, 2014, p. 233.

l'issue d'une chasse, et quand un grand chamane meurt on devrait voir dans la campagne une silhouette de feu³¹.

La religion, c'est aussi des idoles que Gmelin observe notamment chez les Iakoutes où il voit d'imposantes poupées de bois qui lui rappellent des sculptures allemandes, et il imagine que les deux traditions sont dans une relation d'imitation réciproque³². Plus tard, Merck observe ces idoles de bois traînées dans les déplacements de la tribu chez les pasteurs tchouktches. Il précise qu'elles sont faites à partir de branches figurant les pieds et mentionne les mots de la langue tchouktche pour désigner les diverses formes d'idoles. Sur les bords du Kitoi dans la région d'Irkoutsk, Müller et Gmelin ont ensemble assisté à des rituels de magiciennes jouant du tambour ou de bâtons de bois, poussant des cris indistincts, agitant les objets métalliques qui ornent leur robe de cuir et s'adonnant à une gestuelle complexe en prenant des braises à pleine main. Pour les observateurs allemands, il s'agit d'une sorte de comédie et ils affichent un grand scepticisme mais aussi une grande attention aux détails³³. Dans les environs d'Irkoutsk, chez une population bouriate (Bratski), Gmelin assiste au lever du soleil à une cérémonie d'invocation des dieux par les prêtres d'idoles qui agitent un bâton de bouleau face au soleil puis sacrifient un mouton selon un rituel bien précis avant de le dévorer³⁴. Ailleurs, chez les Iakoutes, c'est le sacrifice d'un veau qu'observe Gmelin : « Il recueillit un peu de sang et en dessina trois visages informes sur le tronc d'un pin, à la manière dont les enfants dessinent les visages, c'est-à-dire un ovale allongé, quelques cercles pour les yeux, un long trait au milieu pour le nez et un trait horizontal pour la bouche. Ensuite, tantôt le chamane tantôt les iakoutes détachaient la peau. Quand ils eurent fini ils la déployèrent sur un châssis reposant sur quatre supports et à une main de la surface du sol. Aussitôt certains déchiquetèrent la viande et brisèrent les os ; d'autres compressèrent l'estomac et les

31. Carl Heinrich Merck, *Das sibirisch-amerikanische Tagebuch* aus den Jahren 1788-1791, Göttingen, Wallstein, 2009, p. 247.

32. Johann Georg Gmelin, *op. cit.*, p. 224-225.

33. *Ibid.*, p. 256-257.

34. *Ibid.*, p. 248-249.

viscères du veau tué pour en extraire un peu les sucs³⁵. » D'autres chamanes sont à l'œuvre entre Abakan et Krasnoïarsk. Là encore Gmelin affiche le plus grand scepticisme. Le pouvoir des chamanes ne va pas au delà de ce qui est parfaitement naturel. Pourtant l'intérêt porté au détail d'un vêtement surchargé de morceaux de métal, orné de crinière de cheval ou de plaques de laine rouge, l'attention manifestée à la question de l'hérédité dans la désignation des magiciens, aux sauts exécutés et aux mouvements et aux bruits produits, à la participation des spectateurs, révèlent que Gmelin, s'il ne comprend pas et met même en doute la fonction de cette vie religieuse, la met au centre de la vie des populations³⁶. En tout cas, dès l'arrivée dans un lieu de Sibérie, par exemple à Krasnoïarsk, l'entretien avec les magiciens du lieu est une des démarches entreprises de façon prioritaire³⁷.

La religion intéresse les explorateurs allemands parce qu'elle correspond à un principe d'organisation de la vie humaine, même si elle ne repose pas sur les mêmes présupposés métaphysiques et traditionnels, même si elle ne dispose pas de livres saints. Un glissement de la théologie à l'anthropologie religieuse caractérise des analyses qui condamnent des superstitions mais font aussi apparaître de nouveaux systèmes d'organisation sociale.

Espace naturel et espace religieux, la Sibérie est aussi pour les voyageurs et académiciens allemands un espace linguistique. La question des langues n'est pas liée au premier chef pour eux aux problèmes d'évangélisation qui ont fait de Halle un lieu de protoslavistique et un centre très précoce d'étude des langues orientales. Même si cet arrière-plan existe, il s'agit d'abord d'explorer la complexité du monde, et les investigations linguistiques des savants éclairés des universités allemandes relèvent plutôt des tentatives d'écrire une histoire universelle. Le répertoire des langues débouchera dans un premier temps sur l'immense collection de langues que représente le *Mithridate* de Johann Christoph Adelung (1732-1806). On discerne aussi les premiers éléments d'une méfiance

35. *Ibid.*, p. 227.

36. *Ibid.*, p. 292-293.

37. *Ibid.*, p. 299.

envers l'utilisation comme étalon d'une version du Notre-Père et la recherche d'un vocabulaire incluant Dieu, le diable, le ciel et l'enfer. La première langue à laquelle sont confrontés les Allemands au service de la Russie est tout simplement le russe. Pour tous les échanges avec les divers échelons de l'administration russe en Sibérie, Müller et Gmelin ont d'abord besoin d'un interprète. Ilja Jachontov, qui a d'abord aidé Müller dans la réalisation de ses publications savantes à l'Académie de Saint-Pétersbourg et l'a accompagné en Sibérie³⁸, et qui s'est montré particulièrement attentif aux correspondances lexicales du russe et de l'allemand, meurt en 1739. Gmelin rédige une sorte d'éloge funèbre : « Nous pouvions nous fier à cet homme dans toutes les traductions. Nous avons bien des gens parmi nous dont certains devaient être surveillés. Le défunt était aussi apprécié de ses compatriotes que des Allemands. Tout le monde s'entendait bien avec lui et de ce fait il connaissait parfaitement les activités de chacun³⁹. » On a bien proposé à Gmelin et Müller un remplaçant, mais ils se sont mis à partir de la mort de l'interprète à s'exprimer eux-mêmes en russe et, pour Müller, à travailler directement sur les archives sibériennes.

Les langues sont manifestement nombreuses et les références à leurs spécificités pénètrent divers aspects des récits de voyage. Gmelin énumère les termes désignant des plantes que consomment volontiers les Iakoutes. Merck établit une liste de 250 mots de la langue youkaguir ou plutôt d'une variété de la langue youkaguir qui disparaît à la fin du XVIII^e siècle, de telle sorte que le vocabulaire établi par le voyageur allemand constitue la dernière trace d'une langue perdue⁴⁰. Des éléments de cette langue empruntés à Merck se retrouvent d'ailleurs dans le *Mithridate* de Adelung. L'attention portée par Merck aux langues ne vise pas à les essentialiser et à souligner les différences. Il est au contraire très sensible aux rapprochements entre les langues d'où peuvent être déduits les éléments d'une histoire commune des ethnies, retracées les rencontres anciennes, les emprunts de techniques. Il s'intéresse aux différences

38. Peter Hoffmann, *op. cit.*, p. 85.

39. Johann Georg Gmelin, *op. cit.*, p. 274.

40. Carl Heinrich Merck, « Beschreibung... », *op. cit.*, p. 98.

et aussi aux ressemblances entre la langue des Tchouktches et celle des Koriaks, ce qui implique une grande attention aux ethnies qu'il est parmi les premiers à étudier⁴¹.

Pour ces enquêtes linguistiques il faut encore l'aide d'un traducteur permettant d'établir un lien entre les langues sibériennes et le russe. La récolte de données linguistiques devient de plus en plus ambitieuse. À Krasnoïarsk, Gmelin a rencontré des Bouriates et s'efforce de comprendre non seulement leur langue, mais le système de leur littérature orale. « Comme j'avais aussi un interprète auprès de moi qui était expérimenté dans les langues que pratiquent les gens d'ici aussi bien que les Bouriates j'eus l'idée d'apprendre comment sont constituées la musique et la poésie de ces peuples, et s'ils ne se distinguaient pas un peu par leur goût des modèles courants chez d'autres peuples⁴². » Il repasse à la pratique en reproduisant, avec traduction interlinéaire, un chant d'un dialecte bouriate et un chant d'une langue turcique parlée dans la région d'Abakan. Ici encore, il s'agit des premières notations de textes dans les langues considérées. La collecte de données linguistiques se double d'une appréhension ethnomusicologique puisque Gmelin a également noté la mélodie d'accompagnement. Les premiers visiteurs anticipent sur ce que fera de façon systématique le premier turcologue Radloff, lui aussi un Allemand de Russie, plus d'un siècle plus tard⁴³. Publiées récemment en facsimilé, les listes de mots de Merck, conservées dans les papiers Adelung (Friedrich von Adelung 1768-1843) à Saint-Pétersbourg après avoir été recueillies par Pierre Simon Pallas, sont une importante contribution à la sémantique des langues du nord-est sibérien et plus particulièrement au youkaguir, au tchouktche, au koriak. Chaque fois, ce sont plusieurs dialectes qui sont étudiés dans des tableaux synoptiques. La femme de Merck, originaire de Yakoutskaïa, comprenait d'ailleurs le youkaguir et une partie de sa familiarité avec les langues de Sibérie orientale pourrait aussi venir de cette circonstance biographique⁴⁴.

41. *Ibid.*, p. 23.

42. Johann Georg Gmelin, *op. cit.*, p. 304.

43. *Ibid.*, p. 305-306.

44. Carl Heinrich Merck, « *Beschreibung...*, *op. cit.*, p. 38.

Les interactions de Gmelin, de Merck, de Pierre Simon-Pallas, de Steller et de Müller sur le terrain linguistique, leur façon de travailler selon des modèles très comparables, donnent l'impression que l'on a affaire à un véritable laboratoire allemand de recherche sur le sol sibérien.

Au premier rang des recherches allemandes du XVIII^e siècle sur les langues sibériennes, il faut aussi évoquer une fois encore le travail de Steller sur les Itelmènes du Kamtchatka. Il reproduit en indiquant la mélodie jouée à la flûte deux chansons consacrées à l'évocation d'un animal mythique, le canard *Aangitsch*. On dispose ainsi de deux textes en langue itelmène provenant de deux régions différentes. Mais Steller va au-delà et vise surtout à indiquer la situation dans laquelle il faut replacer ses notations linguistiques. Il a observé par exemple des échanges rituels d'insultes. « Chien », « renard », « diable des bois », « charogne » sont ainsi donnés dans leur version itelmène. Il y ensuite une tentative d'expliquer l'étymologie du nom des mois : « Ils appellent janvier *Syhsakoatsch*, *sysak* signifiant ne me touche pas, *noli me tangere*. Car il est considéré comme un grave péché durant ce mois de boire à une source ou à un ruisseau directement avec la bouche ou grâce à une tige creuse, mais il faut prendre une grande cuillère ou un coupe de bois. La raison en est que les lèvres gèlent à cette période à cause du grand froid. [...] Ils appellent mars *Ahdukoatsh*, *Ahda* signifiant le trou du toit pour la fumée parce qu'à ce moment la neige fond tout autour et que la terre apparaît⁴⁵. » L'étude des particularités linguistiques est déjà un moment d'une approche anthropologique. Steller a constitué un dictionnaire de plusieurs centaines de mots de la langue koriakie parlée entre deux localités (Tumana et Aklan). En choisissant parmi un ensemble de dialectes jamais normalisés des mots, Steller a le réflexe des linguistes en terrain peu exploré qui consiste à créer de manière artificielle les éléments d'une langue normalisée, d'une langue « classique ». Là encore le choix des mots permet d'observer des éléments de la structure sociale et le beau-père du côté de l'homme n'est pas désigné de la même manière que le beau-père du côté de la femme. Le corps humain, les animaux,

45. Georg Wilhelm Steller... p. 360.

les plantes, les moments de la vie, la numération et la division du temps sont précisés dans le vocabulaire itelmène, et Steller énumère aussi quelques formes verbales, y compris des éléments de conjugaison. La linguistique est clairement au service de l'anthropologie. On ne peut que rappeler ici que Steller est un contemporain de Herder qui, dans les collections de chants populaires, fait des traductions de chants étrangers une sorte de miroir de l'esprit des peuples et dans l'essai sur l'origine du langage étudie la manière dont se constitue une pensée.

La transcription des mots de langues sibériennes en caractères latins, anticipant la transcription en caractères cyrilliques et contournant pour les langues mongoles l'alphabet traditionnel du mongol est déjà un phénomène de transfert culturel préparé par les contributions linguistiques des visiteurs allemands de l'époque des Lumières.

La religion ne s'épuise pas dans des rituels mais comprend également des récits légendaires qui, par nombre de leurs aspects, peuvent aussi refléter la vie sociale des groupes concernés. Steller est peut-être le plus complet sur les mythes fondateurs des Itelmènes. Leur Dieu créateur du ciel et de la terre serait Kutka. Mais celui-ci se caractérise par sa grande bêtise : « C'est précisément pour cela qu'ils le jugent indigne de toute dévotion⁴⁶. » S'il avait été intelligent il n'aurait pas créé les reliefs complexes du Kamtchatka. Kutka avait épousé une femme d'une grande intelligence, Chachy, qui corrigeait ses erreurs. Ils eurent des enfants d'où sont issus les Itelmènes. Il leur aurait tout de même enseigné les techniques de base. Sur la plage Kutka rencontre des souris près du cadavre d'un phoque. Elles cherchent à tromper Kutka qui ramène le phoque à la maison et le fait cuire mais pendant la nuit les souris ont mis à la place de la tourbe. Les souris s'ingénient à tromper Kutka, à lui faire voir des incendies imaginaires, à le rendre fou en lui mettant de faux cils durant son sommeil. Les souris ne cessent de jouer des tours à Kutka, lui obturent l'anus en y cousant un sac en peau de poisson. Chachy évente les stratagèmes des souris. Déféquant en chemin, Kutka confond ses déjections avec une femme avec laquelle

46. *Ibid.*, p. 253.

il entre en dialogue. Il la ramène à la maison et veut en chasser Chachy et ses enfants puis s'unir à elle. Il se réveille au milieu des déjections dont le tire Chachy. « Ils prêtent à Chachy une si grande intelligence qu'on pourrait presque la considérer comme une magicienne. Elle a un jour tellement aveuglé Kutka qu'il l'a prise pour une iourte, le sexe étant le trou pour la fumée et le derrière le canal d'aération. Ils décrivent Kutka comme le plus ordurier des sodomites⁴⁷. » Il est question d'un pseudo-Kutka que le vrai s'est acharné à démasquer. Kutka s'est retiré chez les Koriaks et les Tchouktches qui croient aussi en lui comme en un créateur. Un esprit, Mitgh, à forme de poisson, habite la mer selon les Itelmènes et pousse les poissons à remonter les rivières. Un esprit des bois à forme humaine conduit les passants à leur perte. Il existe des esprits des montagnes qui vivent au sommet des volcans mais se nourrissent de poissons. Les Itelmènes croient en des esprits des nuages, en un diable, en un prince du monde souterrain dont la femme est censée assurer l'aurore. Dans l'univers religieux des Itelmènes tout dépend des hommes. Le monde est éternel et les hommes revivront sous leur forme de chair. En lieu et place de la révélation dans les Écritures les Itelmènes se fient au témoignage du premier Itelmène remonté du monde souterrain : « Il y a dans le monde souterrain, où avec toutes les créatures nous sommes transportés corps et âme après la mort, un grand et puissant Itelmène nommé Haetsch ; c'est l'un des premiers enfants de Kutka et le premier homme mort au Kamtchatka. Il aurait vécu tout seul dans le monde souterrain jusqu'à ce que ses deux filles mortes revivent auprès de lui. Alors Haetsch a décidé de retourner dans le monde supérieur et de raconter dans le détail à ses frères ce qui s'était passé dans le monde souterrain après la mort⁴⁸. » Les Itelmènes aspirent après leur mort à être dévorés par les chiens pour en posséder dans l'autre monde, et s'ils refusent de recevoir le baptême c'est notamment par crainte de devoir monter au ciel alors qu'ils souhaitent à rejoindre le monde souterrain. Steller s'efforce de reconstruire tout un ensemble de mythes servant à expliquer le

47. *Ibid.*, p. 263.

48. *Ibid.*, p. 271.

monde de représentations qui accompagne la vie quotidienne de cette population.

Du point de vue de la méthode employée, Steller est certainement celui qui opère de la façon la plus fiable l’analyse des mythes dans les populations rencontrées. Il n’est pas non plus le seul. Gmelin rapporte aussi des éléments de mythes et les met en relation avec les expériences des populations. On trouve en Sibérie les ossements d’animaux disparus, des fossiles. Il est notamment question d’une corne de narval à laquelle Gmelin rend immédiatement un arrière-plan mythique : « Ce serait la corne de la licorne dont parle l’écriture sainte en des endroits si divers en lui attribuant des forces étonnantes si bien que Moïse dit de Dieu que ses forces seraient comme celles de la licorne⁴⁹. » C’est à une légende iakoute que se réfère Gmelin pour expliquer les pérégrinations de cette ethnie. On raconterait que leurs ancêtres viendraient des régions supérieures de la Lena d’où ils auraient été chassés par les Bouriates. Certains seraient restés et auraient tenté de s’opposer aux Bouriates. Ils auraient dû fuir dans des circonstances telles qu’ils ne pouvaient plus fuir dans des bateaux mais auraient descendu la Lena en s’accrochant à des poutres. Ils auraient rejoint la première vague d’émigration mais les plus pauvres d’entre eux auraient été réduits en esclavage par ce peuple belliqueux. Ne pouvant satisfaire leur besoin de pillage, les Yakoutes se seraient alors attaqués aux Toungouses, nombreux dans la région, créant ainsi une atmosphère de guerre entre Yakoutes et Toungouses. Les mythes et récits servent à évoquer la question des origines.

Les explorateurs et voyageurs du XVIII^e siècle ne se sont pas véritablement intéressés à la forme la plus caractéristique de récits légendaires, celle qui est liée aux fameuses épopées des peuples turciques. La découverte de cette matière légendaire est toutefois associée à une présence scientifique allemande en Sibérie, puisqu’on doit à Radloff la collection des épopées sibériennes qui font de lui un des fondateurs de la turcologie. Or Radloff, qui a fait ses études à Iéna, a appliqué les méthodes de la philologie allemande et les tendances herdériennes à la collection des récits populaires au

49. Johann Georg Gmelin, *op. cit.*, p. 267.

cas sibérien. Son travail sur la langue Iakoute montre le lien étroit entre la linguistique et l'anthropologie dans l'approche allemande des peuples sibériens. Radloff radicalise et élargit un type d'approche que l'on rencontre chez les Allemands présents en Sibérie au XVIII^e siècle⁵⁰.

Si l'on poursuit la filiation ainsi établie, il conviendrait d'y intégrer le germaniste biographe de Herder Victor Jirmunski (1891-1971). Familier des épopées du moyen âge allemand, Jirmunski a peut-être été plus particulièrement entraîné à étudier les épopées d'Asie centrale et de Sibérie à la suite de son séjour forcé à Tachkent durant la Seconde Guerre mondiale, puis à mettre en relation cette tradition de poèmes oraux avec la tradition des poèmes homériques. Il s'intéresse tout particulièrement aux avatars kirghizes des épopées turciques. Toujours est-il qu'on peut percevoir une solution de continuité entre les explorations allemandes des cultures sibériennes au XVIII^e siècle et la mise en place d'un comparatisme à la fois anthropologique et littéraire en Russie dont l'incarnation serait Jirmunski. Une réflexion critique sur cette continuité est d'ailleurs fournie par Mikhaïl Azadovski dans l'histoire du folklorisme russe⁵¹. Azadovski était lui-même en poste à Irkoutsk, particulièrement versé dans la bibliographie sibérienne, et il soutint la thèse selon laquelle l'étude du folklore russe devait reposer sur une imbrication de données littéraires et ethnographiques. Pour Azadovski, qui se réclame volontiers des Décabristes, il y a au sein des études folkloriques une volonté de se démarquer d'un pur collectionnisme pratiqué dans la culture allemande pour éclairer les formes de vies que le folklore, toujours en évolution, exprime. Cette idée d'un processus historique à l'œuvre est déjà discernée par Azadovski chez Herder, mais elle anime essentiellement les auteurs russes liés au mouvement décabristes. De Herder à Benfey, Steinthal ou Lazarus les outils intellectuels qui permettent à Azadovski de penser la dynamique de la

50. Dans son journal de Sibérie, *Aus Sibirien-Lose Blätter aus meinem Tagebuche* (Weigel Nachfolger, Leipzig 1893) Radloff décrit tout particulièrement une exploration du lac Teletskoe et de ses environs. Avant lui, un voyageur germano-balte avait décrit la région, le géologue Gregor von Helmersen, *Reise nach dem Altai* Sankt Petersburg, Akademie der Wissenschaften, 1848.

51. M.K. Azadovskij, *Istoriia russkoi folkloristiki*, 2 vol. Moskva, RGGU, 2013.

« narodnost' » sont empruntés aux sciences humaines allemandes du XIX^e siècle. La diffusion des légendes et leur capacité à véhiculer des données historiques deviennent centrales dans les études folkloriques telles qu'il les définit. La conscience poétique évolue en fonction de l'évolution du tout social qu'elle exprime. Grâce à Azadovski, redécouvert par Jirmunski et qui se réclame de la poétique historique d'Alexandre Veselovski (1838-1906), le folklorisme sibérien apparaît comme un élément de compréhension de l'identité culturelle et littéraire de la Russie.

Les enquêtes anthropologiques des chercheurs allemands en Sibérie partent d'aspects religieux et linguistiques mais concernent aussi les divers aspects de la vie matérielle et sociale. Se dégageant mal des récits de voyages, on voit se dessiner des structures susceptibles d'expliquer la cohérence de sociétés dans leurs interactions avec les sociétés voisines. La culture matérielle, c'est d'abord l'habitat. Soit l'île de Kadjal que Merck visite en 1790 : « Leurs cabanes (*Tzikluak*) sont pareilles à celles des Aléoutiens et arrondies aux angles. Les petites sont la plupart du temps quadrangulaires avec une porte telle qu'il faut se pencher pour entrer. À l'intérieur la cabane a au centre un foyer à quatre côtés creusé dans le sol (*Knehuik*) avec tout autour des parois de pierre. Au sommet une ouverture en rectangle, les côtés étant surélevés⁵². » Les détails de la construction sont énumérés par Merck qui désigne les éléments de l'architecture dans les termes de la langue locale. Sur les îles aléoutiennes aussi Merck a l'occasion de décrire avec un grand luxe de détails les cabanes sans oublier les lieux de couchage, les réserves de nourriture, la forme des foyers ou des charpentes et la manière dont cet espace est occupé par des réunions à la lumière d'une lampe à huile, par exemple par des danses⁵³. On apprend aussi à connaître le mobilier, le récipient qui sert à uriner et à se laver les mains, le baquet de bois où se trouve la viande de baleine qu'on porte à la bouche tout en détachant avec un couteau les morceaux⁵⁴. Gmelin durant son voyage compare les iourtes d'hiver dont les interstices

52. Carl Heinrich Merck, *Das sibirisch-amerikanische Tagebuch...*, *op. cit.*, p. 235.

53. *Ibid.*, p. 200-201.

54. *Ibid.*, p. 212.

sont remplis de mousse mais qui maintiennent une ouverture sur le toit et les iourtes d'été, celles des Iakoutes et celles des Toungouses. Toutes ont un foyer central et un trou au toit. La nourriture est accrochée en permanence au milieu de la pièce, car on ne mange pas à heure fixe⁵⁵.

Après l'habitat l'attention se concentre aussi sur les costumes, notamment ceux des femmes. Gmelin observe avec attention les femmes toungouses : « Les femmes avaient toutes une courte tunique de cuir fermée devant et derrière et ne descendant guère au-dessous des hanches mais alourdie vers le bas par toutes sortes de cordons auxquels pendaient des anneaux de fer et de laiton. Quand elles marchaient elles produisaient un cliquetis qui ressemblait à celui des chamanes⁵⁶. » Merck décrit soigneusement les parures des femmes qu'il rencontre à l'occasion de son voyage de Sibérie en Amérique. Il descend jusqu'au niveau des coiffures, des morceaux de bois entourés de fils qui traversent le nez, des grenats rattachés à la lèvre inférieure, des peintures du visage et de la manière dont elles sont désignées⁵⁷. Gmelin note que les Toungouses aiment à porter sur le visage des tatouages bleus ou noirs, de même que les Tchouktches ont souvent les joues percées par la forme décorative d'une dent de morse, tout cela ayant la même fonction que les perruques poudrées chez les Européens⁵⁸. L'introduction d'un certain relativisme culturel permet de faire entrer les caractéristiques de la culture matérielle, complétées par les désignations linguistiques correspondantes, dans un système culturel doté de sa propre cohérence.

La vie sociale commence aux rituels qui accompagnent la naissance. Un habitant des Aléoutiennes ne peut tuer à coup de bâton les animaux marins sur la plage (mais peut les abattre à coup de flèches), sous peine d'être confronté à une fausse couche de sa femme ; si celle-ci après la naissance ne veut plus de progéniture, il

55. Johann Georg Gmelin..., *op. cit.*, p. 223.

56. *Ibid.*, p. 207.

57. Carl Heinrich Merck, *Das sibirisch-amerikanische Tagebuch...*, *op. cit.*, p. 239-242.

58. Johann Georg Gmelin..., *op. cit.*, p. 235.

faut qu'elle laisse le placenta aux oiseaux de mer⁵⁹. Il y a ensuite le mariage qui dans la société polygame des Aléoutiens est une négociation marchande dont Merck décrit les termes⁶⁰. Dans le mariage des Itelmènes, le prétendant se met pendant des mois ou des années au service de son éventuel beau-père jusqu'à ce que celui-ci lui indique qu'il peut se lancer à la conquête de sa fille, la surprenne, la viole et soit battu par l'entourage, le droit à des relations normales n'étant lui-même que progressivement acquis⁶¹. Merck décrit des mœurs très comparables chez les Tchouktches⁶². Ceux-ci pratiquent au demeurant l'échange des femmes⁶³. La nourriture est parfois évoquée et l'on apprend que les Yakoutes mangent la viande et boivent le lait des animaux domestiques mais répugnent à les abattre et attendent que les bêtes meurent de maladie ou d'accident⁶⁴.

On retiendra moins le détail des pratiques sociales, d'ailleurs variables selon les ethnies, que la froide analyse pratiquée par les observateurs allemands qui étudient les ethnies rencontrées comme des phénomènes dotés d'une cohérence naturelle propre qu'il ne s'agit pas de considérer comme par définition inférieure à leurs pratiques d'universitaires allemands. Le contact avec la Sibérie débouche sur une nouvelle appréhension du monde.

La sociabilité dans les sociétés sibériennes se traduit par des fêtes. La réception des hôtes aux îles Aléoutiennes obéit par exemple à des rites bien codifiés: « Après le coucher du soleil on invitait ces hôtes aux réjouissances nocturnes habituelles chez eux. Vieux et jeunes, hommes et femmes de cette seule cabane d'habitation en sortaient rapidement et se rassemblaient derrière pour faire illusion auprès des hôtes. Tous étaient plus proprement et mieux habillés que d'habitude. Et les beautés portaient encore un bandeau très noir en peau de phoque, tout autour duquel étaient cousus dix rubans blancs avec des poils de chèvre. Les beautés portaient à la main

59. Carl Heinrich Merck, *Das sibirisch-amerikanische Tagebuch...*, *op. cit.*, p. 208.

60. *Ibid.*, p. 239.

61. Georg Wilhelm Steller, *op. cit.*, p. 343-345.

62. Carl Heinrich Merck, « *Beschreibung...* », *op. cit.*, p. 160.

63. *Ibid.*, p. 162.

64. Johann Georg Gmelin..., *op. cit.*, p. 221.

droite une longue flèche avec une vessie de phoque gonflée et dans la main gauche une même vessie. Les suivaient les hommes. Dans la main gauche le tambour⁶⁵. » La suite des réjouissances est constituée de danses et de chants. Hommes et femmes portent des masques ou ont le visage peint. Certains tiennent une flamme dans un petit récipient et le jettent quand la flamme s'éteint, un geste qui signifierait que son père a donné au danseur la lumière du jour. Les pas de danse, le mouvement des corps sont décrits avec un luxe de détails qui montrent l'importance accordée par l'observateur aux manifestations de sociabilité des nations rencontrées. Les populations vues sur l'île Kadjak ne se distinguent pas dans leurs réjouissances de ce qui est décrit dans les îles Aléoutiennes et Merck contribue à éclairer la question des liens entre les tribus sibériennes et américaines, mais surtout sa perception de l'espace sibérien est éminemment comparative. Il s'agit de mettre en série pour illustrer soit des parallélismes formels, soit des formes de contamination chez les peuples décrits. Chez les Itelmènes, la sociabilité, telle qu'elle est perçue par Steller, se déploie au sein de petites implantations isolées et largement autarciques, les « ostrogs ». Il est vrai que cette forme d'établissement concerne aussi les cosaques. Chez eux comme chez les Itelmènes les réjouissances incluent des relations très dissolues avec la population féminine mais aussi des chants et des mélodies qui surprennent par leur qualité⁶⁶. Steller finit par établir des comparaisons entre Itelmènes et Russes et par observer la manière dont les seconds modifient les habitudes sociales des premiers⁶⁷.

La maladie et la mort marquent le terme de l'existence sociale. Merck décrit la manière dont les Aléoutiens pratiquent la saignée sur la poitrine ou sous la langue selon le type d'affection, mais dont ils achèvent également les vieillards ou les malades trop affaiblis⁶⁸. On rencontre d'abord la mort sous forme de collines mortuaires qui renvoient aux antiquités scythes, les kourganés. Les peuples locaux respectent ces sépultures mais les pillent aussi parfois car on

65. Carl Heinrich Merck, *Das sibirisch-amerikanische Tagebuch...*, *op. cit.*, p. 205.

66. Georg Wilhelm Steller, *op. cit.*, p. 87.

67. *Ibid.*, p. 289-290.

68. Carl Heinrich Merck, *Das sibirisch-amerikanische Tagebuch...*, *op. cit.*, p. 341.

y trouve de l'or, de l'argent et des bijoux⁶⁹. On y voit aussi parfois des éperons de fer et des couteaux de forme chinoise. Gmelin distingue cinq sortes différentes de kourganes, dans une typologie qui repose sur les différences de formes de localisation et de mobilier. Il n'y a pas de tentative de datation, certains kourganes appartenant à de époques visiblement plus récentes : « Le cinquième type est désigné comme *Kirgiskie Mogili* parce qu'on suppose qu'il s'agirait de tombes kirghizes⁷⁰. » Merck, quant à lui, rapporte que les vieillards dans les îles aléoutiennes mettent fin à leur vie en partant dans des campagnes de pêche dont ils ont l'intention de ne pas revenir⁷¹. Quant aux Tchouktsches et aux Koriaks, ils brûlent leurs morts mais, quoique nomades, reviennent chaque année sur la sépulture de leurs proches pour y faire des sacrifices⁷². Au-delà des connaissances compilées sur le rapport des peuples sibériens à la mort, on retient surtout la place accordée aux rituels mortuaires dans la construction d'un système des cultures observées.

Une anthropologie se met en place grâce aux visiteurs allemands de la Sibérie à l'époque des Lumières. Cette anthropologie invite à un retour sur les présupposés intellectuels, lié à un enseignement dans les universités allemandes de l'époque des Lumières, sur un climat intellectuel marqué entre autres par Herder, qui guide, indirectement, le regard des savants allemands. Certaines universités, comme celle de Göttingen, où se développe l'idée d'une histoire universelle intégrant la diversité des peuples de la terre, sont plus particulièrement marquées par l'aventure de l'Orient russe. Les Allemands décrivant la Sibérie sont au service non seulement de l'État russe qui les oblige à tenir secrets les résultats collectés, mais aussi d'une entreprise historiographique qui s'inscrit dans leur projet. Il s'agit de découvrir le soubassement historique de l'Empire, d'établir une ethnogenèse intégrant l'immense espace inconnu de la Sibérie. Alors que l'occidentalisme a longtemps prévalu en Russie, la découverte allemande des racines sibériennes de la Russie s'inscrit

69. Johann Georg Gmelin, *op. cit.*, p. 287.

70. *Ibid.*, p. 290.

71. Carl Heinrich Merck, *Das sibirisch-amerikanische Tagebuch...*, *op. cit.*, p. 218.

72. Id., « *Beschreibung...*, *op. cit.*, p. 175.

dans une autre perspective, celle d'une culture russe incluant les relations anciennes avec des cultures orientales. On pense aux travaux de l'historien Goumilev sur les peuples des steppes, on pense plus généralement à toutes les tendances à l'eurasisme. Ce qui est sûr aussi, c'est que la question du peuplement de l'Amérique à partir de la Sibérie, la question de la vision du monde impliquée par le chamanisme, celle des relations de l'espace russe à la Chine et à la Mongolie occupaient dès le xviii^e siècle les savants allemands et que leur héritage est perceptible jusqu'au xx^e siècle.

Waldemar Jochelson, Franz Boas et la Sibérie

Isabelle Kalinowski¹

Depuis quelques années, l'œuvre pionnière de Waldemar² Jochelson (1855-1937), qui fut un des premiers ethnographes de la Sibérie au xx^e siècle³, fait l'objet d'une redécouverte dans plusieurs pays, notamment en Russie, en Allemagne et aux États-Unis. La version russe du livre *The Koriak* de 1908 a été rééditée en russe dans les années 1990. Les livres de Jochelson rédigés en langue anglaise sont aujourd'hui facilement accessibles en version numérisée. Ils viennent de faire l'objet, en Allemagne, sous l'égide de la Kulturstiftung Sibirien et de la collection « Bibliotheca Sibero-Pacifica », d'une nouvelle édition (texte original en anglais assorti

1. Je remercie Ewa Bérard d'avoir relu cet article à plusieurs reprises en m'apportant ses lumières et en affinant ma compréhension de plusieurs points importants.

2. Le prénom « Waldemar », transcription allemande de « Vladimir » (ou Veniamine), a été conservé ici par convention, parce que c'est sous cette forme que l'auteur Jochelson a été le plus souvent prénommé dans ses publications. Aujourd'hui, il tend plutôt à être prénommé « Vladimir », tandis que ses ouvrages continuent à être réédités sous le nom de « Waldemar Jochelson ». Le flottement entre les deux prénoms qu'on pourra parfois observer dans cet article s'explique peut-être, *in fine*, par les rapports que Jochelson entretenait avec Boas, auquel il écrivait parfois des lettres en allemand, en signant « Waldemar Jochelson », bien que son correspondant ait cessé d'écrire en allemand, y compris dans ses correspondances avec des compatriotes germaniques, peu de temps après son installation aux États-Unis.

3. Sur l'ethnographie de la Sibérie avant le xx^e siècle, voir dans ce volume l'article de Michel Espagne ; voir aussi Erich Kasten (éd.), *Reisen an den Rand des Russischen Reiches: die wissenschaftliche Erschließung der nordpazifischen Küstengebiete im 18. und 19. Jahrhundert*, Fürstenberg/Havel, Kulturstiftung Sibirien, 2013.

d'une préface également en anglais) sous la direction d'Erich Kasten et Michael Dürr, qui avaient publié en 1992 les actes d'un colloque sur l'anthropologue germano-américain Franz Boas (1858-1942)⁴ : à la réédition des deux grands classiques de Jochelson, *The Koriak*⁵ (1905-1908) et *The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus*⁶ (1924-1926) est venue s'ajouter la publication d'un nouveau recueil inédit rassemblant les textes écrits par Jochelson en langue allemande au début de sa carrière (1881-1908)⁷. Auparavant, d'autres inédits de Jochelson avaient été publiés en 2013 par Michael Knüppel⁸, tandis que l'édition posthume des recueils de textes collectés par Jochelson en Sibérie⁹ se poursuit aujourd'hui encore, notamment avec l'édition par David Koester des textes recueillis par Jochelson au Kamtchatka¹⁰. L'important fonds photographique laissé par Jochelson à la suite de ses investigations de terrain en Sibérie, sous l'égide notamment de la section sibérienne de la Société impériale russe de géographie à Irkoutsk, puis de sa collaboration avec Franz Boas dans le cadre de la Jesup North Pacific Expedition (1897-1902), pilotée par ce dernier, a contribué au même titre que ses ouvrages

4. Michael Dürr, Erich Kasten, Egon Renner (éds.), *Franz Boas: Ethnologe-Anthropologe-Sprachwissenschaftler. Ein Wegbereiter der modernen Wissenschaft vom Menschen*, Wiesbaden, Reichert, 1992.

5. Waldemar Jochelson, *The Koriak, Part I, II*, édité et préfacé par E. Kasten et M. Dürr, Fürstenberg/Havel, Kulturstiftung Sibirien, 2016.

6. Id., *The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus*, éd. par E. Kasten et M. Dürr, préface de Tom Miller, Fürstenberg/Havel, Kulturstiftung Sibirien, 2017.

7. Id., *Aus dem Fernen Osten Russlands: Deutschsprachige Schriften (1881-1908)*, édité et préfacé par E. Kasten, Fürstenberg/Havel, Kulturstiftung Sibirien, 2017.

8. Michael Knüppel, *Paraphernalia zu einer Biographie des Sibiristen, Anthropologen und Archäologen Vladimir Il'ič Jochel'son (1855-1937)*, Wiesbaden, Harassowitz, 2013.

9. *Kamchadal Texts Collected by W. Jochelson*, éd. par Dean Stoddard Worth, 's Gravenhage, Mouton, 1961; Knut Bergland et Moses Dirks, *Aleut Tales and Narratives*, Fairbanks, Alaska Native Language Center, 1990 (avec notamment des transcriptions d'enregistrements réalisés par Jochelson sur cylindres de cire).

10. Waldemar Jochelson, *The Kamchadals*, éd. par David Koester, Fürstenberg/Havel, Kulturstiftung Sibirien, à paraître. Le même auteur a consacré en 2004 un article à l'interprétation par Franz Boas et Claude Lévi-Strauss d'un des mythes recueillis par Jochelson : voir David Koester, « Asdiwal revisité : Boas et Lévi-Strauss face à un « petit » mythe du Kamtchatka », *ethnographiques.org*, n° 8, novembre 2005 [en ligne]. <http://www.ethnographiques.org/2005/Koester.html> (consulté le 7 décembre 2017).

à perpétuer la mémoire de son travail. Des photographies de Jochelson ont été mises en ligne par l'American Museum of Natural History de New York en lien avec l'expédition Jesup, mais aussi par l'American Philosophical Society de Philadelphie, dépositaire d'une grande partie des archives professionnelles de Boas¹¹ ; un cd-rom de photographies prises par Jochelson a également été édité par le musée d'anthropologie et d'ethnographie de Saint Pétersbourg, suivi par leur mise en ligne¹². On dispose en outre désormais d'une version numérisée accessible en ligne de la correspondance entre Waldemar Jochelson et Franz Boas, sur le site de l'American Philosophical Society¹³. Enfin, tout récemment, un important collectif consacré au versant sibérien de la Jesup Expedition a été publié par l'équipe allemande de la Kulturstiftung Sibirien¹⁴, après la parution, une dizaine d'années auparavant, d'un autre volume collectif sur la Jesup Expedition rassemblant des contributions américaines et russes, *Constructing Cultures Then and Now. Celebrating Franz Boas and the Jesup North Pacific Expedition*¹⁵.

11. Les archives de la correspondance de Boas sont réparties entre l'American Philosophical Society de Philadelphie et l'American Museum of Natural History de New York, pour la période 1895-1905.

12. *Siberia through the eyes of ethnographers in the early 20th. Century: collections of photographic illustrations of W. Jochelson and A.S. Forsthein in the Museum of Anthropology and Ethnography*, Saint-Pétersbourg. Ces photographies sont également en ligne : <http://web1.kunstkamera.ru/exhibition/ioh/eng/odegda/4404-108.shtml>.

Sur les photographies de la Jesup Expedition en général, voir Lauren Kendall, Barbara Mathe et Thomas Ross Miller, *Drawing Shadows to Stone: The Photography of the Jesup North Pacific Expedition 1897-1997*, New York, American Museum of Natural History, 1997.

13. Voir le site APS Digital Library, à l'adresse <http://diglib.amphilsoc.org/islandora/search/Vladimir%20Jochelson?type=dismax>.

14. Matthias Winterschladen, Diana Ordubadi, Dittmar Dahlmann (éds.), *Auf den Spuren der modernen Sozial- und Kulturanthropologie: Die Jesup North Pacific Expedition (1897-1902) im Nordosten Sibiriens*, Fürstenberg/Havel, Kulturstiftung Sibirien, 2016. Mentionnons aussi un ouvrage collectif plus général sur les explorations dans la partie orientale de la Russie : Alexia Bloch and Laurel Kendall, *The Museum at the End of the World: Encounters in the Russian Far East*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2004.

15. *Constructing Cultures Then and Now. Celebrating Franz Boas and the Jesup North Pacific Expedition*, éd. par Lauren Kendall et Igor Krupnik, Washington, Arctic Studies Center/National Museum of Natural History/Smithsonian Institution, 2003.



Fig 1. Guides toungouses sur la rivière Vorkholan (1901), photographie de Waldemar Jochelson, © AMNH, New York

Après avoir brièvement retracé (I) la biographie de Jochelson telle qu'elle a été mise en lumière par une série de publications en russe, en anglais et en allemand au cours de ces dernières années, le présent article cherchera à apporter quelques éléments nouveaux dans la discussion d'un point souvent abordé dans les recherches récentes sur ce spécialiste de la Sibérie, qui ont proposé à ce sujet des hypothèses stimulantes¹⁶ : la question de l'impact de la rencontre avec Boas sur le rapport de Jochelson à la carrière académique (II), des approches méthodologiques partagées par l'un et l'autre et des spécificités de leurs recherches respectives. Plusieurs domaines seront ici évoqués pour nourrir cette comparaison : les mythes (III), les religions et langues de Sibérie (IV).

16. Yvonne Krumholz et Matthias Winterschladen, « Zwei Schriften – Zwei auseinander divergierende Darstellungen? Oder: warum Vladimir Jochel'son für die Jesup North Pacific Expedition zwei unterschiedliche Werke verfaßte. Eine Untersuchung am Beispiel seiner Schamanismusedarstellung », in *Auf den Spuren der modernen Sozial- und Kulturanthropologie*, *op. cit.* (voir note 14), p. 215-262.

Waldemar Jochelson : ethnologie et exil

Le parcours de Jochelson, natif de Vilnius en Lithuanie, est à présent relativement bien connu¹⁷ ; il sera résumé ici avec des ouvertures sur la correspondance que Jochelson et Boas menèrent pour l'essentiel en anglais, mais aussi en allemand.

Né en 1855 dans une famille juive très religieuse de commerçants aisés, Waldemar Jochelson avait suivi l'enseignement d'un *heder*, comme il le rapporte dans la « rétrospective » rédigée en anglais au début des années 1920 dont le manuscrit est conservé à Saint-Pétersbourg¹⁸ ; c'est dans le cadre d'une école rabbinique de Vilnius que s'éveilla son intérêt pour les questions politiques, dans un groupe d'étudiants dont il partagea bientôt les aspirations révolutionnaires. En 1879, à l'âge de 24 ans, il s'engagea à Moscou dans le mouvement *Narodnia Volia*, qui préconisait d'« aller vers le peuple ». En Russie centrale comme dans les régions rurales d'Ukraine où il séjourna également, il se fit connaître comme agitateur politique antitsariste. Il fit circuler des textes clandestinement, fabriqua de la dynamite et de faux passeports. Il dut émigrer en Suisse en 1880, où il resta quatre ans. Tout en continuant d'exercer ses activités clandestines, il suivit également un cursus de sciences sociales dans les universités de Zurich et de Berne. Il enseigna dans une école russe, dans le village de Clarens, où Élisée Reclus s'était retiré après la Commune de Paris¹⁹. Cinq ans plus tard, il tenta de retourner en Russie mais fut alors arrêté, emprisonné deux ans durant à la forteresse Pierre-et-Paul de Saint-Pétersbourg puis condamné à dix ans d'exil dans le bassin de la Kolyma, au nord-est de la Sibérie. Dès ses premières

17. Voir aussi Matthias Winterschladen, « Zwischen Revolution und Wissenschaft. Jochelson, Bogoraz und die Verflechtung von Wissenschaft und Politik – ein biographischer Zugang », in *Auf den Spuren der modernen Sozial- und Kulturanthropologie*, *op. cit.* (voir note 14), p. 77-118 ; Knüppel 2013 ; Donatas Brandisauskas, « Waldemar Jochelson – a prominent ethnographer of north-eastern Siberia », in *Acta Orientalia Vilnensia* 10 janvier-2, 2009, p. 165-179 ; N.B. Vakhtin, « Franz Boas and the Shaping of the Jesup Expedition Siberian Research, 1895-1900 », in *Gateways. Exploring the Legacy of the Jesup North Pacific Expedition, 1897-1902*, 2001.

18. Archives du musée d'anthropologie et d'ethnologie de Saint-Pétersbourg, cote AV IVR RAN.

19. Yvonne Krumholz et Matthias Winterschladen, *art. cit.*, p. 232.

années dans la région, à Olekminsk, il manifesta une vive curiosité pour les cultures sibériennes et commença à apprendre la langue yakoute. En 1895, il fut invité à participer à une expédition ethnographique d'initiative locale, organisée par la section sibérienne de la Société impériale russe de géographie et financée par le marchand d'Irkoutsk Innokentii Sibiriakov²⁰. Durant deux ans et demi (1895-1897), il enquêta chez des chasseurs yukaghir, dont il suivit les pérégrinations et apprit les dialectes ; il établit un dictionnaire et recueillit des mythes ; il publia les résultats de son travail en 1898 dans son rapport sur l'organisation sociale des Yukaghir (en russe) ; son journal de terrain a également été conservé²¹ et récemment, en 2006, A.A. Sirina a retrouvé dans les archives de la circonscription d'Irkoutsk une correspondance composée de dix-huit lettres échangées par Jochelson et Vladimir Bogoraz (voir *infra*) au sujet de cette expédition²². Jochelson constitua également dès ce premier terrain une importante collection de photographies. Il fut dès lors autorisé à retourner à Saint-Petersbourg et Moscou. Il se rendit à nouveau en Suisse pour terminer la thèse qu'il avait commencée (mais dont le sujet n'est à l'heure actuelle pas précisément connu) et rencontra à Berne sa future épouse Dina Brodskaya, qui avait fait des études de médecine²³ et devint sa collaboratrice dans ses enquêtes de terrain ultérieures, notamment pour les mesures anthropométriques.

20. Innokentii Sibiriakov était un marchand, propriétaire de mines et philanthrope d'Irkoutsk. Le mécénat de l'expédition tourna court lorsque cet héritier fortuné décida, en 1896, de se retirer au mont Athos, où il mourut en 1901. Sur ce point et sur la participation de Jochelson à l'expédition Sibiriakov en général, voir Erich Kasten, « Vom politisch Verbannten zum bedeutenden Ethnologen. Waldemar Jochelson und die Sibirjakov-Expedition (1894-1897) », in Jochelson, *Aus dem fernen Osten Russlands, op. cit.*, p. 9-33.

21. I.S. Gurvič, *Polevye dnevniki V.I. Iochel'sona i D.L. Iochel'son-Brodskoi*, Očerki istorii russkoj étnografii, fol'kloristiki i antropologii, Vyp. II, 1963, p. 248-258.

22. A.A. Sirina, « Skoro budet dva goda, kak my zanimaemsa ékspedicionnymi rabotami... ». Neizvestnye pis'ma V.I. Iochel'sona i V.G. Bogoraza iz Sibirjakovs-koj (Jakutskoj) ékspedicii, *Ilin. Istoriko-geografičeskoj, kul'turologičeskij žurnal* 5, 2007, p. 91-96 ; et A.A. Sirina, A. A et A. I. Šinkovoi, Neizvestnoe nasledie Sibirjakovskoj (Jakutskoj) ékspedicii (1894-1896): pis'ma V.I. Iochel'sona vo VSOIRGO, *Rasy i narody, Ežegodnik* 33, 2007, p. 331-368.

23. D'après Erich Kasten (voir la bibliographie de sa préface à *Aus dem fernen Osten Russlands, op. cit.*, p. 31), Dina Jochelson-Brodskaya soutint en 1906 à l'université de Zurich une thèse dans laquelle elle exploitait les données anthropométriques

La rencontre avec Franz Boas s'opéra par l'intermédiaire du directeur du musée d'ethnographie (*Kunstkamera*) de l'Académie impériale des sciences de Russie à Saint-Petersbourg, Vassili Radlov (1837-1918), auquel Boas, alors en poste à l'American Museum of Natural History de New York (où il travailla entre 1895 et 1905), avait demandé de lui indiquer les noms de chercheurs susceptibles de participer, pour le côté sibérien, à l'expédition financée par Morris Jesup pour étudier la nature des relations entre les cultures situées de part et d'autre du détroit de Bering. Radlov avait recommandé Jochelson et deux autres ex-exilés en Sibérie au parcours très analogue à celui de ce dernier, Waldemar Bogoras (1865-1936²⁴) et Lev Sternberg (1861-1927²⁵). Jochelson, Bogoras et Sternberg, qui restèrent unis toute leur vie dans une étroite proximité, malgré la diversité de leurs parcours, formaient ce que Bogoras appela plus tard, dans sa préface de 1934 à l'édition russe de son livre sur les Tchouktsches, « l'ethnotroïka ». Parmi les autres chercheurs qui participèrent à l'expédition Jesup du côté russe figurait encore l'Allemand Berthold Laufer, issu du musée d'ethnologie de Berlin où Boas avait travaillé avant son départ pour les Amériques. Cette vaste campagne de recherche, qui engagea plusieurs équipes pour une durée totale de cinq ans (1897-1902) et, en Sibérie, pour une période de deux ans (1900-1902), avait pour ambition d'explorer les liens éventuels entre les populations d'Asie du Nord-Est et celles du Nord-Ouest de l'Amérique dans les domaines de l'archéologie, du folklore, des langues, de l'art, de la culture matérielle et de

recueillies lors de l'expédition Jesup (Dina Jochelson-Brodsky, *Zur Topographie des weiblichen Körpers nordostsibirischer Völker*. Inaugural-Dissertation, Medizinische Fakultät der Universität Zürich, 1906).

24. Vladimir Bogoras était né en Ukraine, dans la région de la Volhynie ; il était issu d'une famille juive mais se convertit à l'orthodoxie. Il fit des études à Saint-Petersbourg, s'engagea alors dans des activités révolutionnaires et dut s'exiler. Le manuscrit inédit de son autobiographie est conservé aux archives du musée d'anthropologie et d'ethnologie de Saint-Petersbourg. Son parcours a été retracé par Katharina Gernet, *Vladimir Germanovič Bogoraz (1865-1936)*. Eine Bibliographie, Munich, 1999.

25. L'anthropologue russo-américain Sergei Kan, spécialiste des Tlingit, a consacré une très intéressante monographie à Lev Sternberg : Sergei Kan, *Lev Sternberg: Anthropologist, Russian Socialist, Jewish Activist*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2009.

l'anthropologie physique. Jochelson enquêta auprès des Koriaks, des Yukaghirs et, pour finir, des Yakoutes et de communautés de vieux-croyants; Bogoras séjourna quant à lui chez les Tchouktches et les Yupik; Laufer étudia les populations vivant sur l'île de Sakhaline et le long du fleuve Amour. Les conditions fixées par Boas, qui fut le directeur scientifique de l'expédition, étaient comparables à celles auxquelles Jochelson s'était plié dans sa première enquête: séjour à long terme sur place, apprentissage de la langue, protocoles régissant la collecte des artefacts, textes et mythes et des données les concernant (nom des informateurs, lieux et circonstances de collecte, etc.). En 1900, Jochelson et Bogoras se rendirent à New York pour signer un contrat dont les modalités avaient préalablement fait l'objet de nombreux échanges épistolaires. Tous deux avaient négocié avec succès sur plusieurs points: Jochelson avait demandé à la fois une augmentation du salaire initialement prévu (150 dollars par mois au lieu de 100) et une extension du périmètre de recherche aux Yukaghir, situés un peu en marge de l'aire étudiée, mais auxquels il était personnellement attaché²⁶. Les participants du côté russe étaient autorisés à publier les résultats des recherches en langue russe même si ces derniers étaient destinés à l'American Museum of Natural History et devaient faire l'objet de rapports publiés sous l'autorité du musée. Ces textes furent rédigés (en anglais) dans les années qui suivirent l'expédition et forment une impressionnante série de monographies qui commencent aujourd'hui à être redécouvertes avec profit: *The Decorative Art of the Amur Tribes* de Laufer (1902); *The Chuckchee* (1904, 3 volumes) et *Chuckchee Mythology* (1910) de Bogoras; *The Koryak* de Jochelson (1905, deux tomes); *The Eskimo of Siberia* de Bogoras (1913); *The Yukaghir and the Yukaghirised Tungus* de Jochelson (1924-1926, trois tomes); *The Yakut* de Jochelson (1933).

Au cours de l'expédition Jesup, selon Donatas Brandisauskas, « Jochelson collecta près de 3000 artefacts ethnographiques, supervisa les mesures de 900 personnes, prit 1200 photographies et

26. Cf. Yvonne Krumholz et Matthias Winterschladen, « Zwei Schriften », *art. cit.*, p. 218.

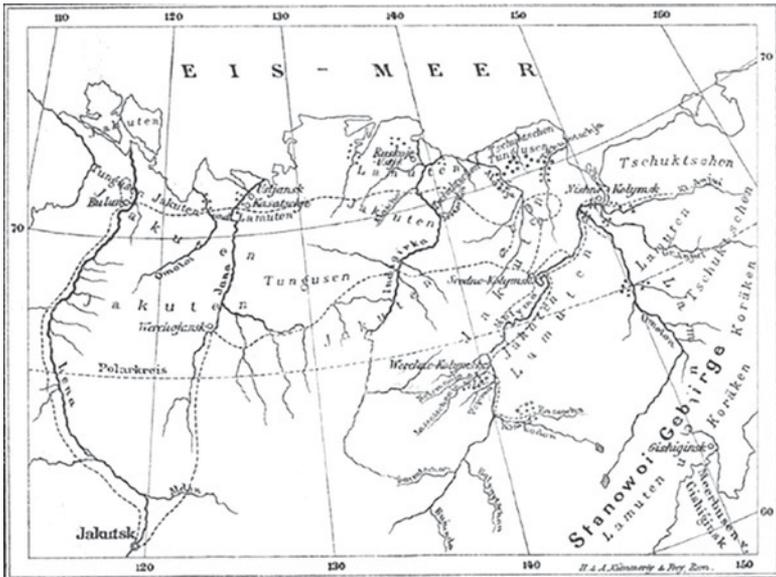


Fig 2. Carte publiée par Jochelson dans « Die Jukagiren im äussersten Nordosten Asiens » (1899), reproduite dans Jochelson, *Aus dem Fernen Osten Russlands*, op. cit., p. 47.



Fig 3. Carte dessinée par Franz Boas pour l'expédition Jesup, © AMNH, New York.

réalisa plus de 100 enregistrements audio²⁷ » sur disques de cire — un ensemble aujourd’hui pour l’essentiel conservé, avec les autres « butins » de l’expédition, au musée de New York, qui a numérisé 11 000 images de ce fonds considérable, dans lequel figure notamment la collection de masques collectés par Jochelson et Bogoras²⁸. Les enquêtes de terrain effectuées par Jochelson dans ce cadre et les ouvrages dans lesquels il exploita les données recueillies lui permirent d’accéder à une reconnaissance scientifique internationale. Au retour de l’expédition Jesup, Jochelson et Bogoras obtinrent une place d’assistant à l’American Museum of Natural History, mais leur contrat de dix-huit mois ne fut pas prolongé, en raison d’un différent entre Boas et Morris Jesup sur le financement des publications²⁹. Revenu ensuite en Russie, Jochelson dut affronter une situation durablement précaire. Il effectua certes encore en 1909-1910 une expédition de terrain (financée par le jeune mécène moscovite Fedor Riabouchinsky³⁰) chez les Aleutes et au Kamtchatka, destinée à collecter des spécimens zoologiques, botaniques et géologiques ainsi que des données climatiques et ethnologiques. Tout en consolidant sa légitimité scientifique, Jochelson ne parvint cependant pas à obtenir un poste universitaire ; son contrat d’assistant ethnographe au musée de Pétersbourg n’était pas suffisant pour assurer sa subsistance, et seuls les subsides de l’American Museum of Natural History que Boas lui attribuait lui donnaient une certaine assise matérielle. Bogoras, de son côté, était également retourné en Russie après avoir

27. D. Brandisauskas, *art. cit.*, p. 172.

28. Voir le site du musée à l’adresse https://anthro.amnh.org/jesup_collection.

29. Cf. Yvonne Krumholz et Matthias Winterschladen, *art. cit.*, p. 222.

30. Fedor Pavlovitch Riabouchinsky (1886-1910), issu d’une grande dynastie de marchands et banquiers, mourut à vingt-cinq ans de la tuberculose après avoir organisé cette expédition au Kamtchatka à laquelle il ne put participer. Une exposition fut organisée à Pétersbourg en 1912 pour en présenter les résultats. Voir *Kamchatskaya Ekspeditsiya/Expédition au Kamtchatka, organisée par Th. P. Riabouchinsky, avec le concours de la Société impériale russe de géographie*, éd. par V. L. Komarov, Moskva, 1912. D’un point de vue religieux, la famille Riabouchinsky se rattachait aux vieux-croyants ; en Sibérie, Jochelson avait enquêté sur des communautés de vieux-croyants dans le cadre de l’expédition Jesup. Après 1917, la famille Riabouchinsky fut ensuite d’emblée en conflit avec le nouveau régime et émigra dès 1918 ; l’hôtel particulier Riabouchinsky à Moskva fut exproprié après la révolution d’Octobre et devint plus tard la résidence de Gorki.

achevé son contrat au musée de New York : enthousiasmé par la révolution russe de 1905, il était rentré dans son pays avec le désir de s'engager dans la dynamique révolutionnaire. Selon Yvonne Krumholz et Michael Winterschladen, l'ambition de Jochelson tendit plutôt à se concentrer après l'expédition Jesup sur la vie académique, ce qui n'empêcha pas l'échec de ses tentatives d'insertion à l'université³¹. Après la révolution de 1917, la situation des deux collaborateurs de Boas évolua différemment : tandis que Bogoras obtint à partir de 1918 un poste de professeur à Petrograd, à l'instar de Lev Sternberg, et devint à la fois conservateur au musée d'anthropologie et d'ethnographie et directeur d'un « Institut des peuples du Nord » créé dans la même ville, Jochelson ne se vit pas confier de charge d'enseignement. L'hypothèse de Donatas Brandiskauskas selon laquelle la désaffectation professionnelle de Jochelson en Russie soviétique est à rapporter à des raisons politiques, son engagement passé en faveur du mouvement révolutionnaire des *Narodniki* n'étant guère plus apprécié du nouveau pouvoir qu'il ne l'avait été du régime tsariste³², n'est pas à exclure mais n'explique pas pourquoi Bogoras et Sternberg, qui avaient fait partie du même mouvement, purent quant à eux trouver un poste à Petrograd après 1917. En 1922, Jochelson repartit pour les États-Unis, à l'âge de 67 ans, et s'installa à New York en continuant à bénéficier du soutien du Museum of Natural History. Après sa mort en 1937, sa figure tomba en partie dans l'oubli, aussi bien en URSS qu'aux États-Unis, où l'on ne s'intéressait guère au versant sibérien de l'expédition Jesup³³. Parmi ses dernières volontés figurait le souhait que ses archives soient transférées en URSS, ce qui fut en partie réalisé.

Jochelson, Boas et la voie académique

La correspondance de Jochelson avec Boas est dominée par un motif lancinant, celui de la précarité matérielle : des demandes d'aides, chiffrées à chaque fois à quelques centaines de

31. *Ibid.*, p. 223.

32. Donatas Brandiskauskas, *art. cit.*, p. 176.

33. *Ibid.*

dollars, ponctuent la quasi-totalité des lettres. Des décennies durant, Jochelson obtint de Boas des versements ponctuels en échange de la livraison de manuscrits élaborés à la suite de ses séjours de terrain en Sibérie : l’envoi des textes ou des chapitres était à chaque fois la condition du paiement de ces aides. Boas avait instauré avec d’autres collaborateurs, notamment ses informateurs indiens George Hunt et Henry Tate, un système de « salaire à la tâche » qui lui permettait de financer des collectes de mythes, des traductions, des enquêtes ou des travaux de rédaction d’ouvrages en contrôlant assez précisément le processus de production scientifique, puisque le salaire n’était jamais versé en une seule fois mais distribué par étapes au fur et à mesure de la réalisation effective du travail. Cette forme de rétribution, que Boas ne manquait pas de réactiver dans les moments de pénurie les plus criants où ses correspondants faisaient appel à lui, présentait l’inconvénient de pérenniser une précarité souvent si mal vécue, comme dans le cas de Jochelson, qu’elle menaçait d’inhiber les capacités d’écriture ; mais elle contribua malgré tout à un développement du nombre des publications, encourageant l’élaboration de matériaux qui auraient pu demeurer inexploités si l’obtention des subsides de l’AMNH n’avait pas fait de leur analyse la condition d’un accès renouvelé à des ressources indispensables.

Un texte récemment réédité dans le volume des écrits allemands de Jochelson, un compte rendu de l’expédition « Riabouschinski » au Kamtchatka paru en 1908 dans la revue allemande *Globus*, donne à entendre que son auteur supportait mal l’organisation hiérarchisée et pyramidale de l’expédition Jesup et préférait une structure plus horizontale et la possibilité de négocier directement avec le mécène, il est vrai dans ce cas beaucoup plus jeune, sans en référer à un directeur scientifique : « L’organisation de l’expédition, écrivait Jochelson, se distingue fondamentalement de celle des grandes expéditions antérieures. La nôtre n’a pas de chef. Chaque section travaille de façon complètement autonome par rapport aux autres. Cela présente un grand avantage. Chaque directeur de section entretient des relations directes avec celui qui finance l’expédition³⁴ ». Fait

34. Jochelson, « Die Riabouschinsky-Expedition nach Kamtschatka » [initialement paru dans *Globus* 94, 1908, p. 224-225], in *Aus dem Fernen Osten Russlands*, op. cit., p. 151.

symbolique, Jochelson demanda à Riabouchinsky, comme à Boas quelques années auparavant, l'autorisation d'« élargir les frontières spatiales du travail de recherche de [sa] section de l'expédition³⁵ ».

Sur la base d'une comparaison entre l'écriture scientifique des deux ouvrages majeurs de Jochelson, *The Koriak* (1908) et *The Yukaghir* (1924), Yvonne Krumholz et Matthias Winterschladen ont constaté une évolution dans son approche de l'ethnologie, et interprété ce changement comme l'effet d'une influence de Boas sur Jochelson : au contact du savant new-yorkais, l'ethnologue de la Sibérie aurait progressivement abandonné la perspective « politique » qui était initialement la sienne et adopté un point de vue plus « scientifique » à l'égard de son terrain, se soumettant peu à peu à une exigence de « neutralité axiologique » qui aurait été prônée par Boas, et s'y soumettant de façon d'autant plus stricte qu'il aurait souhaité obtenir son appui pour entamer, fût-ce tardivement, une carrière académique aux États-Unis³⁶. Il est incontestable que Jochelson, à la différence de Bogoras et Sternberg, cessa d'exercer des activités à caractère politique, se consacra à la recherche scientifique et n'abandonna jamais le souhait d'intégrer un poste. En décembre 1924 encore, alors qu'il était âgé de 69 ans, il évoquait dans une lettre à Boas la possibilité de « donner un cours sur l'ethnographie sibérienne à des étudiants de premier cycle³⁷ », sans doute à l'université Columbia où Boas enseignait. Il est également établi, d'après d'autres passages de la correspondance, que Jochelson déplorait le repli et la clôture qui affectèrent l'exercice de la recherche en Russie après 1917. En novembre 1921, il écrivait à Boas depuis Petrograd : « Vous ne pouvez imaginer combien il est triste, pour un homme ayant un peu de culture, de voir que tous les pays étrangers sont pour lui frappés d'un tabou³⁸ ». Quelques semaines auparavant, il déplorait

35. *Ibid.*, p. 149.

36. Matthias Winterschladen a également développé cette thèse dans son article « Zwischen Revolution und Wissenschaft. Jochelson, Bogoraz und die Verflechtung von Wissenschaft und Politik – ein biographischer Zugang », *art. cit* (voir note 17).

37. Lettre de Jochelson à Boas, 3 décembre 1924, archives APS.

38. « You can not imagine how sad is the feeling of a man of some culture for whom all foreign countries are tabooed » (Lettre de Jochelson à Boas, 23 novembre 1921, archives APS).

également les conditions matérielles auxquelles les chercheurs étaient confrontés dans son pays : « J’ai montré votre lettre à Bogoras et Sternberg. Nous tous travaillons au musée d’anthropologie et d’ethnographie de l’Académie des Sciences — pour autant qu’un travail scientifique puisse être accompli dans les conditions de vie matérielles qui sont les nôtres aujourd’hui. En ce qui me concerne, je dirais que les privations des dernières années m’ont empêché d’exploiter les matériaux collectés lors de ma dernière expédition. Pendant des années, nous n’avons pas eu accès aux publications ethnologiques étrangères, particulièrement américaines, et nous ne savons pas ce qu’il y a de nouveau dans notre domaine de connaissance³⁹. » Bogoras écrivait lui aussi à Boas que lui et ses collègues avaient besoin de livres « comme les poissons d’eau fraîche, d’un peu d’air frais venu du monde extérieur⁴⁰. ». On ne saurait cependant affirmer que Jochelson avait adopté une position de rejet définitif de la Russie soviétique et que les chemins scientifiques et biographiques de Jochelson, Bogoras et Sternberg s’étaient clairement séparés. En 1913, Jochelson avait fait l’acquisition d’une « petite propriété⁴¹ » dans le quartier Lesnoi à Saint-Petersbourg, « non loin de Bogoras », dans laquelle il avait investi toutes ses économies. Il envisageait peut-être à ce moment-là la possibilité de continuer à collaborer avec le musée de New York à distance. Inversement, son départ pour les États-Unis de 1922 ne fut pas dans un premier temps conçu comme définitif puisqu’en 1926 encore, il envisageait de retourner en Union soviétique. Une lettre de novembre 1925 révèle même que c’est Boas qui l’avait encouragé en ce sens et l’avait convaincu de revenir à Leningrad : « J’ai réfléchi à la question de mon retour à Leningrad et j’en suis arrivé à la conclusion que vous avez entièrement raison. Je vous serai reconnaissant

39. Lettre de Jochelson à Boas, 10 octobre 1921, archives APS.

40. Lettre de Bogoras à Boas, 17 février 1923 (lettre citée par Sergei Kan, « My Old Friend in a Dead-end of Empiricism and Skepticism ». Bogoras, Boas and the Politics of Soviet Anthropology of the Late 1920s-Early 1930s », *Histories of Anthropology Annual*, vol. 2, éd. par Regna Darnell and Frederic W. Gleach, Lincoln, University of Nebraska Press, 2006, p. 32-68, ici p. 47).

41. Voir la lettre de Jochelson à Boas datée du 20 avril 1913 (archives APS). Jochelson donnait à Boas une adresse dans laquelle il mentionnait fièrement son nouveau statut de « propriétaire » : « M. Jochelson proprietor/Rardelnaya Street/Lesnoi/St Petersburg/Russia ».

si vous pouvez arranger l'affaire comme vous me l'avez dit. Je voudrais partir en mars ou début avril 1926 si j'arrive à terminer mes travaux ici. Cette décision est tout à fait indépendante de l'issue de ma demande de financement de mon travail sur le Kamtchatka par l'Institution Carnegie. En cas d'issue favorable, le travail n'en sera que meilleur, car j'ai ma collection en Russie⁴². » Quelques mois plus tard, Jochelson n'était pas reparti pour la Russie mais écrivait encore à Boas : « En ce qui me concerne, il me faut, avant de partir d'ici, envoyer une requête officielle à l'Académie pour réintégrer ma position antérieure au musée. L'académicien Oldenburg me l'a confirmé. On considère que j'ai démissionné. Bogoras m'écrit aussi que je peux accepter un poste de professeur à la faculté de géographie et d'ethnologie de l'université de Leningrad. Cette faculté est entièrement entre les mains de Bogoras, de Sternberg et d'autres amis⁴³. » Quel que soit le degré de pertinence des espérances ainsi formulées par Jochelson, elles indiquent en tout cas qu'il ne se considérait pas alors comme en rupture définitive avec la Russie soviétique. Il est possible que le facteur de l'âge ait joué en sa défaveur en 1918 : au moment où Bogoras et Sternberg obtinrent un poste à Pétrograd, ils avaient respectivement 52 et 57 ans, alors que Jochelson était déjà âgé de 62 ans. Semi-autodidacte, venu à la recherche scientifique par des voies initialement extra-académiques, investi simultanément dans les champs universitaires de différents pays, il semble avoir été desservi par une sorte de décalage temporel et de retard de carrière qu'il ne parvint jamais à rattraper ; sa capacité à franchir les frontières et sa socialisation scientifique dans un espace académique multinational⁴⁴ furent mises à mal par la fermeture progressive, après 1918 et surtout à partir de la fin des années 1920, des frontières et des canaux de communication qui avaient auparavant rapproché les scientifiques russes et américains.

42. Lettre de Jochelson à Boas, 12 novembre 1925, archives APS.

43. Lettre de Jochelson à Boas, 18 juillet 1926, archives APS.

44. De façon symbolique, la bibliographie de l'étude sur les *Koriak* (1905-1908) mêlait par exemple spontanément des titres anglo-américains, allemands et français en caractères latins et des titres russes en caractères cyrilliques, alors que ce ne fut plus le cas dans les bibliographies ultérieures comme celle des *Yukaghir*, où les lettres cyrilliques furent abandonnées.

L'affirmation selon laquelle la rencontre de Boas entraîna Jochelson sur les voies de la « neutralité axiologique » appelle également une autre nuance importante. Boas était effectivement un légaliste convaincu, que, à la différence de Jochelson, on imagine difficilement enclin, y compris dans sa jeunesse, à s'engager dans des activités clandestines et moins encore terroristes, ne fût-ce que pour un temps. Dans le passionnant article qu'il a consacré au rapport entre Boas et Bogoras, Sergei Kan montre que le premier n'approuvait pas toujours la soif irrépressible d'action politique du second : lorsque Bogoras repartit en Russie à la suite de la révolution de 1905, en écrivant à Boas qu'un « moment historique comme celui-là ne se produisait qu'une fois en plusieurs siècles pour chaque État et chaque nation », Boas lui répondit qu'il ne devait pas pour autant négliger de rendre son manuscrit sur les Tchouktsches (« Si des événements comme ceux qui ont lieu à présent ne se produisent qu'une seule fois en un siècle, une enquête comme celle de M. Bogoras sur les Chuckchi n'existe qu'une fois pour l'éternité⁴⁵ »). En 1910-1911, alors que Bogoras fut emprisonné en Russie et passa plusieurs mois en isolement forcé, Boas s'adressa personnellement au ministre russe de la Justice... pour lui demander d'apporter à Bogoras ses notes de terrain, afin qu'il avance dans la rédaction de ses rapports sur l'expédition Jesup⁴⁶. Fondamentalement rationaliste, Boas était animé d'une croyance dans la vertu du débat public qui ne se démentit à aucun moment, y compris dans les temps les plus sombres. Sa fameuse lettre ouverte au président Hindenburg, en 1933, témoigne éloquemment de cette foi inébranlable dans la puissance de la raison, du dialogue et de la discussion collective⁴⁷. Mais précisément, il existait une forte continuité entre sa confiance dans la raison scientifique et son sens de l'engagement collectif et

45. Lettres de Bogoras à Boas, 12 avril 1906 et de Boas à Bogoras, 22 avril 1906, archives APS, citées par Sergei Kan, *art. cit.*, ici p. 35.

46. Cf. Sergei Kan, *ibid.*

47. Lettre ouverte au président Hindenburg, le 27 mars 1933 : « Je suis d'origine juive mais de sentiment et de pensée, je suis allemand. Que dois-je à ma famille ? Le sens du devoir, la loyauté, la volonté de rechercher honorablement la vérité », cité par Christine Laurière, « L'anthropologie et le politique, les prémisses. Les relations entre Franz Boas et Paul Rivet (1919-1942) », in *L'Homme*, 187-188, 2008, p. 69-92.

social; il était loin de concevoir l'activité scientifique comme l'anti-thèse d'une implication politique et cherchait au contraire à étayer l'expression publique de ses convictions, par exemple sa lutte contre le racisme, sur des arguments scientifiquement fondés. Sa pratique de l'anthropométrie fut ainsi fortement motivée, à tort ou à raison, par le souhait de construire une base scientifique efficace pour un combat explicitement politique⁴⁸. Boas ne fut à aucun moment le promoteur d'une « neutralité » qu'il n'imposa pas davantage à Jochelson, et l'adhésion de ce dernier aux valeurs de scientificité n'a pas besoin d'être interprétée comme un reniement ni comme une posture subordonnée à l'objectif d'obtenir un poste académique.

Jochelson, Boas et les mythes

Si l'influence exercée par Boas sur Jochelson est perceptible à de nombreux niveaux et a pu, rétrospectivement, faire apparaître ce dernier comme un simple disciple de Boas, voire comme un épigone, les recherches les plus récentes tendent à remettre en question une telle vision. Il est vrai que la structure très hiérarchisée de la Jesup Expedition, dans laquelle Boas faisait figure de leader incontesté, suggérait une absence complète d'autonomie méthodologique des participants. On ne donnera ici qu'un exemple pour illustrer la manière dont la collaboration entre Boas et ses collègues de Russie était perçue par la communauté scientifique internationale. En 1904, après l'achèvement du volet sibérien de l'expédition Jesup, Jochelson et Bogoras participèrent avec Boas au Congrès international des américanistes, qui avait lieu cette année-là à Stuttgart. Une section du congrès fut ouverte par Boas (« Influence de la division sociale des Indiens Kwakiutl sur leur civilisation ») puis poursuivie par Bogoras (« Idées religieuses primitives des Chuckchees »), par Paul Ehrenreich (« Distribution des mythes et légendes des peuples sud-américains et leurs rapports avec les mythes et légendes de l'Amérique et de l'ancien monde »), puis par Jochelson (« Les éléments asiatiques et américains dans les mythes Koriaks »), suivi de

48. Voir Camille Joseph, introduction de la section « Migrations, anthropométrie » in Franz Boas, *Anthropologie amérindienne*, choix de textes présentés par C. Joseph et I. Kalinowski, Paris, Flammarion, « Champs », 2017, p. 117-135.

neuf autres participants, collaborateurs de Boas pour la plupart. Dans son compte rendu de cette session⁴⁹, le Français Léon Lejeal (1865-1907), professeur du Collège de France spécialiste du Mexique, évoquait en ces termes l’exposé de Jochelson :

M. Jochelson, de Saint-Petersbourg, n’est pas un philologue. Il est, ou doit être anthropologue. Tout au moins applique-t-il à l’ethnographie et plus précisément encore à la mythographie la méthode anthropologique dite des moyennes. Nous avons donc su par lui que sur les 139 légendes connues, 122 ne sont pas exclusivement koriaques, dont 101 peuvent être rapportées à la culture indienne du Nord américain, soit 83 % ; 34, soit 29 %, se rattachant à la mythologie des Inuits, et 22, soit 18 %, au folklore mongolo-turc et de l’ancien monde en général. [...] Et ce furent des additions et des divisions, des totaux et des quotients en imposante quantité. J’ose dire, cependant, que cette partie du mémoire n’en a pas imposé au Congrès et n’a obtenu qu’un succès d’estime. En pareille matière, *a priori*, les chiffres sont illusoire. Ceux de M. Jochelson ont-ils pu tenir un compte assez sérieux de la forme des mythes qu’il compare ? [...] Cela ne s’exprimera point au moyen des chiffres. M. Jochelson en était si bien comme nous persuadé, qu’à sa recherche statistique il a joint quelques observations — combien plus intéressantes et significatives que ses moyennes ! — sur les divers éléments étrangers de la mythologie koriaque. [...] Au résumé, l’étude de M. Jochelson aboutit à cette conclusion que la culture intellectuelle des Koriaks, comme leur ethnographie matérielle, est dominée par des influences venues d’Amérique. De plus en plus se justifierait donc la double hypothèse de M. Franz Boas sur les rapports étroits et lointains des Indiens du Nord américain avec les Sibériens du Nord-Ouest⁵⁰.

Comme on le voit ici, Jochelson faisait figure, auprès d’un participant français au congrès de Stuttgart, de disciple de Boas attaché à démontrer la fécondité des thèses de l’anthropologue américain sur le terrain particulier de la Sibérie. La partie statistique de son exposé, si fortement décriée par Léon Lejeal, était directement inspirée des statistiques présentées par Boas dans la postface d’un ouvrage qu’il avait justement fait paraître en Allemagne dix ans plus tôt et que Jochelson présupposait peut-être connu de son auditoire,

49. Je remercie Camille Joseph d’avoir attiré mon attention sur ce document.

50. L. Lejeal, « Le Congrès de Stuttgart », *Journal de la Société des Américanistes*, 3/1, 1906, p. 123-134, ici p. 126.

les *Indianische Legenden [Légendes indiennes]* (1895)⁵¹. Boas avait réuni dans cette étude, sur la base d'un échantillon qui n'était guère plus fourni numériquement et surtout beaucoup plus hétéroclite que celui de Jochelson, une dizaine de tableaux à entrées multiples destinés à démontrer la nature composite des « légendes indiennes » et la variété de leurs emprunts mutuels. Les critiques sarcastiques de l'auditeur français du congrès de Stuttgart portaient donc sur une méthode qui avait été conçue par Boas et appliquée par Jochelson en référence à ce dernier. Le gain de scientificité censé être apporté par le recours à une méthode quantitative était ici mis en cause et le procédé produisait l'inverse de l'effet recherché, en faisant peser sur le chercheur le soupçon d'un degré élevé d'arbitraire dans l'établissement de l'échantillon. Après la parution de son recueil de 1895, Boas lui-même avait abandonné ces statistiques de mythes et privilégié de plus en plus la publication de textes en langue originale (avec ou sans traduction), non assortis de commentaires. En proposant ses statistiques, Jochelson était peut-être ainsi en décalage avec l'état contemporain des recherches de Boas ; mais il était surtout en décalage avec lui-même, et le professeur français avait raison d'observer qu'il semblait peu « persuadé » de la pertinence de ces chiffres. En réalité, contrairement à Boas dans la postface des *Légendes indiennes* et contrairement à ce qu'avancait Lejeal, Jochelson s'abstenait de présenter « des additions et des divisions, des totaux et des quotients en imposante quantité » ; la réédition récente de sa contribution au congrès de Stuttgart⁵² montre que les pourcentages n'occupaient qu'une place minime dans son exposé et qu'il s'étendait davantage sur ses « observations » personnelles. Il formulait lui-même une critique de fond à l'encontre de l'application aux mythes de la méthode statistique telle que l'avait pratiquée Boas : il contestait le choix qu'avait fait ce dernier de se focaliser sur le contenu narratif

51. Boas, « Die Entwicklung der Mythologien der Indianer der Nordpazifischen Küste », in *Indianische Sagen von der Nord-Pazifischen Küste Amerikas*, Berlin, Asher & Co., 1895, p. 329 sq. ; trad. fr. partielle : « L'évolution des mythologies des Indiens de la côte du Pacifique Nord », in Franz Boas, *Anthropologie amérindienne*, *op. cit.*, p. 367-391.

52. « Über asiatische und amerikanische Elemente in den Mythen der Koriaken, von Waldemar Jochelson, St. Petersburg. XIV. Amerikanistenkongreß. Stuttgart, 1904 », in Jochelson, *Aus dem Fernen Osten Russlands*, *op. cit.*, p. 139-146.

des mythes, séquencés en « épisodes », et évoquait d'autres critères à prendre en compte, tels que la composition formelle du mythe ou encore la nature des « objets » intervenant dans le récit (il relevait par exemple une distinction entre la référence à des objets « de fer ou d'argent » chez les Koriak et les objets de « cuivre » privilégiés par les Indiens). Forme et contenu des mythes pouvaient se rattacher à des traditions bien distinctes : « Ce qui rend cette comparaison particulièrement intéressante, c'est le fait que les mythes koriak sont surtout proches des légendes des Athapascans par leur forme, mais des mythes des Tlingit par leur caractère et par leur contenu⁵³. » Dans les *Légendes indiennes*, Boas ne retenait pas cette notion de « forme » et n'admettait parmi les « variantes » considérées que des « épisodes », « récits », « histoires » ou « aventures », autrement dit des éléments exclusivement narratifs — un critère qui sera plus tard également identifié par Lévi-Strauss comme particulièrement caractéristique des mythes et comme primant là encore sur la « forme »⁵⁴.

Cependant, ce désaccord entre Jochelson et Boas ne saurait dissimuler une convergence de fond : chez l'un comme chez l'autre, les statistiques d'emprunts ne prétendaient pas de prime abord à une exactitude numérique mais à la démonstration de l'existence de ce que Boas appelait des « voies de transfert » et donc d'une circulation ou « migration » des mythes, dont il importait de ne pas surestimer l'originalité en étudiant telle ou telle tribu particulière. En rappelant inlassablement leur caractère composite, Boas entendait avant tout écarter le modèle « identitaire » qui insistait au contraire sur l'adéquation entre un ensemble de mythes et un environnement culturel précis. Si la pratique ethnographique de la monographie d'une culture était courante dans « l'école » boassienne comme

53. *Ibid.*, p. 142.

54. « La poésie est une forme de langage extrêmement difficile à traduire dans une langue étrangère, et toute traduction entraîne de multiples déformations. Au contraire, la valeur du mythe persiste, en dépit de la pire traduction. Quelle que soit notre ignorance de la langue et de la culture de la population où on l'a recueilli, un mythe est perçu comme mythe par tout lecteur, dans le monde entier. La substance du mythe ne se trouve ni dans le style, ni dans le mode de narration, ni dans la syntaxe, mais dans l'histoire qui y est racontée » (C. Lévi-Strauss, « La Structure des mythes » [1955], repris in *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 240).

dans les autres courants anthropologiques de l'époque, son apparent classicisme ne doit pas dissimuler que, pour Boas et ceux qui suivaient ses impulsions scientifiques, l'accent devait être mis davantage sur les éléments de différenciation et de renouvellement permanents des cultures que sur des identités fixes, stables et cloisonnées. Tout en adhérant, comme la plupart des anthropologues autour de 1900, au programme éthico-scientifique de « sauvetage des cultures » qu'ils estimaient menacées de disparition, les chercheurs qui faisaient équipe avec Boas mettaient l'accent, d'un autre côté, sur des éléments de variation jugés plus intéressants d'un point de vue scientifique que des facteurs davantage pérennes. Le travail de la variation pouvait être appréhendé comme un indice de la vie des sociétés étudiées plutôt que comme le symptôme d'une perte d'identité. Pourtant, et c'est là une différence notable entre Boas et Jochelson, les circulations et déplacements sur lesquels le premier tendait à se focaliser, dans ses études ethnologiques relatives à la côte nord-ouest des États-Unis, correspondaient avant tout à la diffusion de mythes entre cultures indiennes ; il n'étudiait pas les effets de la colonisation sur le développement des mythes et isolait un peu artificiellement un passé « authentique » qui semblait soustrait aux aléas de l'histoire.

Dans un bref texte intitulé « Some Notes on the Traditions of the Natives of Northeastern Siberia about the Mammoth », publié en 1909 dans une revue de zoologie, *The American Naturalist*, Jochelson n'opérait pas quant à lui un semblable tri entre des variations scientifiquement recevables parce qu'« inter-indigènes » et irrecevables parce qu'associées à un contexte d'impérialisme politique et religieux. En examinant dans cet article les traditions du nord-est de la Sibérie relatives au mammoth, il mentionnait différents récits mythiques de la disparition du grand mammifère, aussi bien antérieurs que postérieurs à la « russification » (*russianization*) de certaines régions. Dans une tradition ancienne des Yukaghir, le Créateur n'avait pas pris garde que cet animal était trop lourd et trop vorace pour la terre : son poids avait entraîné le creusement des vallées et ravins sur une région initialement plate, et son appétit l'élimination des arbres et l'apparition de la toundra dans le nord de la Sibérie, avant qu'il ne périsse gelé dans un trou d'eau où il

s'était enfoncé; chez les Yukaghir « russifiés » de Nieshnekolymsk, les mammoths avaient disparu de la surface de la terre parce qu'au temps du déluge, ils n'avaient pu monter dans l'arche de Noé qu'ils menaçaient de faire chavirer⁵⁵. Un mythe christianisé trouvait ainsi sa place, dans le développement de Jochelson, à côté d'une tradition non christianisée. L'auteur évoquait également dans le même article, chiffres à l'appui, l'évolution des exportations d'ivoire de mammoth en provenance de la Yakoutie et à destination de Moscou. La manière qu'il a, dans ce texte, de concevoir les échanges entre environnement naturel et circulations de mythes, passé pré-historique et actualité, contexte politique et échanges économiques, peut apparaître comme moins rigide que celle de Boas, qui tendait, pour les besoins de l'analyse en tout cas, à isoler davantage les unes des autres les différentes sphères de la vie sociale. La volonté d'inclure dans ses études des aspects directement contemporains de la vie des populations étudiées est très tangible dans l'ouvrage sur les Koriak de 1908, qui s'achève sur un chapitre intitulé « History of the Contact of the Koryak with Russians, Americans and Neighboring Peoples », un long et vif réquisitoire contre les exactions des Russes chez les Koriaks, à des fins d'exploitation du commerce des fourrures. Jochelson ne formulait pas une revendication d'autonomie pour le peuple koriak mais le souhait que les sommes dépensées pour l'entretien d'une bureaucratie d'occupation soient plutôt affectées à l'ouverture d'écoles et à la scolarisation des enfants :

Bien entendu, le comportement de la Russie à l'égard de ses « possessions » coloniales n'a pas été pire que celui des autres nations. Même encore, les Noirs d'Afrique, par exemple, se révoltent parce que les Blancs qui ont fait intrusion chez eux leur ont dérobé leurs terres et les produits naturels de leur pays, tout en leur imposant des impôts destinés à financer l'administration qui les élimine. Il est un aspect où les Russes ont été supérieurs aux autres colonisateurs : ils n'ont manifesté qu'à un degré modéré la conscience d'une supériorité raciale par rapport aux indigènes, contrairement aux autres peuples blancs chez qui elle s'est exprimée d'une façon très exagérée. Les indigènes de Sibérie n'ont pas été traités avec mépris. [...] De façon générale, cependant, le système d'exploitation et de représ-

55. Jochelson, « Some notes on the traditions of the natives of Northeastern Siberia about the Mammoth », *The American Naturalist* 43/505, 1909, p. 48-49.

sion violente qui a été mis en place a conduit à l'extermination des populations qui n'étaient pas particulièrement nombreuses ou ne possédaient pas une vitalité exceptionnelle. [...] Une influence civilisatrice pourrait certainement être exercée sur les Koriak et leurs voisins si le gouvernement assignait à cette fin les sommes dépensées aujourd'hui au profit d'une administration complexe. [...] Si [...] les sommes dépensées actuellement pour l'administration de la région étaient utilisées pour construire et entretenir des écoles, la culture et le bien-être matériel des Koriak pourraient s'en trouver améliorés au point que leur développement ultérieur pourrait être laissé entre leurs mains. [...] Lorsque le destin des indigènes de Sibérie ne sera plus aux mains de la bureaucratie mais aux mains de la nation, un nombre non négligeable d'intellectuels russes sera enclin à sacrifier son confort et ses habitudes de vie pour éclairer et enrichir les habitants du Grand Nord⁵⁶.

Il est frappant de constater, comme l'ont fait, nous l'avons vu, Yvonne Krumholz et Matthias Winterschladen⁵⁷, que, entre la publication des deux grands textes de Jochelson que sont *Les Koriak* (1908) et *Les Yukaghir* (1924 sq.), un changement de ton peut être observé, avec une disparition des passages les plus polémiques et les plus investis politiquement. Certes, on rencontre encore dans *les Yukaghir* des préoccupations « écologiques » avant la lettre (presque entièrement absentes des textes de Boas), avec des prises de position très explicites contre la chasse extensive, l'exploitation de la migration des rennes et l'utilisation de pièges pour la capture d'animaux à fourrure⁵⁸, mais la diatribe anticoloniale de la fin des *Koriak* ne trouve pas de prolongement dans les *Yukaghir*, où les allusions à la situation contemporaine de ces populations et à leur rapport avec le pouvoir central soviétique semblent avoir entièrement disparu. Nous avons discuté plus haut l'hypothèse d'Yvonne Krumholz et Matthias Winterschladen selon laquelle ce changement aurait été imputable à une influence « académique » de Boas. L'examen d'un troisième ouvrage paru aux États-Unis quelques années après les *Yukaghir*, *People of Asiatic Russia* (1928), peut suggérer une interprétation différente. Dans ce manuel (publié sous

56. Jochelson, *The Koriak*, t. II, op. cit., p. 801 sq. (trad. I. K.).

57. Y. Krumholz et M. Winterschladen, « Zwei Schriften », *art. cit.*

58. Jochelson, *The Yukaghir*, op. cit. (éd. de 1924), p. 147-150.

l'égide de l'American Museum of Natural History) répertorient et décrivant l'ensemble des peuples de la Russie orientale, Jochelson livrait en effet, sous le titre « Administrative Changes under the Soviets », une évocation de l'histoire récente de ces régions qui semblait relativement conforme à une version officielle. S'il faut parler de « neutralité », il serait donc sans doute plus approprié de voir dans la posture adoptée par Jochelson une certaine forme de loyauté à l'égard de la politique soviétique en Sibérie, dans laquelle ses collègues Bogoras et Sternberg étaient impliqués depuis 1918. C'est surtout Bogoras qui s'engagea activement dans une extension du travail ethnologique à une mission politique en Sibérie : en 1924, il contribua à la création d'un « Comité du Nord » ou « Comité d'assistance aux peuples des pays de l'extrême-nord », qui encourageait une transition « en douceur » vers la modernité, une « soviétisation » qui devait dans un premier temps surtout se résumer à une assistance dans les domaines de l'éducation et de la santé. A partir de la fin des années 1920, cette option fut abandonnée, contre l'avis de Bogoras, au profit d'une politique beaucoup plus active d'industrialisation des régions sibériennes. Sergei Kan a relaté comment Bogoras avait été apostrophé sur ce point à l'occasion d'un de ses derniers voyages hors de l'Union soviétique, en 1928, où il s'était rendu au congrès international des américanistes à New York. Face à l'inquiétude de certains de ses interlocuteurs qui craignaient « la disparition des petits peuples de Sibérie comme entités culturelles et linguistiques distinctes » (une inquiétude ravivée aujourd'hui par des défenseurs de la « diversité »⁵⁹), il avait défendu la politique soviétique qui allait pourtant à l'encontre de la vision qu'il avait lui-même promue dans le « Comité du Nord » : « L'ancien « populiste » [= le membre du parti de la « Volonté du peuple »] acceptait de renier ses anciennes vues sur la nécessité

59. Citons par exemple Michael Krauss, ancien directeur de l'Alaska Native Languages Center de l'université de Fairbanks (Alaska) : « I am struck, even shocked, that as revolutionaries, discoverers of cultural relativism, [Boas, Jochelson and Bogoras] wrote so little in their Jesup North Pacific Expedition-contributions to protest or even express regret about the then very active colonial suppression of the languages and cultures. » (M. Krauss, « The Languages of the North-Pacific Rim, 1897-1997, and the Jesup Expedition », in *Constructing Cultures then and now*, *op. cit.*, p. 215).

de protéger les cultures indigènes de Sibérie de la russification », écrit Sergei Kan⁶⁰. C'est à l'occasion et dans le contexte particulier des débats lancés en septembre 1928 à New York au cours du XXIII^e Congrès international des américanistes, et seulement à cette occasion, que Jochelson prit publiquement position sur un mode critique au sujet de la politique soviétique en Sibérie défendue par Bogoras⁶¹, dans l'allocution qu'il présenta après ce dernier ; pour le reste, on ne trouve pas trace d'une telle position dans ses autres écrits publiés — sans doute moins pour des raisons de neutralité académique que du fait d'un « biais » favorable à l'influence civilisatrice russe, comme l'ont noté Erich Kasten et Michael Dürr⁶². Comme on l'a vu plus haut en citant longuement la diatribe de Jochelson à la fin des *Koriak*, une certaine forme de défense d'une autonomie des cultures sibériennes n'était pas nécessairement incompatible (du moins dans la rhétorique des chercheurs) avec l'affirmation d'une mission éducative des intellectuels, dans le cas de Jochelson — ou, dans le cas de Bogoras, de l'État soviétique. Chez Boas lui-même, la problématique de l'accès des Indiens à la « modernité » était également présente et à certains égards positivement connotée⁶³. De façon générale, l'attitude même de Boas à l'égard de l'Union soviétique était loin d'être uniment défavorable, au moins jusqu'au début des années 1930 : en 1928 encore, il mit par exemple au point avec Bogoras un dispositif d'échanges d'étudiants entre États-Unis et URSS, malgré l'absence de relations diplomatiques entre les deux pays. Sergei Kan a relaté comment Boas avait ainsi formé une jeune étudiante russe viscéralement pro-soviétique, Julia Averkieva, qui accompagna celui qu'elle appelait « Papa Franz » jusqu'à Fort Rupert, chez les Kwakiutl ; la

60. Sergei Kan, *art. cit.*, p. 50.

61. Voir leurs deux contributions au *XXIII International Congress of Americanists, New York 1928, Proceedings*, New York, Science Press Printing, 1930, p. 445-450 (Bogoras) et p. 451-454 (Jochelson).

62. Erich Kasten, Michael Dürr, « Jochelson and the Jesup North Pacific Expedition. A new approach in the ethnography of the Russian Far East », in W. Jochelson, *The Koriak*, éd. d'E. Kasten et M. Dürr, *op. cit.*, p. 9-34, ici p. 26.

63. Sur ce point, voir Camille Joseph, « Introduction » de la section Migrations, anthropométrie », in Franz Boas, *Anthropologie amérindienne*, éd. par C. Joseph et I. Kalinowski, Paris, Flammarion, « Champs », 2017, p. 131.

correspondance qui s'ensuivit après le retour de la jeune femme en Union soviétique, de 1931 à 1937, révèle néanmoins « de forts désaccords politiques entre la jeune communiste et le vieux socialiste démocratique⁶⁴ », et l'incompréhension de Boas face au dogmatisme de sa correspondante, qui consacra sa thèse à « l'esclavage » chez les Kwakiutl. Igor Krupnik⁶⁵ puis Sergei Kan ont livré différents commentaires d'un épisode symboliquement très significatif survenu en 1933 : Bogoras publia cette année-là une traduction du texte de Boas « The Aims of Anthropological Research » dans la revue *Sovetskaia Etnografia*, mais en l'accompagnant d'un commentaire extrêmement polémique, qui critiquait une approche ethnographique « apolitique » et « désespérément perdue dans ses propres contradictions⁶⁶ ». S'agissait-il là d'un « double langage », une tactique destinée à permettre la publication du texte ? Bogoras, l'année suivante, réédita en russe sa monographie sur les Chuckchi en l'assortissant d'une préface dans laquelle il se livrait à une autocritique. Lui-même fut relégué à la marge des institutions académiques soviétiques dans le domaine de l'ethnologie (il mourut en 1937) ; c'en fut fait, dès lors, des possibilités de collaboration que Boas avait cherché à maintenir aussi longtemps que possible.

Jochelson, Boas, les religions et la linguistique

L'approche des religions et des langues sibériennes chez Jochelson est également une composante très significative de ses rapports avec Boas. On se souvient que Jochelson, Bogoras et Sternberg étaient tous trois issus de familles juives très religieuses, mais avaient tourné le dos à la pratique en s'engageant dans l'action révolutionnaire et, préalablement, en passant par une conversion à l'orthodoxie dans le cas de Bogoras (1885⁶⁷) ; Boas, lui, était

64. Sergei Kan, *art. cit.*, p. 53.

65. Igor Krupnik 1998, 208 ;

66. Voir Sergei Kan, *art. cit.*, p. 33sq.

67. Yvonne Krumholz et Matthias Winterschladen, *art. cit.*, p. 227. C'est à partir de cette conversion que celui qui s'appelait auparavant Natan Mendelevic prit le nom de Vladimir Bogoras, tout en conservant le pseudonyme de Tan pour ses publications littéraires.

également issu d'une famille juive mais plutôt laïque et libérale, et il conserva toute sa vie une distance assez marquée par rapport aux religions. Les ressorts de l'intérêt de tous ces chercheurs pour l'ethnographie religieuse ne sont pas aisément identifiables et mériteraient à eux seuls une étude approfondie qui permettrait sans doute de mieux différencier leur parcours : l'étude contrastée de ces quatre figures est d'autant plus intéressante qu'elle invite à renoncer à des généralisations abusives et à la délimitation trop rapide de certaines relations de cause à effet. En 1925 encore, Bogoras et Sternberg publièrent tous deux en langue anglaise des études de synthèse sur les catégories de ce qu'ils appelaient alors, au singulier, la « religion primitive » : Bogoras s'intéressa aux « idées d'espace et de temps⁶⁸ » et Sternberg à la notion d'« élection divine » dans cette dernière⁶⁹. En 1936, près de dix ans après la mort de Sternberg en 1927, fut publié à titre posthume à Léninegrad, en russe, un recueil de ses travaux sur la « religion primitive »⁷⁰. Dans la dernière partie de sa carrière, en Union soviétique, Bogoras mit en avant un athéisme revendiqué et officiel. Au fur et à mesure qu'il fut personnellement relégué en marge des institutions dédiées à l'ethnologie, il endossa une mission de propagande antireligieuse : en 1930, il organisa une grande exposition sur ce thème au Palais d'hiver de Léninegrad, sous l'égide du musée d'anthropologie et d'ethnographie, puis pérennisa cette installation en contribuant à la création d'un musée de l'histoire de la religion et de l'athéisme. Roberte Hamayon a observé dans *La Chasse à l'âme* que cette propagande était également relayée localement, par exemple, dans le cas qu'elle a étudié, avec

68. Bogoras, « Ideas of space and time in the conception of primitive religion », *American Anthropologist* 25 février, 1925, p. 205-266. Le seul texte de Bogoras paru en français, en 1904, s'intitulait « Idées religieuses des Tchouktchis » (traduit du russe par J. Deniker), *Bulletins et mémoires de la société d'anthropologie de Paris*, 1/1904, p. 341-355.

69. Leo Sternberg, « Divine election in primitive religion (including material on different tribes of N.E. Asia and America », in *XXVI^e Congrès international des Américanistes*, Göteborg, 1925, p. 472-512.

70. Lev Šternberg, *Pervobytnaia religija v svete ètnografii: issledovanija, stat'i i lektcii [La Religion primitive à la lumière de l'ethnographie: études, articles et conférences]*, Léninegrad, Institut Narodov Severa, Nauchno-Issledovatel'skaia Assotsiatsiia, 1936.

l'inauguration en 1937 d'un musée antireligieux bouriate-mongo⁷¹. Bogoras se fit également la voix d'un mouvement actif de répression religieuse en publiant des textes comme, en 1932, « La religion comme obstacle à la construction du socialisme parmi les peuples numériquement peu nombreux du nord⁷² ». Yvonne Krumholz et Matthias Winterschladen ont observé que Jochelson, à la différence de ses deux collègues, avait conservé un lien avec le judaïsme puisque, après son installation à New York en 1922, il avait publié dans le quotidien *Jewish Daily Forward*⁷³, un journal new-yorkais qui paraissait en yiddish et en anglais; cette collaboration, néanmoins, était moins un marqueur d'appartenance proprement « confessionnelle » que l'indice d'une orientation socialiste modérée et d'un attachement à la culture des émigrés juifs de Russie et d'Europe de l'Est.

L'approche des religions sibériennes adoptée par les membres de « l'ethnotroïka » se définissait en tout cas par son caractère très distancié, fort éloigné des formes d'observation participante, parfois même de conversion ou d'initiation personnelle qui peuvent être dans certains cas pratiquées aujourd'hui par certains ethnologues des religions et notamment du chamanisme. Cette distance ne semblait pas seulement être le produit second d'une neutralisation académique ou, à l'inverse, d'une idéologisation à caractère politique; elle procédait aussi d'une adhésion précoce à un schème évolutionniste dont aucun des trois ethnologues ne fut vraiment à même de se départir et dans lequel les phénomènes de croyance religieuse apparaissaient comme un « stade » appelé à être tôt ou tard dépassé par une étape plus moderne, celle de la sécularisation. Chez Jochelson, le rejet de la distinction opérée par Frazer entre « magie » et « religion », au motif que « l'observation de la vie religieuse des

71. Cf. Roberte Hamayon, *La Chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Nanterre, Société d'ethnologie, 1990, p. 57. Elle ajoute: « Il est à noter que durant cette période la pratique religieuse chute réellement, non seulement sous l'effet de la répression et de la propagande, mais aussi par le mélange d'une sorte de lassitude à l'égard des traditions que plus aucune institution n'impose, et d'un certain abandon spontané des pratiques qui se produit du seul fait qu'il est pour la première fois envisagé et rendu possible ».

72. Pour la référence, voir Sergei Kan, *art. cit.*, p. 46.

73. Yvonne Krumholz et Matthias Winterschladen, *art. cit.*, p. 227.

peuples même les plus arriérés [sic] révèle la présence de croyances complexes et de rituels développés⁷⁴ » et le constat récurrent d'une « coexistence d'éléments » archaïques et attribués à des formes plus tardives de religion « y compris dans celles des peuples les plus primitifs » (il évoquait notamment une forme de « monothéisme primitif » chez les Yakoutes, Toungouses, Koriak et Yukaghir) n'excluait pas une adhésion, sur le principe, à un « schème général de l'évolution religieuse » comme celui que Bogoras retraçait dans *The Chuckchee*; Jochelson soulignait surtout que ce « schème d'évolution » ne devait pas être confondu avec un « enchaînement historique⁷⁵ ». De la même façon, la distinction opérée entre un « chamanisme familial » et un « chamanisme professionnel » (spécialisé dans la fonction de guérison) qui aurait progressivement pris la place du précédent allait dans le sens d'un modèle évolutionniste encore assez classiquement admis par sociologues et anthropologues au début du xx^e siècle (division du travail et spécialisation étant censées se substituer à une organisation sociale davantage indifférenciée). Yvonne Krumholz et Matthias Winterschladen ont relevé que, notamment à propos des Koriak, Jochelson avait minimisé l'importance de femmes chamanes au motif que leur activité aurait été interprétée comme le vestige d'un stade antérieur et déjà dépassé de l'évolution du chamanisme vers un exercice « professionnel⁷⁶ ».

La promotion de la notion de « chamanisme professionnel » impliquait, comme l'ont également noté ces deux auteurs, une rupture avec les représentations traditionnelles d'une origine « pathologique » de la vocation chamanique (ce qu'on appelait parfois « l'hystérie arctique »), qui étaient encore prégnantes dans le livre de Jochelson sur les *Koriak* et dans celui de Bogoras sur les *Chuckchee*⁷⁷; cependant, cette déconstruction de l'association entre chamanisme et maladie mentale s'accompagnait, chez Jochelson, d'une tendance elle aussi assez classique à interpréter le « chamanisme professionnel » comme marqué par une part de

74. W. Jochelson, *The Yukaghir*, t. II, éd. de 1926, p. 137.

75. *Ibid.*

76. Y. Krumholz et M. Winterschladen, *art. cit.*, p. 252.

77. *Ibid.*, p. 237sq.

jeu théâtral; la notion de « performance » traduisait bien cette polysémie. L'un des apports les plus précieux de ses études sur le chamanisme résidait dans une description très précise des costumes de chamanes (faisant appel aux triples ressources de la description discursive, de la photographie et du dessin, par exemple pour le détail de pendentifs) et des éléments de « culture matérielle » investis dans les cérémonies. L'insistance sur le rôle des costumes, des ornements et des objets votifs était aussi une manière de mettre en avant la théâtralité des cérémonies chamaniques. Jochelson tenait beaucoup à l'exactitude de sa restitution des artefacts utilisés et, dans ses allers retours entre New York et Saint-Pétersbourg, il déplorait de ne pas avoir toujours à sa disposition tous les objets qu'il avait collectés; durant l'été 1913, alors qu'il était en Russie, il demanda par exemple à Boas de lui envoyer des photographies de deux parties de costumes chamaniques conservées à l'American Museum of Natural History afin de vérifier un détail qui, remarquait-il, était essentiel pour la comparaison des rituels dans les différentes « tribus » et pour « la compréhension du chamanisme »⁷⁸. Inversement, lorsqu'il évoquait dans une lettre à Boas, en novembre 1925 encore, l'éventualité de retourner en Russie, il notait qu'un tel retour serait profitable à son travail « car [sa propre] collection [était] en Russie⁷⁹ ». Les objets dont Jochelson avait pu faire l'acquisition, notamment les costumes de chamanes, forment des collections qui fournissent aujourd'hui, comme le rapportent les historiens d'art yakoutes Vladimir Ivanov-Unarov et Zinaïda Ivanova-Unarova, des témoignages précieux pour reconstituer l'histoire des costumes de Sibérie et peuvent également servir de source d'inspiration pour des artistes sibériens contemporains⁸⁰.

78. Lettre de Jochelson à Boas, 2 août 1913 (archives APS).

79. Lettre de Jochelson à Boas, 12 novembre 1925 (archives APS).

80. Vladimir Ivanov-Unarov et Zinaïda Ivanova-Unarova, après avoir étudié les collections de l'American Museum of Natural History de New York, ont décrit ces usages récents et, plus largement, le renouveau de la réception des travaux issus de la Jesup Expedition en Russie à partir des années 1990, dans « The Revitalization of the traditional Culture of Northeast Siberia. The Role of the Jesup Expedition », in *Constructing Cultures Then and Now*, *op. cit.*, p. 336-347. Ces deux auteurs ont entrepris une traduction en russe des *Yukaghir* de Jochelson.

Nathan Schlanger a analysé les implications de l'émergence de la notion de « culture matérielle » dans l'école boassienne. Dans les termes de « *material culture* », qui font notamment leur apparition dans le sommaire des *Koriak* de Jochelson (1908), avant d'être repris dans les *Chuckchee* de Bogoras puis les *Yukaghir* de Jochelson (1926), il décèle une forte prégnance de la sémantique de l'allemand *Kultur* et de ses connotations propres, orientées dans le sens d'une « symbolique » des objets matériels. Il relève une opposition entre cette direction de recherche mettant l'accent sur les dimensions symboliques d'objets qui sont dans bien des cas des objets rituels et, d'autre part, la tradition anthropologique américaine antérieure du Bureau of American Ethnology (Smithsonian Institution) de Washington, qui insistait plutôt sur les aspects « technologiques » des outils et objets d'usage, avec le souci d'inscrire la facture spécifique des objets indiens dans une histoire générale de l'évolution des techniques et de préparer ainsi un alignement des Indiens sur les technologies « civilisées »⁸¹. Nathan Schlanger associe le développement de la notion de « culture matérielle » au sein de l'école boassienne avec une orientation anti-évolutionniste qui aurait opéré une rupture avec les orientations de ces premiers anthropologues américains, des missionnaires dans bien des cas. Cette rupture, qui conduit selon lui à la mise en exergue d'une « différence » et d'un « exotisme » là où les évolutionnistes avaient cherché des points communs et des possibilités de rapprochement, s'opère au demeurant sans doute moins par le biais d'une focalisation nouvelle sur des interprétations « symboliques », qui font en réalité l'objet d'un évitement systématique dans les textes mêmes de Boas (sinon dans ceux de ses disciples parfois moins rigoureux dans le refus de la posture interprétative), que par l'inauguration d'un couplage nouveau entre les objets et des *actes de langage*.

81. Nathan Schlanger, « De la Rédemption à la sauvegarde: contenu et contexte de la technologie du Bureau of American Ethnology », in J.-L. Jamard, A. Montigny et F.R. Picon (éds.), *Dans le sillage des techniques. Hommage à Robert Cresswell*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 483-512; voir aussi, du même, le chapitre « La technologie du Nouveau Monde: évolutionnisme » activital » et rédemption idéologique au *Bureau of American Ethnology, 1879-1902* », in *De la technologie au patrimoine: histoire et politique de l'archéologie*, mémoire d'habilitation, Paris, INHA, 2012. Je remercie vivement Nathan Schlanger de m'avoir communiqué ce texte.

La démission de Boas du Museum of Natural History de New York, en 1905, au terme de dix ans passés à rassembler et organiser des « objets », traduit avant tout — même si le projet même des entreprises scientifiques de collecte sur le terrain n'était pas remis en cause — l'implication de plus en plus forte de Boas dans un enseignement (à l'université Columbia) où il formait d'abord ses disciples à une ethnologie de terrain fondamentalement tournée vers la collecte de documents linguistiques. Les artefacts matériels auxquels s'intéressait l'ethnologue étaient indissociablement des objets de langage : il s'agissait de « faire parler » les informateurs à propos d'un objet, de présenter un même objet à différents interlocuteurs pour recueillir ce qu'ils avaient à dire à son sujet, et de veiller à ne pas envisager les objets indépendamment de ce contexte de langage⁸². Les premiers anthropologues du Bureau of American Ethnology étudiés par Nathan Schlanger étaient au demeurant souvent d'excellents linguistes respectés par Boas en tant que tels. Si une rupture a bien lieu, elle réside dans le fait que Boas, de façon de plus en plus nette, oriente sa perspective de recherche non pas seulement dans une direction linguistique mais dans le sens d'une étude des actes langagiers comme porteurs éminents d'un *travail de la variation* qui, selon lui, ne s'opère pas à un rythme aussi soutenu dans les autres sphères de la vie sociale⁸³. Les pratiques techniques ou, pour en revenir à la sphère religieuse qui nous intéresse ici, les rituels se caractérisent par une relative uniformité par rapport aux actes langagiers qui les accompagnent. La focalisation de Boas sur le repérage de variations le conduit ainsi à privilégier, dans ses enquêtes d'ethnologie religieuse, l'enregistrement des formules ou incantations utilisées en contexte rituel, au demeurant elles aussi caractérisées par une forte permanence, mais néanmoins plus

82. Sur ce point, je renvoie à mon article « Franz Boas, le Musée d'Histoire Naturelle de New York et la Galerie de Dresde », *Revue germanique internationale* 21, 2015, p. 113-132 (article en accès libre à partir de mai 2018 à l'adresse URL : <http://journals.openedition.org/rgi/1522>; DOI: 10.4000/rgi.1522/).

83. J'ai développé cette idée dans la préface de l'anthologie de textes de Boas que Camille Joseph et moi avons récemment éditée : Franz Boas, *Anthropologie amérindienne*, Paris, Flammarion, « Champs », 2017, p. 7-23, et dans l'introduction rédigée, dans ce même volume, pour la section « Rituels et sociétés secrètes », *ibid.*, p. 275-289.

variées, étant donné les différences linguistiques, que l'organisation des rituels, souvent analogue d'une tribu à une autre. Les commentaires individuels recueillis à propos des rituels ou des objets rituels offrent, le cas échéant, des éléments de variation supplémentaires et plus accusés. Le fait que Jochelson, dans *The Yukaghir*, ait consacré une place importante à la description de séances chamaniques et de différents rituels en l'accompagnant du texte de formules et de celui de chants témoigne ainsi d'une influence directe de la « méthode » boassienne.

Cette attention de Boas au travail de la variation par les mots induisait un attachement à la *lettre* des discours collectés, à leurs *sonorités*, qui n'excluait pas la démarche de traduction mais la subordonnait à une écoute initiale des langues locales et à leur transcription. On peut sans doute imputer aussi à ces principes méthodologiques boassiens le fait que Jochelson, dans *The Yukaghir*, ait reproduit les textes en langue originale avec une traduction interlinéaire, au lieu de se contenter d'une traduction anglaise sans en livrer le support en langue vernaculaire comme il l'avait fait dans *The Koryak*, au point que la question de savoir si les textes avaient été dictés en langue koryak ou en russe a pu être soulevée⁸⁴. Bogoras, dans les publications duquel les travaux linguistiques occupent aussi une place considérable, évoque dans l'introduction de son volume *Koryak Texts* de 1917 la manière dont il était venu en aide à Jochelson pour comprendre les langues des Koriak en raison de leur proximité avec celles des Chuckchi, qu'il connaissait bien ; il signale aussi dans le même texte que Jochelson avait un interprète, un « Koryak à demi russianisé » du nom de Nicolas Vilkhin, qui les assista lorsqu'ils recueillirent des légendes dans la localité de Kamenskoye. Bogoras mentionnait aussi dans cette introduction des questions de phonétique et d'accents variables selon les dialectes, susceptibles d'introduire des infléchissements dans les transcriptions⁸⁵. Évoquant la procédure d'échange d'étudiants que Boas et Bogoras avaient souhaité mettre en place à la fin

84. Voir Erich Kasten et Michael Dürr, « Jochelson and the Jesup North Pacific Expedition », *art. cit.*, p. 18.

85. W. Bogoras, « Introduction », in *Koryak Texts*, Leyden, E.J. Brill, 1917, p. 1-4.

des années 1920, Sergei Kan a livré le texte d'une lettre de Boas à Bogoras dans laquelle il décrivait le profil attendu du candidat qu'il espérait pouvoir envoyer dans la tribu indienne des Tlingit : « La personne sélectionnée devrait avoir un excellent entraînement linguistique et être capable de transcrire convenablement des textes. Il est absolument nécessaire qu'elle soit familière de l'étude des tonalités musicales qui sont un élément extrêmement important dans la langue des Tlingit⁸⁶. » Cette valorisation des compétences linguistiques et leur identification à des compétences « musicales » doit être, chez Boas, véritablement prise au pied de la lettre : la part la plus cruciale du travail de l'ethnologue, à commencer par le sien, résidait selon lui dans une tâche de conservation d'artefacts linguistiques (transcrits ou enregistrés comme des musiques, et parfois réellement associés à des musiques dans le cas des chants) plutôt que dans leur interprétation, qu'il jugeait sujette à caution et d'une urgence scientifique moindre. C'est ainsi que Boas put faire paraître en 1930, sous le titre *The Religion of the Kwakiutl Indians*, deux tomes exclusivement composés de textes et traductions, sans une ligne de commentaire⁸⁷ ; deux ans plus tard, un article intitulé « Current Beliefs of the Kwakiutl Indians » consistait lui aussi ni plus ni moins dans une série de textes bruts⁸⁸. En ouverture du deuxième tome des *Yukaghir*, consacré à leur « religion », Jochelson fondait lui aussi sa compétence d'ethnologue habilité à traiter des questions religieuses sur sa « familiarité avec la langue des Yukaghir », « étudiée lors de deux séjours auprès d'eux »⁸⁹. Il fut aussi le premier à faire usage, en Sibérie, de cylindres de cire pour des enregistrements aujourd'hui conservés à l'Archive of Traditional Music de Bloomington ou au Phonogramm-Archiv du

86. Lettre de Boas à Bogoras envoyée le 24 novembre 1928, archives du musée d'ethnologie de Saint-Petersbourg, cote RAN 250/4/35 : 49-50, citée par Sergei Kan, *art. cit.*, p. 52.

87. F. Boas, *The Kwakiutl Indians. Part I: Texts. Part II: Translations*, New York, Columbia University Press, 1930.

88. Id., « Current Beliefs of the Kwakiutl Indians », *The Journal of American Folklore* 45 (176), 1932, p. 176 sq.

89. W. Jochelson, *The Yukaghir*, t. II, éd. de 1926, p. 135.

musée d'ethnologie de Berlin⁹⁰. Le fonds posthume de Jochelson aux archives de l'American Museum of Natural History de New York se compose principalement de matériaux linguistiques et textuels : 81 légendes recueillies chez les Aleutes pendant l'expédition Riabouchinsky, avec traduction intralinéaire et traduction libre en anglais ; un ouvrage inédit, *Essay on the Grammar of the Aleutian Language* ; deux autres études sur la grammaire aleutienne ; enfin, un fichier préparatoire à l'établissement d'un dictionnaire aleutien-russe. Si Boas a enseigné à ses collaborateurs une exigence de « neutralité », c'est certainement d'abord dans cette quête d'une fidélité à la lettre des discours et des textes en langue vernaculaire qu'il faut la chercher — un effort linguistique qui a uni très étroitement Boas, Jochelson et Bogoras jusqu'à la fin, à travers tous les tourbillons historiques qu'ils ont traversés. Cet intérêt infatigable pour l'étude fine de langues « rares » fut d'ailleurs moins l'effet de l'enseignement de Boas que le fondement et le socle de l'entente de ces trois chercheurs, qui ouvrit la possibilité d'un travail commun. Un motif plus secret, et que seul Bogoras, en sa qualité d'auteur d'œuvres poétiques et de fiction, assumait pleinement, fut aussi la sensibilité à la qualité littéraire d'une partie des textes recueillis, reconnue par Boas dans un texte comme « Poésie et musique de quelques tribus d'Amérique du Nord » (1887) et réaffirmée par Jochelson jusque dans son manuel *Peoples of Asiatic Russia* de 1928, où la rigueur de l'exposé factuel cédait finalement la place, dans la section intitulée « Poetry », à l'expression de son admiration pour des chants et poèmes sibériens dont il donnait, en anglais, une « traduction libre en vers »⁹¹.

Boas, on l'a vu, avait formulé dès l'un de ses premiers textes, la postface des *Indianische Legenden* (1895), l'objectif méthodologique

90. Voir E. Kasten et M. Dürr, « Jochelson and the Jesup North Pacific Expedition », *art. cit.*, p. 19.

91. W. Jochelson, *Peoples of Asiatic Russia*, *op. cit.*, p. 224. Citons par exemple cette traduction d'un chant d'amour : « The Song of a Girl// When our camps separated/I looked after him/He is tall like a mountain ash/His hair covered his shoulders/Like black squirrels'tails./ When he disappeared/I lay down in the tent./Oh, how long is a spring day?/But the evening came/And through a hole in the tent cover/I saw my love coming/When he came in/And looked at me/My heart melted/Like snow in the sun. ».

d'un primat accordé à la variation sur l'identité, en associant le relevé de variantes à la reconstitution d'une cartographie dynamique et mouvante des déplacements de mythes ou d'épisodes de mythes entre les tribus. Le critère permettant de repérer des variantes était dans bien des cas le constat d'une incohérence logique dans le récit mythique. Pour Boas, loin de révéler un échec dans la démarche du chercheur, l'obstacle de l'inintelligibilité était une découverte heuristiquement très fertile, puisqu'il attirait l'attention sur les déplacements de mythes dont il entendait démontrer l'existence: « La permanence de la combinaison d'éléments de légende dépourvus de cohérence logique atteste que le récit en tant que tel a dû connaître une migration⁹² », résumait-il en assignant à l'ethnographie des mythes la finalité de « retracer des voies de transfert⁹³ » et de souligner « l'existence de forts emprunts entre des peuples voisins⁹⁴ ». Cette appréhension positive de la confrontation avec des incohérences ou des difficultés logiques fut sans doute la marque la plus originale et la plus singulière de l'œuvre boassienne, qui ne craignait jamais de confronter son lecteur avec des catalogues de textes souvent énigmatiques. Jochelson, quant à lui, ne le suivit pas sur ce point et n'alla pas aussi loin dans la dissociation entre collecte linguistique et mythologique et pratique de l'interprétation. Contrairement à Boas, il n'acceptait pas de renoncer à un travail du sens et à une herméneutique de ses objets, et refusait de franchir la limite de l'intelligibilité, même s'il admettait par exemple que les Koriak empruntaient des « dessins ornementaux à d'autres peuples juste "à cause de leur beauté"⁹⁵ ». Sur un autre plan, en revanche, Jochelson poursuivit et prolongea notablement les investigations de Boas sur le terrain de la variation: d'abord, comme nous l'avons vu à propos de son travail sur les mythes et de sa prise en compte des composantes non exclusivement chamaniques des religions

92. F. Boas, « L'évolution des mythologies des Indiens de la côte du Pacifique Nord », in *Anthropologie amérindienne*, *op. cit.*, p. 376.

93. *Ibid.*, p. 395.

94. *Ibid.*, p. 388.

95. W. Jochelson, *The Koryak*, *op. cit.*, p. 723 sq. Voir le commentaire de ce passage chez E. Kasten et M. Dürr, « Jochelson and the Jesup North Pacific Expedition », *art. cit.*, p. 24.

de Sibérie, il ne ressentait pas le besoin d'isoler des identités religieuses « authentiques » chez les peuples de Sibérie et prenait acte de leur diversité et de phénomènes de coexistence et d'hybridation religieuse que Boas n'avait pas su intégrer dans ses études d'ethnologie religieuse nord-américaine. Dans *Peoples of Asiatic Russia*, Jochelson rappelait que la Sibérie hébergeait une grande multiplicité d'obédiences religieuses, aussi bien chrétiennes (orthodoxes, gréco-catholiques, catholiques, vieux-croyants, protestants) que chamaniques ou encore musulmanes (sunnites et plus rarement chiïtes) ou bouddhiques, de surcroît associées entre elles selon une multitude de configurations⁹⁶. La spécificité du terrain sibérien excluait d'emblée la représentation schématique d'une opposition binaire entre des cultes archaïques « originels » et un vernis artificiel de religion chrétienne apposé par les missionnaires. Jochelson n'était pas seulement familier de ce foisonnement religieux, mais friand de toutes les exceptions à des règles déjà très complexes : il évoquait ainsi dans les *Yukaghir* un chamane aveugle dépourvu aussi bien de costume que de tambour⁹⁷ ou encore un improbable chamane toungouse officiant chez les Yukaghir sans parler leur langue et exécutant un rituel en koryak qu'il ne connaissait pas mais dont la mémoire était activée lors de la performance chamanique⁹⁸.

Plus généralement, Jochelson prit aussi garde, de façon beaucoup plus spontanée et aussi plus systématique que Boas, de spécifier l'identité de ses interlocuteurs, informateurs, interprètes, en précisant leur nom et le lieu dans lequel il avait recueilli leurs propos. Le caractère individuel de la variation fut ainsi assumé par Jochelson plus nettement que par Boas, qui omettait dans bien des cas de préciser de façon détaillée les sources des textes qu'il éditait, bien qu'il ait préconisé de le faire⁹⁹. De plus, Jochelson n'hésitait pas à intégrer dans ses analyses des descriptions des effets induits par la

96. Voir la section « Religious Classification » in W. Jochelson, *Peoples of Asiatic Russia*, *op. cit.*, p. 243-245.

97. W. Jochelson, *The Yukaghir*, *op. cit.*, p. 179.

98. *Ibid.*, p. 198.

99. Voir l'excellente synthèse de Michael Dürr, « Die Suche nach "Authentizität": Texte und Sprachen bei Franz Boas », in *Franz Boas: Ethnologe, Anthropologe, Sprachwissenschaftler*, *op. cit.*, p. 103-124, ici p. 108.

présence de l’ethnologue et, plus spécifiquement, par le non-respect des tabous religieux dont celui-ci affectait de ne pas tenir compte ou qu’il ignorait purement et simplement. Il relatait par exemple comment certains objets rituels qu’il avait voulu emporter avec lui avaient été subtilisés pendant le transport (notamment un *wooden man* chamanique¹), et on conclura ici en reproduisant son récit malicieux d’un voyage accompli par des Yukaghir redoutant le « Mauvais esprit qui attrape au moyen des mots » en compagnie d’un interprète « sceptique » et d’un ethnologue lui aussi « incrédule » collectant les discours : « En raison [de la peur du mauvais esprit qui attrape au moyen des mots], il faut voyager en silence quand on traverse des lieux où l’écho résonne. Mon interprète, Dolga’nof, était déjà assez sceptique à l’égard de cette croyance. Un jour, alors que nous remontions la Kolyma en bateau en compagnie de plusieurs familles de Yukaghir, nous eûmes à franchir un détroit où les ondes sonores se réfléchissaient merveilleusement. Lorsque Dolga’nof commença à taquiner “l’esprit qui attrape par les mots”, ses compagnons plus crédules l’arrêtèrent². » La mise en scène de ces échos multiples, que Boas avait voulu proscrire pour bannir des effets de « distorsion »³, fut certainement un précieux contrepoint de Jochelson à bien des silences boassiens.

1. W. Jochelson, *The Yukaghir*, *op. cit.*, p. 147.

2. *Ibid.*, p. 153.

3. F. Boas, *Kwiakiutl Ethnography*, éd. par Helen Codere, 1966, p. 5, commenté par Michael Dürr, « Die Suche nach “Authentizität” », *art. cit.*, p. 103.

«... S'est illustré par nombre de découvertes »

*Histoire des expéditions du scientifique
français Eugène Louis Melchior Patrin
dans l'Altaï*

Larissa Moukaeva

L'un des chercheurs les plus remarquables à avoir travaillé au XVIII^e siècle sur les richesses naturelles de l'Altaï est le scientifique naturaliste et éminent géologue minéralogiste Eugène Louis Melchior Patrin. Il est né le 3 avril 1742 et mort le 15 décembre 1815. D'après un biographe qui publia en 1824 une vie du chercheur, Patrin voit le jour à Lyon dans une famille aisée, et malgré le souhait de ses parents qui envisageaient pour leur fils une formation juridique et une carrière de fonctionnaire, il se lance dans des études de sciences physiques et d'histoire naturelle⁴. Après la fin de ses études à Paris, le futur scientifique part pour l'étranger afin de compléter ses connaissances et d'établir sa propre vision scientifique de naturaliste. Mais, d'après la notice biographique rédigée par E.L. Minina pour le site de la bibliothèque en ligne *Héritage scientifique de la Russie (Naučnoe nasledie Rossii)*, Eugène Louis Melchior Patrin est né à Mornand près de Lyon dans une famille de notaires. Cédant au désir de ses parents, Patrin réussit sa formation juridique et s'installe comme avocat auprès du Parlement de Paris — la plus haute instance juridique de

4. *Pismo k Pallasu ot Patrena o putešestvii ego po severo-zapadnoj časti Altajskih gor v Sibiri iz Barnaula 10 fevralja 1782 g.* [Sibirskij vestnik], 1824. č. 4. Peterburg, Tipografija Departamenta narodnogo prosveščenija, 1925, p. 229.

l'époque⁵. La carrière d'avocat, écrit E.L. Minina, attirait peu Patrin qui depuis sa jeunesse était intéressé par les sciences naturelles. À Paris, il fréquentait le jardin botanique royal, étudiait les collections et les travaux des naturalistes⁶. C'est alors qu'il se passe un grand changement dans sa vie et qu'il décide, sans retour, de se consacrer aux sciences naturelles et part pour l'étranger.

Patrin a voyagé en Allemagne, en Autriche et dans les pays de l'Europe de l'Est : Bohême, Hongrie, Pologne⁷. C'était un homme humble, modeste et ouvert, ce qui l'aidait à se faire de nombreux amis qui l'épaulaient dans les diverses étapes de sa vie⁸. En Pologne, il rencontre son compatriote, le scientifique de Lyon Jean-Emmanuel Gilibert qui travaillait sous contrat, d'abord pour l'École royale de médecine de la ville de Grodno de 1775 à 1777 et ensuite à partir de 1781 comme professeur de sciences naturelles et de botanique à l'École principale de la principauté de Lituanie à Vilno⁹. Malheureusement, la date de la rencontre de ces deux célèbres scientifiques lyonnais reste inconnue. Nous pouvons dater cet événement approximativement à 1779. Gilibert, à cette époque, était déjà un scientifique reconnu qui avait des relations solides avec l'Académie des sciences de Saint-Pétersbourg. Il correspondait avec les académiciens russes : Peter Simon Pallas, Ivan Ivanovitch Lepchin, Johann Anton GÜldenstädt et recevait de Saint-Pétersbourg des plantes pour le jardin botanique de l'École royale de médecine. À son tour, Gilibert envoya les manuscrits de ses travaux scientifiques sur le monde minéral et végétal de la Biélorussie ; l'un d'eux a été publié en 1780 dans les *Nouvelles académiques*¹⁰.

5. E.L. Minina, « *Patren Èžen Lui Mel'hior* », in Elektronnaja biblioteka « *Naučnoe nasledie Sibiri*, Edinoe Naučnoe Informacionnoe prostranstvo <http://e-heritage.ru/ras/view/person/history.html?id=43329248>

6. E.L. Minina, « *Patren Èžen Lui Mel'hior* », in *Inostrannye členy Rossijskoj Akademii nauk XVII-XXI vv*, p. 33.

7. *Pismo k Pallasu ot Patrena...*, op. cit., p. 229.

8. *Ibid.*, p. 232.

9. *Ibid.*, p. 229 ; N. N. Shijan, L.V. Zav'jalova, O.M. Optasjuk *Gerbarij Žana Èmanuèlja Žilibera*, Kiev, Alterpres, 2013, p. 13-14.

10. *Ibid.*, p. 13.

Patrin, désireux de poursuivre son voyage vers l'Est pour recueillir des données sur l'histoire naturelle, obtint par le truchement de Gilibert des lettres de recommandation pour l'Académie des sciences de Saint-Pétersbourg. Dans la capitale de la Russie, Patrin fut très chaleureusement accueilli par les académiciens pétersbourgeois, surtout par Pallas, l'éminent naturaliste et grand connaisseur de la Sibérie et de l'Altaï¹¹. En 1779, Patrin fut élu membre correspondant de l'Académie des sciences de Saint-Pétersbourg. Probablement attiré par les récits de Pallas sur le grand potentiel d'explorations scientifiques et les richesses naturelles inépuisables de la région sibérienne, Patrin prend la décision d'effectuer un grand voyage en Sibérie pour comprendre divers problèmes des sciences naturelles. Soutenu par l'Académie des sciences de Saint-Pétersbourg, et avant tout par Pallas, le naturaliste français reçut la permission officielle et les moyens nécessaires pour son exploration de la Sibérie. De cette expédition, il rapporta pour l'Académie des collections de minéraux, minerais, plantes, fossiles, autrement dit de ce qui présentait un intérêt pour la recherche en sciences naturelles.

Ainsi, Patrin est le premier naturaliste français à avoir visité la Sibérie et jeté les bases des relations scientifiques franco-russes dans le domaine de l'étude des richesses naturelles de la plus intéressante de toutes les régions sibériennes, l'Altaï. Il débute son voyage en 1780, accompagné d'un officier assistant. L'expédition durera huit ans, au cours desquels il aura exploré l'Altaï, la région du lac Baïkal et rassemblé de grandes collections de minéraux et de plantes. Au cours de son voyage en ces terres sibériennes peu amènes, il perdit sa santé et, à la fin de 1787, s'en retourna à Saint-Pétersbourg. Il remit une grande partie de sa collection à l'Académie des sciences de Saint-Pétersbourg et à Pallas en personne¹². (À cause de cette collection, il eût un différend avec Pallas : Patrin trouvait que l'académicien s'était approprié les meilleurs exemplaires de minéraux et de plantes que le Français lui avait envoyés depuis la Sibérie¹³.)

11. *Pismo k Pallasu ot Patrena*, *op. cit.*, p. 230.

12. *Ibid.*

13. E.L. Minina, « *Patren Èžen Lui Mel'hior* », in *Inostrannye členy Rossijskoj Akademii nauk XVII-XXI vv*, p. 34.

Finalement, en 1788 ou en 1789, après dix ans d’absence, Patrin s’en retourne en France et s’établit à Paris¹⁴. Dans ces années-là, la France tombe sous l’emprise de la Révolution, la société ne s’intéresse guère à la science, et quand Patrin propose à la direction du Museum d’histoire naturelle sa collection de minerais et de minéraux, il essuie un refus. Ce refus ne s’explique pas par l’absence de moyens, mais plutôt par le trop grand volume des pièces de la collection, qui pesait près de deux tonnes¹⁵. Patrin ne participa pas au mouvement révolutionnaire, comme l’a remarqué son biographe; il « évitait la révolution », mais les habitants de sa ville natale de Lyon le choisirent pour député à la Convention. Sa seule action — tièdement — révolutionnaire est d’avoir voté la destitution de Louis XVI. Se retrouvant sur les listes de proscrits sous la Terreur, il dut se cacher de la justice révolutionnaire¹⁶.

Après la Révolution, pendant quelques années, il travailla comme inspecteur dans la fabrique d’armes de Saint-Étienne. En 1804, il fut nommé directeur de la bibliothèque du Conseil des mines auprès du ministère de l’Intérieur. Il tint ce poste pratiquement jusqu’à la fin de sa vie et légua sa riche collection minéralogique à l’école des Mines.

Toujours très actif, Patrin continua ses recherches et publications¹⁷. Ressentant une dégradation de son état de santé, il retourna pour peu de temps dans sa petite patrie près de Lyon — Saint-Vallier-sur-Rhône, où il mourut le 15 décembre 1815¹⁸.

Pour ses mérites scientifiques, il fut élu, comme nous l’avons mentionné plus haut, membre correspondant de l’Académie des sciences de Saint-Pétersbourg, correspondant de l’Institut national des sciences et des arts dans la section *Histoire naturelle et minéralogie*, membre de la Société parisienne d’agriculture et d’autres organismes scientifiques¹⁹. Il a formulé des théories et des hypothèses qui furent très célèbres dans le monde scientifique européen

14. *Pismo k Pallasu ot Patrena, op. cit.*, p. 230.

15. E.L. Minina, *op. cit.*, p. 34.

16. *Pismo k Pallasu ot Patrena, op. cit.*, p. 231.

17. E.L. Minina, *op. cit.*, p. 35.

18. *Pismo k Pallasu ot Patrena, op. cit.*, p. 232.

19. E. L. Minina, *op. cit.*, p. 34; *Pismo k Pallasu ot Patrena, op. cit.*, p. 232.

de la fin du XVIII^e et du XIX^e siècles, concernant les origines des montagnes, des minéraux, des minerais et des volcans.

Ses écrits, fondés sur ses travaux de terrain, furent publiés dans la *Revue de physique*, dans les *Chroniques d'études des minerais de la Bibliothèque Britannique*, dans le *Nouveau dictionnaire de l'histoire naturelle*. En 1800-1801, paraît en France son ouvrage en cinq volumes intitulé *Histoire naturelle des minéraux, contenant leur description, celle de leur gîte, la théorie de leur formation, leurs rapports avec la géologie ou histoire de la Terre, le détail de leurs propriétés et leurs usages, leur analyse chimique, etc.*, accompagné d'une quarantaine de tableaux. L'ouvrage inclut un dictionnaire des termes minéralogiques et chimiques, les descriptions des roches et des minéraux comprenant leurs caractéristiques et les informations sur leurs analyses chimiques, ainsi que sur leur utilisation pratique; s'y trouvent aussi des descriptifs des caractéristiques des métaux et de leurs minerais, ainsi que de leurs emplacements. L'ouvrage intègre également des théories sur les origines des volcans et sur la formation des minéraux et des roches.

Malheureusement, en quasi-totalité, les travaux de Patrin publiés en français et en allemand sont restés pour ainsi dire inconnus des lecteurs russes, et cela complique beaucoup l'appréciation de l'héritage scientifique de ce naturaliste français en Russie. Son unique texte publié en russe, *Pismo k Pallasu ot Patrena o putešestvii ego po severo-zapadnoj časti Altajskih gor v Sibiri iz Barnaula 10 fevralja 1782 g.* (« Lettre de Patrin à Pallas sur son voyage dans la partie nord-ouest des montagnes de l'Altaï en Sibérie. Depuis Barnaoul, le 10 février 1782 ») a été publié par l'historien et éditeur sibérien G.I. Spasskij dans la revue *Messenger sibérien (Sibirskij vestnik)* en 1825.

Il s'agit de la traduction par un conseiller auprès de la cour, S.S. Petrov, qui vivait à Barnaoul, d'un original français intitulé *Relation d'un voyage aux monts d'Altaïce en Sibérie, fait en 1781* — publié par Pallas, ce travail faisant office de rapport sur l'expédition dans la partie ouest de l'Altaï en 1781²⁰. La *Relation...* compte 40 pages, alors que la version russe, qui comprend une succincte présentation biographique de Patrin, placée dans les commentaires, compte 61 pages²¹.

20. *Pismo k Pallasu*, op. cit., p. 233.

21. *Ibid.*, p. 229-290.

Pismo k Pallasu... reproduit fidèlement en russe un texte original rédigé dans une langue vive et littéraire. Il y a beaucoup de descriptions expressives de la nature, du monde végétal, des guides et des habitants de la région, comme les cosaques, les ouvriers des mines; il y a des observations fines de scientifique, des parallèles pittoresques, des définitions précises des objets étudiés qui offrent une caractérisation d'ensemble des plus vivantes. Dans la narration, l'exactitude des observations ciblant des phénomènes de la nature de cette région montagneuse s'allie à une très grande imagination. Il y a aussi les marques d'une fine ironie, des moqueries fréquentes, y compris de l'auteur sur lui-même. Le texte atteste que Patrin, de caractère plutôt bon et gentil, était une personne optimiste. Son credo, qui stimulait sa persévérance dans son travail, était: « Tous mes échecs servent pour mon bien; je ne m'en décourage pas, mais j'éprouve encore plus d'enthousiasme²² ».

Pismo k Pallasu... a une grande valeur historique. Dans plusieurs parties de l'ouest de l'Altai, Patrin est le premier et souvent l'unique scientifique étranger à avoir fait incursion. Il décrit des phénomènes naturels qui par la suite ont disparu; son œuvre permet notamment de préciser des faits importants dans l'histoire des mines de l'Altai.

L'itinéraire du voyage commence à Barnaoul à l'été 1781; Patrin est passé par les lieux suivants: Zmeïnogorsk — les monts de Kolyvan' — la crête de Tiguirek. La lettre le précise, s'agissant de certains des lieux parcourus, il n'a pas disposé du temps suffisant pour les étudier en détail. Patrin était accompagné par des guides, ses fidèles « *drabants* », notamment un soldat sibérien, étudiant en médecine, qui suivait le scientifique français dans tous ses voyages et qui devint son camarade.

En sortant de Barnaoul par la route de Zmeïnogorsk, le naturaliste s'est tout de suite intéressé à la rive gauche de l'Ob; elle se présente comme un haut ravin abrupt. Une fois calmée une forte pluie, Patrin grimpe sur cette haute côte afin de bien l'étudier²³. À l'observation, il conclut que cette falaise est composée de roches poreuses divisées en couches régulières et parallèles d'une hauteur de deux à trois pouces,

22. E.L. Minina, *op. cit.*, p. 236.

23. *Pismo k Pallasu*, *op. cit.*, p. 238.

se distinguant les unes des autres par leur couleur²⁴. Ces couches donnaient à penser que la rive gauche de l'Ob', à cette hauteur, avait été formée par l'eau, à l'époque où il y avait ici une mer ancienne.

En poursuivant par la voie de Zmeïnogorsk dans la direction du sud, il traverse une vaste plaine couverte de nombreux terrains salifères²⁵. Il y avait tant de sel qu'il suppose que ses particules faisaient partie de la composition des roches de granit. Il émet même l'hypothèse selon laquelle de nombreuses steppes et terrains salins de la Sibérie sont des vestiges d'anciennes chaînes de granit. Progressivement, la steppe serait devenue un territoire vallonné. Il remarque de nombreuses collines, en pente côté nord et escarpées côté sud²⁶. D'abord, il se figure que les collines sont constituées d'une matière poreuse comme le ravin de l'Ob, mais ensuite il constate qu'elles sont en schiste. Les autres emplacements rocheux étaient constitués de calcaires. À travers les collines de schiste et de calcaire, Patrin gagne Zmeïnogorsk, qui se trouve dans une combe entourée de monts pas très hauts de schiste et de calcaire. Le plus haut d'entre eux s'appelle Karaoulnaïa ; Patrin se livre à une inspection méticuleuse. Le chercheur remarque l'escarpement de ses côtés est et ouest. Le constituant principal de ces monts est le schiste rouge-brun avec des inclusions de petits cubes de pyrite qui se divisent en parallélépipèdes²⁷. Sur le côté est du mont Karaoulnaïa, il rencontre un phénomène étrange : un grand tas de colonnes de pierre, d'une longueur de quatre à cinq pieds, cassées dans certains endroits de telle façon qu'elles semblaient être des pierres à affûter. Ces colonnes de forme pentagonale d'un diamètre de cinq à six pouces, semblent n'avoir que quatre côtés : le cinquième est beaucoup plus petit. Par leur composition, ces colonnes apparaissent être de la même roche que le mont, c'est-à-dire composées de schiste rougeâtre avec des inclusions de pyrite. Sur le côté ouest du mont Karaoulnaïa, Patrin tombe sur un même amas de colonnes en pierre, couchées horizontalement dans la direction nord-ouest-sud-ouest à

24. *Ibid.*, p. 239.

25. *Ibid.*, p. 240.

26. *Ibid.*, p. 241.

27. *Ibid.*, p. 242-243.

la même distance du sommet de la montagne, elles faisaient de dix à douze *sagènes* [une *sagène* est égale à 2,13 mètres] de longueur et pas plus de trois *sagènes* de hauteur. D’après le chercheur, ce tas de colonnes est « encore plus merveilleux que l’autre »²⁸.

De Zmeïnogorsk, Patrin se dirige vers les montagnes de la chaîne de l’Altaï (et plus précisément de Kolyvan’), situées à peu près à 80 *verstes* de Zmeïnogorsk [une *verste* est égale à 1,06 km]. Il est accompagné de cinq guides. Déjà à la moitié du chemin, le voyageur aperçoit le plus haut sommet de la chaîne de Kolyvan’— le mont Sinukha, qu’il désigne comme contrefort de l’Altaï. « Sinukha, écrivait-il, est le promontoire le plus éloigné de l’ouest de la chaîne altaïenne et il se relie avec elle par une suite de rochers et de défilés qui font les contreforts de l’Altaï et vont dans la direction ouest²⁹. » Patrin évalue la hauteur du mont à 2587 pieds³⁰. Naturellement, le scientifique qu’il est ne peut pas passer à côté de ce mont remarquable. Il effectue l’ascension du Sinukha, qui se révèle une entreprise difficile. L’ascension sur les rochers abrupts et les rocs dure plusieurs heures. Arrivé au sommet, Patrin observe deux pointes en pierre. En montant avec beaucoup de peine sur la plus haute des deux, il découvre avec étonnement une énorme croix en bois, couchée par terre et faisant huit pieds de hauteur et la taille d’un homme en largeur. Les guides qui l’accompagnent lui expliquent que la croix sur le Sinukha est apparue il y a quarante ans, à l’époque des Dimidov. Le voyageur s’étonne qu’on ait pu monter une croix aussi grande et lourde sur les rochers et à une telle hauteur. De toute évidence, la croix a dû à l’origine être d’une façon ou d’une autre fixée sur la pointe en pierre [on note donc que dans les temps de Patrin cette croix était déjà tombée]. De la hauteur de la pointe, le chercheur étudie attentivement la structure de l’autre pointe; elle a la forme d’une pyramide divisée en grosses plaques qui s’élargissent vers la base de la pyramide. Et comme Patrin le remarque, les hautes plaques « couvraient celles qui sont basses, comme des tuiles »³¹.

28. *Ibid.*, p. 244-245.

29. *Ibid.*, p. 247, 250.

30. *Ibid.*, p. 247.

31. *Ibid.*, p. 248-249.

En ce qui concerne la structure géologique du mont, il note que le Sinukha est composé de deux types de granits : des granits de gros grains composés de feldspath et de mica d'un pouce de taille, qui se désagrègent facilement, et comportent, d'après les conclusions du scientifique, des particules de sel qui favorisent une décomposition plus rapide, ainsi que du granit rougeâtre d'un grain fin qui est plus solide et qu'on rencontre plus rarement³². Au pied du mont Sinukha, un « magnifique » lac rond avec une île « charmante » au milieu attire l'attention de Patrin. Il suppose que le lac Béloé s'est formé dans un cratère de volcan, et que l'île située au milieu du lac est le sommet d'une nouvelle montagne³³.

Patrin s'arrêta dans le village de Kolyvanskaïa, où on lui servit une soupe de brochets et de perches « de grandeur incroyable » qui avaient été pêchés dans le lac Béloé. Du village de Kolyvanskaïa, le chemin du voyageur passait par la chaîne de Tiguirek sur une quarantaine de verstes. D'abord, les voyageurs avancèrent entre les montagnes, puis par la côte étroite de quinze verstes de long de la rivière Ouskoutchevka qu'ils traversent quarante fois³⁴. Dans les dépôts présents sur les rives de l'Ouskoutchevka, le naturaliste trouve des fossiles anciens. Enfin, les voyageurs atteignent le village de Tchesnokovka sis au pied des monts de Tiguirek, que le naturaliste français désigne comme « les grandes montagnes », car ils lui ont fait une grande impression³⁵. D'ici, la voie passe sur la rivière Tiguirek par une route très mauvaise ; l'expédition avec beaucoup de peine avance tantôt à pied à travers un fourré impénétrable, tantôt à travers des rochers abrupts.

Patrin a eu l'impression que les monts de Tiguirek étaient très hauts. Ces paysages montagneux l'ont vraiment impressionné. Il écrit : « Difficile d'imaginer quelque chose d'aussi triste et d'aussi terrible. » Quand il avance entre les débris de roches, il fixe du regard « les sommets d'une hauteur terrifiante, coupés jusqu'à leur pied ». Dans les roches de granit découpées, il imagine des murs anciens

32. *Ibid.*, p. 251.

33. *Ibid.*, p. 253.

34. *Ibid.*, p. 254-256.

35. *Ibid.*, p. 257.

et des tours de guet. Les énormes tas de grandes pierres rondes lui semblent être les restes de constructions faites par des géants³⁶. Au pied du mont Rossypnaïa, il fait la remarque que « ces rochers étaient jadis couverts de forêts détruites par des incendies » ; « de ces forêts, il restait les arbres, qui dans leur majorité étaient calcinés et se trouvaient couchés par terre ». L'entassement des arbres secs blanchis par le temps avec leurs branches écartées donnait l'impression de gigantesques tas d'ossements de géants dispersés par terre. La forte imagination du scientifique lui fait dire que si quelqu'un après un long sommeil se réveillait dans cet endroit, « il aurait pu penser qu'il avait vécu les funérailles du monde entier³⁷ ».

Dans les monts de Tiguirek, Patrin passe quatre jours à observer scrupuleusement les éboulements gigantesques de pierres. Les voyageurs ont établi leur camp sur une grande hauteur, car de là, il est plus facile d'accéder aux neiges éternelles qui couvrent les sommets des montagnes. Le camp a été placé près d'un grand rocher de granit composé de plaques horizontales d'une longueur de deux à trois pieds et d'une largeur de trois à quatre pouces pourvues d'extrémités arrondies. Ce rocher évoque à Patrin une grande pile de coussins plats et larges. « Les coussins en granit ne sont pas aussi moelleux et tendres que ceux en duvet », écrit-il — « je peux en témoigner³⁸ ».

Au deuxième jour de son séjour dans la chaîne de Tiguirek, le naturaliste fait l'ascension du mont Rossypnaïa, aussi appelé Rossypnoï kamen' [littéralement « la pierre dispersée »]. Ce mont, d'après les descriptions de Patrin, est fait d'un grand tas de fragments de roches montant « jusqu'au ciel ». La plus grande partie des plaques de granit est en forme de losange d'une longueur de cinq à six pieds et d'une largeur de trois à quatre pieds. Certaines d'entre elles atteignaient quarante, voire cinquante pieds de long³⁹. Ces entassements de pierres gigantesques sont habituellement appelés *kouroum* [du vieux-turcique *gorum* — « entassements de pierres »]. Ces *kouroum* apparaissent constitués de deux types de granit. Le premier, qu'on

36. *Ibid.*, p. 258.

37. *Ibid.*, p. 259.

38. *Ibid.*, p. 263.

39. *Ibid.*, p. 261, 265.

trouve le plus souvent, est à gros grain et est composé de feldspath et de mica, alors que le deuxième est solide et de couleur gris foncé. Le granit à petit grain rappelle au scientifique celui qui était extrait dans les alentours de Lyon pour la fabrication des poêles⁴⁰.

Au milieu des débris du *kouroum*, Patrin découvre un gisement de béryls et d'aigues-marines. Pour être exact, l'ingénieur des mines Philipp Ridder avait déjà identifié ce gisement de pierres précieuses : il avait déjà visité la chaîne de Tiguirek à la tête d'expéditions d'extraction des cristaux et des béryls. Mais Patrin, ayant décrit sa découverte en détail, y a gagné d'être considéré dans le monde scientifique comme le premier à avoir fait cette découverte. Il décrit les béryls de Tiguirek et les aigues-marines comme « des tringles larges de quartz cristallisé de couleur aigue-marine ». « Les cristaux d'une couleur verdâtre et bleuâtre », écrit-il, « se trouvent dans des morceaux de quartz de la couleur de la carnation et du quartz fissuré⁴¹ ».

Les guides qui accompagnaient Patrin récupèrent cent *pouds* [un *poud* = 16,38 kg] de quartz, mais il n'y a pas un seul cristal pur. Ridder avait réussi à trouver un bloc de quartz comportant un grand cristal de roche, approximativement de la taille d'un pied et de bonne qualité ; ce bloc avait été transmis au minéralogiste Hans Michael Renovantz qui, à son tour, en avait cédé au naturaliste français « un petit morceau⁴² ».

Dans un bloc de granit, Patrin a découvert des particules blanchâtres, grandes comme la main et qui comportaient des grains de quartz. Dans un autre bloc de granit à petit grain de couleur gris clair, il lui est apparu un phénomène étrange : de la surface régulière de la pierre « s'est distinguée une autre pierre arrondie de couleur noire, elle faisait un pied de diamètre et neuf à dix pouces en hauteur [...] Ce corps étranger semblait être une sorte de jaspe avec de vifs éclats⁴³ ». Il a voulu le détacher, mais malgré les efforts de ses deux guides les plus robustes, qui en ont même cassé un marteau, ils ne sont pas parvenus à en séparer « un petit morceau ». Le

40. *Ibid.*, p. 261.

41. *Ibid.*, p. 264.

42. *Ibid.*

43. *Ibid.*, p. 262.

gisement de ce cristal étonnant, il l'a défini de la façon suivante : « Ces deux blocs remarquables se trouvent côte à côte, dans un lieu où commence la grande pointe rocheuse⁴⁴. »

Mais tous les minéraux trouvés par le scientifique français comportaient des fissures et étaient opaques. Pour trouver un bon exemple d'aigüe-marine pour Pallas, Patrin décide de monter sur le sommet du mont Rossypnaïa, en fait un rocher très abrupt situé à douze à quinze verstes du camp de l'expédition. L'angle de la pente dépassait les 70 degrés⁴⁵. La hauteur du mont, d'après les mesures de Philipp Ridder, était de 4252 pieds, mais le jeune ingénieur des mines n'avait pas pu accéder au sommet. Pallas qui avait été dans cet endroit dix ans avant le naturaliste français, n'avait pas pu, lui non plus, monter sur le mont Rossypnaïa. Le premier qui ait effectué cette ascension est donc bien Patrin⁴⁶. La montée se révéla très difficile, puisqu'il fallait se déplacer sur un énorme *kouroum*. Dans son rapport, Patrin écrit : « Toute la chaîne, d'une longueur de six à sept verstes, n'est rien d'autre qu'un tas de blocs de granit de très grande taille, qui sont placés les uns sur les autres jusqu'à une très grande hauteur⁴⁷. » Le scientifique est obligé de sauter comme un écureuil d'un bloc à l'autre pour pouvoir atteindre l'étendue des neiges éternelles qui couvre, selon son expression, « comme avec un crâne de neige » presque tout le sommet de la montagne. Contrairement à Pallas, qui dans son temps ne s'était pas risqué à monter sur les blocs de pierre glissants du mont Rossypnaïa, Patrin, ignorant toute réflexion sur sa propre sécurité, « comme un vrai étourneau », décide de marcher sur la neige située au sommet de la montagne. La neige s'enfonçait sous ses pieds, et c'est pourquoi il se mit à quatre pattes en s'accrochant à la neige avec ses doigts et avec les bouts de ses chaussures. De cette manière, il avança de 25 pas, mais la neige était si glissante que le scientifique fit un faux pas, et une chute de 60 pas ; pour son grand bonheur il fut retenu par une pierre, sur laquelle il se heurta et se blessa. Il était de nouveau obligé d'avancer à quatre pattes. À grand peine, il escala le

44. *Ibid.*

45. *Ibid.*, p. 259.

46. *Ibid.*, p. 260.

47. *Ibid.*, p. 260-261.

sommet couvert d'immenses plaques de granit⁴⁸. Et là, le scientifique se compare à « un faucon qui s'est envolé du plus haut bloc mesurant de huit à dix sagènes »⁴⁹. D'ici, devant ses yeux, s'ouvre le vaste panorama de la chaîne montagneuse qui se déploie sur des dizaines de verstes. Ces vues ne furent pas « réjouissantes », car partout où Patrin regardait, il voyait « des tas de débris et de blocs de pierres d'une taille terrifiante. Ce tableau, il l'appela « la destruction du nord⁵⁰ ». Sur le sommet de la montagne, il ne découvre ni cristaux transparents de béryl, ni cristal de roche, ni d'autres minéraux.

La descente sur la neige et à travers le gigantesque *kouroum* se révéla si difficile et si dure que le scientifique fut plusieurs fois à deux doigts de mourir, et « se crut mort ». Pendant la descente, Patrin était tellement épuisé que ses guides furent obligés de le porter jusqu'à la « pile de coussins en granit », là où se trouvait le camp. Fatigué et épuisé, après un bref repos, le naturaliste entreprit de nouveau ses recherches de schorls et de cristal de roche, essayant de trouver un cristal semblable à celui de Ridder, mais en vain⁵¹. Durant les deux jours suivants, il s'occupa de l'étude des plantes, testées sur lui-même, et le résultat fut qu'il s'intoxiqua avec « la racine de saïga » qui était probablement de la leuzée ; cela ne l'empêche pas de décrire cette plante comme médicinale⁵².

La conclusion du scientifique à propos de l'étude de la structure géologique de la chaîne de Tiguirek, ainsi que des gisements d'aigues-marines et du cristal de roche du mont Rossypnaïa, est très intéressante : « De si tristes et désagréables montagnes doivent donner au géologue une occasion importante de réflexion, et cet endroit est sans doute l'un de ceux qui permet d'étudier au mieux la structure géologique⁵³. » D'après Patrin, « si on étudie ce lieu sacré et sauvage, il révélera à celui qui a l'œil sensible, une multitude de ses secrets⁵⁴ ».

48. *Ibid.*, p. 267.

49. *Ibid.*, p. 268.

50. *Ibid.*, p. 268.

51. *Ibid.*, p. 267.

52. *Ibid.*, p. 270.

53. *Ibid.*, p. 269.

54. *Ibid.*, p. 269-270.

Descendu de la chaîne de Tiguirek vers le village de Tchesnokovka, il bifurque par la route qui mène à l'avant-poste de Tiguirek. Du côté droit, ce sont des montagnes de granit qui l'accompagnent, et à gauche, des montagnes de calcaire. En ce qui concerne l'origine de ces dernières, Patrin émet l'hypothèse que le calcaire est apparu quand ce lieu était un fond marin⁵⁵. Dans l'avant-poste de Tiguirek, il s'arrête quelques jours afin d'étudier les collines de calcaire et les montagnes de schiste. C'est ici, en étudiant les environs, qu'il rassemble le matériel pour la confirmation de sa théorie de la génération des montagnes, d'après laquelle la roche la plus ancienne est le granit.

L'attention du scientifique était attirée, non seulement par la géologie, mais aussi par la botanique. Dans la *Lettre* ont été fixées des données précieuses sur la vie des cosaques de l'avant-poste de Tiguirek. D'après le chercheur, y vivaient près de trente cosaques. Tous assez aisés, ils pratiquaient la chasse, le commerce des chevaux et des bovins, chacun ayant sa propre maison. Patrin lui-même s'est installé dans la maison spacieuse et bien située d'un cosaque prospère, possesseur d'un énorme cheptel de brebis, de plus de trente têtes de bovins et d'autant de chevaux. En vrai Français, Patrin ne peut s'empêcher de mentionner les quatre filles du maître de maison, toutes belles et bien élevées⁵⁶. Tiguirek, affirme le scientifique, est l'un des lieux les plus remarquables pour les amateurs d'histoire naturelle. « La flore d'ici », écrit-il – « est magnifique. [...] Mais si le botaniste s'y trouve comme au paradis, le géologue y trouvera aussi matière à beaucoup de recherches pour son plus grand plaisir⁵⁷. » Les roches et la structure géologique de la chaîne de Tiguirek, les pierres des rivières et les roches erratiques des rivières Tiguirek et In', les fossiles divers qui se trouvent en grande quantité dans le calcaire — tout cela fournit un très considérable et précieux matériel géologique pour satisfaire d'innombrables et « très curieuses observations⁵⁸ ». Dans les montagnes calcaires environnantes, le naturaliste a découvert un grand nombre de grottes constituant des

55. *Ibid.*, p. 263.

56. *Ibid.*, p. 276.

57. *Ibid.*

58. *Ibid.*, p. 276-278.

labyrinthes entiers. Dans certains d'entre-eux, Patrin s'est engagé. Mais circuler à l'intérieur des grottes s'est révélé difficile pour lui, « car dans tous ces souterrains, il a vite remarqué qu'il serait très facile de se casser le cou⁵⁹ ».

Le naturaliste produit des descriptions détaillées des roches qui constituent les montagnes environnantes. D'après ces descriptifs, les montagnes de calcaire avec leurs sommets arrondis forment une longue chaîne située à proximité, dans les creux de laquelle se remarque une pierre blanche. Les montagnes de schiste se trouvent à une certaine distance l'une de l'autre, chacune d'elles se termine par un promontoire rocheux constitué de schiste rougeâtre solide qui se divise en plaques de forme cubique. D'après les observations de Patrin, les montagnes de schiste étaient couvertes par la forêt jusqu'à leurs sommets, comme le mont Tchaïnaïa sopka, mentionné par Hans Michael Renovantz ; celui-ci est tout entier composé de shornblende⁶⁰. Les montagnes de granit étaient visibles de loin, pas tellement à cause de leur hauteur, mais surtout à cause de leurs formes étranges et de leur relief extraordinairement pointu et découpé par les diverses « merveilleuses formations qui livraient un étrange spectacle surtout au crépuscule ». Patrin écrit qu'il est possible de « donner la liberté à l'imagination et voir une multitude de personnages comiques ou tristes ». Il croit suivre « le divertissement des jeux italiens burlesques ; de tous les côtés regardaient sans fin des visages avec des barbes et des nez⁶¹. »

Dans la *Lettre*, Patrin décrit les principales mines de l'ouest de l'Altaï. En se référant à l'explorateur Renovantz qui avait découvert dans la mine de Zmeïnogorsk et dans ses environs près de dix nouveaux roches et minéraux, Patrin remarque que le plus intéressant d'entre eux est un minerai d'argent pâle avec une odeur désagréable, qui se manifeste après frottement. Au moment de la visite de l'Altaï de l'ouest, il essaye d'obtenir des exemples de minerais et de minéraux pour sa collection.

59. *Ibid.*, p. 280.

60. *Ibid.*, p. 280-281.

61. *Ibid.*, p. 281.

En retournant à Kolyvan', Patrin passe par la mine de Kléopine avec l'intention d'obtenir des cristaux de roche verts et bleus, dont il avait déjà envoyé quelques exemplaires à Pallas. Mais cette fois-ci, il ne peut enrichir sa collection. La situation en ce qui concerne le recueil des pièces de collection dans la mine de Kléopine était typique des mines altaïennes : trente ouvriers travaillaient dans la mine, et ils avaient déjà « récupéré⁶² » le meilleur de tout ce qu'ils avaient déjà excavé et trié.

Patrin se plaint, car en ce qui concerne la minéralogie, il est « totalement malchanceux ». Après la mine de Kléopine, il se rend à celle de Lokot', en espérant y trouver des minéraux et d'autres spécimens, toujours pour sa collection. Mais il arrive à la mine à un moment très défavorable pour lui, celui du changement de service entre les deux agents travaillant dans la mine. Les deux agents se trouvent à l'intérieur de la mine, où il se surveillent l'un l'autre. Cela ne fait pas l'affaire de Patrin qui, de plus, se retrouve sous les yeux des « argus » — c'est ainsi qu'il appelle ces agents qui le « surveillaient aussi attentivement que s'il s'agissait d'une mine de diamants ». Le résultat, c'est qu'il n'obtient avec beaucoup de peine que deux ou trois spécimens d'un minerai ordinaire⁶³.

Depuis Zmeinogorsk, il effectue quelques voyages à la mine de Tcherepanov, située en altitude et entourée de hautes montagnes. À propos de cette mine, il communique des données intéressantes. Sur la mine, des recherches superficielles ont eu lieu, effectuées grâce à la découpe. Ici, le minerai principal est composé de grands morceaux de roche solide de quartz mélangés avec de la terre ferreuse. Depuis les souterrains, on pouvait extraire « plusieurs morceaux de quartz, ou mieux encore, des blocs ronds de rhodonite »⁶⁴. La manière dont s'est formé l'amas de ces pierres, Patrin n'a pas pu l'expliquer, pour lui cela est resté une énigme géologique. Il conclut que ces pierres erratiques ont été formées par une concrétion minérale ou le dépôt d'une substance vitrée semblable à l'albâtre résultant du dépôt des particules de chaux. En suivant sa logique, il extrapole : des

62. *Ibid.*, p. 280-281.

63. *Ibid.*, p. 283.

64. *Ibid.*, p. 288.

montagnes entières peuvent être considérées comme des concrétions minérales⁶⁵.

Du point de vue économique, la mine de Tcherepanov, écrit Patrin, est plus riche que celle de Zmeïnogorsk. En effet, d'après les données qu'il recueille, il y était extrait 114 042 *pouds* [un *poud* = 16,38 kg] de minerai dans lequel d'après les tests, en partant de la concentration dans un *poud* de 12 ½ *zolotniks* [un *zolotnik* = 4,26 g] d'argent, on comptait 370 *pouds*, 37 *livres russes* [une *livre russe* = 409,5124 g] et 123 *zolotniks* d'argent⁶⁶. Dans le minerai polymétallique de Tcherepanov, la concentration d'or, d'après Patrin, était plus haute que dans la mine de Zmeïnogorsk. La haute concentration d'or de la mine de Tcherepanov, d'après le scientifique, s'explique par le fait que la roche mère est composée de quartz. L'explorateur a vu de ses propres yeux des morceaux de quartz grands comme le poignet contenant des pépites d'or « d'une couleur superbe ». Mais le destin ne lui a pas permis d'en obtenir, « même une miette ». Et il n'a pas réussi à enrichir sa collection avec le minerai d'argent corné non plus, qui est devenu une rareté aussi bien dans la mine de Tcherepanov que dans les autres mines⁶⁷.

Potrin a rapporté des faits intéressants concernant la découverte dans la région de Kouznetsk (Salaïr) de minerai d'argent dans une roche de spath qui par sa constitution ressemblait tellement à celui de Zmeïnogorsk, qu'au début, les responsables de la mine avaient soupçonné que ces premiers exemplaires de minerai de Salaïr avaient été amenés à Barnaoul de la mine de Zmeïnogorsk. La réaction des autorités bureaucratiques à la découverte du minerai d'argent de Salaïr, Patrin l'a caractérisée ainsi : « Ils en ont un grand espoir⁶⁸. »

Lors de son voyage dans l'Altaï de l'Ouest, notre explorateur a visité les lacs salés, où il avait déjà réussi à aller lors de son dernier séjour. En s'approchant de l'un de ces lacs, il voit un groupe de huit personnes à l'aspect étrange, habillées malgré la chaleur de

65. *Ibid.*

66. *Ibid.*, p. 289.

67. *Ibid.*

68. *Ibid.*

manteaux en fourrure de chèvre et armées de carabines. Il conclut que c'est des Kazakhs et se dit : « Mon pauvre ! Tu vas rester longtemps en Sibérie », car il présume « qu'ils vont l'inviter sans aucune courtoisie à garder leurs brebis, comme ils le font souvent avec les Russes⁶⁹ ». Mais en même temps, la perspective de devenir berger pendant de longues années ne lui faisait guère peur. Il demande à son guide fidèle et médecin qui était « sans aucune peur comme un grenadier prussien » de voir qui sont ces gens. Ce dernier « s'est envolé en un éclair et est revenu tout de suite », il a rapporté que c'était des fugitifs et qu'il était vain d'en avoir peur, car il venait lui-même de faire soigner deux d'entre eux à l'hôpital militaire de la mine de Zmeïnogorsk, quand ils travaillaient tous là-bas. Sur le lac, les ouvriers fugitifs des mines se livraient à l'extraction du sel amer, qu'ils échangeaient ensuite contre du bétail, de la nourriture et du sel. Le guide dit aux fugitifs que Patrin est un médecin célèbre venu ramasser des plantes contre « la maladie française », la syphilis⁷⁰. Au final, un traité de paix est conclu : et quand Patrin passe devant ces « braves gars », ils s'inclinent devant lui en signe de respect. À son tour, Patrin leur donne de la vodka, dont ils se montrent très contents, et tout le monde se quitte comme de bons amis. Le scientifique se met à récolter des plantes, tandis que les fugitifs quittent le lieu peu de temps après⁷¹.

Patrin a très méticuleusement observé le lac à la fois amer et salé. Il était asséché et une croûte solide de sel couvrait son fond. En enlevant cette couche de sel apparaissait une vase noire avec une odeur de moisissure noire. Le scientifique a remarqué que quand la croûte de sel se dissolvait, les habitants des environs commençaient à tomber malades. C'est à l'action nocive du sel, à la fois amer et salé, que le naturaliste a attribué l'épidémie de l'automne 1781 ; il s'agissait d'une maladie dangereuse de la gorge qui s'était diffusée dans toute la région de Kolyvan'. Patrin envoie à Pallas un exemple du sel extrait dans les lacs Borovyé⁷².

69. *Ibid.*, p. 283-284.

70. *Ibid.*, p. 284.

71. *Ibid.*

72. *Ibid.*, p. 285-287.

En février 1782, Patrin rend compte de ses futurs projets à Pallas. En avril, il planifie l'exploration des parties sud et est de la région de Kolyvan', qui va d'Oust'-Kamenogorsk jusqu'à Tomsk. À l'automne, il veut passer chez son bon « vieillard de compatriote », le colonel de Villeneuve qui le pressait beaucoup de venir le voir et lui « a fait toutes les offres de service imaginables ». En même temps, le naturaliste français voulait sentir « quelques petites parcelles de l'air natal ». Il paraît qu'il avait déjà accumulé une fatigue du voyage dans la rude Sibérie. En hiver, il avait l'intention de faire une expédition chez les Chinois et de passer deux ans au moins sur les frontières⁷³.

À la fin de sa *Lettre*, il se plaint de ne pas avoir voyagé en Sibérie sous le regard de Pallas. En s'adressant à ce dernier, il écrit qu'il regrettait de ne pas avoir pu profiter « de vos lumières en présence des objets même. Si mon bon génie avait eu le sens commun, il aurait dû m'amener quatorze ans plutôt en Russie⁷⁴. »

Ainsi, le scientifique français Eugène Louis Melchior Patrin, membre correspondant de l'Académie des sciences de Saint-Pétersbourg, a-t-il effectué un voyage de plusieurs années en Sibérie et joué un rôle important dans l'étude des ressources minérales de l'Altai de l'ouest. Le chercheur a révélé des données considérables sur la structure géologique des minerais, sur la contenance des métaux dans les minerais des mines de Zmeinogorsk, de Tcherepanov, de Lokot'et de Kléopine. Patrin a été un des premiers explorateurs des pierres précieuses de Tiguirek.

Les conclusions du scientifique concernant la structure géologique des montagnes de l'Altai méritent une pleine attention scientifique et historiographique. Le bilan de son travail de recherche est devenu la *Lettre de Patrin à Pallas sur son voyage dans la partie nord-ouest des montagnes de l'Altai en Sibérie. Depuis Barnaoul, le 10 février 1782*, publié dans la revue *Le Messager*

73. *Ibid.*, p. 289-290.

74. *Ibid.*, p. 290.

sibérien, tandis que d’autres nombreux travaux du scientifique demeurent peu accessibles pour le grand public et pour le monde scientifique russes. En tant que source historique, la lettre a une grande valeur, car Patrin est à l’origine d’une coopération franco-russe significative dans l’étude des richesses naturelles de l’Altaï.

(Traduction par Olessia Koudriavtseva-Velmans)

Altaï romantique et gothique dans le journal de voyage de Thomas Witlam Atkinson

Valeri Marochi

Thomas Witlam Atkinson (1799-1861) fut un architecte et artiste anglais. La recherche la plus détaillée à ce jour sur sa biographie et les circonstances de son voyage est le fait d'un de ses descendants, le journaliste Nick Fielding¹. Pourtant, son livre et les fragments publiés sur le blog dédié à Atkinson n'éclairent que quelques unes des questions soulevées par l'activité de cet homme qui était excentrique, mais était doté d'un solide sens pratique à l'anglaise.

De 1847 à 1853, ayant obtenu le soutien de quelques personnalités influentes de l'Empire russe, il voyagea dans la partie asiatique de la Russie et en Chine (sur la territoire de l'actuelle Mongolie pour être précis). En 1858 sortit la première partie de son journal consacré à la Russie : *East and West Siberia: The Narrative of Seven-Year Explorations and Adventures in Siberia, Mongolia, the Kirghis Steppes, Chinese Tartary, and part of Central Asia* (1858), que nous allons analyser du point de vue de la représentation romantique du pays traversé. C'est un texte consacré à l'Altaï, auquel s'ajoutent les descriptions des montagnes de l'Oural et de l'Alataou, qui sont comparables par leur imagerie romantique.

L'un des objectifs du séjour inhabituellement long d'un Anglais dans un pays étranger était le renseignement sur la situation aux lointaines frontières de l'Empire britannique, à la veille de la guerre

1. Nick Fielding, *South to the Great Steppe: The travels of Thomas of Lucy Atkinson in Eastern Kazakhstan, 1847-1852*, London, FIRST Magazine Ltd, 2015.

entre la Grande-Bretagne et la Russie (*Great Game*, de 1840 à la fin du XIX^e siècle), et aussi la collecte d'indications sur le potentiel de l'industrie militaire ennemie avant la guerre de Crimée (1853-1856). Pourtant, ces visées n'excluaient pas d'autres buts encore plus importants pour Atkinson et typiques pour un voyageur européen de son temps. Et c'est exactement ces objectifs qui sont placés au cœur de son récit de voyage.

Parmi ces buts, nous pouvons citer la découverte visuelle (près de 560 dessins faits à partir de la nature) et discursive de parties peu connues et exotiques de la Russie et de la Chine, la recherche de lieux pittoresques par un touriste et esthète romantique, l'alpinisme et d'autres aventures souvent dangereuses pratiquées par un sportif (*sportsman*) anglais, comme Atkinson lui-même préférait définir son intérêt pour la chasse.

Durant son voyage, il rédigea son journal, mais dans le texte publié plus tard, il n'y aura pas de cadre chronologique : il y fixe seulement la localisation de l'espace, le temps des saisons, des jours et des nuits. Dans l'introduction, il déclare : *I have brought back faithful representations of the scenery, without taking any artistic liberties; [...] Mine is a simple narrative of facts, taken from journals kept with scrupulous care during the whole journey*². Comme nous pourrons le voir plus loin, les croquis d'Atkinson, si nous jugeons d'après ceux qui sont inclus dans les illustrations, reproduisent le paysage de façon mimétique, mais la narration ne peut pas être considérée comme « un simple récit sur des faits ».

Bien évidemment, nous pouvons considérer le travelogue d'Atkinson comme une source ethnographique, apportant des connaissances sur la région, utile pour les études historiques et ethnographiques sur le Kazakhstan, l'Altai russe et la Mongolie³.

2. T. W. Atkinson, *Oriental and western Siberia: a narrative of seven years' explorations and adventures in Siberia, Mongolia the Kirghis steppes, Chinese Tartary, and part of Central Asia*. By Thomas Wiltam Atkinson, London, Hurst & Blackett, 1858, p. 7. Dans la suite, les références aux folios de cet ouvrage sont données dans le texte, entre parenthèses.

3. V. Vedernikov, « Povsednevnaia žizn' altajskoj gornoj korporacii v vospominanijah anglijskih putešestvennikov Ž. Kokrena, Č. Kotrehla i L. Atkinson », *Izvestija Altajskogo gosudarstvennogo universiteta*, Vyp. 4 (72). T. 2. 2011 URL : <http://izvestia.asu.ru/2011/4-2/hist/08.ru.html> (cité le 10.09.2017. — D. Kollinz, *Anglojazyčnye*

Pourtant, le descriptif des difficultés du déplacement sur les routes de la Russie, les observations épisodiques sur les peuples asiatiques, enfin les descriptions de l'industrie russe et des petites villes de l'Oural et de la Sibérie cèdent le pas à la vivacité des observations géologiques des paysages montagneux et aux images de montagnes (*scenes, scenery*) qui se distinguent par leur majesté et un mouvement effrayant.

Plus de la moitié du texte est consacrée aux voyages dans les zones montagneuses et à des aventures. Dans le livre, il y a trente lithographies en couleur et trente-deux gravures. Y dominent essentiellement des croquis de montagnes de l'Oural, de rivières, de lacs ou de leurs environs romantiques, comme une chute d'eau et un cratère de volcan. Seules quelques lithographies et quelques gravures offrent des images ethnographiques des « Kirghizes » et des « Kalmouks ». S'agissant des croquis qui ne sont pas inclus dans le livre, la domination des paysages romantiques y est sans doute encore plus impressionnante. Cette thématique essentielle fait corps avec les petites narrations du voyage d'Atkinson — qui touchent à la recherche d'un endroit encore plus pittoresque pour la prochaine esquisse, un endroit qui n'a été atteint qu'une fois divers obstacles surmontés.

Nous ne pouvons pas ne pas remarquer que même sur cet arrière-plan, les montagnes de l'Altaï se manifestent comme un lieu très privilégié : leur est consacré pratiquement un tiers de tout le texte. De plus, « le texte altaïque », à l'intérieur de toute la narration du journal, a, dirait-on, une composition relativement autonome. Il est constitué de deux cycles : l'un d'eux présente, comme un sujet relativement clos dans une ascension continue et limitée par une frontière à la fois naturelle et artificielle, d'abord « l'approche de l'Altaï » (*Approach to the Altai*) et ensuite « l'ascension de l'Altaï » (*Ascent of the Altai*) vers les plus hautes chaînes situées sur la frontière avec la Chine (chapitre *Frontier of the Chinese Empire*). Le second cycle, qui est plus important par son volume, est le retour dans l'Altaï. Il commence par la description de Barnaoul, la plus

putešestvenniki na Russkom Altae, 1848-1904 gg, Kraevedčeskie zapiski, Vyp. 4, Barnaoul, 2001, p 121-141.

grande ville de l'Altai, et il enchaîne par un voyage assez aventureux sur la rivière Mrassou dans la Chorée montagnaise (*Sporting Adventures*), ensuite sur le lac Teletskoe (*Sporting Adventures*), sur les chaînes altaïennes (*The Chains of the Altai*) et enfin, en second lieu, comme crescendo, par l'ascension difficile du plus haut mont de l'Altai, le mont Belukha (*Ascent to the Bieloucka*).

En outre, dans la partie principale du livre, au début de la narration, dans les trois premiers paragraphes, se détache une mention de l'Altai et de la question du chemin pour y accéder — l'auteur se trouve encore à Saint-Petersbourg: *Soon after my arrival in St. Petersburg I made the acquaintance of the late Admiral Rickardt, and from him gathered much information about Siberia, or, rather, the route through the country to Kamtschatka — the southern regions being unknown to him. He had only travelled by the great post-road from St. Petersburg to Ochotsk, — a very monotonous journey. The road **never approaches the Altai**⁴, being usually carried along the great Siberian plain at a distance of five or six hundred versts from this mountain-chain* (1); *The Minister of Finance very kindly put me in communication with a mining-engineer officer, who had been engaged in the Altai, and from him I collected much valuable information relative to my route* (2). L'émerveillement devant l'Altai se manifeste ainsi dans la partie la plus forte du texte, où la « monotonie » de la grande plaine sibérienne s'oppose dès le début au goût évident de l'auteur pour les chaînes montagneuses. Plus loin, dans le chapitre *Approach to the Altai*, il décrit son approche de l'Altai par la plaine de Sibérie occidentale, qui au fond ne l'intéresse pas, à cause toujours de son paysage « monotone ». La narration est animée seulement par l'apparition des exilés fugitifs, des brigands (*robbers*), par les difficultés de la route sibérienne et par la lutte avec un aigle.

La monotonie de la plaine de Sibérie occidentale ou des steppes situées au pied de l'Altai, une forme excessivement arrondie et la faible hauteur des montagnes sont jugées de façon négative: *We crossed the boundary between the Governments of Perm and Tobolsk, where I hoped to find greater variety in the scenery* (165); *Having gone over a most monotonous country for many stations, we arrived*

4. Mis en gras par l'auteur de l'article. De même pour les gras suivants.

at Bezroukova (167); We rode off at a sharp trot towards Zirianovskiy, along a good road, but over a very uninteresting Steppe, with low mountains on each side (216); The first eighty versts is over a very uninteresting country, chiefly low hills destitute of timber (222); The first fifteen versts were uninteresting – rounded hills, with very few trees, to break the sameness of the landscape. After this we reached a more elevated part of the country, affording a fine view of the Tigeretzskoi chain (378); There is nothing either fine or picturesque in this valley, as the mountain-slopes are gradual and unbroken (404); From this point I began to ascend the valley, which is closed in by rounded hills of no great elevation, destitute of wood, giving it a sterile and monotonous aspect (187); We passed over several stations, all equally monotonous; dreary level plains stretching out in every direction, with trees only along the watercourses (182).

Ce ne sont pas des endroits pittoresques, ils ne ressemblent pas du tout à l'idéal romantique d'un paysage montagneux dans la littérature anglaise que W. Wordsworth a exprimé dans l'un de ses premiers poèmes *Lines Composed a Few Miles above Tintern Abbey* (1798):... *the tall rock, // The mountain, and the deep and gloomy wood, // Their colours and their forms, were then to me // An appetite*⁵.

Certes, la « variété » (*variety*) aidant, mise en exergue par un texte décrivant la nature comme la partie la plus importante de ce qui est pittoresque (voir Malcom Andrews⁶), le voyageur romantique anglais peut se retrouver apaisé même par l'uniformité de la steppe de Baraba, pourvu qu'elle soit couverte d'un tapis de végétation: *The ground was covered with a **great variety** of flowers, among which were geraniums, two varieties of delphinium, — one a pale blue, the other a beautiful deep blue, — a white, and also a deep crimson dianthus growing in large clumps, a deep red single peony, and purple crocus, with many others unknown to me. White and yellow nymphaea were growing in the lakes, along the shores of which the road winds for several versts, affording many fine views* (173-174).

5. Cité d'après G.H. Mair, *Modern English Literature From Chaucer To The Present Day*, London, Williams & Norgate, 1914, p. 167.

6. Malcom Andrews *The Search for the Picturesque: Landscape, Aesthetics and Tourism in Britain, 1760-1800*. Stanford, Stanford University Press, 1989, 269 p.

Rappelons que déjà au XVIII^e siècle, dans l'esthétique anglaise et ensuite française, se formaient les idées du pittoresque (*picturesque*) et du sublime (*sublime, great*) qui ne correspondaient plus aux idéaux esthétiques des Lumières. Ces idées définiront la nouvelle esthétique d'un paysage qui ne ressemble plus au paysage idéal du néoclassicisme : dans cette nouvelle esthétique domineront la diversité, la puissance, la nature originelle, son dynamisme impétueux, les sentiments de terreur et de la peur qu'elle inspire (voir Le Scanff⁷, Twitchell⁸, Brennan⁹, Burwick¹⁰).

Edmund Burke, définissant les différences entre l'élevé et le beau, notait les attributs distinctifs suivants : la grandeur (*vast*), l'irrégularité (*rugged*), la négligence (*negligent*), l'obscurcissement et la tristesse (*dark and gloomy*) : *On closing this general view of beauty, it naturally occurs that we should compare it with the sublime; and in this comparison there appears a remarkable contrast. For sublime objects are vast in their dimensions, beautiful ones comparatively small; beauty should be smooth and polished; the great, rugged and negligent... beauty should not be obscure; the great ought to be dark and gloomy: beauty should be light and delicate; the great ought to be solid, and even massive*¹¹. Il est évident que c'est le paysage montagneux qui correspondait le plus à cette nouvelle esthétique, non seulement parce qu'il « s'élevait » littéralement vers les cieux, mais à cause de sa tristesse, de son asymétrie, de son irrégularité et de sa massive majesté.

Les montagnes et la mer dans leur grandeur chaotique et inquiétante deviennent des sujets favoris dans l'art ; la technique même du travail sur de tels paysages s'est renouvelée : en lieu et place de la

7. Yvon Le Scanff, *Le paysage romantique et l'expérience du sublime*, Paris, éditions Champ Vallon, 2007, p. 23-29.

8. James B. Twitchell, *Romantic Horizons: Aspects of the Sublime in English Poetry and Painting, 1770-1850*. Columbia, University of Missouri Press, 1983.

9. Matthew Brennan, *Wordsworth, Turner, and Romantic Landscape: A Study of the Traditions of the Picturesque and the Sublime*, Columbia, S.C., Camden House, 1987.

10. Frederick Burwick, *Romanticism: Keywords*, Chichester, West Sussex, John Wiley & Sons, 2015.

11. Edmund Burke, *A Philosophical Inquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful* URL : <https://andromeda.rutgers.edu/~jlynch/Texts/sublime.html>. (Consulté le 10 septembre 2017.)

méticuleuse construction et finition en atelier du tableau néoclassique s'impose la pratique du *sketching* (« la réalisation de croquis »), suivie par le voyageur en des lieux pittoresques : *The art of sketching is to the picturesque traveler*¹². À la faveur du recueil des données pour son livre sur les ornements gothiques (voir plus loin), Atkinson s'est habitué à ces voyages à croquis.

Dans son travelogue, la plupart des paysages sont accompagnés ou se terminent par un croquis (*sketching*). C'est pourquoi nous pouvons supposer que le travail sur ces fragments du journal était de l'ordre de l'ekphrasis ; le croquis sorti de l'archive de l'artiste évoquait dans sa mémoire le lieu et les circonstances de sa visite : *Having examined the rocks, and finished my sketches, I returned and sketched another view* (224) ; *The scenery at this point is so exceedingly fine, that I could not resist sketching the view. The mountains on the opposite side of the Irtisch are also very picturesque and beautiful in colour, varying from deep orange, yellow, and red, to grey and the deepest purple* (226) ; *Knowing it would be some time before the boat arrived, I took my sketching traps, and ascended the bank to some magnificent rocks* (231). À la différence de William Turner, Atkinson, dans ces études peintes à travers le mouvement d'une tempête romantique — qui parfois deviendra le sujet de la description — préférerait tout de même un certain calme du paysage : *I put down my sketch, and hurried to the other side of the peak, when I beheld the cause of their alarm – evidently a frightful storm was coming towards us, for the high peaks to the west were just being wrapped in a terrible black mantle* (204).

Les montagnes de l'Altaï pouvaient être un modèle idéal pour le peintre romantique européen : leur exotisme inexploré, leur aspect originel et sauvage ont paru étranges à celui qui était habitué au Grand Tour, à la beauté des paysages montagneux suisses ou italiens. La hauteur des montagnes, leur relief irrégulier, nombre de rochers et de gouffres, des orages terrifiants et des tempêtes de neige transformaient le voyage dans l'Altaï en une succession de rencontres

12. William Gilpin, *Three essays: on picturesque beauty; on picturesque travel; and on sketching landscape: to which is added a poem, on landscape painting*. S.d.<https://quod.lib.umich.edu/e/ecco/004863369.0001.000/1:4?rgn=div1;view=fulltext>. (Date d'accès : le 10 septembre 2017).

avec « le romantique », non pas dans sa variante « romance » avec son côté « love story », mais avec un côté « Dame Nature », comme l’appelle souvent Atkinson.

Il n’y a pas de différence essentielle entre les images des montagnes de l’Oural, de l’Altaï, de l’Alataou et des Saïan : elles sont décrites d’après un modèle d’espace majestueux, chaotique et dynamique qui impressionne fortement l’artiste. Pourtant, en comparaison avec les montagnes de l’Oural, les monts de l’Altaï sont toujours présentés à travers nombre de métaphores ou caractérisations de détails du paysage qui sont d’importance centrale pour tout le journal de voyage. Ainsi du mot *terrific*, qui chez Atkinson caractérise toujours un monde naturel dangereux ; sa répartition dans le texte du journal correspond à une grande quantité de tempêtes, orages, ouragans et tempêtes de neige qui se déchaînent dans l’Altaï. Nous n’avons trouvé qu’un seul cas de l’utilisation de cet adjectif dans la narration sur l’Oural et onze dans celle sur l’Altaï.

Voici quelques exemples. L’intérêt d’Atkinson pour tout ce qui produit une impression « frappante » (*striking*) est évident, mais si dans le contexte du paysage de l’Oural, nous rencontrons seulement deux jugements identiques (*The country across this part of the chain has **no striking** features — there are no rugged mountain summits to break the monotony* (48); *Although there are no great mountain masses in this region rising far into snowy space, to **strike** the beholder with **wonder*** (88), dans la description de l’Altaï, leur quantité augmente considérablement, permettons-nous quelques exemples :... *whose high, snowy peaks, and rugged precipices, formed a **striking contrast** to the wooded valley beneath* (193);... *sometimes a cold cutting breeze rushing down the ravines made my teeth chatter, but did not in the slightest degree affect **my sense of the picturesque**; for on reaching a part of the pass, **presenting peculiarly striking features**, I sat down on a large block of granite, and sketched a view* (208);... *the rich foliage on its banks grows with **striking** picturesque-ness amid fallen rocks* (373); *The traveller, who attempts to force his way into a land abounding with such **striking scenery*** (441).

La dimension majestueuse de l’Oural ne représente que le premier échelon dans l’échelle de ce prédicat clé de la nature romantique, alors que dans l’Altaï, la quantité et « la qualité » des

éléments grandioses du paysage, comme les cèdres, s'amplifient: *I had before seen cedars in the Oural, but in comparison with these they were very small. Here I found them in a southerly region, high in the mountains, and in their native woods, where the tree grows **in all its grandeur and beauty*** (194). Les paysages de l'Europe corrigés par l'architecture paraissent aussi à Atkinson insignifiants en comparaison, par exemple, des paysages d'une partie de l'Altaï qui est proche de l'Irtych: *The scenery of the Rhine, however, is very small and tame compared with that of the Irtisch. Had the race who inhabited these regions, like the Rhenish barons, built castles on the precipices, they might have added much to the interest of the landscape, but without improving its grandeur* (242).

Dans son travelogue, Atkinson vise non seulement à la caractérisation d'un paysage concret, mais à la description rhétorique d'un paysage romantique généralisé. Ainsi, le majestueux (*grand*) dans la description du paysage est accompagné d'autres attributs romantiques (*picturesque, wild, sublime, awful, gloomy, horrible, etc.*):... *the scene has a touch of the **infernal** about it; still it is highly **picturesque and grand*** (110); *the gorge bursts upon the traveller **in all its grandeur**. The precipices rise up two thousand feet, broken into **ragged and picturesque** shapes* (439);... *the rushing water **must be sublime**, and the roar **terrific*** (199);... *the track became more difficult, and the scene more **rugged**. On the opposite side of the torrent the crags rose up in the **wildest grandeur*** (201);... *offer most glorious studies to the lover of Nature, possessed of sufficient courage to woo her **in these sublime regions** when bedecked in her **wild** and gorgeous attire* (210);... *this led us into a pass **infinitely more grand** than the Cholsoun. Down this **wild** scene we found our way* (211); *From this point **a grand and wild scene** was before us – high peaks of dark slate rose to a great elevation... (397-398);... leaving me bewildered and fascinated by the **grandeur and sublimity** of the fleeting vision* (184); *The storm still raged above us with **terrific fury and awful grandeur*** (206); *Two white peaks rose far into the cold, grey sky; the full light of the moon shining upon one of them, and aiding much in giving a most solemn **grandeur** to the **gloomy** scene. Fancy began to people this place with phantoms, ghosts, and goblins of **horrible** aspect* (233).

L'impossibilité généralisée d'exprimer cette grandeur dans n'importe quelle langue, qu'elle soit verbale ou non verbale, devient à plusieurs reprises le sujet de réflexion de l'auteur, et cela se passe toujours dans le contexte altaïque :... *leaving me bewildered and fascinated by the **grandeur and sublimity** of the fleeting vision. This was a scene never to be forgotten. Unfortunately it was one my pencil could not paint or my pen describe: I only profess to be able to shadow it forth dimly* (164);... *their various-coloured rocks, with the patches of moss of almost every hue, and the sparkling waterfalls that come tumbling down their rugged sides, produce an effect **impossible to be described by language*** » (373); *This is one of the works of nature, which must be seen to understand its **vast and gloomy grandeur**. Only a faint idea of this scene can be conveyed, even when painted on a large scale* (401).

Comme d'autres voyageurs romantiques, Atkinson cherche dans le paysage du pittoresque (*picturesque*), qui, comme nous l'avons vu dans les contextes ci-dessus, se caractérise avant tout par une variété (*variety*) de paysages : pour les montagnes, c'est la hauteur qui dépasse la moyenne, une forme irrégulière et asymétrique (*rugged, broken*) de leur silhouette, une richesse de couleurs et une variabilité géologique de leur structure, et enfin, la végétation luxuriante qui les couvre. William Gilpin, l'un des grands prédécesseurs des romantiques anglais, dans son essai sur les aspects du pittoresque dans l'art, définit la *ruggedness* (« l'irrégularité de la forme de l'objet, les lignes cassées de son contour ») comme un composant important du pittoresque (*picturesque*), au même rang que la *roughness* (« rugosité de la surface ») :... *roughness forms the most essential point of difference between the beautiful, and the picturesque; as it seems to be that particular quality, which makes objects chiefly pleasing in painting. – I use the general term roughness; but properly speaking roughness relates only to the surfaces of bodies: when we speak of their delineation, we use the word **ruggedness***¹³.

Une grande partie des cas d'utilisation de l'adjectif *rugged* (habituellement en couple avec le pittoresque *picturesque*) chez Atkinson se manifeste dans le descriptif des paysages montagneux de l'Altaï, par exemple :... *which **are rugged and picturesque**: they are granite*

13. William Gilpin, *op. cit.*

without any vegetation (224); *On both sides of the river the mountains are very picturesque, with rugged crags of granite, crowned by high snowy peaks* (233); *The precipices rise up two thousand feet, broken into ragged and picturesque shapes* (439); *They were broken into very rugged and picturesque shapes* (503).

La forme cassée du contour montagneux est souvent alliée à la hauteur des sommets et des rochers qui sont comme lancés verticalement: *Here the rocks rise from the road to a great height, in rugged and picturesque masses* (188); *On one side Nature exhibits her most rugged forms, peaks and crags of all shapes rising up far into the clear blue vault of heaven* (204); *The rocks on both sides of this gorge rise to a great elevation, and are broken into very rugged crags...* (198); *The rocks were almost perpendicular...* (199); *The country in this region is very wild, and many rugged peaks rise to a great elevation* (343); *The cliffs still retained their rugged appearance and perpendicular form* (371). Plus bas, nous essaierons de trouver un lien entre la hauteur des montagnes et des rochers avec certains objectifs esthétiques d'Atkinson, conditionnés par ses propres intérêts professionnels.

Le descriptif de son voyage est riche en images de tempêtes, d'ouragans, d'orages et de tempêtes de neige (*storm, thunder storm, snowstorm, gale, hurricane, tempest*), qui sont caractérisés comme *furious, frightful, terrific, tremendous* (sur la tempête dans le romantisme, voir G. Hardy¹⁴). Déjà, la première sortie du voyageur dans les montagnes de l'Altai a été marquée par un signe visuel de leur nature violente et par le tableau d'un orage qui se rapproche: *About three o'clock on the second day I first distinctly saw the Altai... now shattered by the storms which often blow with great fury across these Steppes. Having sketched the above scene, I pushed on again; and each ten versts brought other parts of the chain into view. I now noticed a storm gathering over the mountains, which were shortly completely obscured* (182).

14. George Hardy, *Tempests: tempests and romantic visionaries: images of storms in European and American art: Images of Storms in European and American Art*, [Oklahoma, Oklahoma City Museum of Art, 2006, p. 27-47.

Impétueuse, violente ou mystérieuse, cette nature des montagnes de l'Altaï (dans le descriptif des montagnes de l'Oural, ces motifs sont moins fréquents) évoque, chez le narrateur Atkinson, la peur ou même la terreur, des émotions assez fréquentes aussi bien dans l'esthétique romantique, que chez les narrateurs et les personnages des romans gothiques (voir Cavallaro¹⁵): *No robbers would disturb us on such a night; indeed, the howling of the storm was so fearful...* (306);... *to topple over into these fearful depths* (369-370);... *the dark mass became black and descended upon the lower summits. It had a fearful aspect* (372);... *when we heard the wind sweeping over the lake with a fearful sound* (374);... *the storm was coming on like a locomotive engine; when I could only count six after the flash, the bellowing was fearful* (388); *Much as I like to see a thunder storm, this made me fear its dreadful effects* (388); *In about half-an-hour the storm passed off towards the mountains, among which it echoed with fearful grandeur* (388);... *evidently a frightful storm was coming towards us* (389); *I could feel it tremble with each crash. So long as memory lasts I shall never forget the effect of this fearful night* (389);... *to the edge of some fearful precipices, which overhang the valley of the Katounaia* (409); *All the high peaks around were now enveloped in dense black clouds, giving a fearful aspect to the scene* (393).

C'est le terrible qui entre pour Atkinson dans une gradation rhétorique et émotionnelle face aux éléments: *The storm still raged above us with terrific fury and awful grandeur* (206); *On it rushed, rolling the stones with terrific fury* (191);... *indeed, the rushing water must be sublime, and the roar terrific* (199);... *looked up at the snowy peaks over which we must ride with evident feelings of horror* (391).

La nature des montagnes de l'Altaï est remplie pour l'artiste anglais d'un dynamisme de la lumière, du son et du mouvement; d'où sa préférence pour les descriptions des tempêtes monstrueuses et des orages, du son des chutes d'eau et des torrents montagneux, des graduations brusques de la lumière et de la triste obscurité. Pour compléter le tableau, il ne manque ici que des brigands (voir

15. Dani Cavallaro, *Gothic Vision: Three Centuries of Horror, Terror and Fear*, London, New York, Continuum, 2002.

Gaunt¹⁶) — mais en revanche leur présence complique la marche vers l'Altaï à travers la plaine de Sibérie occidentale et le séjour d'Atkinson chez les Kazakhs dans les steppes de l'Irtych.

Nous ne pouvons pas ne pas remarquer que dans sa narration, Atkinson mentionne seulement des artistes qui furent les prédécesseurs du romantisme dans la peinture, ou bien les peintres romantiques les plus en vogue de leur temps. C'est le cas notamment de Salvator Rosa (ses brigands, ses arbres cassés, ses montagnes, ses ruines pittoresques ont influencé aussi bien la narration que les dessins de notre Anglais): *What with venison and wodka, the poor fellows made a glorious feast; singing songs until a late hour. Such **savage scenery** with such **wild music** would have satisfied a Salvator Rosa or a Callot* (397). On peut comparer avec la mention de Salvator Rosa dans la lettre d'Horace Walpole depuis les Alpes suisses (*Precipies, mountains, torrents, wolves, rumblings, Salvator Rosa!* — cité d'après Nicolson¹⁷).

La référence à William Turner, nous semble-t-il, est liée à l'interprétation polémique que fait Atkinson du troisième volume des *Peintres modernes* de John Ruskin (1856) qui venait d'être publié. Le célèbre critique remarque que *we find a singular manifestation of love of mountains, and see our painters traversing the wildest places of the globe in order to obtain subjects with craggy foregrounds and purple distances*¹⁸. Les paysages du journal de voyage d'Atkinson deviennent comme des illustrations de cette observation globale. Nous trouvons chez lui plusieurs descriptifs d'une grande variété de nuances et de transitions entre la lumière et la couleur dans lesquelles le *purple* est l'une des teintes les plus répandues.

L'un de ces paysages semble évidemment polémique par rapport au passage de Ruskin cité plus haut. Atkinson, en mentionnant la critique et son artiste contemporain préféré William Turner dans

16. William Gaunt, *Bandits in a Landscape: A Study of Romantic Painting from Caravaggio to Delacroix*, London, Studio limited, 1937, 183 p.

17. Marjorie Nicolson, *Mountain Gloom and Mountain Glory: The Development of the Aesthetics of the Infinite*, Seattle and London, University of Washington Press, 1997, p. 25.

18. John Ruskin, *Modern Painters*, vol. III *On Many Things*, London, George Allen, 1906, p. 266-267.

son commentaire final, ne se limite pas au violet, mais utilise toute une gamme de couleurs : *The **rocks** on both sides in the **foreground** are a dark red granite, those in the **distance** are slate. The plants and flowers growing with a tropical luxuriance upon and out of their crevices, gave the scene quite an enchanting aspect. It was savage nature adorned with some of her most lovely ornaments. The **deep red** on the granite, the **grey, purple, and orange** on the slate, with the **bright yellow** of the birches **on the distant** rocks, overtopped as they were by **deep purple** mountains, rendered this a study of inestimable value. Had Ruskin been here he must have acknowledged that **Dame Nature** was as a colorist more **Turneresque than Turner** himself (368).*

Mais l'affaire ne se limite pas aux seules allusions picturales. En contemplant le paysage nocturne du col de l'Altaï, le narrateur se souvient d'une scène qui se déroule au « Col du loup » dans l'opéra très romantique de Carl Maria von Weber *Der Freischütz* (1821) : *The small river was fretting and leaping along in numerous cascades, and occasionally we caught a glimpse of its white falling sheets, looking like ghosts flitting about on this wild spot. So supernaturally strange did the scene appear as we rode along, that I could not help exclaiming to my companion, « Surely this is the fearful glen in « Der Freischutz » (360). Ici, il mentionne inconsciemment la présence de son compagnon ou de sa compagne européens.*

L'évidence de l'intérêt d'Atkinson pour les voyages dans les montagnes et en particulier dans l'Altaï nécessite quelques précisions concernant le contexte biographique et artistique de ses stratégies créatrices. Premièrement, il était lié à l'univers de la pierre depuis son enfance : il était le fils d'un maçon et avait commencé sa carrière comme tailleur de pierres. Dans ses nombreuses descriptions des paysages montagneux, il analyse la structure des roches qu'il rencontre, définit le type et les nuances de couleurs des minéraux comme dans une vision double, celle de l'artiste et celle du « spécialiste de la pierre », du géologue. Il n'est pas étonnant que, suite à ses publications, il ait été admis en 1859 dans la Société royale de géologie.

Les chercheurs supposent justement qu'à l'époque du romantisme anglais, à la fin du XVIII^e et au début du XIX^e siècle, on peut parler d'apparition d'une sorte de « géologie esthétique »

synthétique (*aesthetic geology*¹⁹), quand l'économique et l'esthétique, la poésie et la géologie sont intimement liées. La plupart des descriptions de paysages montagneux d'Atkinson manifestent surtout son identité de géologue, construite dans la narration littéraire sur un paysage « pittoresque » et « diversifié » : *The jaspers are found in a great variety of colours; the most beautiful, a deep green, dark purple, dark violet, grey, and cream-colour; also a ribbon jasper with stripes of reddish-brown and green. The porphyries are equally fine and varied – some of most brilliant colours* (112); *There are several beautiful varieties of jasper and porphyry in the mountains, but they are too far away to be used. After sketching a view of the lake, we crossed the country to follow our companions* (195); *Some of those we passed are jasper of a dark reddish brown, others are of a deep purple, contrasting beautifully with the yellow and green moss growing among them* (241).

Deuxièmement, dans son livre, Atkinson a incarné en partie son expérience d'architecte et son idéal architectural, lié au style néogothique anglais, Gothic Revival (voir Brooks²⁰). En 1829, lui et son homonyme Charles Atkinson ont composé un livre sur les ornements des cathédrales gothiques (*Gothic Ornaments Selected from the Different Cathedrals and Churches of England*), qui est un recueil imprimé de dessins d'ornements des cathédrales de style gothique. Ce fut l'une des premières parutions à avoir contribué à la popularisation du style gothique médiéval anglais et à la création du style néogothique dans l'architecture. Ensuite, dans les années 1830, Atkinson a réalisé quelques projets de bâtiments avec des éléments isolés de style gothique et deux églises néogothiques, comme l'église anglicane St. Nicolas dans le quartier de Londres Lower Tooting, qui a été construite en 1831, ainsi que sa création principale qui est l'église Saint-Luc, St. Luke's Church, avec des contreforts, des arcs et quatre tours décorées d'ornements en forme de feuilles qui sont devenus classiques pour le style néogothique. Le registre officiel des bâtiments de la Grande-Bretagne le définit dans l'état actuel comme

19. Noah Heringman, *Romantic Rocks, Aesthetic Geology*, Ithaca and London, Cornell University Press, 2011, p. 3.

20. Chris Brooks, *The Gothic Revival*. London, Phaidon, 1999.

« ruines de l'église bâtie en pierre de taille dans un style gothique perpendiculaire » (« Perpendicular Gothic style »)²¹.

Nous ne pouvons pas ne pas remarquer la page du titre et la dédicace faite à l'empereur russe dans le premier volume des journaux d'Atkinson : elles sont dans un style gothique, ce qui fut d'ailleurs typique de nombre d'éditions victoriennes et ce jusqu'à la fin du XIX^e siècle. Plus représentatif est son goût tout architectural pour des illustrations sous forme de gravures qui représentent les lieux les plus pittoresques des montagnes de l'Oural (« *Entrance to a Cavern* », « *The Robbers, or Four Brothers* », « *Curious Rocks on the Tchoussowaïa* », « *Rocky Tomb* », « *Summit of the Katchkanar* »). Dans toutes ces illustrations sont représentés des montagnes et de hauts rochers dont les contours rappellent les silhouettes de cathédrales gothiques.

Dans les ekphrasis, que ce soit celle des montagnes de l'Oural ou celle de l'Altaï, sont utilisés des termes architecturaux caractéristiques du style néogothique, comme *buttresses* (contrefort, colonnes extérieures porteuses des cathédrales gothiques qui sont devenues un de leur traits principaux) et *pinnacles* (pinacles), dont les colonnes étaient souvent couronnées : *I found them broken in huge masses, like buttresses...* (34) ; *Huge buttresses jutted from the sides of the cavern, forming deep recesses; these I examined, but found no openings* (35) ; *On the opposite side of the torrent the crags rose up in the wildest grandeur. Time had chiselled them with his unsparing hand into varied forms; some like turreted battlements and mighty towers; others into enormous buttresses propping up the mountain* (201) ; *... many offshoots project from the chain, falling very abruptly into the valley, like buttresses propping up the higher mass* (223) ; *The summit of Bielouka is formed by two enormous peaks, shored up with innumerable buttresses, which form ravines or small valleys* (409) ; *The rocks are broken into pillars and pinnacles* (347). Ces détails se rencontrent dans la peinture romantique et même dans la poésie. Voici les fragments du poème *Beachy Head* (1807) de Charlotte Smith, qui décrit un paysage autour d'un ermite : *Lay fragments gray*

21. <http://www.britishlistedbuildings.co.uk/101293101-ruins-of-church-of-st-luke-cheetham-ward#.WbqZ1D5JbM1>

*of towers and buttresses, // Among the ruins, lost among the deepening gloom*²².

Outre cela, comme dans les gravures, dans les paysages verbaux et les ekphrasis d'Atkinson saute aux yeux la régularité des clichés rhétoriques de l'auteur, dont nous pouvons lier la sémantique avec son goût pour le très haut et la verticalité. La hauteur naturelle de l'Altaï, par comparaison avec les montagnes de l'Oural partiellement érodées, est décrite dans des termes variés, mais répétitifs, comme *rocks of a great height, precipices of great elevation, very high conical mountain, heaved up into a vertical position, heaved far up towards heaven, far into the clouds*. Pourtant, l'intérêt gothique d'Atkinson pour la verticalité ne s'arrête pas là. Comme on l'a dit plus haut, il a fait des projets de cathédrales dans le style néogothique *perpendicular style*. Il est impossible de ne pas remarquer que le même mot *perpendicular* (« vertical ») est utilisé par Atkinson avant tout pour la caractérisation des paysages altaïques : pour la description des paysages de l'Oural, nous avons noté seulement quatre cas d'utilisation de ce mot, alors que dans le cas de l'Altaï il y en a plus d'une vingtaine.

Il est logique que les ruines naturelles, géologiques de l'Oural et de l'Altaï rappellent à Atkinson les ruines architecturales avec silhouettes et détails qui sont devenues un motif courant dans la peinture européenne baroque et romantique, ainsi que dans la poésie romantique anglaise et dans le roman gothique (voir McAuley²³; McFarland²⁴). Le plus souvent, ce sont des ruines de châteaux (*castles*), mais parfois de temples antiques : *I descended the river for about an hour and a half, when I came to a splendid scene. The stream runs winding through a limestone gorge, in which cliffs of every varied form rise 400 feet; some resembling **the ruins of old castles**...* (34); *On approaching nearer I observed many curious objects standing*

22., Charlotte Smith, *Beachy Head*, URL : <http://eng-poetry.ru/PrintPoemE.php?PoemId=1236> (Date d'accès : 10 septembre 2017.)

23. Jenny McAuley, *Representations of gothic abbey architecture in the works of four romantic-period authors: Radcliffe, Wordsworth, Scott, Byron*, PhD University of Durham, Department of English Studies, 2007.

24. Thomas McFarland, *Romanticism and the Forms of Ruin: Wordsworth, Coleridge, the Modalities of Fragmentation*, Princeton University Press, 2014.

on its shores, having the appearance **of a ruined city** – masses of rock, and pillars of **various forms**, standing quite isolated, hacked by **picturesque mountains**, give to the place a very singular effect (164);... that this spur of the Altai, which I was crossing, terminated in the plain about sixty versts distant. There are some exceedingly **picturesque rocks** on these mountains, – **some like ruined castles**, with **circular apertures perforating the huge towers**; others have taken the form of human heads of a gigantic size, beside **which the Great Sphinx of Egypt would appear an infant** (185);... crags, often taking the forms of fine **old ruins**, with **battlements and turrets** of gigantic dimensions (272); They often, as already stated, present **the appearance of ancient castles**, well suited for the residence of genii and demons (393);... considerably elevated; in others, pedestals supported what might well be taken for the **ruined shafts of columns** of gigantic dimensions (290); As we passed over the mountain, I saw some basalt **columns** in a deep ravine beneath (379).

Enfin, sur les rives de l'Altai, à proximité de l'Irtych, il a découvert ce qu'il a d'abord pris pour les restes d'un immense temple et ensuite pour les ruines d'un château: *It has been a work of great labour, and must have been built by a different race from the present, who look upon it with wonder... Continuing our ride towards the upper end, I saw near the centre a great heap of stones, with a large cluster of pillars rising out of them. In the distance this had all the appearance of a ruin. [...] It is probable that these walls were built to enclose the site for a temple, and that war, or some other cause, stopped the project [...] and it so much resembled an old castle, that I rode up to it before I could believe it to be one of Nature's edifices* (293-294).

Des piliers en pierre qui ressemblent à La Mecque romantique des artistes anglais, Stonehenge — Atkinson a retrouvée celle-ci exactement dans l'Altai: *At a short distance in front of us, I beheld huge pillars of rock, rising up fifty or sixty feet, which reminded me of Stonehenge, but on a most gigantic scale* (205); *They are granite, worn into pillars of various forms, curiously grouped around a large mass in the centre. When seen from a distance, they had reminded me of Stonehenge...* (210).

Ainsi, de ce qui a été dit plus haut, découle que la nature de l'Altaï montagneux est devenue pour Atkinson non seulement l'objet d'une « saisie » visuelle et verbale, mais aussi une « projection » de son imagination néogothique et romantique. Il est regrettable que le volume du présent article ne permette pas de parler de la romantisation littéraire des populations originelles de l'Altaï, des « Kalmouks », comme les appelle le narrateur ; cela rappelle la manière dont la littérature européenne traite les Indiens d'Amérique.

(Traduction par Olessia Koudriavtseva-Velmans)

Une lady dans « l'espace sauvage de la Sibérie »

*D'après les Souvenirs des steppes tartares
et de leurs habitants de Lucy Atkinson*

Maria Ostanina et Tatiana Shastina

Encore au début du XIX^e siècle (mais aussi après) la Sibérie était présentée dans les publications russes comme une terre inconnue. « La Sibérie n'est pas connue de l'Europe et peu connue en Russie. L'éloignement de ce territoire, les incompréhensions à son sujet, l'absence de descriptions populaires accessibles à la majorité des lecteurs, en étaient la cause¹. » Dans les publications étrangères, la Sibérie est restée cette Tartarie exotique (la Tartarie comme *Biélovodié*, considérée dans la toponymie comme un pays n'ayant jamais existé²). Dans la première édition de *l'Encyclopedia Britannica* la Tartarie est un concept géographique³, dans les éditions suivantes, un concept ethnologique (Tartarie/Tatars); la Sibérie dans cette encyclopédie est un territoire qui s'étend de l'Oural à l'océan Pacifique, des rives de l'océan Arctique aux frontières de la Mongolie et de la Chine⁴.

L'image d'une Sibérie exotique dans les livres racontant le voyage de Saint-Pétersbourg vers l'Oural, en 1848-1853, des Anglais Thomas

1. I. Zavaličîn, *Opisanie zapadnoj Sibiri*, Moskva, 1862, p. 1.

2. A.M. Maloletko, *Geografičeskaja onomastika*, 2-e izd. Tomsk, Izd-vo TGU, 2001, p. 56.

3. *Encyclopedia Britannica*, vol. 3., 1771, p. 887.

4. *Ibid.*, vol. 10, 1997, p. 776.

et Lucy Atkinson (Thomas Witlam Atkinson, 1799-1861; Lucy Atkinson, 1818-1893)⁵ se situe dans ces limites territoriales. C'était à la mode chez les Britanniques des XVIII^e-XIX^e siècles de parcourir le monde et de raconter leurs impressions dans des lettres, des journaux intimes, des récits; les livres des Atkinson ont leur place dans l'ensemble des œuvres de voyageurs européens ayant visité l'Empire russe du XVI^e siècle jusqu'en 1917, livres rassemblés par Anthony Cross⁶. Différentes motivations animaient les personnes voyageant en Russie, au rang desquelles le souhait de fournir à leurs lecteurs une image du pays — image qui, comme le remarque E. Kulakova, se formait de manière ou d'une autre à travers le prisme de la perception britannique du voyageur et était liée aux stéréotypes ayant cours à cette époque dans la conscience européenne sur la « barbare » Russie⁷.

Aujourd'hui, les livres des Atkinson sont occasionnellement étudiés dans les travaux sur le régionalisme sibérien⁸. Natalia Volkova a popularisé dans l'Altaï l'œuvre des Atkinson en donnant les premières traductions de fragments de lettres de T. Atkinson⁹ et de sa compagne de voyage¹⁰. Par ailleurs, le journaliste anglais Nick Fielding a édité à Londres un livre sur les Atkinson¹¹, une étude de la partie kazakh du voyage du couple¹².

5. Thomas W. Atkinson, *Oriental and Western Siberia. A Narrative of seven years explorations and adventures in Siberia, Mongolia, the Kirgiz Steppes, Chinese Tartary and Part of the Central Asia, with a map and numerous illustrations*. London, 1858. 611 p. – Lucy Atkinson, *Recollections of the Tartar Steppes and Their Inhabitants*. London, J. Murray, 1863. 356 p.

6. Cross A. Russia through the Eyes of Foreigners http://www.brill.com/sites/default/files/ftp/downloads/32011_Titlelist.pdf

7. E.A. Kulakova, « Sočinenija britancev o putešestvijah v Rossiju vtoroj četverti 19 veka », in *Dialog s vremenem*. 2012, Vyp. 39, p. 79-93.

8. V. Vedernikov, « V sedle i na balu », in *Altaj*, 2012, n° 2, p. 124-137.

9. *Ibid.*, p. 131-137.

10. Lucy Atkinson, *Vospominanija o Tatarskih stepjah: pis'ma iz Barnaul / per.s.angl.* N.C. Volkova, Barnaul, 2013. 160 p.

11. Nick Fielding, *South to the Great Steppe: the travels of Thomas and Lucy Atkinson in Eastern Kazakhstan, 1847-1852*, London, First, 2015, 160 p.

12. V. Proskurin, « Tomas Atkinson v Kazahstane », in *Prostor* 2014, n° 1. [Elektronnij resurc] URL: <http://www.centrasia.ru/newsA.php?st=1392758280> (consulté le 20 septembre 2017).

Les premières mentions de Thomas Atkinson, comme peintre, se trouvent dans le dictionnaire de Brokgauz et d'Efron, où il est notamment remarqué que « [...] sur les routes où jusqu'à présent aucun Européen n'était passé [il] a pénétré à l'intérieur de la Mongolie¹³ ». Dans cet article d'encyclopédie, l'idée de pionnier correspond aux représentations habituelles parmi les contemporains russes d'Atkinson sur les Anglais (sur la formation de ces stéréotypes, voir N. Egofeev¹⁴). L'une d'entre elles est perceptible dans l'introduction à la première publication des fragments du livre d'Atkinson en Russie, en 1858: « Les Anglais sont des touristes classiques, audacieux: beaucoup d'entre eux sont prêts à subir toutes les privations possibles et tous les dangers pour se trouver là où personne n'a été et cela sans aucun but d'exploration, sans aucune utilité pour la science, mais simplement pour écrire un journal de voyage: j'étais et j'ai vu, ou par sa signature anglaise graver son nom anglais sur un rocher¹⁵. » Une autre représentation va de pair: les Anglais sont des originaux et des excentriques¹⁶, « des gens bizarres¹⁷ ». Une dernière représentation, sans aucun doute, se fonde sur un réflexe anglais connu en Russie et exprimé ainsi: « Il se peut que nos bêtises et notre originalité insolente nous aient rendus aussi connus en Europe que le ton élevé que nous pensons posséder. Peut-être la société européenne se moque-t-elle de nous et nous hait-elle, quand nous parcourons l'Europe d'un air hautain, mais qui parmi nous voudrait se couper de sa nationalité? Qui ne voudrait pas être Anglais¹⁸? »

13. Ėnciklopedičeskij slovar'. T.2. (Arago-Autka), Sankt Peterburg, F. A. Brokgauz, I. A. Efron. 1890, p. 424.

14. N.A. Erofeev, *Tumannij Al'bion. Anglija i anglčane glazami russskih. 1825-1853*, Moskva, Nauka, 1982, p. 304-310.

15. « Atkinsona putešestvje po Vostočnoj Sibiri », in *Irkutskie gubernskie vedomosti*, 1858, n° 18, p. 8.

16. A.A. Orlov, « Teper'vižu vblizi... »: Britanija i britancy v predstavlenijah rossijan o mire i o sebe (vtoraja pol. 18 – pervaja pol. 19 vv.), *Očerki*, Moskva, « Giperboreja », « Kučkovo pole », 2008, p. 67-74.

17. Dioneo (I.V. Šklovskij), *Anglijskie siluèty*, Sankt Peterburg, red. Žurn, « Russkoe bogastvo », 1905, p. 36-67.

18. V. Tekkerej, « Anglijskie turisti/per A. Butanov », in *Otečestvennye zapiski*, 1851, n° 6, Otd VIII, p. 127.

Si la Sibérie intéressait les Atkinson, le regard des Anglais intéressa les Sibériens pour autant que « [...] l'étranger nous regarde, regarde notre pays et tout ce qui est nôtre avec son point de vue étranger, c'est-à-dire d'un point de vue que personne d'entre nous ne peut avoir ; il est toujours curieux de savoir quelle vision donne tout ce que nous sommes si on regarde d'une nouvelle manière inexplorée¹⁹ ». « Inconnu pour les habitants d'Irkoutsk était le personnage même du touriste, c'est-à-dire d'« un voyageur de son plein gré », car au « pays des neiges », dans « le royaume de l'hiver éternel et des ténèbres », ainsi que les Européens se représentent la Sibérie, il est peu probable que quelqu'un vienne délibérément...

Si le personnage du touriste anglais à Irkoutsk éveillait la curiosité des habitants, pour les officiels, il représentait un problème : les expéditions et créations de colonies russes dans l'embouchure de l'Amour donnaient lieu alors à une controverse politique d'enjeu international, où l'intérêt adverse des Anglais était manifeste. Les Atkinson à Irkoutsk, « le touriste candide » Gil et « le zélé scientifique innocent » — le géologue Austin, furent soupçonnés d'espionnage, ils « humaient » et « prospectaient ». « Les Anglais pénétreront partout, ils traqueront tout, apprendront tout pour atteindre leurs buts explicitement définis et obstinément poursuivis²⁰ », résumait B.V. Struve, chargé de mission auprès du général gouverneur de la Sibérie orientale Nikolaï Mouraviov (le futur Mouraviov-Amourski).

Le journal d'Irkoutsk du 1^{er} mai 1858 annonce que se trouve en ville un exemplaire unique, sorti en Angleterre au début de l'année, du livre d'Atkinson, rappelant que ce dernier avait passé l'hiver 1851/52 à Irkoutsk et qu'il y avait fait beaucoup de connaissances. Depuis les Décabristes, le public d'Irkoutsk, attentif au livre, était informé des parutions britanniques et même s'y connaissait en édition anglaise : « Cette œuvre est publiée avec un luxe inhabituel pour des éditions londoniennes, elle est décorée de vingt lithographies en couleur et de trente-deux dessins sculptés sur bois ; y est ajoutée une

19. « Atkinsona putešestvie po Vostočnoj Sibiri », *art. cit.*, p. 9.

20. B.V. Struve, *Vospominanija o Sibiri: 1848-1854 gg.*, Sankt-Peterburg.

carte des pays où est passé le voyageur²¹ ». Le journal soulignait le but purement pacifique du voyage d'Atkinson, « dessiner des vues, des esquisses de la nature sibérienne, pratiquement inconnue des Européens » (une précision cependant : des vues de l'Altaï, dessinées par le paysagiste Egor Mejero, illustrent l'édition parisienne du travail du géographe, géologue et explorateur russe d'expression française P.A. Tchikhatchov [Pierre de Tchihatcheff], rendant compte de sa participation à une mission d'exploration de l'Altaï en 1842²²).

La longueur du voyage d'Atkinson enchante les habitants d'Irkoutsk (le journal ne mentionne pas une seule fois sa femme ni le fait qu'il voyageait avec tout le confort possible, avec une *podorojnaja* [laisser-passer] et en compagnie d'un détachement de cosaques), au total 60 000 verstes et finalement près de 560 endroits visités. « [...] Il a eu la chance d'aller dans des lieux où aucun savant n'est allé et vraisemblablement aucun chrétien, dans les tribus nomades qui sans doute n'avaient jamais vu d'Européen. Si l'on en croit ses paroles [...], il a réussi à parcourir dans plusieurs directions la Dzoungarie, tout le pays entre les monts Célestes (Tian Shan) et la frontière sud de la Sibérie²³. » Si l'on en croit ses paroles : le fait est que le géographe réputé P.P. Semionov (Tian-Chanski²⁴) mettait en doute la véracité du parcours réalisé et l'originalité des descriptions.

La deuxième tentative de familiariser le lecteur russe avec les récits de voyage des Atkinson est une curieuse compilation des textes d'étrangers sur la Sibérie. Sur la base de cette compilation, un livre fut élaboré et traduit en russe par des Allemands (à la différence des touristes anglais, les Allemands étaient connus et reconnus en Sibérie comme explorateurs) en 1865 ; sur la couverture

21. « Atkinsona putešestvie », *art. cit.*, p. 8

22. P.A. Tchikhatchov, *Voyage scientifique dans l'Altaï oriental et les parties adjacentes de la frontière de Chine, fait par ordre de S.M. l'empereur de Russie*, Paris, Gide, 1845.

23. « Atkinsona putešestvie », *art. cit.*, p. 8-9.

24. K. Ritter, *Zemlevedenie Azij T. 4. Dopolnenie k.t.3: Altajcko-sajanskaja gornaja sistema v predelah Russkoj imperii i po kitajskoj granice po nobejšim svedenijam 1832-1876 goda / sost. P.P. Semenov i G.N. Potanin*, Sankt Peterburg, Tip.V.Bezobrazova i K, 1877, p. 8.

est indiqué : « Voyage dans les steppes et montagnes de Sibérie et les terres voisines d'Asie centrale ». Dans cette édition, les remarques et observations de l'artiste anglais sont complétées par des extraits des travaux de savants (un manque de scientificité était ainsi compensé, manque dont se plaignaient les habitants d'Irkoutsk). Une grande introduction, comprenant cinq parties, remplit pratiquement le tiers du livre : un aperçu général, les véritables relations entre la Sibérie et l'Asie centrale, la population de Sibérie et des territoires des steppes, les berges de l'Amour et leur population, l'histoire des découvertes en Asie centrale et dans la région de l'Amour. Cette introduction dévoile *un point de vue étranger* sur la Russie : « Les yeux de toute l'Europe sont fixés sur la Russie avec curiosité, sur ce géant qui semble être pour les uns un colosse-épouvantail prêt à avaler les nains méprisables de l'Europe de l'Ouest, pour les autres, il représente un Eldorado incompréhensible²⁵... ».

La vision allemande de l'artiste anglais voyageur est romantique et héroïque : « Atkinson souvent a jeté sur le papier des vues de lieux que personne avant lui n'a tenté d'explorer [...] souvent cependant il s'est exposé à un tel ensemble de dangers que sa mort semblait imminente ; la mort le menaçait presque à chaque pas, soit par des hordes de sauvages nomades, soit par des fuyards condamnés au bagne [...], soit en escaladant des falaises rocheuses²⁶. » Comme nous le voyons, les traducteurs ne s'interdisaient pas les stéréotypes coloniaux sur la Sibérie, mettant la présentation du livre de T. Atkinson en résonance avec l'image la plus répandue de la contrée, celle du trou perdu (litt., de la « terre de l'ours »).

Les Allemands — méticuleux — avaient retrouvé le livre de Lucy Atkinson ; ils rendent hommage au courage de l'anglaise qui a effectué avec son mari un voyage dangereux (d'entre les voyageuses dans l'Altai et les steppes kazakhes, on peut la comparer seulement à L.K. Poltoraskaia, fille du populaire écrivain de romans historiques K.P. Masalsky, qui a laissé une description haute en couleur de son

25. *Putešestvie po Sibiri i privilegajuščim k nej stranam Central'noj Azii: po opisanijam T.U. Atkinsona, A.T. Fon-Middendorfa, G. Radde i dr./ Sost. A. Fon-Étcel'i G. Vagner/ Per. s nemeckogo N. Deppiša, Sankt Peterburg, M.O. Vol'f, 1865, p. 1.*

26. *Ibid.*, p. 4-5.

voyage²⁷). Lucy « depuis l'enfance est habituée à s'adapter à toutes les circonstances de la vie, possédant la rare capacité de remarquer le bon côté des choses, même quand il lui est arrivé de se trouver dans une situation difficile et désagréable. Sa santé était tellement affermie et elle était si adepte de l'eau froide qu'elle n'avait même pas peur de casser la glace pour se rafraîchir. Elle montait à cheval et sur un chameau²⁸ » et « avec un art sans pareil savait se préoccuper de la cuisine, de la table et mettre elle-même de l'ordre dans ses vêtements²⁹ ». Cette description correspond exactement aux détails du voyage et à l'émotion contenus dans le livre de Lucy Atkinson, fière de son statut de première femme anglaise en Sibérie.

Les lettres de Lucy sont une véritable source pour étudier l'aspect du genre dans l'histoire du transfert de la culture anglaise. Dans la préface de l'édition de 1972³⁰, le professeur É. Kross montre que Lucy écrivait des lettres réalistes à ses amis (dans cet article nous nous arrêterons seulement sur la description des impressions de voyage sur le territoire sauvage de Gorno-Altaiisk). Le mélange des genres de ce document personnel (lettres/souvenirs) témoigne de l'accentuation de la distance spatio-temporelle, éloignant l'expéditeur et le destinataire d'une part, l'événement et sa mise en texte d'autre part.

Lors de la publication, les noms des destinataires ont été enlevés ; par cela même le potentiel d'action était redirigé vers le lecteur européen désabusé, familiarisé avec la vie de l'Europe civilisée et la vie culturelle à Saint-Petersbourg et Moscou, mais absolument pas avec la vie des peuples d'Asie centrale et de Sibérie. De cela témoignent les inclusions assez fréquentes dans les textes anglais de mots français, tribut à la mode régnant dans la société cultivée. Dans le texte les mots français sont la plupart de temps écrits en italique et peuvent être appréciés comme un signe de mondanité :

27. L. Poltorackaja, « Poezdka po kitajskoj granice ot Altaja do Tarbagataja », in *Russkij Vestnik*, 1871, t. 93, p. 580-661.

28. *Putešestvie po Sibiri...*, *op. cit.*, p. 153.

29. *Ibid.*, p. 154.

30. Lucy Atkinson, *Recollection of the Tartar Steppes and Their Inhabitants*, Taylor & Francis, 1972, 351 p.

My little protégé was taken for a sacred animal (mon petit protégé [il s'agit d'un faon] est reconnu comme animal sacré)³¹; *The perquisite of the femme de chambre* (les honoraires de la femme de chambre) [p. 217]; *You would doubtless be surprised to hear that my son has made his début in the great world. He has been to a bal costumé dressed à la Kirghis* (« Sans aucun doute, vous serez étonnés d'entendre que mon fils a fait ses débuts dans le grand monde. Il était à un bal costumé habillé à la kirghize ») [p. 213].

Les inclusions dans le texte de mots russes (*shube, somervar, sucarees, zavod*) et turcs (*aoul, yourt, taboo*) ou de répliques translittérées en russe: *Rarely has a Cossack the slightest idea of anything of the kind, for when the question is put to one of them as to what weather we shall have, the answer invariably is, « Bogh Yevo znai! »* (*God knows*), (« Il est très rare qu'un Cosaque ait la moindre idée, si on le lui demande, du temps qu'il va faire; il dira « Dieu seul le sait! ») [p. 66], sont un marqueur de description d'un objet exotique. Lucy, contrairement à son mari, maîtrisait bien le russe, car pendant huit ans, elle avait été gouvernante à Saint-Pétersbourg dans la famille du général Mouraviev³². Le livre comprend une liste de 59 « termes russes et tatars ». Cet élément supplémentaire est caractéristique des livres décrivant les autochtones de Sibérie. (Par exemple, A.I. Makarova-Mirskaa inclut un dictionnaire semblable dans « les Récits de l'Altai », beau livre unique qui a été dédié au sacre de l'héritier du trône russe³³.)

Dans l'introduction, Lucy Atkinson montre que le but de ses écrits est de faire comprendre la perception par une femme civilisée de la nature sauvage de la Sibérie et de ses populations exotiques. Il s'agit pour elle de transmettre en tant qu'Anglaise — *an Englishwoman* — ayant été en Sibérie et Tartarie, « pays si éloignés et si inhospitaliers pour ceux qui sont habitués à vivre dans le luxe » (*countries so remove and so uninviting to those attached merely to*

31. Lucy Atkinson, *Recollections of the Tartar Steppes and Their Inhabitants*, London, J. Murray, 1863, p. 151.

32. O.U. Solodjankina, « Inostrannye nastavniki v dvorjanskom vospitanii v Rossii (vtoraja polovina XVIII-pervaja polovina XIXv) », *dissertacija-doktora istoričeskikh nauk*, 07.00.02., Moskva, 2008, p. 374.

33. A.I. Makarova-Mirskaja, *Altajskie rasskazy*, Har'kov, Mirnjj trud., 1912, 211 p.

the luxuries of life, p. V). Accordant le droit de publier les travaux de son défunt mari (remarquons qu'il était polygame, raison pour laquelle, pas une seule fois, il ne parle de Lucy comme d'une compagne fidèle), elle commente: Mister Atkinson a présenté la vie des Sibériens d'un point de vue masculin et en tant que savant et artiste, mais il y a dans l'ouvrage peu de souvenirs des aventures qu'ils ont vécues en chemin et il ne parle pas des circonstances difficiles qu'ils ont supportées ensemble.

À l'analyse des titres des livres britanniques sur les voyages (réels ou inventés) sortis à Londres entre 1750 et 1880, on peut affirmer que l'emploi des termes *recollections* (« souvenirs »), *explorations* (« explorations ») et *adventures* (« aventures »), choisis par Lucy et Thomas Atkinson pour les dénominations de genre de leurs livres, est fréquents. On découvre aussi la tendance à désigner les voyages dans des terres explorées et bien étudiées ou des « territoires » civilisés par le mot *tour* (voyage): cela concerne les voyages sur le territoire de l'Empire britannique, le pays de Galles, l'Écosse, l'Irlande; dans des parties et des pays d'Europe (Europe du Nord, France, Allemagne, Italie, détroit de Gibraltar, Turquie), et dans les territoires de la Russie de l'Ouest (Crimée, Kouban). En revanche, le mot *travel* dans le sens de « voyage » s'emploie prioritairement pour désigner les voyages dans des territoires peu connus du lecteur britannique et présentant donc un intérêt significatif par leur exotisme.

Pour décrire des voyages dans des contrées lointaines et inconnues est utilisé le plus souvent le terme *adventure* (« aventure »). Aux XVIII^e et XIX^e siècles sont édités à Londres des livres consacrés aux voyages au pôle Sud, dans l'océan Austral, l'Arctique, la Laponie, l'Alaska, les Alpes, la Crimée, la Sibérie, le Kamtchatka, l'Orient, l'Asie centrale, l'Afrique et autour du monde.

Dans les titres de ces livres, *travel* (« voyage ») est souvent au même rang qu'*adventure* (« aventure »), *travel and adventure* (en Alaska, Orient, Turquie, Perse, Crimée, Caucase). Dans les livres consacrés à la Sibérie, on utilise plus souvent les mots *life* (vie), *exploration* (« exploration »), *journey* (« voyage »), *recollections* (« souvenirs »), *discovery* (« découverte »), *narrative* (« récit »), *record* (« mention »), *anecdotes* (« anecdotes »). Plus rarement, on rencontre les termes *view* (« regard »), *route* (itinéraire), *view of the Russian empire* (« regard

sur l'Empire russe », *the Siberian overland route* (« la route terrestre sibérienne »). La combinaison des mots « explorations » et « aventures » dans le titre du livre de T. Atkinson peut être considérée comme exceptionnelle.

Ainsi, le voyage de la première Anglaise en Sibérie a commencé à la mi-février 1848, en traîneau; ce moyen de locomotion devait amener un petit groupe (Thomas Atkinson, Lucy, un certain Nicolas, les cochers) jusqu'à Barnaoul. Avant de partir pour la Sibérie, Lucy dit en quelque sorte au revoir à un monde qu'elle connaît bien et entame un voyage totalement inconnu qui va la conduire dans la « sauvage Sibérie » (*the wilds of Siberia*), « pays de glace et de neige » (*land of ice and snow*), expression caractéristique pour décrire les voyages russes en Sibérie. « Quand nous sommes partis, il m'a semblé que je disais adieu au monde... » (*As we passed through, I seemed to be bidding farewell to the world*, p. 5). Sortir de Moscou équivaut pour elle à ouvrir « la porte de la Sibérie » (*portal on their way to Siberia*), les premiers à l'avoir fait ayant été les nombreux criminels déportés.

Sur « la grande route de Sibérie » (*the great Siberian road*) l'Anglaise remarque beaucoup de nouveauté et de sauvagerie (*novel and wild*): dans la forêt russe, il y a des sapins aux branches déployées, jetant de l'ombre; des loups et des ours apparaissent, prêts à leur tomber dessus. Elle arrive dans « un pays de forêts » (*a wooded country*), dont il est impossible de décrire la beauté et qui n'est pas moins beau la nuit que le jour; les paysages éveillent dans l'imagination toutes les images fantastiques possibles.

Au début du voyage, le froid, les secousses sur la route, l'ivrognerie des cochers, les tentatives faites pour tromper les étrangers (leur vendre cher des cartes des lieux, prendre leurs chevaux) accablent et effraient Lucy; visage et lèvres abîmés par le vent, elle doit affronter l'absence de literie confortable durant plusieurs semaines. Mais au fur et à mesure qu'elle s'enfonce en Sibérie, ses réactions changent. Apparaît une nouvelle image de la voyageuse anglaise, celle d'une femme courageuse, combative, pas du tout capricieuse, curieuse, cherchant l'aventure.

Elle ira là où ira son mari, non pas parce qu'elle doit l'aider, mais parce que c'est la seule possibilité d'être là où elle n'a pas encore été, de ressentir son propre courage, de prendre des risques, de

démontrer à tous (aux hommes en premier lieu) qu'elle est forte et habile. Et, en même temps, tout ce qu'elle veut démontrer ne correspond pas à l'image « de la lady anglaise » (cette image, selon les observations d'O. Solodjankina, s'est formée sous l'influence des romans de S. Richardson et des sœurs Brönte³⁴). Lucy se désigne souvent comme « lady », soulignant son propre niveau culturel. Le monde « sauvage » de la Sibérie lui donne les traits d'une femme combattante. Peu à peu, dans les lettres, commencent à se combiner les « vrais » traits d'une lady et des traits « acquis » ; elle est persuadée que les uns et les autres doivent la distinguer des autres femmes : il est important pour elle d'être unique.

Il lui faut un lit propre à une véritable lady, elle doit paraître belle, recevoir des fleurs de la part des hommes ; elle a sa propre selle et c'est une cavalière agile. Sentant ses particularités (elle mentionne souvent que les femmes la jugent, la percent du regard), elle veut de plus en plus être une autre — et être mieux que les autres femmes. Les femmes sont ses concurrentes. Les vaincre signifie paraître meilleure aux yeux des hommes. Elle y parvient non par une beauté saillante, mais par son agilité, son énergie. Dans ses courtes descriptions de femmes rencontrées, Lucy se permet de rabaisser leurs qualités personnelles. Par exemple, la femme d'un hôte lui parut « être une femme très bonne mais absolument pas une compagne pour son mari (intellectuellement parlant) » (*a very good woman, but no companion [intellectually speaking] for her husband*, p. 24). Lucy reconnaît que, par miracle, elle ne s'est pas moquée de la maîtresse de maison qui la reçut chaleureusement, quand elle a vu que celle-ci était de petite taille (cette femme était infirme), ce qui ne l'a nullement empêchée d'en rire après être partie (p. 21). À Tomsk, une femme tatare « au visage difforme et jaune sombre » (*the ugly tawny-faced Tatar*) a soigné Lucy qui avait pris froid ; elle lui aurait préféré « une de ces paysannes russes authentiques aux joues roses et potelées » (*one of the good-natured Russian peasants, with her rosy, chubby cheeks*, p. 39).

34. O.U. Solodjankina, « Inostrannye nastavniki v dvorjanskom vospitanii v Rossii... », *op. cit.*

Arrivé à Barnaoul en juin, Mister Atkinson part en excursion sur le lac Altyn-Kël' (le lac Teletskoe). Son épouse l'accompagne, bien que tout un chacun l'aie découragée de faire ce voyage. En route vers le lac, à Biisk, les voyageurs séjournent dans la propriété de la femme de celui qui s'occupait d'organiser la partie montagnarde de leur itinéraire, veillait aux provisions et traduisait. Lucy se retrouve au milieu de l'attention féminine. Elle décrit en détails la toilette improvisée, « pas de style anglais » (p. 51) qu'elle portait lors du « bal » (*ball*). La description des femmes de la compagnie se limite à la mention du fait que chacune d'entre elles avait une coupe de pignons qu'en silence elles cassaient sans interruption. Lucy gage que sa visite serait un thème de conversation pour ces femmes pendant de longs mois.

Lorsqu'elle partit de Biisk, toutes les femmes sortirent l'accompagner, essayant une fois de plus de la faire renoncer à poursuivre le voyage dans les montagnes. Une femme, les larmes aux yeux, l'avertit qu'« aucune femme auparavant n'était partie pour un tel voyage » (p. 53), ce qui sûrement flatta Lucy. Celle-ci était prévenue que plus loin ne vivaient plus que des femmes kalmoukes (de l'Altaï). Elle se réjouit d'être la seule femme dans ce voyage, de n'être accompagnée d'aucune personne du cru dans ce périple à travers les montagnes, territoire de sauvages nomades.

Décrivant les longs passages dans les montagnes, les traversées de rivières, les passages à cheval sur d'étroits sentiers le long des falaises côtières, Lucy souligne qu'elle a supporté stoïquement tous les dangers et, grâce à son adresse, su rester vivante, saine et sauve. Elle est fière de bien savoir diriger un cheval : « Je devais faire en sorte que les Kalmoukes m'admirent parce que ce sont de très bons cavaliers et c'est une grande satisfaction d'être félicitée par ceux qui peuvent juger » (*I was to have gained the admiration of the Kalmuks, because they are splendid riders and it is satisfactory to be praised by those who are capable of judging*, p. 56).

Les souffrances physiques du voyage ne détournent pas l'attention de la voyageuse des paysages romantiques. Le bon poisson de rivière l'enthousiasme (elle n'en avait jamais goûté auparavant), et de même l'odeur des baies, les fleurs éclatantes. L'exaltation la mène à se baigner dans la rivière trois fois par jour, à passer les soirées au bord de la Bii, sous les étoiles, comme quand on chasse les loups,

deux peaux d'ours sur le dos pour ne pas sentir l'humidité. « Bien sûr, je me couche sans me déshabiller. C'est un sentiment étrange; tu dors dans la forêt, l'eau murmure à tes pieds et autour de toi seulement des hommes » (*I lay down, of course, without undressing. The feeling was a strange one; sleeping in a forest, the water rippling at my feet, and surrounded by men alone*, p. 55).

Dans un village kalmouke, quand Lucy se baigne, des jeunes filles arrivent: « Elles ont surtout le souhait de toucher chaque vêtement qui leur tombe sous la main » (*but one of their principal objects is to handle every article of clothing they can come near*, p. 56). « Dans ces calmes petits villages kalmoukes, loin des luttes de notre monde, se déroulent les mêmes scènes mais elles ont une forme plus grossière que celles que nous observons chez nous: la jalousie, l'amour et le suicide sont connus de ces incultes enfants de la nature » (*uncultivated daughters of nature*, p. 56). Remarquons que Thomas Atkinson, son mari, a utilisé de temps en temps dans ses livres des expressions bien plus abruptes pour souligner son trouble d'Européen civilisé confronté aux rites de ces peuples nomades de Sibérie qui, à son avis, sont « des traditions inhumaines d'une époque barbare » (*the inhuman customs of a barbaric age*), « c'est une scène de la vie asiatique dont on ne trouvera aucun parallèle en Europe » (*a scene in Asiatic life which finds no parallel in Europe*)³⁵.

Lucy, non sans ironie, décrit comment elle a été témoin une fois de la fuite d'une jeune fille loin d'un fiancé non souhaité et de ses tentatives de noyade dans la Bii. Elle donne un autre exemple de ces mœurs sauvages: une mère kalmouke doit choisir parmi six « candidats amoureux, la main sur le cœur » de sa fille, lequel ferait un mari digne. Durant cette scène, la jeune fille est debout à côté, « s'agrippant au noisetier ». La mère demande à Mister Atkinson de choisir et ce dernier échange avec les fiancés par l'intermédiaire du traducteur. Atkinson demande à la jeune fille lequel elle voyait comme son mari et celle-ci répond qu'elle n'en aime aucun.

35. T. W. Atkinson, *Travels in the regions of the upper and lower Amoor, and the Russian acquisitions on the confines of India and China: with adventures among the mountain Kirghis, and the Manjours, Manyargs, Tougouz, Tousemtz, Goldi, and Gelyaks: the hunting and pastoral tribes; with a map and numerous illustrations*. London, Hurst and Blackett, 1860, p. 81-82.

Voici le lac de montagne Altyn-Kël'. Ce lac doré dont le nom géographique est lac Teletskoe a frappé Lucy. Les voyageurs y sont arrivés le soir, quand « l'eau était calme et brillait comme de l'or coulé dans lequel les rochers, la forêt, les montagnes se reflétaient comme dans un miroir, renforçant la beauté du paysage » (*the water was calm and shining like molten gold, in which the rocks, trees, and mountains were reflected as in a mirror, redoubling the beauty of the scene*, p. 62). Sur une petite barque, le groupe alla jusqu'à un petit hameau kalmouk. Quelques maisons étaient construites en bois et recouvertes d'écorce de bouleau. Ils entrèrent dans l'une d'entre elles et virent seulement des ustensiles de cuisine et une ou deux malles pour conserver les richesses (*treasures*) des habitants qui sans doute étaient très pauvres. Le feu était au centre de la pièce, une ouverture dans le toit permettait à la fumée de sortir. Les Kalmoukes offrirent à Lucy un grand bouquet d'oignons qui est utilisé en grandes quantités par les Kazakhs et les « sauvages tribus locales » (*wild tribes*).

La contemplation du lac éveilla chez les voyageurs anglais un accès de romantisme : au bord du lac même, le réservé Mister Atkinson joua de la flûte dont les sons frappèrent les habitants locaux, « les nouveaux amis » de nos voyageurs ; plus tard, le lac déchaîné rappela à Lucy quatre vers de Lord Byron (p. 65), dont elle ne comprit le sens, dit-elle, qu'en voyant la tempête sur Altyn-Kël' (dans le livre n'est pas mentionnée la source, « Le pèlerinage de Lord Byron »).

Tonnerre au firmament
Emplissant tout : défilés, gouffres, escarpements
Aux monts, comme au ciel donnant langue vivante,
Dissidente, impétueuse et puissante...

Lucy découvre ainsi ce que montagne signifie chez Byron dans un de ces beaux endroits de l'Altaï escarpé, traditionnellement comparé dans la littérature aux Alpes, mais elle ne continue pas la citation :

Les Alpes sont enchantées en ce moment terrible
Et jura dans la nuit dans le brouillard leur hurla sa réponse.
Quelle nuit³⁶ !

36. En russe : D. G. Bajron, *Palomničestvo Čajl'd Garol'da*/per. s angl.V. Levika, Moskva, Èksmo, 2014, p. 132

Lucy qualifie les habitants de la taïga de la région du lac Teletskoe « de gens au cœur simple » (*simple-hearted people*), « très pauvres » (*so very poor*), car ils devaient payer leur tribut à deux empereurs, le chinois et le russe; entièrement dépendants de la chasse, « exceptionnellement bienveillants » (*extremely good-natured*), les hommes ont l'air « sauvage », sont « demi-nus » (*wild-looking fellows, half naked*), le corps « sale » (*greasy*), « musclé » (*muscular*), « puissant » (*brawny*), « presque noir à force d'être exposé au vent et au soleil » (*nearly black from exposure to the air and sun*); leurs cheveux sont attachés en queue de cheval (*pigtails*) comme ceux des Chinois, l'expression de leur visage est « austère » (*fierce*) et le devient encore plus lors d'une discussion. Par exemple, les Kalmouks commencent à se disputer à cause de quelques rubans et d'un morceau de soie que Lucy a offert à ceux qui l'accompagnaient. Ils nouent ces rubans rouges à leur cou. « C'était véritablement saugrenu de voir ces hommes grands et forts retirer du plaisir de choses qui chez nous n'auraient ravi qu'un enfant. Et cependant je ne sais si cela vaut la peine de regarder cela avec mépris; dans un pays civilisé il y a tellement d'hommes qui s'apprêtent avec fierté pour paraître beaux et ces simples créatures (*simple creatures*) faisaient la même chose mais plus grossièrement! » (p. 68).

Quand Lucy tire sur un écureuil (c'est la première fois de sa vie), un Kalmouk lui donne une tape sur l'épaule en signe d'admiration et lui demande l'autorisation de manger cet écureuil: elle est d'accord à condition que la peau lui revienne. Elle remarque que « ces gens ne semblent pas accorder d'importance à ce qu'ils mangent; « quand Mister Atkinson tua un lynx, ils le mangèrent également » (*These people seem not to care what they eat; whenever Mr. Atkinson shot a lynx, they always consumed it*, p. 67). Au cours de ce voyage dans l'Altaï, il y eut des jours où la faim faisait manger des corbeaux.

Lucy se montra prête à tirer même sur un ours, quand l'un d'eux entra dans le camp pendant la nuit. L'incident avec l'écureuil l'avait tellement enthousiasmée qu'elle ne remarqua pas, selon ses propres mots, l'ineptie de cette pensée. Son fusil était près d'elle au cas où l'ours reviendrait mais le « miracle » ne se reproduisit pas. Le Kalmouk resté au camp était stupéfait qu'elle s'apprête à tenir tête à un ours (p. 67-68).

Dans les lettres, on retrouve le thème du chamanisme, traditionnel pour un récit de voyage dans l'Altaï aux XVIII^e et XIX^e siècles. Dans un village de haute montagne, il y eut un rite de sacrifice, tout était prêt pour le début du « festin » et de « l'allégresse », auquel Atkinson mit fin après avoir réalisé un portrait du chamane (*priest*). Devant l'effroi du chamane, Lucy écrit : « Avant notre départ, le vieillard a soulevé son tambour, et en frappant avec force dessus, prononça une prière qui, selon ses mots, devait nous permettre de rentrer indemnes chez nous... Le malheureux eut très peur quand son portrait fut fait, pensant que M. Atkinson aurait maintenant toujours du pouvoir sur lui. » (p. 80).

Le deuxième voyage dans les montagnes depuis Barnaoul supposait la visite du mont Belukha, le point culminant de l'Altaï russe. Lucy et ses compagnons admirèrent uniquement de loin la beauté de ce mont, il ne leur fut pas donné de s'approcher, Mister Atkinson ayant pris la décision de ne pas prendre de risque. Mais l'audacieuse voyageuse écrit qu'elle tenterait bien l'ascension, décidée à provoquer l'admiration de son mari.

Les rencontres dans les contreforts du Belukha intéressèrent beaucoup la voyageuse, du fait du contraste qu'elle remarque entre le développement de la population locale et celui de celle de la taïga autour du lac Teletskoe. Une précision : les uns et les autres avaient le statut de non-Russes de Russie, mais les collines de la rivière Koksa et de la Katuna supérieure depuis le XVIII^e siècle étaient les lieux de vie des vieux-croyants *kerjaki*. Lucy, par ses affirmations, suscita beaucoup d'intérêt chez les jeunes filles et les femmes locales ; « Jamais des femmes d'autres endroits n'étaient venues les voir et elles n'avaient aucune idée de ce qu'était une Anglaise » (*they had never had a visit from one of their countrywomen, but an Englishwoman was an object they had no conception of*, p. 77). Elle fut littéralement assaillie de questions qui aurait pu remplir plusieurs tomes. Ce qui dominait était l'intérêt porté à la personne de l'empereur russe.

Il y eut des questions sur la famille du tsar, sur les princesses. Lucy tira la conclusion suivante : ce « peuple simple mais bienveillant » (*simple-minded but kind-hearted people*) se représente la famille de l'empereur comme « quelque chose de divin » (*something*

divine, p. 77). L'envie de connaître le mode de vie des habitants de cet espace de haute montagne (dans lequel est traditionnellement localisé le mythe *Biélovodié*) s'amplifie dans la représentation de cet endroit comme d'un pays dans le pays : ici se trouvent les territoires imaginaires Ujmonija et Katunija.

En analysant les lettres de Lucy Atkinson, nous en arrivons à penser qu'elle avait pour objectif de présenter au lecteur son voyage comme unique, presque inimitable. Remarquons que John Cochrane, trente ans auparavant, avait traversé l'Empire russe de Saint-Pétersbourg au Kamtchatka puis était revenu à Saint-Pétersbourg ; il espérait, lui, que son livre serait « utile aux voyageurs qui ont besoin de leçons » (*useful, and travellers, necessary lesson*)³⁷ ; parmi d'autres facteurs attrayants propres à disposer à une visite « ignorante et non civilisée » de la Russie, où vivent « les gens les plus hospitaliers et les plus amicaux », il citait le facteur économique, important pour un voyageur européen, c'est-à-dire la possibilité de prévoir pour le voyage une somme misérable : « mes dépenses pour le voyage de Moscou à Irkoutsk étaient de moins d'une guinée (*the expenses of my journey from Moscow to Irkutsk certainly fell short of a guinea*)³⁸.

Après avoir présenté son voyage comme une expérience de vie fascinante, unique et inimitable dans une région belle mais sauvage, Lucy insiste : seule une femme avec un courage particulier peut avoir une telle démarche : elle doit être prête à s'adapter à l'inconfort quotidien dans un monde non civilisé où l'existence d'un homme ressemble davantage à celle « d'un animal ».

La présentation par les époux anglais des détails culturels et ethnographiques et de leurs émotions personnelles telles que ressenties pendant leur voyage en Sibérie et dans les territoires adjacents, ont sans nul doute conforté les représentations d'époque de la Sibérie comme territoire de glaces éternelles, d'intelligentsia exilée et de nomades sauvages. Selon les mots d'E. Cross « le triangle inévitable »

37. J. D. Cochrane, *Narrative of a pedestrian journey through Russian and Siberian Tartary : from the frontiers of China to the frozen sea and Kamtchatka : performed during the years 1820, 1821, 1822, and 1823*, vol. 1, 3^d édition. London, 1825. p. 409.

38. *Ibid.*, p. VI

(*unavoidable*) formé dans les esprits européens — *la Sibérie, les neiges éternelles, les exilés*³⁹ — était posé comme le fondement géographique et culturel de la représentation de l’espace sibérien par les voyageurs, à la curiosité exploratrice l’emportant sur les possibles dangers du *wild space*.

À la différence de son mari-peintre, Lucy Atkinson endosse le rôle d’artiste littéraire et remplit son livre de couleurs vives et d’éclats de contes de fées. Les recours d’expression implicites et explicites abondent, notamment dans la partie du livre consacrée à l’été passé dans les montagnes de l’Altai. Lucy conclut que les esquisses des paysages du lac Teletskoe qu’elle regarde après son retour la plongent dans les souvenirs « d’un conte joyeux et des dangers auxquels il a fallu échapper » (*Even now, as I glance at the sketches, each one has a tale to tell of joy, or dangers escaped*, p. 71). Miss Atkinson se présente dans son livre comme l’héroïne d’une aventure pleine de dangers et de difficultés ; de temps en temps, sa vie tient à un fil, et seul un miracle et ses extraordinaires capacités l’aident à éviter une fin dangereuse et à continuer le voyage dans une Sibérie encore extraordinaire, sauvage jusqu’à l’exotisme pour une Anglaise.

(Traduction par Marie-Christine Chantegreil)

39. A. Cross, *In the Land of the Romanovs: An Annotated Bibliography of First-hand English-language Accounts of the Russian Empire (1613-1917)*. Cambridge, UK: Open Book Publishers, 2014. <http://dx.doi.org/10.11647/OBP.0042>. p. 46.

CINQUIÈME PARTIE

LITTÉRATURES:
LA SIBÉRIE IMAGINAIRE

Pourquoi la tournée des gentilhommières par Tchitchikov finit-elle en Sibérie ?

*Conjectures sur la partie inachevée des
Âmes mortes de Gogol¹*

Ekaterina Dmitrieva

La littérature russe compte un roman des plus mystérieux, qui échappe à toute interprétation un tant soit peu fondée (de nombreuses interprétations en ont été proposées, chacune semblant contredire en tout point les précédentes!) Ce roman, de fait, ne se présente pas comme un roman, mais comme un « poème ». Il s'agit des *Âmes mortes* de Nicolas Gogol. Il faut d'ailleurs reconnaître que le caractère mystérieux des *Âmes mortes* ne tient pas seulement à leur poésie, qui crée une herméneutique très complexe², mais aussi à la genèse du texte, sur lequel Gogol a travaillé les dix dernières années de sa vie, qu'il a brûlé trois fois et qui est resté inachevé.

Une mise en scène bien orchestrée

Rappelons en quelques mots l'histoire du texte. Le premier tome du « poème » *Les Âmes mortes*, qui conte comment l'entrepreneur

1. Cet article a été écrit avec le soutien de la Fondation nationale russe (NRF), projet n° 18-18-00129.

2. Sur ce point, voir Dmitrieva E., « N.V. Gogol': Palimpsest stilej/palimpsest tolkovaniy », in *Novoe literaturnoe obozrenie*, 2010, n° 104, p. 116-133.

héros Pavel Ivanovitch Tchitchikov achète des âmes mortes, c'est-à-dire des paysans morts mais apparaissant encore en vie dans les listes de recensement³, fut achevé en 1842 et publié la même année. Il devint un des événements les plus importants et les plus discutés de la vie littéraire de l'époque. Avant même d'avoir fini le premier tome, Gogol prévoyait déjà de poursuivre avec un deuxième tome et peut-être même un troisième⁴, dans lequel, promettait-il, « apparaîtraient des images merveilleuses et où tout serait réduit en cendres⁵ ».

En réalité, le travail n'avancait qu'avec peine. Je passerai sur les détails et rappellerai seulement que, d'après certaines sources, Gogol, dès 1843, brûle une première fois les chapitres déjà rédigés du deuxième tome⁶. Il brûle une deuxième fois son texte en 1845 dans une période de profonde dépression artistique⁷. Il s'accuse moins de cet échec qu'il n'en accuse le lecteur potentiel et, à cette époque, estime nécessaire de le préparer à la réception de son roman en publiant d'abord une *autre* œuvre à caractère didactique. Il rassemble alors sous forme de livre des extraits de sa correspondance avec certains de ses amis et les publie en 1847 sous

3. Au XVIII^e et dans la première moitié du XIX^e siècle, les listes de recensement (*revizskie listy* ou *revizskie skazki*) étaient des listes de recensement nominatives de la population de l'Empire russe. Le recensement avait pour objectif d'établir les listes des « âmes » soumises à l'impôt (une « âme », *duša*, désignait à l'époque une unité dans les listes de la population masculine). Chaque « âme recensée » était considérée comme vivante, même après sa mort, jusqu'au recensement suivant, ce qui, d'une part, permettait à l'État d'augmenter le taux d'imposition, d'autre part ouvrait la porte à des abus. C'est sur cette possibilité que se fonde la fable des *Âmes mortes*.

4. C'est ainsi que, dès le onzième chapitre du premier volume des *Âmes mortes*, Gogol fait allusion à la suite à venir : « En ce qui concerne l'auteur, il ne doit en aucun cas se brouiller avec son héros : ils ont encore bien du chemin à faire ensemble, main dans la main ; deux grandes parties s'ouvrent devant eux, ce n'est pas rien. »

5. Lettre de M. Kartachevskaja à S. T. Aksakov, datée du 6 juin 1842, in *Gogol' v vospominanijah sovremennikov*, Moskva, 1852, p. 163.

6. Sur ce point, voir N.V. Gogol', *Polnoe sobranie sočinenij v 14 t.*, Moskva, Izd-vo AN SSSR, 1937-1952, tome 7, p. 400.

7. Gogol lui-même évoque à plusieurs reprises dans les *Morceaux choisis de ma correspondance avec mes amis* le sort réservé à son manuscrit à l'été 1845 (« Il ne me fut pas facile de brûler le fruit de cinq ans de travail », N.V. Gogol', *Polnoe sobranie sočinenij*, tome 8, p. 297.

le titre *Morceaux choisis de ma correspondance avec mes amis*. Ce livre fut fortement critiqué non seulement par les adversaires de Gogol, mais aussi et avant tout par ses amis, qu'ils appartenissent au camp des « occidentalistes » ou des « slavophiles » (au xx^e siècle, Dmitri Tchijevski verra dans les *Morceaux choisis* un équivalent russe des *Fantaisies patriotiques* (1765-1775) de Justus Möser⁸). Vissarion Biéliniski, un des critiques les plus influents de l'époque, qui avait salué la publication des œuvres antérieures de Gogol et notamment du premier volume des *Âmes mortes*, et avait été parmi les premiers à parler d'une période gogolienne dans l'histoire de la littérature russe, écrivit à Gogol une lettre-sermon furieuse où il qualifia les *Morceaux choisis* de bigoterie et de d'obscurantisme (célèbre « lettre de Salzbrunn » de 1847⁹). Très atteint par ces critiques et par l'incompréhension que rencontrait un livre sur lequel il avait fondé tant d'espoirs, Gogol se remet au travail sur la suite des *Âmes mortes*, en insistant maintenant sur le fait *qu'un tableau vivant parle [ait] bien plus au lecteur qu'un discours abstrait*¹⁰. C'est ainsi qu'en 1847-1848, pour la troisième fois, il s'attelle au deuxième tome, qu'il achève en 1851. C'est en tout cas ce qu'il affirme ; il discute de la publication du texte avec ses amis mais, cependant, ne montre le manuscrit à personne. Ses amis ne l'ont jamais entendu en lire plus de sept chapitres (Gogol organisa dès 1849 des lectures publiques de son deuxième tome).

8. D.I. Čiževskij, « Neizvestnyj Gogol' », in D.I. Čiževskij, *Izbrannoe*, tome 3, p. 755. Voir aussi Schreier H., *Gogol's religiöses Weltbild und sein literarisches Werk. Zur Antagonie zwischen Kunst und Tendenz*, München, 1997.

9. Dans son article « La Littérature russe en 1841 », Biéliniski affirmait qu'« avec Gogol s'ouvr[ait] une nouvelle période de la littérature russe ». Dès la sortie du premier tome des *Âmes mortes*, Biéliniski ouvrit le débat sur la question d'une période gogolienne de la littérature russe qui succéderait à la période pouchkinienne. (V.G. Belinskij, *Polnoe sobranie sočinenij v 13 t.*, Moskva, 1953-1959, tome 6, p. 259.)

10. « On ne peut dire à quelqu'un : « Il ne faut pas faire ainsi » sans lui montrer dans le même temps ce qu'il convient de faire », écrit Gogol à N.M. Iazykov (lettre du 23 septembre [5 octobre] 1846, Francfort). Gogol conçoit désormais le deuxième tome non comme un traité abstrait et théorique, mais comme un guide des « voies et des chemins » pour accéder « au sublime et au beau » (voir Juri Mann, *V poiskah živj duši: Mertvye duši. Pisatel'-kritika-čitatel'*, 2^e édition révisée et complétée, Moskva, 1987, p. 193).

Gogol a toujours aimé entourer son travail de mystère. Mais l'atmosphère énigmatique qu'il créa autour de la rédaction du deuxième tome des *Âmes mortes* n'a pas d'équivalent. On a coutume de dire que les contemporains de Gogol ont souvent mal compris ses propos et pris leurs désirs pour des réalités. Ainsi, par exemple, début 1844, Gogol avait fait envoyer à ses amis *L'Imitation de Jésus-Christ* de Thomas à Kempis; certains d'entre eux, notamment S.T. Aksakov, étaient persuadés qu'ils allaient recevoir le manuscrit du deuxième volume¹¹. De même, sa mère prit un colis contenant des graines que l'auteur destinait à ses sœurs pour un exemplaire fraîchement imprimé des *Âmes mortes*, et se trouva ainsi victime de la même mystification involontaire que S. T. Aksakov. Cependant, tout laisse à penser que ces mystifications étaient voulues par un grand dramaturge qui ne cantonnait pas son art au théâtre mais savait également bien orchestrer ses propres supercheries.

La mise en scène de Gogol autour de son travail sur les *Âmes mortes* s'acheva en 1852, lorsque Gogol ordonna à son petit domestique de faire du feu et de brûler le manuscrit de l'œuvre, alors même qu'il avait annoncé à un large cercle d'amis que le texte était prêt à être publié et que tout le public lettré de Russie l'attendait avec grande impatience. Cela se passa dans la nuit du 11 au 12 février. Le 4 mars, moins d'un mois après, Gogol mourait.

Comme cela était d'usage, la chambre de la maison du comte A. P. Tolstoï où Gogol avait vécu les derniers mois de sa vie fut mise sous scellés après la mort de l'auteur; l'on n'y trouva que quelques « affaires personnelles du défunt » et aucun document¹². On n'y découvrit rien de plus significatif lorsqu'elle fut rouverte six mois plus tard, le 30 avril 1852¹³. Plusieurs jours après la levée des scellés

11. Voir S.T. Aksakov, *Istorija moego znakomstva s Gogolem*, édition préparée par E.P. Naselenko et E.A. Smirnova, Moskva, 1960, p. 128. Voir aussi la lettre de Gogol à Chevyriov datée du 21 janvier (2 février) et celle à S.T. Aksakov datée du 29 janvier (10 février) 1844, toutes deux écrites à Nice.

12. S.N. Durylin, « «Delo » ob imuščestve Gogolja », in *N.V. Gogol'. Materialy i issledovanija*, dir. V.V. Gippius, Moskva, Leningrad, Literaturnyj arhiv, 1936, tome 1, p. 362.

13. Voir « Opis' Arbatskoj časti 3-go kvartala učinennaja imuščestvu ostavšemusja posle umeršego kolležskogo assesora Nikolaja Vasil'eviča Gogolja », *ibid.*, p. 366-369. Voir aussi *Gogol' v vosplminanijah, dnevnikah, perepiske*, tome 3, p. 964-965.

se répandit pourtant une rumeur selon laquelle une serviette avait été trouvée qui contenait des documents intacts, notamment la *Confession d'un auteur* et le deuxième tome des *Âmes mortes*¹⁴. Selon une autre version de cette rumeur, le manuscrit n'était pas dans la serviette, mais était tombé derrière la bibliothèque¹⁵. Le manuscrit ainsi trouvé n'est cependant pas le manuscrit du texte définitif du deuxième tome du roman, que Gogol a bel et bien brûlé (bien que le bruit contraire ait couru), mais le manuscrit d'une version intermédiaire du texte.

Le texte que nous connaissons comme le deuxième tome des *Âmes mortes* est cette même version, publiée trois ans plus tard, en 1855, par les soins de Nicolas Trouchkovski, neveu de Gogol, et de son ami proche l'écrivain Stéphane Péetrovitch Chevyriov.

Les mystères du deuxième tome des *Âmes mortes*

Que savons-nous donc au fond du deuxième tome ? La question reste épineuse, dans la mesure où il nous manque un élément de compréhension crucial : aujourd'hui encore, on ne sait pas si le manuscrit a été brûlé ou non, et les hypothèses les plus fantaisistes courent à ce sujet. Par exemple, certains se demandent si le manuscrit brûlé en 1852 était bien la suite du roman, ou si le manuscrit ne serait pas toujours caché quelque part et attendrait d'être découvert¹⁶. D'autres supposent, à l'inverse, que Gogol, contrairement à ce qu'il affirmait, n'avait pas achevé le deuxième tome et avait brûlé moins son manuscrit que sa supercherie. En effet, seules deux personnes ont vu le manuscrit brûler : Gogol lui-même et le petit

14. P. G Palamarčuk, « Spisok ucelejših ot sožženija rukopisej Gogolja », in *Gogol'. Istorija i sovremennost'*, Moskva, 1985, p. 486.

15. Dans une lettre écrite dans la deuxième moitié de juin 1852 par I.S. Aksakov à un destinataire inconnu, nous lisons : « [...] des chapitres des *Âmes m[ort]es* ont été trouvés dans l'armoire derrière des livres » (publiée pour la première fois dans : Ju.V. Mann., *V poiskah živoj duši, Mertvyje duši*, Moskva, 1984, p. 354-355.

16. C'est l'avis du slaviste scandinave Geir Kjetsaa. Voir G Kjetsaa, « Čto slučilos' so vtorym tomom Mertvyh duš? », in *Scando-Slavica*, 1989, tome 35, p. 137-138 ; *idem* dans *Voprosy literatury*, 1990, n° 7, p. 139 ; G. Kjetsaa, « Soviet Views on Gogol Today », in *Literature, culture and society in the modern age: In honor of Joseph Frank*. Part II (Stanford Slavic Studies. Vol. 4:2), Stanford, 1992, p. 455-458.

domestique, qui a vite senti toute son importance et s'est mis à donner des indications de plus en plus contradictoires¹⁷.

Bien des questions demeurent relativement à ces cinq chapitres du deuxième tome qui, comme nous l'avons dit, sont une version antérieure à celle qui aurait brûlé. Pour être plus précis, il s'agit de deux versions antérieures, de deux strates bien distinctes : la strate inférieure est constituée d'un texte recopié au propre. La strate supérieure est constituée des corrections apportées par Gogol à ce texte (probablement après un certain temps). C'est précisément cette strate supérieure, le texte corrigé, que Chevryriov recopie en 1852, et qui est publié en 1855 avec la mention « Version revue »¹⁸. Néanmoins, dès l'édition suivante, préparée par Pantéléïmon Koulich¹⁹, compatriote de Gogol, le deuxième tome des *Âmes mortes* est publié dans ses deux versions : la strate supérieure (« version revue ») et la strate inférieure (« première version »). Cette tradition éditoriale persiste encore aujourd'hui.

Par ailleurs, outre le manuscrit de Gogol, nous disposons d'autres sources relatives au deuxième tome du roman : 1) les témoignages des auditeurs des lectures de chapitres données par Gogol, qui permettent de reconstituer le contenu manquant du deuxième tome²⁰ ; 2) des informations indirectes sur les propos tenus par Gogol au sujet de l'éventuelle suite du roman (par exemple, le témoignage

17. Voir S.G. Bočarov, « Dva uhoda: Gogol', Tolstoj », in S.G. Bočarov, *Genetičeskaja pamjat' literatury*, Moskva, 2012 ; R.A. Maguire, « Dead Souls, Part 2 », in R. A. Maguire, *Exploring Gogol*, Stanford, California, 1994, p. 323-332 ; Ju.V. Mann, « Začem sožžen vtoroj tom Mertvyh duš... », in *Izvestija Rossijskoj akademii nauk*, Moskva, 2009, tome 68, n° 2, p. 42-27 ; Ju.V. Mann, « Počemu že byl sožžen vtoroj tom Mertvyh duš? », in Ju.V. Mann, *Gogol'. Kniga tret'ja: Zaveršenie puti, 1845-1852*, Moskva, 2013, p. 281-289.

18. *Sočinenija Nikolaja Vasil'eviča Gogolja, najdemnye posle ego smerti. Pohoždenija Čičikova, ili Mertvyje duši. Poëma N.V. Gogolja. Tom vtoroj. (5 glav)*, Moskva, v Universitetskoj Tipografii, 1855, p. 103.

19. *Sočinenija i pis'ma N.V. Gogolja. T. 4. Mertvyje duši*, éd. P.A. Kuliš, Saint-Pétersbourg, v tipografii imperatorskoj akademii nauk, 1857 (autorisation de la censure du 28 mars 1857, censeur N. Giljarov-Platonov).

20. Il s'agit par exemple des mémoires de L.I. Arnol'di « Moe znakomstvo s Gogolem » et de D.A. Obolenskij « O pervom izdanii posmertnyh sočinenij Gogolja. Vospominanija » (*Gogol' v vospominanijah sovremennikov*, Moskva, 1952, p. 472-498, 544-556) ; A.O. Smirnova-Rosset (*Dnevnik. Vospominanija*, édition préparée par S.V. Žitomirskaja, Moskva, 1989).

d'A.M. Boukharev rapportant une conversation avec Gogol au sujet de la suite des *Âmes mortes*²¹); 3) des propos de personnes avec qui Gogol discutait et qui ont pu influencer l'évolution de son projet d'écriture (par exemple, le père Mathieu Konstantinovski²²).

Les témoignages des contemporains présents aux lectures de chapitres données par Gogol montrent que l'action continuait au-delà des chapitres publiés. Qu'y apparaissaient de nouveaux personnages. Et que la plupart des héros allaient connaître une « illumination » dont le texte rédigé ne donnait qu'une idée assez vague. Selon Boukharev, Gogol « avait confirmé avec une sorte de joie que [...] « le roman s'achève[ait] lorsque Tchitchikov emprunter[ait] le droit chemin d'une vie véritable » (*istinnaja i pročnaja žizn'*) et que « les autres compagnons de Tchitchikov » « ressusciter[aient] eux aussi » s'ils le voulaient bien, « puis il se mit à expliquer qu'il lui fallait confronter ses héros à des hommes véritablement bons, etc.²³ ».

Un autre témoignage, cette fois de Gogol lui-même affirmant que, outre Tchitchikov, il s'apprêtait à faire « renaître » un autre personnage du premier tome (l'avare Pliouchkine), se trouve dans la lettre « Quels sujets pour le poète lyrique de nos jours ? » (1844) adressée à N. M. Iazykov et incluse par la suite dans les *Morceaux choisis de ma correspondance avec mes amis*. Gogol invite Iazykov à présenter au lecteur « la sorcière vieillisse [...] qui ne rend ni ne donne en retour une miette de sentiment », et lui écrit : « Appelles-en, dans un appel lyrique puissant, à l'homme, magnifique, mais qui somnole [...] Ah, si tu pouvais lui dire ce que devra dire mon Pliouchkine si j'en arrive au troisième tome des *Âmes mortes* ! ». Alexis Vesselovski suppose, et Hippius à sa suite, que, dans la suite du roman, Pliouchkine « aurait dû se transformer en anargyre distribuant ses richesses aux pauvres²⁴. »

21. A.M. Buharev, *Tri pis'ma k N.V. Gogolju, pisannye v 1848 godu*, Sankt-Peterburg, 1861.

22. F.O. Protopope Obrazcov, « Matfej Konstantinovskij, protoierej Rževskogo sobora (14 aprilja 1857 g.) po moim vospominanijam », *Tverskie Eparhial'nye vedomosti*, 1^{er} mars 1902, n° 5, p. 138; *idem, Gogol' v vospominanijah, dnevnikah, perepiske*, tome 3, p. 903.

23. A.M. Buharev, *Tri pis'ma k N.V. Gogolju*, *op. cit.*, p. 138-139.

24. V.V. Gippius, *Gogol'*, Leningrad, 1924.

Le fait que cette illumination et cette résurrection auraient dû avoir lieu non dans le deuxième, mais dans le troisième tome, est à l'origine d'une légende bien ancrée selon laquelle, avec ses *Âmes mortes*, Gogol voulait créer une sorte d'analogie russe à la *Divine comédie* de Dante et à sa tripartition en « Enfer », « Purgatoire » et « Paradis ». Deux points sont particulièrement intéressants pour notre sujet : comme on l'a vu, les témoignages de Gogol et de ses contemporains montrent, d'une part, que les héros devaient *ressusciter pour une nouvelle vie* et, d'autre part, que cette résurrection devait avoir lieu en *Sibérie*.

Pourquoi la Sibérie ?

On sait donc que, dans les chapitres du roman brûlés en février 1852, l'action se déplaçait partiellement en Sibérie (je rappelle que l'action du premier tome se déroule dans une ville anonyme désignée « N », et que l'action des chapitres du deuxième tome qui nous sont parvenus a lieu dans une ville imaginaire nommée Tfouslavl (*T'fuslavl'*), nom qui constitue lui-même un oxymore [ce nom est composé de l'interjection méprisante et réprobatrice « tfo » et du nom « gloire »²⁵]). Ainsi, S. P. Chevyriov, à qui Gogol avait lu sept chapitres en juillet 1851, raconte en ces termes à Obolenski le destin promis aux personnages dans le deuxième tome : « [...] alors que Tentetnikov, sorti de son apathie grâce à l'influence d'Oulinka, à qui il est fiancé, est au comble du bonheur, on l'arrête et on l'exile en Sibérie ; cette arrestation est due à un texte consacré à la Russie qu'il était en train de rédiger et à son amitié avec un étudiant raté aux tendances libérales néfastes [...] Oulinka suit Tentetnikov en Sibérie, où ils se marient et ainsi de suite²⁶. »

Selon Danilevski, Ivan Aksakov supposait que Tchitchikov se retrouverait lui aussi en Sibérie (vraisemblablement, au cours du troisième tome, dans lequel devait avoir lieu la transfiguration et l'illumination des héros du roman). Cette supposition n'est pas sans fondement ; elle est autorisée par les lectures de Gogol dans la

25. Note de la traductrice.

26. *Gogol' v vospominanijah sovremennikov, op. cit.*, p. 555-556.

seconde moitié des années 1840, au moment où il commence à travailler sur le deuxième tome et, pour cela, lit des ouvrages sur la Sibérie :

Il faut croire que, à la fin de cette partie, de nouveaux forfaits conduisent sans doute Tchitchikov en Sibérie, car Gogol m'a emprunté, ainsi qu'à Chevyriov, de nombreux livres comportant des cartes et des croquis de la Sibérie. Depuis le printemps, il projette un grand voyage en Russie ; il y a beaucoup de choses qu'il veut voir de ses propres yeux, il veut s'imprégner de sons russes, du parler russe et seulement ensuite revenir sur la scène littéraire en y apportant de nouvelles images²⁷.

De fait, pour autant qu'on puisse en juger (d'après la correspondance de Gogol, de ses amis, les mémoires des contemporains), à cette époque l'intérêt de Gogol pour la Russie centrale et européenne, où se déroule l'action de ses œuvres précédentes, y compris le premier et une partie du deuxième tome des *Âmes mortes*, laisse place à un intérêt bien affirmé pour les sources consacrées à la Sibérie. On peut supposer que le contenu géopolitique et ethnographique des passages disparus du deuxième tome et celui du troisième tome prévu par Gogol aurait été puisé, notamment, dans le *Voyage en Sibérie en 1733-1743* de J. G. Gmelin et dans les *Voyages en différentes provinces de l'empire de Russie* de P. S. Pallas (1773-1778), ouvrages que Gogol avait empruntés en 1851 aux Aksakov et à Chevyriov et qu'il avait déjà lus auparavant (il avait pris des notes sur les premières parties du *Voyage* de Pallas)²⁸.

Une question s'impose alors : pourquoi la Sibérie ? Gogol ne connaissait pas cette région, même s'il concevait de vagues projets de voyage. La réponse semble fort simple : les héros de Gogol seront envoyés en Sibérie en condamnation de leurs forfaits, pratique spécifique à la Russie de l'époque : Tentetnikov pour atteinte aux fondements de l'État (ce n'est pas un hasard si beaucoup voient

27. *Ibid.*, p. 441. Voir aussi R.-D. Kluge, « Sollte Čičikov nach Sibirien verbannt werden? Mutmassungen über Fortsetzung und Schluss von N.V. Gogol's "Toten Seelen" », in *Tübinger geographische Studien. Festschrift für Adolf Karger*, 1989, Heft 1, p. 447-451 ; E.E. Dmitrieva, « "Mne nužno pobol'she pročest' o Sibiri": russkij Zapad versus rossijskij Vostok v mifopoètike Gogolja », in *Dialog kul'tur: poètika lokal'nogo teksta. Materialy IV Meždunarodnoj naučnoj konferencii*, dir. P.V. Alekseev, Gorno-Altajsk, 2014, p. 134-144.

28. Voir dans le présent volume l'article de Michel Espagne consacré à Gmelin et à Pallas.

dans cette histoire une allusion à celle du cercle de Pétrachevski; rappelons que Dostoïevski fut exilé en Sibérie pour avoir participé à ce cercle). La fiancée de Tentetnikov, qui l'épouse et le suit en exil, s'inscrit dans une autre mythologie littéraire et historico-culturelle, celle des décabristes et de leurs épouses. Tchitchikov est envoyé en Sibérie pour escroquerie; là encore c'est parfaitement logique. Dans le cas de Tchitchikov, la Sibérie se justifie également pour une autre raison: cette région au potentiel économique encore inexploité constituait un espace tout à fait prometteur pour Tchitchikov qui, à sa façon, est un entrepreneur fort talentueux²⁹. Ce n'est pas un hasard si, dans les nombreuses reprises des *Âmes mortes* rédigées après la mort de l'auteur, la part belle est faite à cet aspect du personnage de Tchitchikov: l'entrepreneur rusé, sous-estimé à son époque, mais « qui tombe à pic » dans les périodes suivantes³⁰. Dans une de ces reprises des années 1920, Tchitchikov devient même un « nepman », un acteur de la période de la « nouvelle politique économique » (NEP), décidée en 1921 lors du X^e congrès du Parti communiste russe à l'initiative de Lénine avec pour objectif de réintroduire l'entrepreneuriat privé et de faire renaître le marché³¹.

Cependant, si l'on peut estimer ces raisons suffisantes pour expliquer que Gogol ait choisi de situer la suite de son roman en Sibérie, une question persiste: comment lier ce schéma à l'intention de

29. Dès le début du XIX^e siècle, l'étude de la Sibérie et de l'Extrême-Orient fait partie d'un projet du gouvernement d'« homogénéisation de l'État et de création chez les sujets d'un sentiment d'appartenance à la communauté ». Sur ce point, voir E. Višlenkova, «Čelovečeskoe raznoobrazie v lokal'noj perspektive: « bol'sie teorii » i ėmpiričeskie znanija (Kazan', pervaja polovina XIX veka) », in *Ab imperio*, 3/2009.

30. Voir E. Dmitrieva, « K istorii prodolženija *Mertvyh duš* (proza A.E. Vašenko-Zaharčenko) », in *N.V. Gogol'. Materialy i issledovanija*, vyp. 3, Moskva, IMLI RAN, 2012, p. 209-220.

31. Il s'agit d'une adaptation théâtrale inédite de Sigismund Volk, *Les Âmes mortes, ou les aventures de Tchitchikov*. Comédie en trois actes et 11 tableaux (*Mertvye duši, ili Pohoždenija Čičikova: Komedija v 3 d. 11 kartinah*). Une version dactylographiée de cette adaptation est conservée au département des manuscrits et livres rares de la Bibliothèque d'État de Saint-Pétersbourg (ORIRK SPbGTB, šifir: I Lar). Pour plus de détails, voir E. Dmitrieva, « *Mertvye duši* inscenirovat' nel'zja. O probleme inscenirovok *Mertvyh du* », in *Fenomen Gogolja. Materialy jubilejnoj meždunarodnoj naučnoj konferencii, posvjaščennoj 200-letiju so dnja roždenija N.V. Gogolja*, Moskva – Sankt-Peterburg 5-10 oktjabrja 2009 goda, dir. M.N. Virolajnen i A.A. Karpov, Sankt-Peterburg, 2011, p. 613-614.

Gogol de transfigurer ses héros sur le plan *spirituel* (et absolument pas matériel) et de les « faire renaître pour emprunter le droit chemin d'une vie véritable » ? Pourquoi choisir précisément la Sibérie comme lieu de cette *transfiguration spirituelle* ?

L'irruption du thème des vieux-croyants

Dans le texte de la deuxième partie qui nous est parvenu, et plus précisément dans le chapitre qui apparaît en dernier et qu'on qualifie traditionnellement de conclusif, on remarque un épisode qui n'a jusqu'ici pas retenu l'attention des chercheurs, quoiqu'il la mérite, et a été interprété plutôt comme un a-logisme gogolien. Mourazov, noble fermier général (*otkupšik*), qui joue dans ce chapitre le rôle de sauveur de Tchitchikov, tente également de sauver l'âme de Khlobouïev, personnage périphérique mais qui occupe une place très mystérieuse dans la structure des chapitres du deuxième tome : il est décrit par Gogol comme un propriétaire terrien oisif vivant au-dessus de ses moyens, capable de dépenser des sommes considérables en une seule soirée et de condamner sa famille à vivre criblée de dettes, mais à qui « tombent » sans cesse d'on ne sait où des sommes qui lui permettent de continuer à vivre dans l'oisiveté ; malgré tout, c'est en lui et en Tchitchikov que le fermier général Mourazov, seul personnage absolument positif du deuxième tome, place ses espoirs. C'est à lui, un des héros gogoliens les plus futiles que le noble millionnaire propose de se repentir, de se reprendre et d'aller recueillir à travers la Russie des dons pour l'Église.

Les chapitres qui nous sont parvenus ne mentionnent pas le trajet suggéré à Khlobouïev mais, dans sa conversation avec Mourazov, un élément permet de supposer où il pourrait se rendre. Mourazov lui propose de « servir » doublement, d'une part de servir Dieu en collectant des dons pour l'Église et, d'autre part, de lui rendre service en se renseignant sur les troubles dans le milieu paysan et particulièrement parmi les vieux-croyants.

- Vous êtes songeur ? demanda Mourazov. Vous servirez doublement.
- D'une part, Dieu, d'autre part, moi.
- Comment cela, vous ?

– Voici. Puisque vous vous rendez dans des endroits où je ne suis pas encore allé, eh bien vous y verrez tout, comment vivent les paysans. Qui est aisé, qui est pauvre, dans quel état sont les choses. [Pour tout vous dire, si j'aime les paysans, c'est peut-être parce que je viens moi aussi d'une famille de paysans. Mais le fait est qu'il se passe chez eux de vilaines choses.] Les vieux-croyants et tous ces vagabonds les troublent. Ils les montent contre les autorités et les règles³²...

C'est ainsi qu'apparaît dans le texte du deuxième tome des *Âmes mortes* le thème des vieux-croyants qui, dans la version conservée, reconnaissons-le, ne sont pas présentés sous un jour très favorable. Cependant, il convient de garder à l'esprit que le texte dont nous disposons est bien antérieur à la version achevée par Gogol fin 1851. De plus, dans la strate supérieure du manuscrit, le thème des vieux-croyants est déjà traité quelque peu différemment (le lecteur apprend que les troubles dans le milieu des vieux-croyants sont provoqués par la négligence des fonctionnaires et par les écarts à la loi commis par Tchitchikov qui achète des âmes mortes ; Mourazov lui-même s'apprête à aller leur parler dans une intention d'apaisement).

Il s'avère en tout cas que le thème des vieux-croyants n'apparaît pas par hasard dans le texte de Gogol et qu'il exige une analyse plus détaillée dans le contexte du roman.

Gogol commence à s'intéresser aux vieux-croyants au début des années 1840. Dans une lettre datée du 23 septembre (5 octobre) 1843 et envoyée de Düsseldorf, Gogol demande à N. M. Iazykov de lui envoyer l'ouvrage de Dmitri Rostovski *Enquête sur les schismatiques de Brynsk*. Dans le carnet tenu par Gogol en 1841-1844, on trouve une note (dans la rubrique « Les pots-de-vin du gouverneur ») qui témoigne d'une attitude beaucoup plus tolérante de Gogol envers les vieux-croyants que celle attribuée à son héros Mourazov. Mais son intérêt pour les schismatiques se renforce tout particulièrement en 1846, ce dont témoignent les questions sur les vieux-croyants que Gogol pose à Smirnova dans des lettres du 27 janvier 1846 et du 20 février (4 mars) 1846.

Qu'est-ce qui, dans la seconde moitié des années 1840, poussa ainsi Gogol à s'intéresser à la question des vieux-croyants ? Et

32. N.V. Gogol', *Polnoe sobranie sočinenij, op. cit.*, tome 7, p. 354.

comment ce thème constitue-t-il une clé pour comprendre la décision de Gogol de déplacer l'action de son roman en Sibérie ? On trouve à cela des raisons aussi bien socioculturelles qu'intimement liées à la biographie de Gogol.

C'est précisément dans les années 1840 qu'on observe une rupture dans l'attitude de l'État face aux vieux-croyants : après presque un siècle d'attitude assez tolérante, des répressions commencent, et les activités des vieux-croyants font l'objet d'enquêtes menées par diverses commissions. Dans une de ces commissions siège une figure déjà mentionnée, Ivan Aksakov, le fils de l'écrivain slavophile Stéphane Timoféïevitch Aksakov ; dans les années 1840, Gogol entretenait des liens étroits avec cette famille. D'ailleurs, Gogol tenait en haute estime les membres de la famille Aksakov ; c'est à eux qu'il a lu le plus de chapitres de son deuxième tome. Et, surtout, c'était une famille en qui Gogol avait particulièrement confiance.

Un fonctionnaire qui travaille *con amore*

Ivan Aksakov occupait une place à part dans cette famille : doué sur le plan littéraire et très cultivé, comme tous les Aksakov, il choisit non une carrière littéraire, contrairement à son père et à son frère, mais une carrière de fonctionnaire de l'État, qu'il commença au ministère de la Justice. Ceux qui le connaissaient le décrivaient comme un « nouveau type de fonctionnaire idéaliste comme il commençait tout juste à en apparaître, qui servait « la cause » et non « les personnes », et qui exigeait l'application stricte de la loi aussi bien de ses collègues que de ses subordonnés³³ ». Il n'est pas indifférent que Gogol fasse apparaître à la toute fin du chapitre conclusif du deuxième tome un fonctionnaire idéaliste de ce type, qui contraste fortement avec les autres fonctionnaires corrompus³⁴ ; ce

33. « Материалы по истории русской литературы и культуры. I.S. Aksakov v Jaroslavle. Po neizdannym pis'mam k nemu S.T. Aksakova i ego sem'i. Soobščil A.A. Dunin », in *Russkaja mysl'*, 1915, n° 8, p. 106.

34. Comparons avec le texte de Gogol : « À ce moment, un jeune fonctionnaire entra et, sa serviette sous le bras, marqua une pause respectueuse. Sa figure jeune et encore fraîche exprimait le souci de bien faire et l'ardeur au travail. On voyait que ce n'était un hasard s'il était chargé des affaires spéciales. C'était un de ces rares fonctionnaires à travailler *con amore*. Sans amour-propre mal placé, ni

fonctionnaire idéal évoque Ivan Aksakov, qui réfléchissait beaucoup au rôle du fonctionnaire en Russie et au destin qui l'attendait³⁵.

Cependant, le destin d'Ivan Aksakov, ce « fonctionnaire idéal », s'avéra tout à fait dramatique. Il fut poursuivi par les autorités pour avoir refusé de signer un faux, fut contraint de quitter son poste au ministère de la Justice et entra au ministère des Affaires intérieures, dirigé à l'époque par le comte L. A. Pérovski. Au milieu des années 1840, Pérovski proposa à Aksakov, alors en disgrâce, de se pencher sur la question du schisme, et l'envoya en Bessarabie (actuelle Moldavie). Aksakov étudia consciencieusement la question, proposa d'élargir le programme d'étude du ministère consacré au schisme en Bessarabie et prit la défense des schismatiques dans une série d'articles qui lui valurent de nouvelles poursuites et une arrestation. Dans ses réponses aux questions de la troisième section de la Chancellerie impériale [qui remplissait les fonctions de police secrète, *N.D.T.*], Ivan Aksakov répond en des termes où l'on est frappé de retrouver des intonations gogoliennes (« J'ai pour tâche de parcourir la Russie au gré des missions qui me sont confiées et d'en étudier tous les aspects, et pas uniquement ceux qui font l'objet de ma mission³⁶ ». Après son arrestation, Ivan Aksakov demande à être envoyé en mission en Petite Russie, mais il est nommé à Iaroslavl, là encore pour étudier la question du schisme. Pourtant, Aksakov est ouvertement sous surveillance, situation dont son père, S. T. Aksakov, dénonce l'absurdité : « Confier à un homme des affaires importantes et secrètes et le mettre sous la surveillance non seulement des deux polices, mais encore de toute la société! »

âpreté au gain, ni mimétisme. Il travaillait uniquement parce qu'il était convaincu que sa place était ici, et pas ailleurs, qu'elle lui avait été assignée. » (N.V. Gogoï', *Polnoe sobranie sočinenij*, tome 7.)

35. Voir, entre autres, un article d'I. Aksakov resté inédit de son vivant, « Du travail de fonctionnaire en Russie (lettre à un fonctionnaire) » (« O služebnoj dejatel'nosti v Rossii [pis'mo k činovniku] »), première publication : *Čelovek*, 1993, n° 1, p. 70-72.

36. *Materilay po istorii russskorj literatury i kul'tury*, op. cit., p. 108. Notamment, à la question de la troisième section (de la gendarmerie) sur les raisons qui le poussent à défendre le port du costume russe et de la barbe, Aksakov répondit : « Je ne comprends tout simplement pas pourquoi il serait plus convenable de porter le costume d'un autre peuple que notre habit national », *ibid.*

En mars 1849, Ivan Aksakov quitte Abramtsevo pour partir en mission à Iaroslavl et passe voir Gogol sur le chemin de Moscou. À partir de ce moment, les lettres d'Aksakov à son père et à ses sœurs contiennent de nombreuses indications relatives au travail de la commission et à ses impressions concernant les vieux-croyants. De toute évidence, beaucoup de ces lettres furent lues à Gogol. Rappelons que 1849 est l'année où Gogol commence à travailler intensément sur son deuxième tome.

C'est précisément ici que se noue cette remarquable « intrigue » qui lie le projet gogolien de faire connaître à ses héros dans la suite du roman une illumination et une transfiguration spirituelles aux frontières géographiques dans lesquelles doit se produire cette résurrection (celles de la Sibérie) et, pour finir, au thème des vieux-croyants.

Parmi les textes rédigés par Aksakov durant ses huit mois d'exil dans la province de Iaroslavl, on trouve un article sur un des courants schismatiques, la secte des *stranniki* [ce terme peut désigner à la fois un vagabond et un pèlerin, *N.D.T.*], qu'on nommait également à l'époque les *biégouny* [ou *beguny*, les « fuyants », *N.D.T.*]. L'article sera publié peu de temps après sous le titre « Note sur les *stranniki* et les *biégouny*³⁷ ». On trouve également un roman intitulé « Le Vagabond » (*Brodiaga*), dont des extraits furent publiés en 1852 dans le *Moskovski Sbornik* et qu'il lit en public.

La suite est inattendue : le gouvernement, qui n'avait prêté aucune attention au travail réalisé par I. Aksakov dans le cadre de sa mission, ouvre une enquête secrète au sujet du « Vagabond » et, bien qu'il n'y trouve rien de répréhensible³⁸, demande à Aksakov d'abandonner son activité littéraire, qui « le distrait de ses fonctions ». Offensé au plus profond de son âme, Aksakov rédige une réponse au ministère et, en avril 1851, demande et obtient sa démission³⁹.

37. *Russkij arhiv*, 1866, n° 4, colonne 627.

38. Correspondance d'Ivan Aksakov avec le ministère des Affaires intérieures au sujet du « Vagabond ». « Perepiska Ivana Aksakova s Ministerstvom Vnutrennih Del o "Brodjage" », in I.S. Aksakov, *Pis'ma k rodnym. 1849-1856*, Izdanie podgotovila T.F. Pirožkova, Serija « Literaturnye pamjatniki », Moskva, Nauka, 1994.

39. *Ibid.*

Quoi qu'on pense de la réaction du ministère, on ne peut que reconnaître qu'il avait de bonnes raisons. En effet, « Le vagabond » (*Brodiaga*), qu'on voit aujourd'hui comme la première tentative d'épopée populaire russe, poursuit, avec des armes littéraires, l'objectif qui avait déjà valu des ennuis à Aksakov : défendre les intérêts des vieux-croyants et, plus précisément, semble-t-il, de la secte qui avait particulièrement retenu son attention, les vieux-croyants *stranniki*, ou *biégouny*, ou, comme les surnommait le peuple, les vagabonds (*brodiagi*)... le titre du livre s'avérait moins innocent qu'il n'y paraissait. Il suffit de comparer l'histoire contée par le poème, où il est question d'un paysan « parti errer sur un coup de tête⁴⁰ » avec les réflexions d'Aksakov dans son article sur les *biégouny* :

La secte des *stranniki* apporta une justification religieuse au vagabondage et à la fuite en général. Le soldat qui a fui son régiment, le serf qui a fui la corvée, la jeune paysanne qui a fui son mari, tous orthodoxes, trouvaient une justification à leur conduite dans l'enseignement des *stranniki*, qui faisaient du vagabondage un dogme et du qualificatif de fuyard un titre d'honneur⁴¹.

Bien que cet article n'ait été publié qu'en 1866, il est fort probable que les considérations qu'il contenait aient été discutées chez les Aksakov à l'époque où Gogol les fréquentait assidument.

Il m'a fallu donner ces explications quelque peu longues afin, non seulement, de montrer la genèse probable de l'intérêt de Gogol pour les vieux-croyants, mais aussi afin de souligner que les activités d'Ivan Aksakov avaient nourri cet intérêt et, probablement, avaient attiré l'attention de l'écrivain sur la secte des *biégouny*, que Gogol, il est vrai, ne mentionne pas directement, mais dont les échos de la doctrine, comme on va le voir, constituent une clé pour la compréhension de la suite inachevée des *Âmes mortes*. Bien entendu, nous entrons ici avec cette reconstitution dans le domaine du spéculatif ; le contexte de cette reconstitution est donc d'autant plus important.

40. *Ibid.*

41. *Russkij arhiv*, 1866, n° 4, colonne 627.

Les *Biégouny* et la légende de *Biélovodié*

Les *biégouny* (ceux qui fuient), ou *stranniki*, étaient un courant de vieux-croyants sans prêtres. Ils estimaient impossible de préserver la « véritable Église » en restant au contact du « monde de l'Antéchrist » et, pour cette raison, appelaient à fuir et à se cacher des autorités « de l'Antéchrist ». Leur enseignement, formulé par Euthyme et Nikita Kisseliou, les fondateurs de la secte, reposait sur la conviction commune à tous les courants vieux-croyants que le siècle des antéchrists avait commencé avec les réformes de Nikon. Les *biégouny* se distinguaient des autres vieux-croyants en ce qu'ils avaient décrété incarnation de l'Antéchrist moins le Tsar et l'Église de Nikon que toutes les lois et l'ordre établi par l'État : les impôts, la conscription, l'armée, l'argent, les passeports. Une seule issue s'offrait alors à eux, sans qu'aucun compromis fût possible : fuir, se dérober à toutes les obligations légales, vues comme une expression du pouvoir de l'Antéchrist. En d'autres termes, n'avoir « ni ville, ni village, ni maison », adopter une existence clandestine, et pour cela changer sans cesse d'abri et échapper aux autorités⁴². Les *biégouny* estimant que les documents officiels portaient la marque de l'Antéchrist, la majorité d'entre eux possédait leur propre forme de passeport, en général un simple papier sur lequel était écrit quelque chose comme « Ma vie est sous la protection du Seigneur : qui ai-je à craindre ? »

Quiconque souhaitait emprunter cette voie devait obligatoirement se faire baptiser une nouvelle fois. Euthyme avait converti ses premiers disciples dans les forêts du Pochékhoïé, s'était ensuite caché dans les forêts de Galitch, puis dans les environs de Iaroslavl, où il mourut en 1792. Après sa mort, sa compagne Irina Fiodorova, une paysanne de la province de Tver, devint le guide spirituel et s'installa dans le village de Sopolki sur la rive droite de la Volga, non loin de Iaroslavl. Dès lors, ce village joua le rôle de capitale des *biégouny*; on se mit à parler de la secte « de Sopolka ». C'est précisément sur l'affaire « de Sopolka » que portait l'enquête d'Ivan Aksakov à la fin des années 1840.

42. K.V. Čistov, *Russkie narodnye social'no-utopičeskie legendy XVII-XIX vv.*, Moskva, Nauka, 1967 (AN SSSR. In-t étnografii im. N. N. Mikluho-Maklaja).

La première controverse dans l'histoire de cette « hérésie » eut lieu à Sopolka entre deux disciples d'Irina, Piotr Kraïnev et Iakov Iakovlev, et porta sur la question des conditions d'entrée dans l'entente (la secte?). Iakovlev, dans l'esprit d'Euthyme, estimait que seule une personne réellement en fuite pouvait s'estimer membre de la communauté des *biégouny*. Kraïnev, soutenu par Irina, jugeait possible d'accepter dans la communauté ceux qui feraient le vœu de devenir errants, quand bien même ils ne quitteraient pas leur maison. Dès lors, l'entente des *biégouny* s'enrichit de nombreux membres « logés », c'est-à-dire qui conservaient leur logement. Ils avaient pour obligation d'héberger les véritables « vagabonds ». Leurs maisons constituaient des « refuges » pour les fuyants. Ces refuges comprenaient des passages secrets : un trou sous un escalier, un réduit, parfois un passage ménagé sous le toit. Le passage secret de chaque maison était relié à celui d'une autre maison, et ainsi de suite, et le passage secret de la dernière maison débouchait quelque part dans un jardin, un bois, une route. Les *biégouny* sédentaires, qui avaient conservé leur logement, étaient tenus, à l'approche de leur mort, de tenir leur promesse d'errance et de mourir en véritable « errance », seule condition du salut de leur âme.

Le folklore paysan russe des XVII^e et XVIII^e siècles comprend la belle légende du pays de *Biélovodié* (ou *Biélovodié*, « Eaux blanches »), aux terres et à la nature riches, libre du joug des nobles et des « oppresseurs de la foi », où les saints justes vivent éloignés du monde, où régne la vertu et la justice. On situa d'abord ce pays dans le Grand Nord, dans « les terres septentrionales du Pomorié, entre le fleuve Ob et l'embouchure de la rivière Biélovodnaïa, et l'eau en est blanche comme du lait... ». Par la suite, on situa *Biélovodié* en divers endroits : on chercha ce pays en Sibérie, dans l'Altai, en Chine, en Mongolie, au Tibet et, finalement, au Japon, ce qui explique l'apparition d'un nouveau terme pour désigner cette terre : « le royaume d'Opon⁴³ ». Dans l'esprit des paysans russes, la

43. Le « royaume d'Opon » est un des noms de Biélovodié [ou *Belovod'e*, « Eaux blanches »], pays légendaire mentionné dans les récits populaires et associé au Paradis vieux-slave. Selon la légende, le Biélovodié, autrement dit le royaume d'Opon, se trouve en Altaï. Selon une autre version, il se trouve sur une des îles attenantes au Japon, d'où le nom « Opon » (déformation de « Japon »).

terre introuvable du bienheureux royaume des Eaux blanches se déplaçait de plus en plus loin dans les terres encore vierges.

À partir du milieu des années 1820, *Biélovodié* devint un des thèmes les plus débattus dans la société russe. Cela s'explique par l'arrivée à Saint-Pétersbourg du paysan Bobylev de la province de Tomsk, porteur d'un message au ministère des Affaires intérieures selon lequel « au bord de la mer », à Biélovodié, vivaient jusqu'à 500 000 vieux-croyants qui ne payaient pas d'impôt. Qu'ils s'étaient installés dans des îles lointaines de l'océan Pacifique qu'on pouvait atteindre en suivant la Boukhtarma à travers la Chine. Bobylev expliqua que les vieux-croyants étaient disposés à servir le tsar russe. Le ministère crut le *strannik* et lui confia 150 roubles pour couvrir ses frais d'ambassadeur. Cependant, l'homme interrompit sa route avant même de rencontrer le gouverneur général de Sibérie et disparut sans laisser de traces.

Cette légende des Eaux blanches, mentionnée dans les correspondances officielles, ne cessa d'agiter les esprits pratiquement jusqu'à la fin du XIX^e siècle⁴⁴. Pour des raisons que l'on comprend bien, les premiers à répandre cette légende furent les membres de la secte des *biégouny* ou *stranniki*, qui, tout au long du XIX^e siècle, partirent à la recherche de ce royaume de Dieu sur Terre.

Les *biégouny* qui partaient à la recherche du royaume de Biélovodié cachaient sur eux un certain guide, *Le Voyageur*, qui appelait sans équivoque à fuir vers les « îles paradisiaques » et contenait des instructions détaillées concernant l'itinéraire à emprunter pour arriver aux Eaux blanches : Kazan, Ekaterinbourg, Tioumen, l'Altaï, Ouïmon. Ce guide se présentait sous la forme d'une ou deux feuilles couvertes d'une écriture de paysan ; il avait pour origine un récit manuscrit, très répandu dans le cercle des vieux-croyants au milieu du XVIII^e siècle, rédigé par le moine Marc de l'ermitage de Topozerski (dans la province d'Arkhangelsk), qui avait voyagé vers l'est à la recherche « l'ancienne piété ». Il alla jusqu'en Chine, traversa le désert du Gobi et atteignit le Japon, où il découvrit la véritable

44. Voir dans le présent volume l'article de Dany Savelli.

piété dans toute sa splendeur⁴⁵. Il en décrit les gardiens comme des chrétiens « de langue assyrienne⁴⁶ ». Le récit se terminait sur une description du bonheur céleste « En ces lieux... on n'a point de tribunal séculier; les peuples et tous les hommes sont dirigés par les autorités religieuses. Là, les arbres sont de la taille des plus hauts arbres [...] Et l'on y trouve tous les fruits de la terre; y naissent le raisin et le blé des Sarrazins [le riz, *N.D.T.*]. [...] On ne compte ni l'or ni l'argent, les pierres précieuses et les perles y sont en abondance⁴⁷ ».

45. Citons son texte : « Description de l'itinéraire pour se rendre au royaume d'Opon », rédigé par le moine Marc du monastère de Topozerski, témoin réel ayant atteint le royaume d'Opon. Ceci est la description de son itinéraire.

L'itinéraire de ce voyage. Aller de Moskva à Kazan, de Kazan à Ekaterinbourg et Tioumen, à Kamenogorsk, au village de Vybernoum, à Izbensk, remonter la rivière Katoun jusqu'à Krasnoïarsk, au village d'Oustiouba, y demander l'hôte Piotr Kirillovitch. Près de leurs cavernes se trouvent de nombreux passages secrets, et à quelque distance des montagnes enneigées s'étendent sur trois cents verstes, et la neige de ces montagnes ne fond jamais. Derrière ces montagnes, le village Oummenska (orthographié Oustmenska dans une autre copie) et sa chapelle; le moine ermite Iossif. De là, il y a un passage vers l'État de Chine, à 44 jours de marche, en passant par Gouban (Gobi?) pour arriver à l'État d'Opon. Là-bas, les habitants sont installés sur la mer-océan qu'on appelle Biélovodié.

46. On a aussi une explication scientifique de la relégation progressive de Biélovodié au Nord, en Sibérie, dans l'Altaï, en Chine, puis enfin au Japon, ce qui lui valut le nom de « royaume d'Opon ». D'un côté, la présence de vieux-croyants russes sur les îles japonaises est prouvée; le Japon était depuis longtemps « le rêve confus de tous les missionnaires ». Ils ne pouvaient s'y rendre qu'en allant de Sibérie jusqu'aux Kouriles. De l'autre côté, le récit du moine Marc pouvait rendre compte d'un autre phénomène: le déplacement vers l'est d'une autre « Église ancienne », l'Église de l'Orient, qui ne reconnut pas la décision du concile d'Éphèse condamnant Nestorius, le patriarche de Constantinople au v^e siècle. Dans l'Empire romain, on qualifia cette Église de « nestorienne », elle fut condamnée à l'oubli par les autorités ecclésiastiques et impériales. Lorsque, en 1145, la rumeur d'un christianisme asiatique atteignit l'Europe, elle prit la forme d'une légende du « royaume du prêtre Jean » qui chassait les musulmans des terres de l'est. Les vieux-croyants en fuite qui rencontrèrent en Asie des « chrétiens assyriens » s'approprièrent leurs récits sur la mission au Japon et les superposèrent à la légende de Biélovodié, qui se transforma ainsi en royaume d'Opon. Pour plus de détails, voir N. Seleznev, « Staroobrjadcy XVIII v. i "asirskie hristiane" Japonii », in *Volšebnaja Gora: Tradicija, religija, kul'tura*. vyp. XII, Moskva, Volšebnaja gora, 2006, p. 181-186,

47. Il faut noter qu'un premier groupe de Russes partit en 1810 à la recherche de la terre libre, mais que le groupe le plus important (130 personnes) arriva à Lobnor, un lac au sud du désert de Gobi, en 1860. Les voyageurs s'y installèrent, fondèrent un village, se mirent à cultiver la terre. Les nouveaux arrivants communiquaient

Revenons aux *Âmes mortes*

On voit que la doctrine des *stranniki-biéouny* pouvait par bien des aspects attirer le Gogol qui rédigeait ses *Âmes mortes*. La vision du monde et l'idéologie de ce courant parfaitement dissident de schismatiques, qui répandait la légende des Eaux blanches (plus largement, du royaume d'Opon), très populaire depuis la fin du XVIII^e siècle, offrent la possibilité de jeter un regard nouveau sur le cas des âmes mortes achetées par Tchitchikov et, partant, sur la genèse du roman.

À première vue, l'enseignement des *biéouny* se présente comme une forme d'utopisme anachronique niant l'État. Mais, et c'est important pour nous, les *biéouny* voyaient l'origine du royaume de l'Antéchrist moins dans l'époque de Nikon que dans les premiers recensements de la population soumise à l'impôt, les « âmes ».

Nous arrivons ici au point où le projet de roman de Gogol rejoint de manière inattendue la doctrine des *biéouny*. Rappelons que, dès le premier tome du roman, Tchitchikov, qui achète des âmes mortes et finit par être démasqué, est qualifié d'Antéchrist par la société affolée.

Dans le deuxième tome, la rumeur selon laquelle est apparu un Antéchrist qui achète les « âmes » soumises à l'impôt est attribuée directement aux vieux-croyants :

Dans une autre région de la province, les vieux-croyants étaient gagnés par l'agitation. Quelqu'un avait fait courir parmi eux le bruit qu'était né un Antéchrist qui ne laissait en paix pas même les morts et achetait les âmes mortes. On faisait pénitence, on péchait, et, sous prétexte d'arrêter l'Antéchrist, on tuait ceux qui n'en étaient pas.

Cependant, la complexité du roman et ses différents niveaux de lecture permettent de voir les choses quelque peu différemment. Ce n'est qu'en surface que Tchitchikov achetant des âmes mortes apparaît comme un Antéchrist dans la conscience générale et dans la légende qu'il a créée. En réalité, le héros de Gogol, en achetant des

avec les allogènes en kazakh, langue qu'ils avaient apprise dans l'Altaï. On peut trouver dans le roman de P. I. Melnikov (Andreï Petcherski) *Dans les bois* un récit détaillé du voyage des vieux-croyants de l'Altaï vers le lac Lobnor en Chine occidentale et au-delà, vers le haut plateau de Kounoul.

âmes mortes, dévoile par cet acte stupéfiant et anarchique, par ce tour joué aux propriétaires terriens, tout l'absurde du recensement. Et le rôle dévolu de vagabond picaresque qui, malgré son habileté, ne trouve asile nulle part, renforce sa parenté avec les *biégouny*.

Cette interprétation permet de mettre en rapport deux éléments à première vue hétérogènes de la suite du roman telle qu'envisagée par Gogol: le rêve de Tchitchikov de fonder une famille afin de se créer son petit paradis sur terre fait alors écho au fait que les *biégouny*, fidèles aux traditions paysannes, espéraient voir le royaume de Dieu *sur terre*, contrairement aux sectes mystiques des *doukhobors* (ou *duhobor*) et *molokans* affirmant que le royaume de Dieu est en nous. De plus, l'itinéraire en Sibérie de Tchitchikov et d'autres personnages du roman s'explique certes par l'enchaînement des événements, mais, plus profondément, comporte une analogie avec le voyage au pays des Eaux mortes qui, dans toutes les copies du *Voyageur*, est décrit comme un pays merveilleux où apparaît « l'image de la femme se sauvant du serpent dans les entrailles de la terre⁴⁸... »

Revenons au témoignage de Boukharev sur la façon dont Gogol envisageait la suite des *Âmes mortes*: « le roman s'achèvera lorsque Tchitchikov empruntera le droit chemin d'une vie véritable » et « les autres compagnons de Tchitchikov » ressusciteront eux aussi « s'ils le veulent bien ».

On peut considérer la légende des Eaux blanches comme un « itinéraire » spirituel vers lequel s'est tourné l'écrivain Gogol qui rêvait d'une renaissance pour lui et ses compatriotes. Cette hypothèse expliquerait qu'il ait souhaité situer la fin des *Âmes mortes* en Sibérie. Il est difficile de savoir si cela fut un choix conscient ou, pour emprunter les mots de Pouchkine, le fruit d'un étrange rapprochement d'idées dans l'air du temps. Il est cependant impossible, au vu de ce que nous venons de dire, d'exclure que Gogol ait eu en tête Biélovodié⁴⁹, ce « pays où l'on vit selon la loi divine⁵⁰ »,

48. K.V. Čistov, *Russkie narodnye social'no-utopičeskie legendy XVII-XIX vv.*, op. cit., p. 268.

49. Il faut noter que la majorité des œuvres de Gogol sont des variations autour du genre de l'utopie.

50. K.V. Čistov, op. cit. p. 275.

cette utopie *presque* réalisée. Et ce d'autant plus que Gogol voulait dans le deuxième et, probablement, dans le troisième tome des *Âmes mortes*, se référer à la pensée utopique⁵¹.

Un autre point est important pour nous : dans la littérature russe et dans la pensée russe, Biélovodié (la Sibérie) devient le lieu associé à la possibilité d'une renaissance spirituelle, où se conjuguent l'utopie matérielle des paysans et la quête d'un véritable bonheur de l'ancienne foi orthodoxe orientale d'Antioche, d'une vie en accord avec la pensée du Christ⁵².

C'est ainsi que Saltykov-Chtchedrine, dans *Le Pochékhoïé d'autrefois* mentionnera les « rumeurs qui circulaient à l'époque [...] sur la secte des *biégouny*, qui allait de village en village, cherchant la cité divine ». Lorsque Tolstoï fut excommunié, le bruit courut qu'il avait été aux Eaux blanches, et une délégation de cosaques d'Oural s'empressa de lui rendre visite à Iasnaïa Poliana pour l'interroger à ce sujet mais repartit déçue (Tolstoï ayant démenti cette rumeur). Ce n'est pas par hasard que, comme on l'a vu, Melnikov-Pétcherski recueille des informations sur Biélovodié.

Le colloque franco-russe qui s'est tenu dans l'Altaï en juin 2017 et dont on peut lire ici les actes a donné lieu à de nombreuses présentations consacrées à diverses formes de palimpseste culturel, historique, matériel en Sibérie et, plus directement, dans l'Altaï. La question du rapprochement entre les Eaux blanches et le Shambhala bouddhiste ou l'ésotérique de Rerikh-Blavatskaïa a été posée⁵³. On peut également tenter un rapprochement entre Biélovodié et d'autres représentations, européennes cette fois, de la Sibérie comme Eldorado ou comme la Nouvelle Atlantide⁵⁴.

51. Voir E. Dmitrieva, « Prodolženie mertvyh duš: specifika nacional'noj utopii », in *Ostrova ljubvi BorFedā: Sbornik k 90-letiju Borisa Fedoroviča Egorova*, IRLI RAN, SPbII RAN, Sojuz pisatelej Sankt-Peterburga, dir. A. P. Dmitriev et P. S. Glušakov, Sankt-Peterburg, Rostok, 2016, p. 338-345.

52. K. V. Čistov, *Russkie narodnye social'no-utopičeskie legendy XVII-XIX vv.*, op. cit., p. 370.

53. Voir dans le présent volume l'article de Dany Savelli.

54. Sur ce sujet, voir A.F. Stroeв, « Mify o Sibiri v èpohu Prosvješčenija », in *sibirsko-fracuzckij dialog XVII-XX vekov i literaturnoe osvoenie Sibiri.*, Materialy meždunarodnogo naučnogo seminara, dir. E.E. Dmitrieva, O.B. Lebedeva, A.F. Stroeв, Moskva, IMLI, 2016, p. 33-48.

Au risque de tomber dans l'étymologie populaire, j'indiquerai un autre transfert possible, d'ordre toponymique. Dans le *Voyageur* évoqué plus haut, l'itinéraire du moine Marc passait par Biïsk, la région de Gorno-Altaiïsk, les vallées de Boukhtar et d'Ouïmon. C'est ensuite que commence la partie légendaire de l'itinéraire, la traversée des montagnes par des chemins inconnus jusqu'en Chine pour, 44 jours plus tard, arriver à Biélovodié.

Dans cette partie de l'itinéraire, on se perd en suppositions sur les indications géographiques : Gouban (Gobi ?), Bouran (la rivière Bourat ?), Koukania etc. En ce qui concerne le dernier toponyme, on peut bien sûr, comme le fait K.V. Tchistov, indiquer des dénominations proches : le village de Koukane du district d'Oulatavski ou la crête de Koukan. Mais ne peut-on également entendre dans le toponyme Koukania un écho du pays de Cocagne européen, analogue du pays russe *aux rivières de lait et aux doux rivages* ?

Jacques le Goff décrit le pays de Cocagne comme « la seule utopie médiévale, non seulement en vertu de sa popularité au Moyen Âge, mais aussi parce qu'elle met en scène les éléments importants de la vie de l'époque : le logement et la nourriture, la religion, la sphère économique et sociale ». Les textes consacrés à ce pays proposent « une critique radicale de la société féodale [...] et des principales valeurs sur laquelle elle repose : l'argent et le travail⁵⁵ ».

Ainsi, dans le texte médiéval français du *Fabliau de Cocagne*, le narrateur-héros va se repentir auprès du Pape, qui l'envoie dans un merveilleux pays béni, Cocagne :

Écoutez donc quelles sont les mœurs
Du peuple qui dans ce pays demeure.
Je crois que Dieu et tous ses saints
L'ont béni et sacré
Plus que tout autre contrée.
Ce pays a pour nom Cocagne ;
Plus on y dort, plus on y gagne⁵⁶.

55. J. Le Goff, « L'utopie médiévale : le pays de cocagne », *Revue européenne des sciences sociales*, tome 27, 5, Genève, 1989, p. 276-277.

56. M. Müller, *Das Schlaraffenland. Der Traum von Faulheit und Müßiggang*, Wien, 1984, p. 122. Voir aussi E. d'Hervilly, *À Cocagne! Aventures de MM. Gabriel et Fricontin*, Paris, 1898 ; H. Burat de Gurgy, *Voyage au pays de Cocagne*, Paris, 1863 ;

La dernière ligne, qui évoque le sommeil et l'oisiveté comme conditions principales du bonheur, nous renvoie inopinément au personnage gogolien de Khlobouïev, qui brûle la chandelle par les deux bouts, mais sur qui Gogol fonde de grands espoirs, en dépit de toute logique apparente :

[...] presque toujours, quelque aide inattendue lui arrivait. C'était un de ses vieux amis qui s'était souvenu de lui et lui envoyait de l'argent. Ou une Inconnue de passage qui, entendant par hasard son Histoire, dans un élan de bonté féminine lui envoyait un présent de prix. Ou il gagnait quelque part un procès dont il n'avait jamais entendu parler. Il reconnaissait là l'Immense miséricorde de la providence, faisait dire une messe et reprenait sa vie futile.

On comprend mieux la logique interne de ce personnage fantasque de Gogol si l'on y voit un reflet du rêve utopique sur lequel repose la légende du pays béni de Cocagne. C'est probablement un écho du nom « Cocagne » qu'on retrouve dans cette « Koukania » qui, selon l'itinéraire du *Voyageur*, constitue une des étapes pour atteindre Biélovodié ou, pour utiliser son autre nom, le royaume d'Opon.

Dans les années 1840 et au début des années 1850, lorsqu'il rédige la suite des *Âmes mortes*, Gogol fait de nombreuses lectures, qui frappent par leur diversité. Il lit les Pères de l'Église, les revues, les œuvres de l'« école naturaliste », qu'il critiquait peu de temps auparavant mais qu'il est maintenant impatient de recevoir de ses amis. Il lit également des textes géopolitiques tels que le *Voyage en Sibérie en 1733-1743* de J. G. Gmelin et les *Voyages en différentes provinces de l'empire de Russie* de P. S. Pallas (1773-1778) qu'il emprunte aux Aksakov et à Chevyriov.

Il est étonnant que, parmi les nombreuses sources de l'œuvre de Gogol habituellement citées, on n'ait jusqu'à présent pas prêté attention à la doctrine des *biégouny*, dont il fut beaucoup question à l'occasion de l'enquête sur la secte de Sopolka, très active à la fin des

E. Benz, *Das Recht auf Faulheit oder die friedliche Beendigung des Klassenkampfes*, Lafargue-Studie, Stuttgart, 1974.

années 1840 et au début des années 1850. Gogol avait probablement entendu parler de ses activités principalement par le biais d’Ivan Aksakov qui faisait partie d’une commission chargée d’enquêter sur les vieux-croyants et qui avait rédigé, notamment, une « Note sur les *stranniki* et les *biégouny* » et « Le vagabond », roman inachevé reflétant lui aussi l’idéologie des *stranniki*.

Le thème des *biégouny*, qui furent en Sibérie à la recherche de Biélovodié, une sorte de paradis paysan sur terre, « va dans le sens » du projet d’illumination spirituelle et de transfiguration des héros dans la suite du deuxième tome des *Âmes mortes* tel que nous le connaissons d’après différents mémoires et d’après les affirmations de Gogol lui-même. Ce thème rend également compte des frontières géographiques choisies, la Sibérie et, peut-être même plus précisément, l’Altaï (ce n’est pas un hasard si la description de la maison de Tentetnikov qui ouvre le deuxième tome reprend presque mot pour mot la description des montagnes de l’Altaï que Gogol retient de de l’ouvrage de Pallas : « des montagnes crayeuses d’une blancheur étincelante même par mauvais temps, comme si un soleil éternel les éclairait⁵⁷ »).

On peut donc dire que, dans un certain sens, le vif intérêt que Gogol porte à la Sibérie à la fin des années 1840, lorsqu’il rédige la suite des *Âmes mortes*, s’accompagne d’un intérêt de plus en plus affirmé pour les vieux-croyants. Pour montrer le drame d’une âme, il lui fallut un itinéraire spécifique, de la ville anonyme N à Tfouslavl puis aux montagnes de l’Altaï, dont la blancheur crayeuse apparaît dès le premier chapitre du deuxième tome, pour arriver à l’hypothétique Biélovodié, cette même utopie qu’il souhaitait mettre en œuvre d’abord dans ses *Morceaux choisis de ma correspondance avec mes amis*, puis dans le roman inachevé et livré aux flammes. Cette *utopie* s’en avéra une dans le premier sens du terme : un lieu qui *n’existe pas*.

(Traduction par Myriam Truel)

57. À comparer avec : « Derrière la Montagne des Trembles s’élèvent, menaçantes, les [montagnes] de l’Altaï, surnommées “les blanches” en raison de leur *blancheur éternelle*. [...] De là, on distingue une autre montagne, conique, dont le sommet ressemble à une pyramide de pierre perçant les nuages. », I. Vidugirite, *Geografičeskoe voobražeie. Gogol'*, Vilnius, 2015.

L'Altaï dans la géographie imaginaire de F. M. Dostoïevski

Pavel Alexeiev

La géographie imaginaire d'un écrivain ou de tout un discours national, incarnée dans la littérature est un sujet d'étude complexe. D'une part, la difficulté vient de ce que les objets géographiques réels ne correspondent pas à leurs représentations imaginaires, étant donné que le mythe est au fondement de ces représentations. D'autre part, la géographie imaginaire est par elle-même vivante, le processus axiologique de sémantisation et resémantisation des grands et petits sujets géographiques n'est pas interrompu un seul instant. Au cours de ce processus, les paysages culturels soit se voient chargés d'une suprême signification, soit proviennent d'un monde imaginaire : les capitales des États et des régions naissent sur des cartes imaginaires indépendamment de leurs pays et de leurs peuples ; les empires perdent leurs frontières, se déploient à la surface du globe dans toutes les directions, se superposent, disparaissent puis réapparaissent ; les lieux s'animent, prennent un contenu ambivalent et entretiennent entre eux des relations inimaginables.

Comme l'ont montré les recherches dans le domaine de l'idéologie des empires, de la géographie culturelle et du nationalisme de E. Said, L. Voulf, M. Todorova, D. Ouffelman, M. Bassin, B. Anderson, V. Kivelson, I. Koukoulin, A. Zorin, A. Etkind, I.B. Noïman, D.N. Zamiatin¹ et d'autres, depuis le XVIII^e siècle, le discours européen des

1. Voir : B. Anderson, *Voobražaemye soobščestva: razmyšlenja ob istokah i rasprostranenii nacionalizma*, Moskva, Kučkovo pole, 2016 ; L. Vul'f, *Izobretaja Vostočnuju Evropu: Karta civilizacii v soznanii épohi prosveščeniija*, Moskva, Novoe literaturnoe obrozovanie, 2003 ; D.N. Zamiatin, *Modelirovanie obrazov istoriko-*

pratiques colonialistes a généralisé dans les métropoles européennes une pensée spécifique liée aux sites géographiques et a contribué à la formulation cohérente de projections imaginaires qui sont à l'origine de la perception des cartes du monde : « Ouest », « Est », « Asie », « Europe », « Europe de l'Est », « Le Monde russe », au début il s'agissait de concepts idéologiques et ensuite de données matérielles. Durant une période historique relativement courte, ces constructions pseudo-géographiques ont commencé à déterminer les particularités de formulation des récits nationaux en Russie et dans une série de pays d'Europe de l'Ouest et d'Amérique, tout comme les particularités de la poésie et de la vision d'auteurs particuliers.

L'œuvre de Dostoïevski de ce point de vue est un sujet d'étude très intéressant. Les concepts culturo-géographiques liés à l'orientalisme ont toujours fait partie de sa pensée artistique². En commençant par les poèmes écrits à Semipalatinsk sur la guerre de Crimée, les figures de la Russie, de l'Ouest et de l'Est démontrent le fort engagement d'un écrivain aspirant à concilier les constructions géographiques avec les constructions ontologiques, particulièrement sur le plan de l'explication religieuse et mythologique du rôle messianique de la Russie à l'ouest et à l'est. Depuis les années 1870, Dostoïevski participe à un discours qui reflète l'opinion générale, et la pureté et l'intensité de son travail sur les catégories de la géographie imaginaire montent en puissance, comme l'on pouvait s'y

kul'turnoj territorii: metodologičeskie i teoričeskie podhody, Moskva, Rocčickij naučno-issledovatel'skij institut kul'turnogo i prirodnogo nasledija imeni D.C. Lihacëva, 2008; A. Zorin, *Kormja dvuglavogo orla...: Literatura i gosudarstvennaja ideologija v Rossii v poslednej treti XVIII-pervoj treti XIX v.*, Moskva, Novoe literaturnoe obozrenie, 2001; V. Kivel'son, *Kartografii carstva: Zemlja i eë značenijsa v Rossii XVII veka*, Moskva, Novoe literaturnoe obozrenie, 2012; I.B. Nojmann, *Ispol'zovanie « Drugogo »: Obrazy Voctoka v formirovanii evrope'skikh identičnoctej*, Moskva, Novoe izdatel'stvo, 2004; E. Said, *Kul'tura i imperializm*. Sankt-Peterburg, Vladimir Dal', 2012; « Tam, vnutri. Praktiki vnutrennoj kolonizacii v kul'turnoj istorii Rossii: sbornik statej », Moskva, Novoe literaturnoe obozrenie, 2012; M. Bassin, « Inventing Siberia: Visions of the Russian East in the Early Nineteenth Century », in *The American Historical Review*, 1991, vol. 96, n° 3, p. 763-794; *Reading human geography: the poetics and politics of inquiry*, ed. by T. Barnes, D. Gregory. London, Arnold, 1997.

2. P.V. Alekseev, *Konceptsfera oriental'nogo diskursa v russkoj literature pervoj poloviny XIX v.: om A. S. Puškina κ F.M. Dostoevskomy*, Tomsk, Izdatel'stvo Tomskogo universiteta, 2015, p. 293.

attendre. Naissent des interprétations de la tour française de Babel³, de l'Allemagne comme « pays du milieu⁴ », sont formulés des appels à la prise militaire de Constantinople⁵, etc. L'Empire russe est bien présent dans les livraisons du *Journal d'un écrivain* (en particulier en 1876 et 1877 moment où la crise balkanique s'est intensifiée et a commencé la guerre russo-turque); tout s'amplifie considérablement et acquiert une grande signification pour le monde entier, de façon totalement différente de la réalité.

Les mentions de l'Angleterre, de la France, de l'Allemagne, de l'Autriche et de la Turquie se comptent par centaines et, dans chaque cas, la carte du monde est déterminée par un fondement mythologique: les espaces se personnifient, ont des caractères, deviennent les acteurs du dernier spectacle du monde. Dans le réseau mythologique complexe de liens spatiaux noués par l'auteur engagé (liens de soumission, d'opposition, d'évolution métonymique, etc.), même de petits objets, des mentions significatives dérisoires, ont une fonction de représentation des systèmes.

Or, cette particularité de la géographie de Dostoïevski peut être clairement démontrée par l'exemple de l'Altaï (de la région montagneuse de l'Altaï dans la province de Tomsk). C'est, certes, un paradoxe. L'Altaï est si peu significatif dans l'univers artistique de Dostoïevski que, jusqu'à présent, personne ne lui a accordé une attention particulière. Dans ses romans et nouvelles, dans le *Journal d'un écrivain* et dans ses lettres, l'auteur s'appuie surtout sur le concept de Sibérie, soulignant sa valeur autobiographique; dans les lettres, maintes fois⁶, il mentionne Barnaoul (cela permet à quelques chercheurs de parler « du mythe de Barnaoul⁷ » dans le contexte du

3. F.M. Dostoevskij, *Polnoe sobranie sočinenij*, v 30 t, Leningrad, Nauka, 1972-1990, T. 21, p. 201.

4. *Ibid.*, t. 25, p. 156.

5. *Ibid.*, p. 65.

6. Dans les lettres Barnaoul est mentionné pas moins de 45 fois. Voir E. Ju. Safronova, « F.M. Dostoevskij: "Želaju v Barnaul", "imenno v Barnaul": к 160-letiju pervogo vizita pisatelja », in *Sibirskij filologičeskij žurnal*, 2015, n° 4. p. 82.

7. Voir V.V. Desjatov, A.I. Kuljanin, « Barnaul'skij mif v russkoj literature », in *Altajskij tekst v russkoj kul'ture*, Vyp. 1, Barnaul, Izdatel'stvo Altajskogo universiteta, 2002. p. 6-11.

« texte sibérien » de Dostoïevski⁸), capitale du district montagneux de l’Altaï; Dostoïevski cite également d’autres toponymes sibériens, mais l’Altaï lui-même comme objet significatif pour son œuvre n’existe pas du tout (Barnaoul même est situé en Sibérie, au-delà de l’Altaï).

Mais si l’on regarde l’Altaï sur la grande carte imaginaire de Dostoïevski des années 1870, il se trouve que cet objet hors système a participé à la formulation d’importantes conceptions orientalistes de Dostoïevski. Regardons cela de plus près.

L’Altaï est resté un point d’étape dans la mémoire de l’écrivain, il n’y a pas longtemps séjourné. Dostoïevski y est passé pour différentes raisons dans la période Semipalatinsk de sa vie (le lieu principal de sa présence est Barnaoul, bien sûr, mais il convient de mentionner également Zmeinogorsk et l’usine de fonderie d’argent de Loktievskii). Les voyages depuis Semipalatinsk et le cercle des relations de Dostoïevski sont bien connus par les lettres et les souvenirs de ses connaissances⁹. Depuis « la sauvage », « asiatique » Semipalatinsk, Barnaoul semblait un endroit aimable, les nombreux ingénieurs des mines cultivés qui avaient été non seulement à Saint-Pétersbourg, mais aussi en Europe donnaient à la vie culturelle de la ville un vernis de civilisation: il y avait des pièces de théâtre, des soirées entre aristocrates et des réflexions sur la littérature contemporaine. En un mot, toutes les conditions étaient réunies pour que l’Altaï, partie de la Sibérie bien connue de l’écrivain (si l’on exclut le bague d’Omsk, mieux connu encore...), reste par contraste dans sa mémoire comme un fait littéraire et géo-poétique. Cependant le toponyme Altaï, comme éliminé avec préméditation, ne se rencontre résolument ni dans l’œuvre de Dostoïevski, ni dans ses articles, ni dans ses lettres. C’est d’autant plus étrange que c’est en Sibérie, estime-t-on, que furent formées toutes les particularités importantes de sa méthode créatrice¹⁰.

8. Voir *Sibirskij tekst v nacional’nom sjuzetnom prostranstve: kollektivnaja monografija*. Krasnojarsk, SFU, 2010.

9. Voir A.E. Vrangél, *Vospominanija o F. M. Dostoevskom v Sibiri 1854-56 gg*, Sankt-Peterburg, Tipografija A. S. Suvorina, 1912; V.F. Grisaev, « K prebyvaniju Dostoevskogo na Altae », in *Dostoevskij: Materialy i issledovanija*, T. 6, Leningrad, Nauka, 1985, p. 192-200.

10. Voir V.V. Kirpotin, « V Sibiri, “po mestam Dostoevskogo” », in *Okmjabr’*, 1959, vol. 4, p. 208-223.

D'un côté, il est possible d'expliquer cela par le fait que le concept de Sibérie pour Dostoïevski était important dans son intégralité et qu'il n'y avait aucun sens à le morceler en plusieurs parties; cela ne parlerait pas au lecteur pétersbourgeois. Comme l'a justement fait remarquer M. Bassin, la Sibérie durant tout le XIX^e siècle était non seulement une « *terra incognita* étrangère mais aussi virtuelle » : cette circonstance, à son avis, donnait la liberté à l'imagination de ceux qui commençaient à penser à l'Orient russe et l'utilisaient comme « une toile géographique semi-transparente pour désigner précisément l'externalisation de leur vision particulière¹¹ ». Un moment présenté comme un espace qu'il était interdit de nommer pour ne pas jeter d'ombre sur les personnages et les événements ayant servi de fondement au récit, l'Altaï conserva cette auréole sémantique et pour longtemps. Ainsi, dans le récit « L'Éternel mari » (1869) que Dostoïevski écrit à Dresde, se souvenant en parallèle de l'adultère entre A. Wrangel et l'épouse du chef du district de l'Altaï A.R. Gerngross et de ses propres relations particulières avec M.D. Issaïeva, l'Altaï comme espace artistique ne pouvait figurer par définition¹².

Il y a cependant deux rares exceptions, liées à d'autres textes, où le toponyme Altaï fut nécessaire à Dostoïevski. La première est la réaction de Dostoïevski dans le *Journal d'un écrivain*, en 1873, aux poèmes de N.A. Nekrassov « la Princesse Troubetskoï » (1872) et la « Princesse M.H. Volkonskaïa » (1873), poèmes consacrés aux épouses des Décabristes qui suivirent leurs maris en Sibérie.

11. M. Bassin, « Inventing Siberia: Visions of the Russian East in the Early Nineteenth Century », in *The American Historical Review*, 1991, vol. 96, no. 3, p. 765.

12. Les péripéties amoureuses d'A.E. Wrangel auxquelles Dostoïevski, volontairement ou involontairement, a pris part, sont solidement associées dans sa conscience précisément avec l'Altaï et la promesse d'écrire un roman à ce sujet. Ainsi, dans une lettre à Wrangel du 9 mars 1857, laissant courir les bruits sur X (ils nommaient de cette manière Ekaterina Iossifovna Gerngross), Dostoïevski fait des ébauches du roman promis : « [...] dès ma première arrivée à Barnaoul en novembre ce qui m'a frappé est qu'elle me regardait sans confiance et en même temps avec une certaine curiosité [...] Et à Semipalatinsk j'ai entendu dire que la rumeur générale dans l'Altaï lui attribue un nouvel amant ». Voir. F.M. Dostoevskij, *ibid.*, T. 28, ch. 1, p. 272.

Dostoïevski critique les poèmes pour leur inauthenticité en citant des extraits du texte où apparaît le toponyme Altaï¹³. [...]

[...] Sait-il par exemple notre vénérable poète qu’aucune femme, même emplie de sentiments civiques de premier ordre, venue pour voir son malheureux mari, endurent tant de difficultés, parcourant six mille verstes en télègue et « ayant fait connaissance avec le charme de la télègue », quittant, et vous en êtes persuadé, « le sommet de l’Altaï » (ce qui, d’ailleurs, est totalement impossible), savez-vous, poète, que cette femme pour rien au monde n’embrassera d’abord les chaînes de son mari mais l’embrassera lui¹⁴.

Dostoïevski se positionne en connaisseur de la psychologie des bagnards et de leurs femmes, ainsi que du paysage de l’Altaï où il a vécu, contrairement à Nekrassov. C’est pourquoi, l’Altaï, dans cet épisode est l’espace d’un phénomène « poétique » chez Nekrassov mais un souvenir annexe de son passé d’exilé pour l’écrivain, qui s’était chargé d’un article sous forme de journal intime dans la revue *Le Citoyen* dont il était rédacteur. Dès la première parution du *Journal d’un écrivain*, le thème de la Sibérie fut exploité par Dostoïevski pour forger une rhétorique de la sincérité extrême, telle étant l’exigence du genre. Dans les parutions suivantes de la rubrique et ensuite avec la dernière édition du *Journal d’un écrivain*, l’image de la Sibérie sera presque toujours captive du thème de l’exil, à une rare exception près quand sera soulevée la question de la grandeur future de l’Empire russe, fondée sur les richesses de la terre sibérienne : « [...] notre mission de civilisateur en Asie séduira notre esprit et nous emmènera là-bas, pourvu que le mouvement commence. Construisez seulement deux voies ferrées, une vers la Sibérie et l’autre vers l’Asie et vous en verrez aussitôt les conséquences¹⁵ ».

Dans un tel contexte, l’Altaï a été complètement absorbé par l’image de la Sibérie. Cependant, dans ses derniers mois de travail dans le journal du prince V.P. Mechtcherski, Dostoïevski a commencé

13. Dans les cahiers des années 1872-1875, on découvre encore une note écrite en lien avec le poème de Nekrassov et des réactions à ce poème dans la presse contemporaine : « Burenina fait de fines remarques. Mais il est possible de s’incliner devant le sommet de l’Altaï ». Voir. F.M. Dostoevskij, *Polnoe sobranie sočinenij*, T. 21, p. 255.

14. F.M. Dostoevskij, *Polnoe Sobranie sočinenij...*, T. 21, p. 73.

15. *Ibid.*, T. 27, p. 37.

à travailler sur le roman *l'Adolescent*. C'est dans les brouillons de cette « confession d'un grand pécheur, écrite pour lui-même » qu'apparaît la deuxième mention significative de l'Altaï, une mention qui permet de dire que dans l'œuvre de Dostoïevski des années 1874/1875, cet espace a ouvert un lien avec une série de questions morales et psychologiques dans le champ symbolique de la géo-poétique de l'empire. Dostoïevski fait l'esquisse suivante (nous la transposons en entier en conservant l'orthographe et la ponctuation) :

Et maintenant pour le cocher, Pétia ! Je dois le restant, sept roubles après le repas.

Kraï¹⁶ merveilleux, à travers l'Altaï miraculeux

Sur la Chine jetant son coude¹⁷

Avec de l'océan aspergeant son sinciput

— Arrêtez, arrêtez ! a hurlé Lambert

— Ses côtes sont dans la Baltique,

— Ses talons touchent les terres balkaniques

Ainsi s'étend un géant puissant et magnifique,

Termina l'homme de grande taille dans l'escalier.

Lambert le poursuivit précipitamment. En fait l'homme de grande

taille lisait ces vers comme s'il dansait une polka et il marchait en

battant la mesure et en sautillant. Mais Lambert s'arrêta et ne le

poursuivit pas.

[...]

— Ce sont des vers de Pouchkine ? me demanda-t-il avec véhémence, ce coude..., cette côte ?

— Non pas de Pouchkine, je ne sais pas de qui, mais ce n'est pas Pouchkine.

— Eh peu importe ! Au diable !...Ce sont de mauvais vers. Tout cela est terriblement pourri, tu n'imagines pas combien cela est pourri.

Tu vois, cette grande canaille m'a tourmenté presque trois jours avec cela dans la bonne société. Il est devant moi, la main sur le côté et

récite les vers, sans rire, et il récite ces vers environ soixante-dix fois en battant du pied en mesure¹⁸.

16. Kraï: région, région administrative mais aussi parfois « pays ».

17. Dans les notes, plans et ébauches de 1875 « Coude » est écrit avec une majuscule. À part une faute élémentaire, on peut attribuer cela à une association involontaire avec *Lokot'* (Coude), appellation de la courbe de la rivière Aleia, au bord de laquelle se trouvait l'usine de fonderie d'argent Loktevskij dans le district montagneux de l'Altaï. Voir : F.M. Dostoevskij, *ibid.*, t. 16, p. 421.

18. F.M. Dostoevskij, *Polnoe sobranie sočinenij*, t. 17, p. 117.

Dans cet épisode, le terme Altaï apparaît dans le cadre de la citation d'un texte d'un autre poète qui a un rapport avec l'emphase de l'esprit héroïque : Dostoïevski ne cite pas correctement la poésie « Le Toast » de V.G. Benediktov. Celle-ci fut tout d'abord publiée dans l'almanach *Le Météore* en 1845, mais on estime que l'auteur de *l'Adolescent* a pu découvrir ces vers dans « les Notes du philosophe provincial » de N. Chelkounov, publiées dans le treizième numéro de *la Semaine* en 1874¹⁹. La représentation anthropologique et emphatique de l'Empire russe fit souvent l'objet de remarques de la part des critiques et écrivains libres-penseurs, B.G. Belinski, N.G. Tchernychevski, I.I. Panaev, qui voyaient dans de tels éloges plus de flatterie que de sens. Dans les années 1830, on avait comparé souvent B.G. Benediktov à Pouchkine, et mis beaucoup d'espoir dans son brillant talent poétique ; mais, au milieu des années 1840, et B.G. Belinski n'y fut pas pour rien, sa gloire s'était obscurcie notablement ; il finit par passer pour l'incarnation de la poésie « des cercles moyens de la population bureaucratique de Saint-Pétersbourg²⁰ ».

Dans sa critique parue dans *Meteor*, Belinski, parmi toutes les poésies faibles, absurdes et d'imitation, a choisi spécialement de s'arrêter sur « Toast ». Il illustre son opinion par nombre de remarques sarcastiques, ciblant principalement sa critique sur ce qu'il juge une emphase inimaginable et une extraordinaire complexité, à l'occidentale, des figures rhétoriques²¹. Belinski n'est pas avare d'ironie : « avec des traits de la rapidité d'un éclair le poète dessine l'anatomie et la géographie de la Russie », « ensuite le poète, totalement émerveillé, propose de boire le jus de l'esprit et l'alcool des pensées », « nous regrettons de ne pas avoir pu décrire complètement ce merveilleux dithyrambe »²². Et plus loin le critique reproduit ces mêmes lignes qui ont plus tard attiré l'attention de Dostoïevski, en mettant

19. *Ibid.*, p. 425.

20. V.G. Belinskij, *Polnoe sobranie sočinenij* : v 13 t., Moskva, AN URSS, 1953-1959. T. 5, p. 349.

21. Dans ce recueil, Benediktov, outre « le Toast », a publié des extraits d'un cycle oriental : « Les vues de Crimée » (« les Grottes, Bakhtchissaraj », « les Montagnes »). Si dans les poésies orientalistes le style oriental était à sa place, l'exaltation impériale du « Toast » ne pouvait pas ne pas produire sur Belinski une impression comique.

22. V.G. Belinskij, *ibid.*, T. 9, p. 44-45.

en italique les passages les plus malheureux et en commentant avec des points d'exclamation et d'interrogation. Le texte est celui-ci :

Pays merveilleux, à travers l'Altaï miraculeux
Sur la Chine jetant son coude
Avec de l'océan aspergeant son sinciput
Ses côtes sont dans la Baltique, ses épaules tiennent les côtes atlantiques
Son front est dans l'Arctique et ses talons touchent les terres balkaniques
Ainsi s'étend un géant puissant et magnifique.

Dans les brouillons de Dostoïevski, ces mêmes vers doivent être lus par le personnage « comme s'il dansait la polka », « en battant la mesure et en sautillant ». Belinski a également eu ce sentiment que chez Benediktov, « tous les mondes dansent » : dans un enthousiasme rythmé et impérial, le poète passe de l'image d'un empire Russe gigantesque à une description universelle :

Buvons en ce moment béni
À la santé de l'Univers,
Honneur, gloire de tous les mondes unis —
Jusqu'aux frontières, où les constellations
Sont généreuses et versent à profusion
De la lumière perpétuelles offrandes
Où brille ce feu du monde englobant,
Comme un lustre dans une salle de fête.
Où dansent tous les mondes²³

La réputation littéraire de Belinski et de son texte ne troubla pas Dostoïevski. Au contraire, il adopta sans aucune ironie l'image anthropomorphique de l'empire. La montée en puissance des visées impérialistes et du dévouement au régime marque sa propre poésie, depuis les poèmes écrits à Semipalatinsk : dans des poèmes exaltés et ultra patriotiques — « Aux événements européens en 1854 » (1854), « Au 1^{er} juillet 1855 » (1855) et « La terrible guerre s'est tue pour le couronnement et la signature de la paix » (1856) — Dostoïevski décrit Pierre I^{er} comme « un géant autocrate²⁴ », la Russie comme

23. *Meteor*, na 1845 god., Sankt-Peterburg, Tipografija Otdel'nogo Korpusa Vnutrennej Straji, 1845, p. 8.

24. F.M. Dostoevskij, *Polnoe sobranie sočinenij*, t. 2, p. 409.

« un titan ²⁵ » et les puissances européennes comme de vilains écoliers s'adressant à eux avec aplomb — tout à fait dans l'esprit de la poésie de Pouchkine, « Aux calomniateurs de la Russie » (1831) :

Le destin de la Russie n'est pas de votre ressort !
Impénétrable vous paraîtra son sort !
L'Orient — à elle ! Les mains sans exténuation
Tendent vers elle des millions de générations.
Régnant sur cette Asie profonde,
Elle donne à tout, une vie seconde,
La renaissance de l'ancien Orient
(Ainsi Dieu en décida) devient la Russie sans fin.
C'est de nouveau Russie, elle va au tsar appartenir,
C'est l'aube luxueuse de l'avenir²⁶ !

L'image du « géant bras tendus » a décidément beaucoup plu à Dostoïevski ; elle apparaît aussi dans les notes de critiques littéraires et journalistiques tirées des cahiers des années 1872-1875 : « “Pays merveilleux, à travers l'Altaï miraculeux” et il y a dans ces vers quelque chose de dansant, représentant la grandeur de la Russie²⁷ » ; dans un cahier de notes de 1875-1876, où la phrase « Pays merveilleux, à travers l'Altaï miraculeux » est inscrite dans la marge à côté de la note : « K. Aksakov. Le peuple surpassera la débauche²⁸ ». Dans le fascicule de mars du *Journal d'un écrivain*, en 1877, un mois avant le début de la guerre russo-turque, Dostoïevski revient sur la question de la conquête indispensable de Constantinople, utilisant le terme de « gigantisme » : « Oui, elle doit nous appartenir non seulement parce que c'est un port célèbre, un détroit, « le centre de l'univers », « le nombril du monde », mais à cause de la nécessité depuis longtemps consciente pour un si grand géant qu'est la Russie de sortir enfin de la pièce fermée dans laquelle il a grandi jusqu'à toucher le plafond, sur un vaste espace, de respirer l'air libre des mers et des océans²⁹ ». Visiblement, l'écrivain jugeait le rôle de l'Empire russe tout à fait défini : celui d'une source providentielle pour

25. *Ibid.*, p. 407.

26. *Ibid.*, p. 405.

27. *Ibid.*, t. 21, p. 263.

28. *Ibid.*, t. 24, p. 145.

29. *Ibid.*, t. 25, p. 67.

sauver non seulement les peuples de l'Empire russe, mais également tout le monde chrétien. L'autre question est : cette emphase correspondait-elle au monde artistique de *l'Adolescent* ?

Dans sa rédaction définitive, l'épisode dans l'appartement de Lambert a gardé la même structure mais le contenu a été modifié : les vers « lâches » qu'Andreev (« long », « dadaïste ») lisait dans le brouillon de façon provocante et en se trémoussant pour faire sortir de ses gonds le propriétaire de l'appartement, furent en fin de compte changés en une exclamation plus neutre en français : « Ohé, Lambert ! Où est Lambert, as-tu vu Lambert³⁰ ? ». Ce changement a pu se produire pour des raisons de censure : jetée en pâture au « malheureux » voyou Andreev, l'image corporelle et grotesque de l'Empire russe — au moment où s'approchaient la crise balkanique et le conflit russo-turc des années 1877-1878 — pouvait totalement passer pour une caricature dont le fondement aurait été la critique des ambitions impériales d'Alexandre II. Dans ce cas, les pensées religieuses et philosophiques de l'auteur pouvaient être comprises de travers ; l'image d'Andreev reflétait un engagement politique superflu et pouvait provoquer un nouvel écheveau d'accusations dans l'humiliation de la jeunesse démocratique, comme cela s'était déroulé après la sortie du roman *Les Démons* (1871-1872).

Comme cela arrive souvent chez Dostoïevski, ce n'est pas le protagoniste qui retransmet les pensées de l'auteur mais un personnage de second plan, pas vraiment sympathique. Andreev joue un rôle peu significatif dans le monde de *l'Adolescent*. C'est un escogriffe et un voyou cultivé aux mains sales, vêtu d'un vêtement sale et déchiré, suicidaire, agressif et impressionnant par ses cris les hommes respectables. Selon l'écrivain, avec Trichatov, il représente un des aspects de « la génération perdue » des années 1860, corrompue par la mauvaise influence des socialistes et athées français.

Pourquoi Dostoïevski a-t-il mis une description de l'Empire russe qu'il fait sienne dans la bouche d'un personnage si insignifiant ? Tout d'abord, pour Dostoïevski, la grandeur de l'empire est directement liée à la transfiguration morale de l'homme qui arrive après la prise de conscience de ses péchés : c'est le fondement inconditionnel des

30. *Ibid.*, t. 13, p. 347.

prétentions messianiques. Andreev et Trichatov représentent totalement la profondeur de cette chute: le premier pleure des nuits entières, le second rêve de composer un opéra sur un sujet tiré de *Faust* (« Il n'y a pas de pardon Gretchen, ici il n'y a pas de pardon pour toi! »³¹). Il est intéressant de voir que la deuxième réplique « Ohé, Lambert! » d'Andreev est liée à la langue française; thème de la langue française qui intervient aussi dans l'épisode de la visite d'un restaurant: « le dadais » manque se jeter les poings en avant sur des Polonais qui ont écorché le nom d'un député français, Madié de Monjeau. Considérant que les représentations des Polonais chez Dostoïevski (non sans l'influence de l'idéologue réactionnaire M.N. Katkov) sont principalement négatives³², le comportement d'Andreev doit être lu comme une conduite indigne, avec des intentions tout à fait estimables. Selon Dostoïevski, l'absence de repères moraux facilite la décadence d'une génération, l'apparition d'une soif de pouvoir et de richesse (liant les images de Napoléon, Rothschild et Mahomet). L'agent manifeste de cette influence néfaste dans *l'Adolescent* est le catholique Lambert, avec sa maîtresse française Alphonsine. Au temps du pensionnat de Touchar, il s'est efforcé de séduire Arkadi, essayant de mettre sa capacité de séduction en œuvre au cours du développement du sujet. Andreev et ses semblables (par exemple « le grêlé ») ne laissent pas Andreev et Trichatov sur le chemin de la repentance; dans le numéro de janvier du *Journal d'un écrivain* (1876) Dostoïevski gratifie la jeunesse de *l'Adolescent* de manière tout à fait grossière: « Tous ne sont que des avortons de la société, des membres « accidentels » de familles « accidentelles »³³.

Bien qu'ils soient « des avortons de la société », ils valent tout de même mieux que les Polonais et les Français. Andreev et Trichatov, supposés positifs, aident l'auteur à exprimer une vision proche de celle des slavophiles — (et fanatiquement religieuse par essence) — de l'influence délétère de l'Europe sur la Russie d'après Pierre. Peu avant de se mettre à l'écriture de *l'Adolescent*, Dostoïevski fut

31. *Ibid.*, p. 352.

32. Les images typologiquement semblables et négatives des Polonais Mussialovitch et Vrublebski qui sont dans une brasserie et écorchent la langue apparaîtront plus tard dans *les Frères Karamazov*.

33. F.M. Dostoevskij, *ibid.*, t. 22, p. 8.

extrêmement ému par les idées de N. Ia. Danilevski, auteur de l'essai *La Russie et l'Europe* (1871) qui proclame la nécessité de la conquête de Constantinople et de la constitution autour de cette capitale « secrète » « du royaume russe » (à s'exprimer par les mots de F.I. Tioutchev, adepte enthousiaste de l'aventure de Constantinople à l'époque de la guerre de Crimée³⁴), d'une confédération des peuples slaves; le géant s'étendrait sur la carte du monde et, peu à peu, écraserait de tout son poids l'Europe « pourrissante » puis le monde entier (le géant est une belle métaphore du concept slavophile de rassemblement). En mars 1869, Dostoïevski écrit à N.N. Strakhov, au sujet de « La Russie et l'Europe »: « L'article de Danilevski à mes yeux devient de plus en plus important et capital. Il correspond tellement à mes propres conclusions et convictions que je suis même surpris de la concordance des déductions dans certaines pages. Parce qu'ayant encore soif de lire cet article, je doute un peu et j'ai peur de la conclusion finale; je ne suis pas encore convaincu que Danilevski montrera *dans toute sa force* [italique de l'auteur, P.A.] l'essence définitive de la mission russe qui consiste dans la révélation du Christ russe devant le monde, inconnu jusqu'alors et dont le début se trouve dans notre propre orthodoxie³⁵... »

L'idée russe de Dostoïevski décrit « l'esprit » du peuple russe et sa mission historique, avec l'alliance obligatoire de l'orthodoxie et de l'empire. C'est seulement ainsi que le peuple russe, selon Dostoïevski, peut acquérir des bases morales et le droit de les transmettre partout (à l'ouest, dans les Balkans et à l'est, en Asie centrale et en Chine). Dostoïevski est totalement convaincu et s'efforce de convaincre ses lecteurs que les peuples slaves et le monde entier ont tout à gagner à ce scénario religieux et impérial. Les images « de la génération perdue » de *l'Adolescent* viennent fort à propos: l'auteur de *Crime et châtement* et des *Démons* ne néglige pas la possibilité immédiate de marquer l'opinion en créant ces types d'une jeunesse qui ne connaît pas sa véritable mission.

34. P. V. Alekseev, *Konceptosfera oriental'nogo diskursa v russkoj literature pervoj poloviny XIX v.: ot A. S. Puškina k F. M. Dostoevskomu*, Tomsk, Izadatel'stvo Tomskogo universiteta, 2015. p. 82-83.

35. F.M. Dostoevskij, *Polnoe sobranie sočinenij*, t. 29, p 30.

La deuxième raison pour laquelle Andreev devait introduire le motif de l'empire anthropomorphique dans le texte de *l'Adolescent* est liée à l'étude faite par Dostoïevski depuis toujours sur les types russes. Andreev et Trichatov ne font pas que personnifier la génération perdue dans l'irréligion, ils tiennent aussi le rôle structurel des personnages de la culture traditionnelle russe que sont les bouffons et les faibles d'esprit. Le code du faible d'esprit est convoqué dans tout le personnage d'Andreev, dans ses guenilles sales qui ne le gênent pas du tout et dans sa manière d'accomplir des actes « sous le masque de la bêtise et de la bouffonnerie » (Andreev parle principalement en français, en écorchant les mots comme s'il singeait les dames russes se reposant dans les stations thermales), dans sa conduite publique choquante et dans la proclamation de phrases saccadées et mystérieuses, au premier regard ayant peu de correspondance entre elles mais ayant un rapport direct avec certains « sens profonds ».

Dans ce contexte, l'allusion à la puissance impériale, dissimulée derrière l'image « d'un beau paradis », incarnée dans l'image d'un simple d'esprit, peut être comprise comme la proclamation soudaine et directe de l'intention de l'auteur : la Russie ne se forme pas comme un processus intérieur, mais résulte d'un réveil. Sont intéressants pour la Russie non tant les termes frontaliers que leur orientation. L'Altaï, et non la plus vaste Sibérie, dans cette construction idéologique et artistique, nous est apparu objectivement comme l'objet le plus ciselé de la géographie imaginaire de Dostoïevski. Altaï qui rend plus commode « au puissant géant » de « jeter son coude » et de se préparer à détruire un monde non orthodoxe comme le simple d'esprit Andreev ruine sa propre tête. Le toponyme Altaï est apparu et a aussitôt disparu, puisque au milieu des années 1870 la frontière balkanique est devenue plus actuelle et plus pratique pour proclamer de façon visionnaire les idéologies messianiques de l'empire orthodoxe.

(Traduction par Marie-Christine Chantegreil)

« Sauvage et merveilleux Altaï... »

*D'après les documents d'archives de
G.A. Viatkine à l'Institut de littérature russe
(Maison Pouchkine – Pouchkinski dom)¹*

Alexandre Doubrovski

Au département des manuscrits de l'Institut de littérature russe (Maison Pouchkine) auprès de l'Académie des sciences de Russie sont conservées depuis 1974 les archives de Kapitolina Vassilevna Viatkina, première femme du poète sibérien Georgi Andreevitch Viatkine (1885-1938)² dont le nom, de la première révolution russe de 1905 jusqu'à la révolution d'Octobre de 1917, résonna bien au-delà des limites de la Sibérie. Dans ce fonds n° 742 d'une ampleur relativement limitée (120 pièces) sont regroupés, en même temps que des documents personnels et des correspondances de K. Viatkina, des brouillons, des lettres, des photographies et des livres de son mari.

Ces deux personnes qui se retrouvèrent, chacune à sa manière, au croisement de différentes cultures, eurent un destin remarquable.

1. Je remercie vivement le petit-fils de l'écrivain Andrej Evegenevič Zubarev pour son aide durant l'élaboration de cet article.

2. Voir à son propos: *Russkie pisateli 1800-1917*: dictionnaire biographique, t. 1, Moskva, Sov. Ėnciklopedija, 1989, p. 506-507 (par V.P. Truskina) — *Očerki russkoj literatury Sibiri*: 2 vol. ANSSSR, Sib. Otd-nie., ist., filol i filos, rédacteur A.P. Okladnikov, Novosibirsk, Nauka 1982, t. 1, p. 551-555; E.I. Belen'kij, *Pisateli moej zemli*, Novosibirsk, 1967, p. 111-140 — E.I. Belen'kij, *Iz sibirskoj tetradi*, Novosibirsk, 1978, p. 160-218 — A.E. Zubarev, *G.A. Vjatkin, Nosite Rodiny v serdce. Iz milogo daleka...*, Omsk, 2016.

Éléments de la vie de G.A. Viatkine : notoriété et fin tragique

Fils d'un sous-officier musicien à la *stanitza* cosaque d'Omsk et descendant de cosaques G.A. Viatkine fréquente l'école normale de Tomsk. Il publie sa première pièce en vers, « Ne sois pas triste accablé de souffrance... », en 1900 dans le journal *La vie sibérienne* (*Sibirskaja žizn'*) alors qu'il n'a pas plus de quatorze ans. À quinze-seize ans il travaille comme enseignant de village dans le gouvernement de Tomsk. En 1902, il entre à l'institut pédagogique de Kazan — mais en est exclu parce que politiquement suspect.

En 1901, il entre à *L'observateur sibérien* (*Sibirskij nabljudatel'*), en 1903 au *Messenger de Sibérie* (*Sibirskij vestnik*) puis, à partir de 1905, il remplit au plus important journal de Tomsk, *La vie sibérienne* (*Sibirskaja žizn'*) les fonctions de correcteur, de reporter et de critique. Il collaborera en outre à une série de journaux sibériens et aux revues *L'écho sibérien* (*Sibirskie otgoloski*), *La pensée sibérienne* (*Sibirskaja mysl'*) et *La jeune Sibérie* (*Molodaja Sibir'*).

Viatkine s'exerça dans différents genres — poésie, prose, recensions, théâtre. Il rêvait de théâtre, de la scène. Quelques unes de ses pièces connurent un certain succès à Tomsk où il participa même au travail des cercles dirigés par G.N. Potanine³.

D'habitude, les travaux consacrés à Viatkine le caractérisent comme un homme proche du mouvement politique hors parti des régionalistes sibériens, mais qui n'allait pas jusqu'à partager leurs idées séparatistes. En 1905-1907, il fut poursuivi plusieurs fois pour « subversion et atteinte à l'ordre établi ».

À partir de 1905, Viatkine fut imprimé dans presque toutes les revues littéraires de Russie : *Le messenger de l'Europe* (*Vestnik Evropy*),

3. Grigorij Nikolaevič Potanine (1835-1920), géographe, ethnographe, folkloriste, botaniste, publiciste, personnalité publique, est l'un des idéologues et fondateurs du courant politique régionaliste sibérien. Ses principales contributions à la recherche scientifique auront été les expéditions scientifiques en Asie centrale et orientale, régions encore peu connues et étudiées, qu'il dirigea pour le compte de la Société russe de géographie entre 1876 et 1899. Outre la réunion de nombreuses observations, il constitua un vaste herbier et des collections géologiques. Il rassembla des matériaux précieux sur la culture et le mode de vie traditionnels des peuples habitant la Sibérie, l'Asie centrale et la Chine.

La fortune russe (Russkoe bogatstvo), Les Annales (Letopis'), Le champ (Niva), La pensée russe (Russkaja mysl'), Le cygne (Lebed'), etc. Il se rendit souvent à Moscou, prenant part au travail du groupe littéraire du Mercredi (*Sredy*) de N.D. Telechev ainsi qu'aux travaux du groupe Jeune mercredi (*Molodaja sreda*).⁴

Le cercle de ses relations à Moscou et Saint-Pétersbourg était large : on y trouvait I.A. Bounine, A.I. Kouprine, A.A. Blok, A.N. Tolstoï, B.K. Zaïtsev, A.M. Gorki, V. Ia. Chichkov, V.V. Veresaev, V.D. Bontch-Brouevitch, F.D. Batiouchkov, V. Ia Brioussov, A.S. Serafimovitch, L.N. Andreev, VF. Komissarjevskaja... On a conservé sa correspondance avec Bounine et Gorki⁵, qui appréciait ses poèmes sibériens, et d'autres acteurs connus de la culture russe.

Les premiers recueils de vers de Viatkine parurent à Tomsk en 1907, 1909 et 1912. En janvier 1910, on y fêta les dix ans de sa vie littéraire : il n'avait pas plus de 25 ans ! La même année, il reçut un prix au concours Gogol des jeunes écrivains pour la meilleure nouvelle ; c'est son récit *La fête* qui fut ainsi récompensé.

Avant la Première Guerre mondiale il vient plusieurs fois dans l'Altaï, collecte les contes locaux, et écrit à la suite de ces voyages des vers, de la prose, diverses esquisses⁶. Au début de 1914, il est nommé correspondant du journal *Le Matin (Outro, de Kharkov)* et part pour le front en Pologne.

En janvier 1915, il se marie à Moscou avec Kapitolina 'Vasil'evna Iourganova, chercheuse et ethnographe :

4. « Mercredi » est un cercle littéraire moscovite actif de 1899 à 1922. Les membres de ce cénacle (Gorki, L.N. Andreev, F.I. Ščaliapin, I.A. Bounine, E.N. Tchirikov, et d'autres) se rassemblaient tous les mercredis, au départ dans des résidences privées (comme la maison de l'écrivain N.D. Telešov). Ils lisaient leurs œuvres encore non publiées. C'est ainsi que Gorki lut pour la première fois sa pièce *Au fond (Na dne)*, et Bounine sa nouvelle *L'homme de San-Francisco (Tchelovek iz San-Franzisko)*. En 1911, ce qu'on appelle le « jeune mercredi » vit le jour avec à sa tête Iulius Bunin, frère d'Ivan Bunin (comme les membres de l'ancien « mercredi », ils se fédéraient autour d'une maison d'édition). Rejoignirent le « jeune mercredi » non seulement les écrivains Ivan Ščmelev, Boris Pil'niak, Aleksej Tolstoï et d'autres, mais aussi le peintre Apollinarij Vasnevov et le poète Mihail Gal'perin. Les réunions des participants se tenaient dans l'un des bâtiments du cercle des écrivains et artistes.

5. G.A. Vjatkin, *Sobranie sočenenij*, t. 5, Omsk 2007, p. 268-271 et 274-281.

6. *Les contes de l'Altaï* de G.A. Viatkine furent publiés à Novosibirsk en 1926.

Il était encore jeune — 29 ans — mais déjà un écrivain connu. De taille moyenne, un mince jeune homme blond avec de petites moustaches et des yeux bleus expressifs. Une teinte grise du côté droit de sa moustache donnait à son extérieur un aspect piquant... Son discours pétillant et brillant, il était plein de vivacité et avait un extérieur lumineux. Une profonde érudition en tous domaines. On devinait partout le poète⁷.

[...] Dans ma vie il y a un petit changement — j'ai épousé Georgij Andreevitch Viatkine; cet été si on ne l'envoie pas à la guerre nous nous préparons à partir en Mongolie, nous souhaitons nous y rendre de nouveau et entreprendre un travail considérable⁸.

Voilà ce qu'écrivait Kapitolina Iurganova à son maître G.N. Potanine, en 1915.

En octobre 1915, Viatkine fut appelé dans un bataillon sanitaire. Il fut bientôt à la tête du transport sanitaire et du service des informations du front nord (1916). Il est curieux de noter qu'il fit son service avec le poète Sacha Tchorny, qu'un destin tout différent mènerait plus tard à l'exil, en France.

À la fin de 1917, Viatkine fut démobilisé; il retourna d'abord à Tomsk puis au printemps 1918 regagna sa ville natale d'Omsk. Cette année-là, il publia d'un seul coup trois livres dont deux à Petrograd (*La joie attristée*, poèmes; *Les feuilles dorées*, roman) et un livre intitulé *Altai* (de la poésie) à Omsk.

Altai reçut de bons comptes rendus :

Je lis actuellement un nouveau petit recueil de vers du poète sibérien G.A. Viatkine — écrivit un de ses critiques, F.F. Filimonov⁹ — Il faut écrire une recension de ce recueil. Il m'est apparu difficile et étrange. Une femme magnifique a souri. Écrivez, s'il vous plaît, une recension sur le sourire d'une très belle femme. Un aimable enfant bouclé a ri très fort. Et je me suis senti brusquement joyeux et de bonne humeur... Écrivez, s'il vous plaît, une recension sur ce rire sonore... d'un aimable enfant. G.A. Viatkine est le meilleur poète sibérien... Et

7. A.E. Zubarev, G.A. Vjatkin, *Portez la Russie dans votre cœur. D'un aimable lointain...*, p. 63.

8. *Ibid.*, p. 60.

9. Fedor Fedorovič Filimonov (1862-1920), poète, fut rédacteur et éditeur du journal de l'Armée rouge *La Sibérie libre* (*Svobodnaja Sibir'*); il fut fusillé en mars 1920 à Krasnoïarsk sous l'accusation d'avoir collaboré à un organe de presse de Koltchak.

c'est particulièrement précieux maintenant alors que toute la vie est couverte d'un voile de grossièreté et de sauvagerie¹⁰.

Viatkine n'accepta pas la révolution bolchevique, proche qu'il était des socialistes révolutionnaires. Après le soulèvement du corps tchécoslovaque et le mouvement massif contre les bolcheviques, il se mit au service du bureau de presse du gouvernement provisoire sibérien à Omsk.

Après l'entrée en scène du directoire d'Oufa¹¹, il administra le service de la presse du gouvernement de l'amiral Koltchak, collabora aux journaux publiés à Omsk (ainsi qu'à d'autres journaux sibériens) et aux revues *La Russie unie (Edinaja Rossija)*, *La Patrie (Rodina)*, *La Renaissance (Vozroždenie)*. Il accompagna Koltchak, gouverneur général de la Russie, dans son voyage sur le front de Tobolsk à l'automne 1919.

En 1919 sortit à Ekaterinbourg son livre *La Russie blessée (Ranenaja Rossija)*. Viatkine prit à l'époque une part active aux travaux des « Archives de la guerre » puis des « Archives de la guerre et de la révolution »¹². Il prononça des conférences publiques de littérature dans la section sibérienne de la société géographique russe.

Après la défaite de Koltchak et la prise d'Omsk en 1919, il se retrouva à Irkoutsk, ville bientôt occupée par l'Armée rouge.

À partir de ce moment débute une période largement mystérieuse, à ce jour non éclaircie, de sa biographie. Hier encore partisan de Koltchak, il trouve rapidement du travail : il devient responsable du service de presse du comité gouvernemental de l'approvisionnement d'Irkoutsk, et collabore au journal d'Irkoutsk *L'Action (Delo)* et à d'autres publications — il fallait bien vivre et nourrir sa jeune épouse.

10. G.A. Vjatkin, *Sobranie sočenenij*, tome 5 (complémentaire), Omsk, p. 505.

11. Le directoire d'Oufa se voulut le gouvernement provisoire de toute la Russie. Il fut formé le 23 septembre 1918 lors de la conférence nationale d'Oufa en résultat d'un compromis forcé et extrêmement instable de diverses forces antibolcheviques actives à l'est de la Russie. Le directoire arrêta ses travaux dans la nuit du 17 au 18 novembre 1918 quand le pouvoir passa entre les mains de l'amiral Koltchak.

12. Les « Archives de la guerre » furent fondée à la fin de 1914 auprès de la section de Sibérie occidentale de la Société impériale russe de géographie pour rassembler documents et matériaux sur la Première Guerre mondiale. Après la révolution de février, elles furent reconfigurées en « Archives de la guerre et de la révolution ».

Il est vrai que le 22 mai 1920, on l'arrêta sur dénonciation et on l'achemina à Omsk où le 5 août 1920 il fut condamné par le tribunal révolutionnaire d'Omsk à seulement trois années de privation de ses droits d'électeur et à la « dégradation publique » (vraisemblablement, ce verdict « bénin » fut l'effet de l'amnistie de mai et aussi de ses relations avec B.D. Bontch-Brouevitch, avec lequel il put renouer au moment de l'instruction à Omsk). En outre, bien que condamné à la « dégradation publique », Viatkine n'en resta pas moins actif dans la presse. Il travaille comme chroniqueur au journal *La voie du travailleur* (*Rabočij put'*, Omsk). Il organise la publication de la revue *L'art* (*Iskusstvo*) [Omsk, 1921-1922] et entre au présidium de l'association des poètes et des écrivains d'Omsk.

À l'automne 1923, après avoir divorcé de K. Iourganova, Viatkine se remarie presque immédiatement à Omsk avec la fille d'un médecin, Maria Nikolaevna Afonskaja ; le 2 juin 1925 ils ont une fille, Tatiana. À partir de la fin de 1925 Viatkine travaille à la rédaction de la revue *Les feux de Sibérie* (*Sibirskie ogni*) ; il est publié dans les revues *Sibérie* (*Sibir'*) et *Camarade* (*Tovarišč*) ; il est un des initiateurs du Congrès des écrivains de Sibérie¹³. Il se déplace à Novossibirsk.

En 1927 on le voit membre actif de la section sibérienne de la Société géographique russe, ainsi que de la Société d'étude de la Sibérie et de ses forces productives.

Au début de 1930, Viatkine est l'un des rédacteurs de *l'Encyclopédie de la Sibérie soviétique* — dont d'autres collaborateurs sont accusés de collusion avec les Blancs (P.K. Kazarinov, G.I. Tcheremi, V.G. Boldyrev, etc.). Tous les articles de la période 1933-1937 conservés dans les archives de la rédaction portent son paraphe¹⁴.

13. Sur cette question, voir la contribution de Marina Arias-Vikhil dans le présent volume. Le Congrès des écrivains sibériens se tint du 21 au 24 mars 1926 dans un bâtiment du club des chasseurs de Novossibirsk. Y participaient 44 délégués venus d'Omsk, Novossibirsk, Barnaoul, Biisk, Kemerovo, Kuznetsk, Tomsk, Ačinsk, Krasnojarsk, Irkutsk. Lors du congrès furent définies la plateforme et la charte de l'association des écrivains sibériens (SSP) où figurait au premier plan l'exigence de sincérité de classe et de foi dans la révolution. Le congrès proclamait comme l'une des tâches fondamentales la création d'une littérature accessible aux larges masses.

14. *L'Encyclopédie de la Sibérie soviétique* est une publication encyclopédique sur la Sibérie, l'Extrême-Orient et l'est de l'Oural, sur leur géographie, leur situation sociopolitique régionale et sur les implantations de population locales. La question

Après l'interruption en 1937 des travaux de l'Encyclopédie sibérienne, Viatkine est exclu de la section sibérienne de l'Union des écrivains soviétiques. Le 16 décembre 1937, le NKVD procède à son arrestation pour participation à l'organisation contre-révolutionnaire « Parti des paysans travailleurs » (*Trudivaja krestjanskaja partija*) et à d'autres activités contre-révolutionnaires (non explicitées dans les documents du NKVD). Après deux interrogatoires il fut condamné par trois juges à être fusillé et à la confiscation de ses biens.

Le 8 janvier 1938 on le fusilla.

Viatkine, comme beaucoup, fut réhabilité en juin 1956. On cacha à sa famille la véritable cause de sa mort; il était supposé avoir décédé d'artériosclérose en 1941. Ce n'est qu'en 1990 qu'on donna à la fille de Viatkine un certificat véridique sur la mort de son père. Cause de sa mort: le peloton d'exécution. Morte entre-temps, sa veuve n'aura pu apprendre la vérité...

Comme de juste, en 1938, on cessa de publier Viatkine, et son nom fut rejeté dans l'oubli pour de longues années; ses papiers furent perdus. Ce n'est qu'au début des années 2000 et principalement grâce aux efforts du petit-fils de l'écrivain Andreï Evgen'evitch Zoubarev que s'engagea chez les érudits d'Omsk l'étude des œuvres laissées par Viatkine, et la recherche de sources le concernant

de la nécessité d'une encyclopédie sibérienne fut soulevée en 1919 par l'Institut de recherche sur la Sibérie lors d'un congrès à Tomsk; la réalisation du programme s'engagea en 1920 avec le soutien de Koltchak, et s'interrompit avec l'arrivée du pouvoir soviétique. Le travail fut repris en avril 1927 avec un collectif de rédaction comprenant les principaux savants de Sibérie. Dans la période 1929-1932, trois tomes furent publiés à Novosibirsk; trois encore étaient prévus, deux pour les informations de base et un tome complémentaire, mais leur parution fut ajournée. Alors qu'ils travaillaient sur les matériaux du tome 2, de nombreux collaborateurs furent incarcérés sous des prétexte fallacieux d'entente avec la garde blanche; plusieurs furent fusillés. En lieu et place du collectif des rédacteurs fut nommé un rédacteur en chef parachuté de Moscou, B. Z. Šumjackij. Le quatrième tome prévu n'a été publié qu'en 1992 à New York à partir de microfilms conservés et d'exemplaires d'épreuves remis à l'époque aux membres du collectif de rédacteurs. Les matériaux pour le tome cinq, d'informations de base, et pour le tome six, complémentaire, étaient prêts également mais dans le contexte des répressions staliniennes et de la liquidation du collège des rédacteurs qui intervint en mai-juin 1937, ils restèrent sous forme manuscrite et furent remis aux archives d'État de Novosibirsk.

dans les archives de Sibérie, de Moscou et de Saint-Pétersbourg. En 2007, on publia à Omsk ses œuvres choisies, en cinq tomes¹⁵. En 2012 parut un tome supplémentaire. Dans cette publication furent aussi intégrés en partie les matériaux de l’Institut de littérature russe, auxquels est consacrée la présente contribution. En 2016 fut imprimé à Omsk l’ouvrage *Prenez la patrie dans votre cœur*, rédigé par A.E. Zoubarev: c’est une biographie de l’écrivain et une présentation des productions de ses dernières années. En 2017 parut aussi à Omsk *Poésie de la Capitale blanche* (Poèmes de 1918-1919 de poètes d’Omsk; parmi eux des poèmes de Viatkine).

Kapitolina Vasiljevna Viatkina

Arrêtons nous maintenant brièvement sur la personnalité de la première femme de Viatkine, dans les papiers de laquelle sont conservés des documents — peu nombreux hélas — qui donnent des informations complémentaires et souvent inattendues sur la vie de Viatkine de la fin de 1910 au début de 1920. Kapitolina Vasiljevna Viatkina (née Iourganova; 1892-1973) naquit et passa son enfance en Mongolie occidentale dans une petite localité proche d’Uliastytaï (Uliastytaï); son père était un des premiers marchands-colons russes. Durant son éducation au lycée de filles de Biisk elle apprit à la perfection la langue mongole. En 1910, elle fit la connaissance du célèbre voyageur, chercheur sur la Sibérie et l’Asie centrale G.N. Potanine (1835-1920) et devint son élève. C’est en collaboration avec ce dernier que fut publié sa première étude: *D’Ulala à Otkhan-Khairkhan (journal de voyage)*¹⁶. Mais ensuite, pour des raisons mal connues, Iourganova refusa de fréquenter l’établissement d’enseignement supérieur pour femmes ouvert à Tomsk en 1910 avec la participation active de Potanine; elle partit pour Saint-Pétersbourg où elle fréquenta le cours Bestujev (*Bestouževskie kursy*). La raison

15. Voir A.B. Burlešin, « My vstretimsja vnov’. Ja verju... » (recension de G.A. Vjatkin, *Sobranie sočinenij*, 5 T., Omsk, 2005-2006, in *Novoe literaturnoe obozrenie*, 2007, n° 87.

16. K.V. Jurganova, *Ot Udaly do Othan-Hairhana (Putevoj dnevnik)*, [Préface de G. Potanin], Tomsk, 1912, Trudy Tomskogo občestva izyčeniija Sibiri; t. 2, fascicule 2.

en est peut-être qu'en 1910 l'institut Bestujev avait reçu le statut de formation d'enseignement supérieur et que l'attestation de fin de cursus, attestation que Iourganova obtint en 1918, équivalait à un diplôme universitaire¹⁷.

Elle avait déjà fait la connaissance de G.A. Viatkine à Tomsk, chez Potanine. Leur mariage eut lieu le 14 janvier 1915 à Moscou dans la cathédrale Sainte-Sophie; ses études au cours Bestujev terminées, elle retourna à Omsk avec son mari et y travailla au collège médical. Après son divorce en 1922 elle s'installa à Petrograd, entra au service de la commission d'étude des ethnies de la population russe, rebaptisée par la suite Institut d'étude des nationalités de l'URSS (actuellement Institut ethnographique), et prit part à des expéditions scientifiques. Viatkina a produit plus de quarante travaux scientifiques et a été candidate en sciences historiques (1935, sans soutenance)¹⁸. En juillet 1944, pour avoir sauvé dans les musées des objets précieux lors du blocus de Leningrad, elle fut décorée de « l'Insigne d'honneur ». Durant le blocus, elle devint la présidente du syndicat des organismes scientifiques de Leningrad affiliés à l'Académie des sciences de l'URSS.

À la différence des archives de son mari qui après 1938 furent détruites en même temps que sa bibliothèque unique (contenant des livres avec autographes de personnalités russes et étrangères bien connues et un portrait de Gogol avec une dédicace manuscrite), les archives de K.V. Viatkina furent conservées. Comme nous l'avons signalé, elles furent incorporées au département des manuscrits de la maison Pouchkine (IRLI) après sa mort en décembre 1974.

Les pièces conservées dans le fonds en question jettent une nouvelle lumière non seulement sur les événements de sa vie, mais aussi sur la situation politique durant ces années. Outre ses lettres, sont conservées dans le fonds des vers de Viatkine des années 1915-1922 dédiés à sa femme et parmi eux un cycle « Altaï » écrit à l'époque de son voyage de l'été 1915. Le recueil de pièces lyriques, composé de

17. Copie de l'attestation de fin d'étude datée du 14 mars 1918. Département des manuscrits de l'Institut de littérature russe (IRLI), fonds 742, op. 1, n° 84.

18. Voir S. D. Miliband, *Vostokovedy Rossii, XX- Načalo XXI veka: bibliografičeskij slovar'*, t. 2, Moskva, Vost. Lit-ra, 2008, p. 261.

dix-sept textes s’ouvre par un poème « Bobyrgan » dont une ligne à servi de point de départ à ma contribution : « Sauvage et merveilleux Altaï¹⁹... ». Pour les lecteurs qui n’ont jamais été dans l’Altaï l’auteur éclaire en note la toponymie : « Le Bobyrgan est une montagne qui se dresse solitaire à l’entrée de l’Altaï du côté de la plaine de Biïsk ». Viatkine révèle aussi une autre signification, morale, de cette image. Le Bobyrgan, comme un chevalier altaïen, accueille les amis et déverse tempêtes et menaces sur les ennemis. Et si l’Altaï est « sauvage et merveilleux », « le droit et sévère Bobyrgan est le souverain des vents ».

Viatkine dans le fonds Iourganova

Les recueils poétiques de Viatkine, sous différents titres, forment six ensembles de volume différent²⁰.

- « Altaï ». « Dédié à ma femme ». Douze pièces de vers. 1915. Tapé à la machine. Dédicace et signature autographes. « Été 1915... village de Tchemal ».
- « Altaï. Lyrisme ». Sur la feuille 2 : « Je le dédie à ma femme ». Dix-sept poèmes. [1915] Écrit à la machine

19. « Tel un portier se dresse depuis des temps immémoriaux
Le Bobyrgan au pied des montagnes.
Seul et revêche, grand et puissant
Il s’élançe de son sommet vers les nuées.

Devant lui la régularité de la steppe que le regard ne peut embrasser
Et derrière lui le désert montagneux
Seulement des montagnes — proches et lointaines
Comme les soupirs gelés de la terre.

Son front s’obscurcit, il regarde fixement autour de lui
« Qui es tu étranger ? Ennemi ou ami ?
Es-tu un ami, suis ton chemin dans la lumière et le calme
Dans tes vagabondages sans fin.
Es-tu ennemi, que les menaces et les souffles de la tempête
Noircissent l’azur sur ta tête
Sauvage et merveilleux Altaï. Sincère et austère
Bobyrgan, toi qui commandes aux vents

20. Département des manuscrits de l’Institut de littérature russe (IRLI), fond 742, op. 1, n° 93-98.

- Couronne de sonnets. Quinze poèmes. Sur la feuille 1 de la main de l'auteur : « à K.V. Viatkina ». Écrit à la machine. 1921, 29 mai.
- « Cycle du soleil ». Six poèmes. Autographe mis au net. Mai 1922
- Emprunté au cycle « Sur d'autres berges ». Cinq poèmes. Écrit à la main avec des corrections. Base de données
- « Vers sur Lina et autres vers facétieux ». B.d.

Outre les documents énumérés est conservée une lettre confession de Viatkine à sa sœur cadette Elizaveta Andreevna Viatkina, envoyée de Moscou à Tomsk et datée du 21 février 1914²¹, de même que des photos et des livres de la bibliothèque personnelle de Viatkine avec des notes marginales de S.A. Essenine, M.M. Zochtchenko, V.A. Chichkov²² et d'autres.

Les quinze lettres conservées (v. *supra*) de Viatkine à sa femme, écrites entre novembre 1916 et mars 1923²³ présentent un intérêt particulier (il s'agit de l'époque la plus compliquée sur le plan biographique comme nous l'avons déjà vu). Dans ces lettres ressurgit non seulement l'histoire des échanges entre deux personnes lumineuses, mais encore leurs liens sociaux et même leur relation aux événements en cours. En particulier, les déclarations de Viatkine sur les événements de Petrograd rapportés jusqu'en Sibérie sont

21. Département des manuscrits de l'Institut de littérature russe (IRLI), fonds 742, op. 1, n° 99.

22. Vjačeslav Jakovlevič Ščiškov (1873-1945) est un écrivain russe et soviétique, ingénieur. Lauréat du prix Staline de premier degré (1946, à titre posthume). Pendant quinze ans il a dirigé chaque année des expéditions sur les rivières Irtych, Ob, Bija, Katun, Eniseï, Tchylým, Lena, basse Tunguska et Angara. Depuis 1911, Ščiškov était un visiteur régulier des jeudis de Potanine où se retrouvait l'intelligentsia de Tomsk. En 1915, il déménagea à Saint-Pétersbourg où il se rapprocha de Gorki. En 1916 sortit en collaboration avec ce dernier son premier recueil de nouvelles, *Contes de Sibérie*. À Petrograd, la Sibérie et particulièrement l'Altaï restèrent le seul sujet véritable de son œuvre. Le sommet de la prose sibérienne de Ščiškov est représenté par ses romans *Vataga* (1923, sur la guerre civile) et *Ugrjum-reka* (1933, sur la vie en Sibérie autour de 1900). Le fruit de plusieurs années de travail dans l'Altaï comme ingénieur chargé des routes fut le recueil d'impressions de voyage *Sur la route de Tchouisk* et le recueil de nouvelles *Nous étions de Tchouisk*.

23. Département des manuscrits de l'Institut de littérature russe (IRLI), fonds 742, op. 1, n° 26.

particulièrement intéressantes, comme ses déclarations sur les tentatives de fondation d'une république bolchévique de l'Altai²⁴.

[...] « De façon générale nous ne savons rien sur ce qui se passe dans la capitale de la Neva mais il est difficile de juger d'après les sources bolcheviques. Maintenant il est déjà tard et on dit obstinément que Petrograd est prise. Connaissant les conditions sur le front du nord je n'y crois pas, mais pourquoi les bolcheviques on-ils pris la fuite ? Tout est confus, étrange et effrayant. [...] A Tomsk la situation est relativement calme et tranquille. La ville est entre les mains des bolcheviques, mais en même temps paraît tous les jours un journal des sociaux-révolutionnaires de droite, *La voie de la nation (Put' naroda)*, où s'est déplacée la moitié des signataires d'articles et une part des collaborateurs de *La vie sibérienne*. J'ai moi aussi publié quelque chose : 2 articles sur la guerre et quelques vers. J'ai gagné 100 roubles — un gain unique pour toute cette époque. Le journal d'Omsk *Libre cosaque (Vol'nyj kasak)* m'a invité à participer à sa rédaction, avec un salaire de 400 roubles, mais je n'étais pas d'accord car vu la confusion actuelle je ne veux pas prendre de responsabilité politique correspondant aux orientations du journal [...] À ce propos, sur *La joie attristée (Opečalennaja radost')* Bakhmetev a publié dans le journal

24. Après février 1917 entre en action le mouvement nationaliste altaïen, dont les dirigeants liés au régionalisme sibérien posaient avec de plus en plus d'insistance le problème de l'autodétermination nationale des Altaïens et de la séparation de Gorno-Altaiisk dans une configuration administrative et territoriale autonome. Du 1^{er} au 6 juillet 1917 eut lieu à Biïsk un congrès de soixante délégués de mandataires extérieurs des districts de Biïsk et de Kuznetsk décidés à reconnaître « l'autodétermination des étrangers de l'Altai » et à accepter leur séparation dans un territoire autonome. L'organe central du gouvernement était la chambre des représentants des montagnes de l'Altai présidée par G.I. Gurkin et localisée à Biïsk. Le congrès reconnu comme membre d'honneur de la chambre G.N. Potanine. En janvier 1918, la chambre déménagea dans le village d'Ulala où du 4 au 12 mars se tint l'assemblée constituante du territoire de Gorno-Altaiisk sous la présidence de V.I. Anyčin. Par décision du congrès, la partie montagneuse de l'Altai fut séparée du gouvernement de l'Altai et de Tomsk pour constituer une entité administrative particulière — le cercle du Karakorum et de l'Altai — dont le pouvoir exécutif fut le Conseil du cercle du Karakorum-Altai présidé par G. I. Čoros-Gurkin. Peu après l'installation du pouvoir exécutif du cercle et de ses organes locaux dans les villages de l'Altai des montagnes, les soviets devinrent actifs. Ils furent chassés durant l'été 1918. À la fin de l'été 1919 l'Altai montagneux se transforma en un important foyer de partisans. La grande majorité était composée de paysans russes. À l'été 1920 fut établi dans la région le pouvoir soviétique. Mais cela n'arrêta pas la guerre civile. L'insatisfaction de la population locale face à la politique d'approvisionnement des bolcheviques fut la cause d'un mouvement massif et armé contre les soviets qui ne put être écrasé qu'à l'automne 1922.

bolchevique *Étendard de la Révolution (Znamja revoljuzii)* un très beau compte rendu — tout le feuilleton. Lilia Vatman est devenue bolchevique: On dit la même chose de Grebenchtchikov, est-ce vrai? Anutchin soutient le pouvoir soviétique dans l'Altaï où est déjà en projet une république bolchevique autonome. Intègrent cette république de l'Altaï russe, l'Altaï mongol, les terres des minorités Uriankhaï et Djourgarie. Assemblée constituante le 28 juin à Koch-Agatch Anutchin a été élu président provisoire. Quel roublard! »[...]»²⁵
Lettre de Tomsk du 2/15 mars [[1917)]—

Les lettres de Viatkine corrigent des stéréotypes bien établis. Ainsi, dans toutes les approches biographiques concernant l'écrivain et journaliste altaïen Dmitrievitch Grebenchikov (1883-1964), on insiste sur le fait qu'il ne prit pas part à la révolution d'Octobre. La lettre de Viatkine, comme nous pouvons le voir, atteste du contraire ou en tout cas d'une hésitation. À la même époque, Viatkine s'arrête sur l'idée qui court de fonder un État bolchevique des Oïrot de l'Altaï, exprimant des critiques sur la personnalité de l'ethnographe sibérien Vasili Ivanovitch Anutchin (1875-1943) auquel le congrès (altaïen des montagnes) d'Ulala confia d'engager des discussions avec les présidents de tous les États intéressés. Ce projet aventureux de fonder un État altaïen souverain s'effondra. Anutchin retourna à Tomsk où il poursuivit son activité d'expert sur les ethnies aborigènes de la région. C'est à lui que revient l'idée d'une nouvelle religion universelle fondée sur le chamanisme.

Il n'est pas sans importance de mentionner également ici la figure de Bakhmetev (1885-1963), un prosateur, publiciste et journaliste de Tomsk, arrêté en 1915 pour propagande pacifiste. Après la révolution il fut rédacteur du journal du Parti *Le travailleur de Sibérie (Sibirskij rabočij)*, servit comme commissaire à l'Instruction publique de la Sibérie occidentale puis fut rédacteur d'une des meilleures revues soviétiques des années 1920, *L'innovation rouge (Krasnaja nov')*. Quasiment chaque numéro du journal bolchevique *L'étendard de la révolution (Znamja revoljuzii)* publié à Tomsk, comprenait un article portant sa signature: « Bl. Matveitch ». Le

25. Département des manuscrits de l'Institut de littérature russe (IRLI), fond 742, op. 1, n° 26, L. 2-3, G.A. Vjatkin, t. 5, p. 309-310.

feuilleton dont parle Viatkine est la recension dans ce journal, par Makhmetev, de son recueil poétique *La joie attristée*²⁶.

Citons aussi une lettre de Viatkine à sa femme, envoyée d'Omsk le 8 juin 1920 à un moment où il avait été arrêté et attendait le jugement du tribunal de guerre révolutionnaire; la lettre a été écrite en hâte au crayon sur un bout de papier :

Chère Kapelka, aujourd'hui je suis conduit sous escorte à la commission extraordinaire.

Il est possible que l'affaire soit grossie et qu'il faille purger une peine de longues années en prison, dans un camp ou aux travaux forcés. Il n'y a pas beaucoup d'espoir de libération rapide. Je ne réussirai vraisemblablement pas à écrire avant le jugement et il est difficile, dit-on de rencontrer quiconque. Il faut s'armer de patience et de calme. L'état d'esprit n'est pas bon²⁷ [...].

On trouve aussi dans le fonds cette lettre de Viatkine du 30 décembre 1922, écrite à la suite des événements dramatiques qui se sont déroulés dans l'ancienne capitale de la Sibérie lors de l'installation du pouvoir soviétique :

[...] À Omsk il y a quelques nouvelles parmi lesquelles de tristes nouvelles. Nikolai Kalmykov, le jeune poète, a été tué. Il rentrait de la gare le soir à pied et il est tombé sur des brigands.

Dans le journal *La voie du travailleur* il y a un nouveau rédacteur (V. I. Kouzmin, ancien prêtre maintenant communiste), et un nouvel économiste. Omelkov a déjà été arrêté il y a longtemps. Il s'est trouvé qu'il servait dans les services de contre-espionnage de Koltchak²⁸.

Nikolai Alekseevitch Kalmykov (1904-1922), un poète de dix-huit ans qui avait travaillé comme correcteur à l'imprimerie locale, fut

26. Apportant témoignage d'un lien étroit de Vjatkin avec Bahmetev, il y a bien plus tôt une lettre à sa femme: « Bonjour de Tomsk. Je suis arrivé le 2 au soir, les trains, bien sûr, circulent avec beaucoup de retard. Tous les nôtres sont heureux de me voir et soupirent seulement que Kapa ne soit pas venue. [...] J'ai vu Grigori Nikolaevič: Sa première question a été: « Vous êtes venu seul? Et pourquoi Kapočka n'est-elle pas venue? » J'étais à la rédaction, j'étais chez les Bahmetev, ils me demandent de te saluer de leur part. [...] Département des manuscrits de l'Institut de littérature russe (IRLI), fond 742, op.1, n° 26, L.1., G.A. Vjatkin, t. 5, p. 308).

27. Département des manuscrits de l'Institut de littérature russe (IRLI), fonds 742, op. 1, n° 26, l. 6-606, G.A. Vjatkin, t. 5, p. 311.

28. Département des manuscrits de l'Institut de littérature russe (IRLI), fond 742, op.1, n° 26, l. 21 OB, G.A. Vjatkin, t. 5, p. 316.

en effet tué la nuit du 24 novembre 1922 dans la banlieue d'Omsk dans des circonstances non éclaircies. Viatkine lui a consacré une nécrologie, publiée le 26 novembre 1922 dans *La voie du travailleur (Rabočij put')*. Dans la lettre ci-dessus est aussi soulignée la carrière politique du nouveau rédacteur de ce journal : un prêtre missionnaire était à l'arrivée du pouvoir soviétique devenu un journaliste communiste... Pour ce qui concerne M. F. Omelkov, il a effectivement été arrêté par les bolcheviques après la fin de la guerre civile pour avoir préparé une émeute antisoviétique en 1918. Il réussit à prouver qu'il n'avait pris aucune part à ces événements et à ressortir libre. La mention du contre-espionnage de Koltchak dans la lettre de Viatkine est tout à fait curieuse. Viatkine en est étonné... mais nous nous souvenons qu'il a été lui-même proche du gouvernement de Koltchak.

Dans d'autres fonds

Le contrepoint à l'échange de correspondance de Viatkine avec sa femme est constitué par sa correspondance avec les écrivains, critiques, éditeurs, une correspondance dispersée dans d'autres fonds du Département des manuscrits de l'Institut de littérature russe (IRLI)²⁹, correspondance qui se rapporte à la période prérévolutionnaire.

Jeune collaborateur de la *La vie sibérienne*, Viatkine avait à cette époque essayé de s'imposer dans le monde littéraire de Saint-Pétersbourg et Moscou. Parmi ses destinataires et correspondants on trouve le critique littéraire et critique de théâtre, membre de la rédaction du journal *La pensée russe* Iu. I. Aichenvald ; M.P. Artsybatchev, l'écrivain, dramaturge auteur du roman à sensation *Sanine* ; l'écrivain traducteur K. P. Mill ; le poète Fedorov ; l'éditeur M.V. Averianov ; l'actrice dramatique V.F. Komissarjevskaja et d'autres.

Viatkine prêta une attention attentive à l'opinion du populiste (*narodnik*) P.F. Iakubovitch, qui après son retour du bagne

29. Voir sur internet : Ju P. Zarodova, « épistoljarnoe nasledie G.A. Vjatkina v fondah Instituta russkoj literatury (Puškinskij Dom) », in *Materialy naučno-praktičeskoj konferencii « Literaturnoe nasledie Sibiri »*, Omsk, 2007.

collaborait à la section de poésie du journal *La richesse russe*. Iakubovitch écrit ce qui suit à Viatkine le 3 octobre 1905 :

Vous avez fait un grand pas en avant par comparaison avec les vers que vous écriviez il y a un an et demi ou deux ans et que j'ai lus. Mais même maintenant ne vous imaginez pas que vous êtes sur un chemin solide, que vous avez quelque chose en propre avec quoi vous avez le droit de vous tourner vers le public et de publier. Autant qu'on puisse en juger par ces trois pièces, il n'y a encore rien qui vous soit propre, ni dans la forme ni dans le contenu. Vous avez encore beaucoup de travail devant vous, — et surtout il faut vous soucier du développement général. Le reste, vu les dons naturels que vous avez sans aucun doute, vous sera donné par la vie³⁰.

Parmi les poèmes dont il était question dans la lettre, Iakubovitch a choisi un poème proche de son état d'esprit : « Illuminé par l'éclat du jour prochain... » (*Ozarennij sijan'em grjaduščego dnja*). Avec une correction de sa main dans la dernière strophe, il a été publié dans *La richesse russe* (*Russkoe bogatstvo*) ; Viatkine l'inclura dans le recueil *Pièces de vers* (*Stihotvorenija*, Tomsk 1907), avec une dédicace à Iakubovitch. Viatkine apprit la nouvelle de la mort de ce dernier à Tomsk en mars 1911 ; il y réagit par une lettre ouverte à *La richesse russe*³¹.

Le 3 novembre 1907, Viatkine se tourna vers l'écrivain et critique littéraire Alexander Alekseevitch Izmaïlov, sans le connaître personnellement et en le priant d'évaluer objectivement son œuvre :

[...] Comme j'ai la plus grande estime pour vous comme auteur de talent et critique sensible je vous prie avec la plus grande humilité de me donner ne serait-ce qu'une évaluation très courte des sept poèmes et récits que j'ai joints.

Faut-il continuer à écrire en prenant en compte ce qui existe aujourd'hui et en tenant compte de mon âge — 22 ans ? Bien que je publie parfois dans des organes solides comme *La richesse russe*, *La joie du travail*, *Niva*, etc., l'idée que je manque de don m'effraie et me lie les mains... Mais je fais confiance sans réserve et totalement à votre évaluation quelle qu'elle puisse être parce qu'en lisant vos articles

30. Département des manuscrits de l'Institut de littérature russe (IRLI), R. III, op. 2, n° 385.

31. Département des manuscrits de l'Institut de littérature russe (IRLI), fonds 266 (arch. de la revue *Russkoe Bogatstvo*), op. 4, n° 641, G.A. Vjatkin, t. 5, p. 287.

critiques je vois en eux une pleine, impartiale et effective intuition artistique. [...]»³²

La réponse reçue de la part du vénérable critique encouragea le jeune poète à poursuivre son œuvre :

Bien sûr il faut continuer à travailler coûte que coûte et à dominer l'obscurité et l'indifférence inévitables au début. Au demeurant il est sûr que vous ne le regretterez pas puisque vous êtes déjà reconnu par les rédactions³³.

On a conservé deux lettres de Viatkine à l'écrivain et traducteur K. R. Mill. L'une du 23 juin 1907, où il l'informe de ses affaires littéraires :

Je travaille bien : pendant une semaine j'ai écrit un assez long récit (il faut bien d'une manière ou d'une autre s'acquitter des avances !) et deux pièces de vers. [...]»³⁴

Avec l'aide de Mill, Viatkine escomptait faire partie des collaborateurs de la revue littéraire et artistique *Le cygne*, qui fut publiée à partir de 1908 à Moscou. On lit ceci dans une lettre de Viatkine à Mill du 18 septembre 1908 :

[...] Je participe avec plaisir au *Cygne* et dans le futur proche je vous enverrai 3-4 pièces de vers de sorte que vous puissiez mettre mon nom au nombre des collaborateurs si cela vous convient.

Je vis passablement. Je travaille, pour l'essentiel, au journal *La vie sibérienne*. Cet hiver, je serai vraisemblablement à Moscou et donc auprès de vous.

Dites-moi, je vous en prie tout ce qu'il y a de neuf à propos du *Cygne*³⁵.

À cette époque, Viatkine avait des relations étroites avec l'éditeur M.V. Averianov, chez lequel, on l'apprend dans la correspondance, il séjournait fréquemment lors de ses séjours à Saint-Pétersbourg, et auprès duquel il recueillait des nouvelles sur « les coulisses de la vie littéraire » ; il recherchait son avis sur ses poèmes et n'hésitait pas à lui emprunter de l'argent quand il avait épuisé les maigres honoraires

32. Département des manuscrits de l'Institut de littérature russe (IRLI), fonds 742, op. 3, n° 74, G.A. Vjatkin, *Sobranie sočenenij*, t. 5, p. 293.

33. *Ibid.*, O.I., op. 2, n° 382.

34. *Ibid.*, fonds 123 (arch. A.E. Burceva), op. 2, n° 13, L. 1-2.

35. *Ibid.*, L. 3.

des rédactions. L'été 1908, Viatkine qui se reposait de son travail de journaliste dans la station finnoise de Ganga (actuellement Hanjo) sur la mer Baltique, écrit ceci à Averianov (lettre du 12 juin 1908) :

Durant la première moitié de la journée je travaille. J'écris des choses (quantitativement) importantes et il ne me reste presque plus de force ni de temps pour mon travail de journaliste et pour les poèmes. [...] À propos, écrivez votre opinion sur mon recueil et soyez sévère, car je regarde moi-même mon propre petit livre comme quelque chose de tout à fait lamentable. J'arrêterai bientôt complètement d'écrire, il faudrait être Balmont ou à tout le moins A. M. Fedorov. La prose est une chose plus facilement accessible. Donc j'attends votre lettre, j'espère que d'une manière ou d'une autre vous allez me répondre. [...] ³⁶

L'année 1910 fut importante pour Viatkine. En janvier, comme nous l'avons dit plus haut, on célébra le dixième anniversaire de l'activité littéraire du jeune écrivain. Peu de temps après il fut jugé digne du prix Gogol au concours littéraire Gogol, concernant toute la Russie pour sa nouvelle *La fête*. Cet heureux événement fut précédé par une lettre (carte postale du 29 mars 1910) de Viatkine à la critique littéraire E.A. Koltonovska, d'une récente promotion du cours Bestujev. Ne la connaissant pas personnellement (dans l'adresse de la carte postale le numéro de l'appartement n'est pas indiqué), le jeune collaborateur de *La vie sibérienne* s'adresse à elle en la priant d'écrire une recension de sa nouvelle *La fête* qui devait paraître dans l'un des prochains numéros de la *Nouvelle revue pour tous* :

Quand ce récit paraîtra auriez vous l'amabilité de me dire ce que vous en pensez ? (Dans un « commentaire de revue » ou dans une lettre personnelle, c'est indifférent.) Plus votre jugement sera sévère et mieux ce sera. Mais pour moi c'est très important, et c'est pourquoi sans avoir l'honneur de vous connaître j'ai l'audace de vous importuner. [...] ³⁷

Viatkine ne connaissait pas personnellement le rédacteur de la revue *Le monde actuel*, V.M. Kranikhfeld. Proposant le 28 février 1911 deux poèmes à la rédaction : « Sonnet » et « Pas de bonheur... »,

36. Département des manuscrits de l'Institut de littérature russe (IRLI), fonds 428 (arch. M.V. Aberjanova), n° 26, l. 2-20b. G.A. Vjatkin, *Sobranie sočenenij*, t. 5, p. 288.

37. *Ibid.*, fonds 629 (arch. E.A. Koltonovskoj), n° 8, G.A. Vjatkin, *Sobranie sočenenij*, t. 5, p. 293.

il s'assure de l'appui de V.V. Smilovitch (Veresaev), accompagnant la lettre de l'auteur d'une recommandation.³⁸

Venant souvent à Saint-Pétersbourg Viatkine recherchait toutes les possibilités de collaborer à des maisons d'édition. Ayant appris l'intention de V.S. Miroljubov, rentré à Saint-Pétersbourg après l'amnistie liée au 300^e anniversaire de la maison Romanov, de publier une revue (« revue mensuelle de littérature, science et vie publique », Viatkine le 21 octobre 1913 s'adresse à lui :

Très honoré Victor Sergeevitch

J'ai appris que vous avez l'intention de publier une revue à Saint-Pétersbourg. Pour cette raison je me permets de me tourner vers vous avec la même demande que je vous ai jadis présentée. N'avez-vous pas quelque place libre (à l'exception de celle de caissier et de comptable) rapportant 60 à 70 roubles par mois ?

La revue débute-t-elle bientôt ? Rassemblez-vous des matériaux ? Quels sont vos jours et heures de réception ? [...]³⁹

En octobre 1915, Viatkine partit pour le front. Depuis l'armée, il envoya entre novembre 1915 et avril 1917 diverses lettres au bureau de la maison d'édition « Ogni », à E.A. Liatski plus précisément, lui adressant ses vers, apportant des corrections d'épreuves et s'intéressant de façon insistante à la publication la plus rapide possible de ses livres. Nous nous permettons de donner ci-dessous des extraits de ces lettres qui décrivent bien non seulement les relations de deux hommes de lettres mais aussi l'époque elle-même :

Très honoré Evgeni Alexandrovitch, voici pour vous mes matériaux — pour deux petits livres — vous pouvez les combiner comme il vous convient. [...]⁴⁰

Très honoré Evgeni Alexandrovitch (Je vous envoie mes salutations de l'armée en opération. Cela fait déjà des semaines que je travaille dans une unité médicale avancée en qualité de fondé de pouvoir.

38. Département des manuscrits de l'Institut de littérature russe (IRLI), fonds 528 (arch V.P. Kranihfelda), op.1, n° 561, G.A. Vjatkin, *Sobranie sočinenij*, t. 5, p. 292.

39. *Ibid.*, fonds 185 (arch. Miroljubova), op. 1, n° 390, G.A. Vjatkin, *Œuvres complètes*, t. 5, p. 291.

40. RO IRLI, fonds 163 (arch. E.A. Ljackogo), op. 2, n° 134, L. 1.

[...] Qu'y a-t-il de nouveau chez vous? Avez-vous lu mes textes littéraires⁴¹? [...]

Je vous prie de me dire où en est la publication de mon livre *Feuilles d'or*⁴². [...]

Très honoré Evgeni Alexandrovitch

J'ai reçu une carte postale, mais pas encore les épreuves. À propos des poèmes il faut dire que 200 roubles, de nos jours, sont bon marché. En Sibérie, où l'on me connaît on m'a longtemps proposé 300 roubles. Mais il faut publier des vers à Saint-Petersbourg⁴³. [...]

Soyez assez aimable pour m'informer du destin de mon récit *Comment les enfants ont cherché le Croquemitaine* (*Kak deti Buku iskali*). A-t-il été accepté pour publication et si oui à quelles conditions?

J'ai reçu *La joie attristée* en cinq exemplaires. Combien y a-t-il chez vous d'exemplaires d'auteur? Je suppose pas moins de 25, et je vous prie de faire en sorte qu'on m'envoie le reste.

Sur le livre je ne sais pourquoi il n'y a pas le prix. Qu'en est-il des nouvelles? Pourquoi avez vous publié Grebentschikov et pas mes textes⁴⁴? [...]

Très honoré Evgeni Alexandrovitch

Ayez l'amabilité de transmettre les deux poèmes que je vous ai proposés à la revue *Monde contemporain*, là-bas je ne connais personne à part vous.

J'ai regardé les épreuves des nouvelles et j'ai été terrifié: 10 pages (de la p. 53 à la p. 64) ne sont pas correctement disposées, dieu sait pour quelle raison. C'est pourquoi il faut faire partout les corrections suivante: p. 80 et 106 supprimer le sous-titre « nouvelle »; p. 111 relever la 10^e et la 11^e ligne. P. 113 il faut rabaisser la seconde ligne. P. 128 dans le titre à la place de « village » — « petit village ». P. 156 supprimer le sous-titre « nouvelle de G. Viatkine » et la note mais entre le titre et le début mettre: « primé au concours Gogol de l'association des auteurs de presse périodique et de littérature à Moscou ». Merci de transmettre ces observations à l'imprimerie pour correction. Vous m'obligeriez beaucoup en concourant à une sortie très rapide du livre

Votre G. Viatkine⁴⁵

41. *Ibid.*, op. 2, n° 134, l. 1, G.A. Vjatkin, t. 5, p. 295.

42. *Ibid.*, op. 2, n° 134, l. 4.

43. RO IRLI, fonds 163 (arch. E.A. Ljackogo), op. 2, n° 134, l. 5.

44. *Ibid.*, op. 2, n° 134, l. 8.

45. RO IRLI, F. 163 (arch. E.A. Ljackogo), op. 2, n° 134, l. 9-10.

Est aussi d'un grand intérêt la lettre de Viatkine à Batiouchkov du 13 avril 1917. Elle touche la question du statut de membre du conseil des écrivains russes constitué en mars 1917 et fermé en décembre 1918 pour activités antigouvernementales. Batiouchkov occupait à la direction du conseil les fonctions de président :

Très honoré Fedor Dmitrievitch
Je vous prie de me considérer comme un des membres fondateurs de l'association des écrivains. [...]
Me connaissent personnellement et peuvent me recommander A.M. Pechkov, E.A. Liatskij, V.C. Miroliubov, D.N. Ovsianiko-Kulikovskij, A.A. Lukianov⁴⁶. [...]

Parmi les correspondances envoyées en réponse il faut noter, outre ce qui a été rappelé plus haut, des lettres de Iu. I. Aichenvald⁴⁷, M. P. Artsybatchev⁴⁸, N.N. Zlatovratskij⁴⁹, B.K. Zaïtsev⁵⁰, V.F. Komissarjevskaja.⁵¹

En conclusion nous voudrions souligner que le cas Viatkine, un parmi bien d'autres, n'en est pas moins notable à bien des égards. Comme homme et écrivain, se trouvant, pour ainsi dire, entre diverses cultures, impliqué dans les événements historiques, il se situe entre les partis et les camps politiques. Les questions que pose l'étude de son œuvre et qui, en dépit des efforts de nombreux chercheurs, restent indécises à ce jour pourraient se ramener aux points suivants :

1. L'histoire d'un jeune écrivain soviétique qui commence à écrire dans l'esprit du mouvement « narodnik » tardif (ce qui

46. *Ibid.*, F. 709 (arch. A.M. Redko) n° 2 1L., G.A. Vjatkin, *Sobranie sočenenij*, t. 5, p. 281.

47. *Ibid.*, R. III, op. 2, n° 379, RO IRLI, F. 62 (arch. Vejnberga), op. 5, n° 13, G.A. Vjatkin, t. 5., S. 307.

48. *Ibid.*, R. II, op. 2, n° 380.

49. *Ibid.*, n° 381.

50. *Ibid.*, F. 62 (arch. Veinberga), op. 5, n° 27, G.A. Vjatkin, t. 5, p. 302.

51. *Ibid.*, R. III, op. 2, n° 383.

plaisait beaucoup à Gorki) et qui au début réagissait vivement aux « manifestations d’ultra-décadence comme [au] délire d’une âme perverse » (il s’agit de la poésie de Balmont et Zinaïda Hippus), et qui, tombé dans l’atmosphère et les cercles littéraires de Moscou et Saint-Pétersbourg, commence à écrire des poèmes symbolistes (ce qui déjà cesse de plaire à Gorki). Le cas Viatkine permet aussi de poser le problème de la littérature sibérienne non pas d’un point de vue thématique (ou génétique — l’écrivain est originaire de Sibérie) mais avant tout d’un point de vue poétologique comme s’il s’agissait d’une vision du monde et d’un style d’écriture particuliers.

En ce sens il serait important d’analyser trois ouvrages poétiques qui, comme je l’ai déjà rappelé, sont sortis pratiquement la même année à Omsk et à Saint-Pétersbourg. Peut-on étudier en eux grâce à Viatkine l’horizon d’attente différent d’un lecteur sibérien et d’un lecteur de la partie européenne de la Russie ?

2. D’un autre côté, il y a la biographie politique de Viatkine qui dissimule beaucoup de points obscurs. Son engagement au côté de Koltchak, transformé en une collaboration assez active avec le pouvoir bolchevique après la défaite de Koltchak oblige à réfléchir sur une série d’autres questions. Ce virage était-il conjoncturel ou profondément ressenti ? Ce changement (intérieur ou extérieur, peu importe) a-t-il influencé les vues politiques de Viatkine sur le passé, le présent mais surtout le futur de la Sibérie ?

Ces questions, on peut le penser, s’éclaireront à la suite d’une exploration minutieuse des matériaux concernant Viatkine encore insuffisamment explorés, en particulier dans les archives de Moscou et de Saint-Pétersbourg.

(Traduction par Michel Espagne)

Le discours de bienvenue de Romain Rolland adressé au Congrès des écrivains de Sibérie (1928)

Marina Arias-Vikhil

Les lettres de Romain Rolland écrites en avril 1928 et adressées aux écrivains sibériens sont peu connues, mais elles restent néanmoins très importantes pour l'histoire des relations entre Romain Rolland et l'URSS. Cette adresse aux écrivains sibériens est sa façon de répondre à la demande que Maxime Gorki lui a faite dans sa lettre du 23 mars 1928. Cette lettre comme celles que Romain Rolland a rédigées ensuite sont lourdes de connotations idéologiques et propagandistes particulières.

La fin de l'année 1923 et le début 1928 ont scandé le divorce définitif entre Romain Rolland et les écrivains russes réfugiés à Paris. Pour ces derniers, Romain Rolland représentait la « conscience » de l'Occident. Le prix Nobel avait une autorité morale infaillible à leurs yeux, il défendait les valeurs humanistes de la démocratie occidentale, il était un ennemi de la guerre et un opposant à toute forme de la violence sociale; il véhiculait en Occident les idées de la paix formulées par le Mahatma Gandhi; Romain Rolland partageait aussi les idées de Léon Tolstoï et celles de la résistance pacifiste. Plusieurs écrivains russes exilés entrés en relation avec lui pour renouer des contacts culturels et artistiques comptaient sur son impartialité au moins face à leur condition d'exilés, privés de leur patrie. Romain Rolland lui-même n'avait-il pas été un exilé, persécuté pour son pacifisme et sa « trahison de sa nation » ? Lors de la Première Guerre mondiale, son militantisme pacifiste avait abouti à son départ pour

la Suisse. Rolland était en correspondance avec Konstantin Balmont, Ivan Chmeliov, Ivan Bounine et d'autres. Il avait, de fait, beaucoup de compassion pour eux, il appréciait vivement leurs œuvres, et il les aidait à entrer en contact avec les magazines littéraires et les maisons d'édition. Il suivait de près les nouvelles traductions ; à travers leurs créations, les écrivains russes étaient pour lui les gardiens des traditions de « la sainte littérature russe » (Thomas Mann) ; Rolland prenait aussi une part active dans la présentation de dossiers au prix Nobel. Pourtant, en août 1927 un scandale éclate, mettant en évidence des divergences profondes entre Romain Rolland et les écrivains exilés, clarifiant aussi sa position envers l'URSS.

Depuis août 1927, une campagne contre la politique de l'URSS à laquelle il est reproché d'anéantir la culture et la littérature russes a été lancée dans la presse française. Elle a été déclenchée dans *L'Avenir* par la publication d'un appel anonyme *Aux écrivains du monde* signé du « Groupe d'écrivains russes. Russie, mai 1927 ». *Poslednije novosti*¹ et *Vozroždenije*², les journaux de l'émigration russe les plus influents, ont repris cet *Appel*. Dans ce texte, les Soviétiques sont tenus pour responsables de la mort des meilleurs poètes et écrivains russes (Blok, Goumiev, Essenine, Sologoub et autres), et pour coupables de mesures sévères et répressives contre la presse : les écrivains n'avaient pas la possibilité de se faire publier, leurs œuvres étaient censurées, les livres confisqués dans les bibliothèques, etc. Le 29 août 1927, Ély Halpérine-Kaminsky, célèbre écrivain et traducteur d'origine russe, appelle dans le quotidien *L'Avenir* les écrivains français à soutenir leurs confrères russes. Les mois suivants, *L'Avenir* publie les réactions des écrivains russes de l'émigration (Bounine, Zaïtsev, Kouprine, Merejkovski parmi d'autres) à cet *Appel* venu de la Russie des soviétiques. En octobre 1927, Balmont envoie une longue lettre ouverte (« une prière hurlante ») à Knut Hamsun³. Ivan Chmeliov soutint ses compatriotes dans un article paru dans *Vozroždenije*⁴.

1. « Les dernières nouvelles ».

2. « La Renaissance ».

3. *Segodnja*, 1927, 257, le 13 novembre, p. 4 ; repris dans *Za svobodu!* 1927, 267, le 20 novembre, p. 5.

4. *Vozroždenije*, 1927, 779, le 21 juillet, p. 2.

Pourtant, l'Occident ne réagit guère à ces efforts pour attirer l'attention sur l'oppression de la liberté de pensée en URSS.

Et surtout: à l'automne 1927, au beau milieu du scandale, Romain Rolland envoie en URSS un télégramme de félicitations à l'occasion du dixième anniversaire de la révolution d'Octobre. Cet acte l'éloigne encore des écrivains émigrés, violemment indignés par son double jeu, et peu disposés à lui pardonner ce geste de conciliation et de soutien envers les bolchéviques haïs.

Balmont lance « une malédiction noblement furieuse aux Européens en les réunissant dans la figure de Romain Rolland⁵ » :

Moi, Chmeliov, Merejkovski, Bounine, Kouprine, Zaitsev et d'autres, et d'autres écrivains russes très connus, pourquoi avons-nous quitté la Russie, à votre avis? Croyez-vous que c'est à cause des querelles politiques et littéraires locales que nous avons quitté la Patrie, — comme vous l'avez fait —, pour tenir le rôle de la conscience de l'humanité dans votre charmante solitude? Croyez-moi, nous ne sommes pas des vagabonds par nature comme cela pourrait vous sembler. Nous avons quitté la Russie pour avoir la possibilité ici, en Europe, de crier au secours afin de sauver notre Mère mourante, crier dans les oreilles sourdes des endurcis et des indifférents qui ne pensent qu'à eux-mêmes⁶.

L'Avenir publie le 12 janvier 1928 un autre appel de Balmont à Romain Rolland visant à le pousser à répondre, lui, Rolland, qui « avait la prétention d'être la sentinelle dans sa haute tour, celui qui garde allumé le flambeau de la conscience humaine » ; dans le même numéro de *L'Avenir* paraît un appel similaire de I.A. Bounine.

Romain Rolland s'était dès lors adressé à Maxime Gorki pour lui demander des éclaircissements. Ce dernier résidait à Sorrente à ce moment-là, mais suivait de près la situation littéraire en Russie soviétique. Rolland, impliqué dans le scandale et obligé de répondre à ses opposants, demande à Gorki de lui envoyer la liste

5. Tiré de la lettre à I.S. Chmeliov du 9 décembre 1927. Cité par K.M. Azadovskij, G.M. Bongard-Levin, (éd.), « Vstreča: Konstantin Bal'mont i Ivan Šmelev: Pis'ma K.D. Bal'monta I.S. Šmelevu », in *Naše Nasledije*, (2002), p. 61. Repris de <http://www.nasledie-rus.ru/podshivka/6117>

6. *Za svobodu!* 1927, 289, le 17 décembre, p. 3. Cité par K.M. Azadovskij, G. M. Bongard-Levin, (éd.), *op. cit.* Repris de <http://www.nasledie-rus.ru/podshivka/6117>

des écrivains qui « résident en Russie d'aujourd'hui, écrivent, se font publier et sont contents de leur vie⁷ ». Gorki accorde une longue réponse à Rolland, et les mois suivants, revient régulièrement sur le sujet, avançant chaque fois de nouveaux arguments pour repousser les opinions antisoviétiques exposées dans la presse française par les écrivains russes exilés. Gorki produit des témoignages du bien-être culturel et littéraire « de tous les hommes de toutes les nationalités⁸ » en URSS. En se fondant sur ces informations fournies par Gorki, Rolland répond à Balmont dans sa célèbre lettre, publiée dans *Europe* le 15 février 1928, intitulée *Romain Rolland et la Russie soviétique. Ma réponse à Konstantin Balmont et Ivan Bounine*⁹. La *Lettre* de Rolland ne manqua pas d'être reprise dans la presse soviétique¹⁰. Un article de A.V. Lounatcharski sur la « falsification » inventée par la presse émigrée est publié dans le même numéro de *Vestnik* où elle fut publiée. Quant à Rolland, dans sa lettre, il fait référence aux succès de la littérature soviétique invoqués par Gorki, qui avait confirmé la position officielle de la presse soviétique : le texte de l'*Appel* des écrivains russes sur la condition lamentable des littérateurs en URSS était une falsification.

Cette position prosoviétique de Rolland provoque une nouvelle vague d'indignation. Dans sa lettre à I.S. Chmeliov, Balmont écrit : « Rolland, cette tête dure, m'a donné l'une des plus bêtes réponses, et *Poslednije novosti* — quel charmant journal — s'est précipité à reprendre ses âneries. J'ai envoyé une lettre tranchante et insultante à leur rédacteur. Hier j'ai rédigé une réponse volcanique à Rolland, et je l'ai envoyée à Halpérine-Kaminsky, justement Buré [Émile Buré, rédacteur de *L'Avenir* parisien, *Ndlr*] me l'avait demandée. J'écris aussi à Bounine à ce moment. Capbreton. 1928, le soir du 20 février. ».

Balmont rédige une nouvelle lettre ouverte (*Novoje pis'mo K.D. Bal'monta Romenu Rollanu*), publiée le 16 mars 1928 dans *L'Avenir*¹¹.

7. A.D. Mihajlov (réd.) et al., *M. Gor'kij i Romain Rolland. Perepiska (1916-1936)*, Moskva, Nsledije, 1995, p. 146.

8. *Ibid.*, p. 151

9. La lettre a été publiée en russe dans le quotidien *Segodnja*, 1928, 52, le 23 février, p. 12.

10. *Vestnik inostrannoï literatury*, 1928, 3, p. 133-137.

11. Publiée en russe dans *Segodnja*, 1928, 78, le 21 mars, p. 2.

Dans sa réponse à Rolland, Gorki lui demande d'adresser quelques paroles aux écrivains de Sibérie, puis il continue : « Balmont vous a de nouveau ennuyé avec sa lettre très absurde, je pense¹². » Gorki faisait allusion à la réaction de Balmont provoquée par la position de Rolland. Balmont avait réfuté les arguments de Rolland sur la politique soviétique, cette politique qui avait pour objectif d'opprimer la liberté de pensée et la liberté artistique. Durant les années 1921-1925, dans ses lettres à Rolland, Gorki lui-même s'était révolté contre l'extinction de l'intelligentsia — qui travaillait comme un cheval pour préserver la culture —, contre la politique littéraire des bolchéviques (« La liberté d'expression est violée d'une façon ignoble, les honoraires sont misérables, les livres se vendent mal, le nouveau lecteur n'est pas encore nombreux mais l'ancien, le lecteur cultivé, n'est plus, il est mort, exilé¹³. »), contre le « nettoyage » des bibliothèques, contre la destruction des livres écrits en orthographe d'avant la révolution, contre l'interdiction du libre accès à la littérature philosophique, religieuse, classique russe dans les bibliothèques. Pourtant, vers 1928, Gorki fit peau neuve : il n'alla pas en Russie pour célébrer le dixième anniversaire de la révolution d'Octobre mais il prit l'initiative de défendre la politique nationale de l'URSS et d'organiser sa nouvelle culture prolétarienne. Et Rolland d'appuyer cette ambition de Gorki, ce projet qu'il endosse de devenir « un chef sévère et attentionné de la jeune intelligentsia prolétarienne¹⁴ ».

Rolland aurait dû croire sur parole un interlocuteur si calé en idéologie révolutionnaire... Mais à partir de ce moment, presque chaque lettre de Rolland contient des questions « gênantes », gênantes à tel point qu'un jour Gorki décide de ne plus écrire, et l'annonce à Rolland qui pensait qu'au nom de la justice, il avait, lui Rolland, le droit de « donner des leçons » aux autorités soviétiques.

Néanmoins, la demande de Gorki de rédiger un discours de bienvenue aux écrivains sibériens fut satisfaite ; bien que la ville de Novossibirsk, le lieu où allait se tenir le Congrès, ne figurât pas

12. A.D. Mihajlov, (réd.) et al., *M. Gor'kij i Romain Rolland. Perepiska (1916-1936)*, Moskva, Nsledije, 1995, p. 157.

13. *Ibid.*, p. 130.

14. *Ibid.*, p. 180.

dans l'atlas allemand de Rolland (la ville de Novonikolaïevsk n'a été renommée qu'en 1925).

Le 23 mars 1928, pour expliquer sa demande, Gorki, qui était à Sorrente, a écrit à Rolland :

Je tiens à vous parler d'un phénomène qui pourrait vous paraître peu important mais qui est très significatif pour moi. Il s'agit de l'évolution rapide de la littérature non russophone en Russie. Comme vous le savez, sans doute, pendant les dix dernières années les langues de toutes les ethnies finnoises, mongoles et turco-finnoises en URSS sont devenues des langues écrites. Les ethnies résidant dans la région de la Volga — Tchouvaches, Mordves, Tchérémisses — ainsi que les ethnies du Caucase et de la Sibérie ont déjà leur presse écrite, ouvrent des écoles de musique, des musées, des maisons d'édition, mettent en scène littéraire des écrivains et des poètes issus de leur communauté... En gros, la fusion avec la culture russe avance à grands pas.

Le 20 avril un Congrès des écrivains sibériens — des Russes, des Iakoutes, des Bouriates et d'autres ethnies — aura lieu à Novossibirsk. Cher Rolland, pourriez-vous adresser quelques mots de bienvenue à ces gens-là ? Je ne peux pas vous exprimer quelle joie sera pour eux de recevoir votre lettre, vous qui êtes prophète de la fraternité humaine. Vous pouvez envoyer votre lettre directement à Novossibirsk, à la rédaction du magazine *Sibirskije Ogni*, au nom de Vladimir Zazubrin, un jeune écrivain très doué, il s'est fait publier récemment dans un magazine parisien ; ou bien adressez-moi votre lettre, je pourrai la leur envoyer moi-même. Je vous en remercie infiniment¹⁵.

Rolland s'exécute et écrit une lettre à Zazoubrine ; il lui demande de transmettre son discours de bienvenue au Congrès des écrivains sibériens. Vladimir Jakovlevitch Zazoubrine (Zubkov de son vrai nom, 1895-1937, mort victime des répressions politiques) était secrétaire de l'Union des écrivains sibériens à ce moment ; il était réellement l'un des auteurs sibériens les plus remarquables et les plus originaux. En octobre 1923, sur la décision du bureau sibérien du PCR, il était devenu l'un des dirigeants de la maison d'édition *Sibkrajizdat*, secrétaire de rédaction et président du magazine *Sibirskije ogni*.

Gorki avait suivi et beaucoup apprécié le travail de *Sibirskije ogni*. Le 12 janvier 1928, Gorki qui était à Sorrente avait écrit ceci à son secrétaire P.P. Kroujkov, concernant la situation littéraire en Sibérie :

15. *Ibid.*, p. 157.

Giz¹⁶ devrait s'intéresser davantage aux œuvres littéraires des Sibériens. Le magazine *Sibirskije ogni* — ils ont une approche très créative — fait publier des œuvres très intéressantes. À part Karavajeva et Nina Smirnova, toutes les deux parues chez Giz, ils ont bien d'autres talents. Pour éviter les tendances « séparatistes » le centre devrait leur prêter plus d'attention. Il faut que *Novyj mir*¹⁷, *Krasnaja nov*¹⁸ ou *Molodaja gvardija*¹⁹ donnent un article substantiel sur « Les dix années de la littérature sibérienne ». Plusieurs poètes et écrivains sibériens méritent des louanges. En tout cas, il faut les empêcher de se replier sur eux-mêmes. Certaines nouvelles, je pense à *Hao- Čan* de A. Sorokin, — parue dans *Sibirskije ogni*, n°2, 1927 — devraient entrer dans la collection *Deševaja biblioteka*²⁰. En l'an 27 *Sibirskije ogni* a célébré son cinquième anniversaire, il paraît que les magazines nationaux n'en ont pas parlé²¹.

Le premier numéro de *Sibirskije ogni* était sorti cinq années plus tôt, en mars 1922, à Novossibirsk. S'agissant du concept, V.P. Pravdukhin, le rédacteur en chef à la maison d'édition *Sibgosizdat*, avait écrit à la fin de l'année 1921 : « Le magazine devra réunir les maisons d'édition nationales : *Gosizdat*, *Sibpečat*, *Lito*, le département des dessinateurs. Il devra attirer des hommes de lettres et de science de toute la Sibérie. Il devra être une pépinière pour les écrivains débutants ». Son épouse, L.N. Sejfoullina, une femme de lettres très connue, avait pu engager des écrivains talentueux à Omsk, l'ancienne capitale sibérienne : P. Dravert, A. Sorokine, G. Viatkine, A. Olenitch-Gnenenko. *Krasnaïa nov*' , le premier magazine littéraire soviétique, fondé en 1921 par le critique littéraire A.K. Voronski avec le soutien de Lénine, Lounatcharsky et Gorki, avait été pris pour modèle. À la fin de 1921, Pravdukhin avait multiplié les déplacements à Moscou en vue de consultations : le nouveau magazine sibérien devait être à la hauteur de la presse nationale, de la presse moscovite, quant à son contenu, sa forme et son avenir. Bref, c'était une aventure notable et réussie qui pouvait être mise au crédit du nouveau régime.

16. Giz, gosudarstvennoje izdatel'stvo : la maison d'édition d'État.

17. « Le Nouveau Monde ».

18. « Les Nouvelles rouges ».

19. « La jeune garde ».

20. « Bibliothèque bon marché ».

21. Gor'kij, M. *Neizdannaja perepiska*, Tom XIV, Moskva, Nauka, 1976, p. 476-477.

Le discours de bienvenue de Rolland fut publié dans *Sibirskije ogni*²² bien que le Congrès des écrivains sibériens n'ait pas eu lieu (En revanche, fin avril 1928, une réunion régionale des représentants de l'association des écrivains prolétariens fut organisée. Une Association sibérienne des écrivains prolétariens (ASEP) fut fondée à son issue. Grâce à l'ASEP, en mai 1928, une branche sibérienne de la Fédération des groupements d'écrivains soviétiques FGES fut créée, l'Union sibérienne des écrivains en étant l'un des membres²³.)

À Zazoubrine, Rolland écrit :

Villeneuve, 2 avril 1928

Cher Vladimir Zazoubrine,

J'espère que ces pages vous arriveront à temps, pour votre Congrès. Qu'elles vous portent à tous mon salut fraternel !
Veuillez me tenir au courant des discussions de votre assemblée, et, pour la suite, de vos travaux.

À vous cordialement

Romain Rolland

Par malheur, je ne lis point en russe, mais si vous pouvez m'écrire en français, allemand, anglais, italien ou espagnol, je me ferai traduire ce que vous m'enverrez.

Cette lettre atteste de la ferme intention de Rolland de poursuivre ses relations avec les écrivains sibériens. Il dit nettement qu'il espère recevoir un rapport du congrès, être mis au fait de l'état des débats, être informé de la situation littéraire en Sibérie. Il ne semble pas que Rolland ait reçu de réponse... C'est en tout cas ce que nous avons pu constater en nous fondant sur les documents du fonds Romain Rolland de Bibliothèque nationale de France.

Le discours de bienvenue adressé au Congrès des écrivains sibériens était joint à la lettre mentionnée ci-dessus :

Villeneuve (Vaud – Suisse)

2 avril 1928

22. R. Rolland, « Privetstvije R. Rollana sibirskim pisateljam ». *Sibirskije ogni*, 1928, 3, mai-juin. Novosibirsk, p. 223-224.

23. Voir *Literaturnaja stolica Sibiri* in: A.F. Kosenkov (réd.), *Istorija goroda: Novonikolajevsk-Novosibirsk (istoričeskiye očerki)*. T. 1. Novosibirsk, Izdatel'skij dom 'Istoričeskoje nasledije Sibiri', 2005, p. 505-564.

Chers amis Sibériens

Maxime Gorki m'apprend que, pour la première fois, se réunit à Novossibirsk un Congrès d'écrivains Sibériens de toutes races, et il m'engage à vous écrire.

Je salue avec joie votre assemblée. Dans le printemps de la vieille terre, j'entends monter un puissant concert de voix nouvelles, un chœur de peuples, qui se sont tus pendant le morne hiver des siècles. Que de trésors de l'âme, que de secrets du Cœur se sont accumulés dans le silence, et vont maintenant se répandre, à toute volée, sous le ciel clair!

Européen d'Occident, français d'une province du centre celtique, aux temps lointains de mon enfance solitaire, où je m'essayais sur ma petite flûte nivernaise, j'avais déjà l'oreille aux écoutes, et je rêvais d'une immense symphonie de la terre, où tous les peuples, toutes les races mêleraient leurs joies, leurs peines, leurs espoirs et leur foi, en des accords riches et multiples comme la mer.

Le jour vient. Le jour est venu!

Votre assemblée en est le témoin vivant. Elle commence à tresser la splendide corbeille des pensées et de l'Europe et de l'Asie.

J'y mêle mes doigts de travailleur, les pailles de mes chants de France, les joncs flexibles de mes rivières nivernaises.

Vous souvenez-vous, mes amis, du beau mythe chrétien? — Après que le Fils de l'Homme fut mort et ressuscité, vers cette époque de l'année où la Nature réveillée est en fleur, le vent souffle sur l'assemblée des hommes du peuple, des simples disciples de l'Homme que les publicains, les pharisiens et les prêtres avaient mis en croix et qui était sorti du tombeau. Des langues de feu descendirent du ciel et se posèrent sur leurs têtes. Et ils furent remplis de l'Esprit nouveau. Et ils se mirent, enivrés, à chanter en toutes les langues le chant de joie et de vie.

Mes amis, la Pâque de sang du peuple russe est passée. Le peuple russe est ressuscité. Et vous célébrez aujourd'hui sa Pentecôte, l'hymne aux millions de langues de feu de la Liberté!

Je le chante avec vous, et je vous étreins, dans le même amour de l'Humanité!

Romain Rolland²⁴.

La symbolique de Rolland est très significative. Le discours est riche en métaphores musicales (« un puissant concert de voix

24. La première publication de la lettre s'est faite dans : E.D. Gal'cova (réd.), *Postiženije Zapada. Inostrannaja kul'tura v sovjetskoj literature, iskusstve i teorii*, Moskva, IMLI RAN, 2015, p. 59-151.

nouvelles, un chœur de peuples », « une immense symphonie de la terre », « des accords riches et multiples comme la mer », « chanter le chant de joie et de vie », « l'hymne aux millions de langues de feu de la Liberté »), cela traduit le dilemme que Rolland devait résoudre dans sa jeunesse : devenir musicien ou écrivain ? Sans doute, on entend la musique de la Révolution au sens de Rolland qui écrivait toujours la Révolution avec un R majuscule. Le ton du discours est élevé, il correspond à l'arrivée du printemps et à son humeur, c'est une métaphore du renouveau de la Nature créatrice, le renouveau qui s'étend jusqu'à la vie sociale. Le printemps, symbole du renouvellement de la vie, est aussi un synonyme de la Révolution par opposition à « l'hiver mortel » des siècles précédents.

Mais l'image la plus frappante est celle de la venue du Saint-Esprit sous forme des langues de feu, du Saint-Esprit emplissant tous ceux qui célèbrent la fête. Voici la description de cet événement dans les *Actes des Apôtres*²⁵:

C'était le dixième jour après l'assomption de Jésus-Christ : c'était le cinquantième jour après la résurrection du Christ. Ce jour-là les Juifs célébrèrent la grande fête de la Pentecôte au souvenir de la remise des Tables de la Loi à Sinaï. Tous les apôtres, la mère de Dieu, des disciples du Christ et d'autres croyants furent dans la chambre haute à Jérusalem. [...] Il y eut des tonnerres venant du ciel, du vent fort, ils remplirent toute la maison où les disciples du Christ s'étaient installés. Des langues de feu apparurent et se posèrent (se fixèrent) sur chacun d'eux. Tous furent remplis du Saint-Esprit et se mirent à glorifier Dieu en différentes langues qu'ils n'avaient pas connues avant. [...]

Ayant entendu le bruit, une immense foule accourut vers la maison des disciples du Christ. Tous s'étonnaient et se demandaient les uns aux autres : « Ne sont-ils pas tous Galiléens ? Comment les entendons-nous dans notre langue maternelle ? Comment peuvent-ils parler dans notre langue des merveilles de Dieu ? » Et ils dirent ébahis : « Ils ont bu du vin doux ».

Alors, l'apôtre Pierre se leva avec les onze apôtres, et dit qu'ils n'étaient pas ivres mais que le Saint-Esprit était venu sur eux comme l'avait annoncé le prophète Joël, et que Jésus-Christ crucifié par les Juifs avait ressuscité, s'était élevé au ciel et les avait remplis du Saint-Esprit. [...] Le discours de Pierre impressionna beaucoup les gens, et plusieurs crurent en Jésus. [...] Ceux qui crurent en Jésus furent bap-

25. Trad. d'après la version, orthodoxe, de Serafim Slobodski.

tisés de bon cœur, ils furent près de trois mille personnes ce jour-là. Ainsi, le Royaume de Dieu, c'est-à-dire la sainte Église de Jésus-Christ, commença à s'installer sur terre.

Depuis la venue du Saint-Esprit la foi chrétienne se répandit vite grâce à Dieu, le nombre de ceux qui crurent en Jésus-Christ augmenta chaque jour. [...] Au début les apôtres prêchèrent aux Juifs, puis ils partirent aux quatre coins du monde pour professer la parole de Dieu à tous les peuples [...] [Actes des pôtres, 2:14, 2:23].

Nous pouvons constater que Rolland reprend avec précision tous les détails de cet événement capital pour le monde chrétien. Sa comparaison est très convaincante : le Feu et le Vent de la Révolution ont apporté un Nouvel Esprit au monde, ceux qui y ont cru se sont mis à construire un nouveau Royaume de Dieu sur terre en s'appuyant sur les principes proches du christianisme basé sur le sacrifice. L'image du Feu, des langues de feu devient un miroir mythologique de la Révolution, qui est la naissance d'un nouveau cosmos, d'un nouvel univers. Rolland se joint aux voix qui chantent cet événement en toutes langues. Et selon Rolland, le destin de la nouvelle foi prêchée par les apôtres de la Révolution est de se répandre dans le monde entier.

Brodant sur cette si convaincante référence — directement chrétienne — Rolland utilise aussi l'image du réveil de la nature, bref, renvoie à la dimension « païenne » du moment de l'année qui correspond au Jour de la Trinité²⁶, fête héritière d'un substrat antérieur. Rolland mêle les dimensions, ce qui dut sans doute, peut-être inconsciemment, lui paraître plus convaincant en la circonstance et pour faire passer son message. Le Jour de la Trinité marque la transition du printemps à l'été, symbolise l'épanouissement de la flore : la fête a ainsi un caractère initiatique. L'initiation marque une nouvelle étape dans l'évolution, elle comprend des cérémonies collectives qui symbolisent une transition de l'enfance ou de l'adolescence à l'âge adulte,

26. La célébration de la Trinité a lieu le dimanche qui suit la Pentecôte dans l'Église romaine, le lendemain de la Pentecôte chez les orthodoxes ; ces derniers ont coutume d'appeler la Pentecôte « dimanche de la Trinité », liant ainsi les deux événements de manière beaucoup plus intime que les catholiques ; le second jouant aussi le rôle qu'a dans le catholicisme la Toussaint, qui, chez les orthodoxes, est donc incluse dans le temps pascal dont elle marque l'aboutissement en somme cosmique.

c’est une expérience symbolique de la mort et de la renaissance. Typologiquement l’image de la Pâque de Sang y est liée, c’est à la fois le symbole de la mort (le sang) et de la résurrection (Pâques). La mort mystique et la résurrection sont une impressionnante recréation de la Cosmogonie, de l’histoire sacrée de l’Univers.

Pour Rolland, la cérémonie d’initiation est aussi liée à la voie et au destin particuliers de la Russie. La mort lors de l’initiation signifie à la fois la fin de l’enfance, de l’ignorance et de l’état du non-initié. Ce qui revient à dire que la Russie *devait* passer des épreuves pour se faire reconnaître en tant qu’un membre responsable de la communauté, c’est-à-dire un adulte ayant ses droits et ses obligations envers la communauté. La Russie est au tout début de son chemin, c’est la conviction profonde de Rolland. Cette idée est le cœur de sa vision de la révolution russe, celle-ci ouvrant pour la Russie la possibilité de suivre un chemin propre mais devant la rapprocher de la civilisation européenne, des valeurs européennes.

« La splendide corbeille des pensées de l’Europe et de l’Asie » reflète une conviction intime de Rolland : la sagesse de l’Asie devrait compléter la culture européenne, l’Europe devrait assimiler les connaissances de l’Orient qui sont plus anciennes que les siennes. La Sibérie qui occupe une position intermédiaire entre l’Europe et l’Asie, devient un médiateur dans la transformation souhaitable de l’Europe : avec l’aide de l’Asie.

Nous constatons donc que le discours de Rolland adressé aux écrivains sibériens est plein de symboles et de métaphores ; il est très précis, et véhicule des idées concrètes et des vœux. Les écrivains sibériens l’ont-ils trouvé utile ?

Zazoubrine, l’un de ces écrivains auxquels s’adressait Rolland

Vladimir Zazoubrine, homme de lettres et interlocuteur de Rolland, n’était pas originaire de Sibérie. C’est la raison pour laquelle son point de vue sur la Sibérie et ses transformations révolutionnaires est très important. Zazoubrine a fait ses études à l’école des cadets à Irkoutsk ; pendant quelque temps il servit dans l’armée de l’amiral Koltchak, puis il changea de camp au profit des

Rouges — presque en même temps il contracta le typhus. À Kansk où il était en convalescence dans la maison de sa future épouse, il écrivit son premier roman *Dva mira*²⁷ qui reçut une critique favorable de Lénine et de Gorki. Le roman offre une série de tableaux sur la guerre civile, qu'on en vint à lire à haute voix dans différentes unités militaires. Il contient plusieurs scènes de violence particulièrement dramatiques, des symboles et des contrastes saisissants; l'Armée blanche est représentée « selon la doctrine du parti ». La nouvelle *Ščepka*²⁸ (1923), son œuvre majeure suivante, parle de la vie quotidienne d'un comité régional de la Tcheka et de la Terreur rouge²⁹. En 1927, à Paris, *La Revue européenne* (n° 9) publia un extrait de *Dva mira* (*Ogon' potuhajet*³⁰); Rolland l'aura probablement lu. Zazoubrine resta secrétaire de rédaction de *Sibirskije ogni* pendant six ans (jusqu'en 1928). Il a beaucoup contribué au progrès de la littérature soviétique en Sibérie, il a aussi effectué beaucoup de déplacements dans la région pour étudier la situation littéraire sur place, pour connaître la vie des gens ordinaires. À partir de 1928, Zazoubrine fut employé à Moscou pour le *Goslitizdat*³¹ et le magazine *Kolhoznik*³², sur la recommandation de Gorki.

C'est à Moscou qu'il écrit et fait publier son roman *Gory*³³, consacré à la collectivisation dans l'Altaï. Il parut d'abord dans le magazine *Novyj mir* (1933); une publication distincte du roman eut lieu un an plus tard. L'une des idées essentielles que Zazoubrine a voulu transmettre à travers son œuvre est la suivante: les populations locales sont également indifférentes envers les Rouges, les Blancs, envers toutes sortes de transformations révolutionnaires, les gens ont leurs soucis quotidiens et leur « sagesse » — les traditions ancestrales. L'image de l'Altaï-khan a frappé Zazoubrine: c'est

27. « Les deux mondes ».

28. « Une miette ».

29. La publication du manuscrit laissé aux archives dut attendre 1989. On la doit au magazine *Sibirskije ogni*. En 1992, la nouvelle a été adaptée au cinéma par A. Rogojkine: *Le tchékiste*, production russe et française.

30. « Le feu s'éteint ».

31. La maison d'édition des œuvres littéraires.

32. « Le Kolkhozien ».

33. « Les montagnes ».

la quintessence de la vision du monde de ces populations; c’est la Nature qui détermine leur existence. Les transformations révolutionnaires s’estompent devant la grandeur de l’Altaï-khan, elles ne sont pas nécessaires pour survivre dans le climat sévère de l’Altaï. Les hommes s’appuient sur les connaissances de leurs ancêtres, transmises de génération en génération, et non pas sur les conquêtes révolutionnaires imposées aux populations par les anciens officiers de l’Armée rouge. Les scènes les plus frappantes du roman sont liées à la vie quotidienne des Sibériens altaïques: la chasse à l’ours, la fête du Printemps et l’offrande de la jumelle blanche. Les rituels altaïques n’ont rien à voir avec le monde chrétien, ici règne le chamanisme. Le chamane est la personne la plus importante dans le village altaïque. Les communistes russes ne le sont pas; et bien qu’ils vivent côte à côte avec les populations autochtones, ils leur restent toujours étrangers.

Quoique adressé aux écrivains de « toutes les nationalités », le discours de Rolland prend sa source dans les valeurs européennes. Loin de la vie sibérienne, Rolland pouvait-il dans ces limites mettre en avant des points communs entre la culture des peuples et ethnies de Sibérie et la culture russe, elle-même appréhendée quelque peu à contresens du moment historique? L’Orient de Rolland était l’Inde et la Chine; l’Asie telle qu’elle a été représentée par Zazoubrine lui était inconnue.

(Traduction par Svetlana Gretsova)

Table des matières

Les auteurs	1	
Introduction	3	
PREMIÈRE PARTIE		
PRÉHISTOIRE ET ANTIQUITÉ	7	
1. Hommes fossiles de l'Altai	9	
<i>Échanges génétiques et transferts culturels au Paléolithique</i> Claudine Cohen		
Sites paléolithiques de l'Altai	11	
Les espèces humaines fossiles de l'Altai	14	
Hybridations, échanges, transferts	19	
La préhistoire de l'Altai et l'émergence d'Homo sapiens	23	
2. Le Nord-Est avant la Sibérie	25	
<i>Utopies et dystopies occidentales, à longue durée et grande distance</i> Anca Dan		
Utopies sauvages, grecques et iraniennes	27	
Dystopies infernales, pythagoriciennes et judéo-chrétiennes	55	
En guise de conclusion : réalités et mirages du Paradis et de l'Enfer sibériens	80	
3. Un sujet propre à l'art figuratif des populations de l'Asie centrale au haut Moyen Âge	91	
Nikita Konstantinov		
DEUXIÈME PARTIE – ETHNOGRAPHIE SIBÉRIENNE ET RENCONTRE DE CULTURES		101
4. Le plateau de l'Ukok	103	
<i>Un carrefour des époques et cultures</i> Constantin Bannikov		
Chronique des découvertes principales	103	
Les gradations des espaces et des temps d'un œcoumène nomade	105	
De l'Altai aux Alpes : variantes de transfert culturel dans le développement de l'élevage au milieu des montagnes	108	
Les mondes et les sens alternatifs : le tourisme altaïque sur la carte du monde	111	
Entre l'hystérie et l'ésotérisme : des voies candides de la science russe	113	

La construction de la personnalité et la construction du sens : recrudescence de l'identité dans les situations frontalières.....	118
Les sens globaux des systèmes locaux. Où vont les chameaux des caravanes qui s'en retournent?.....	122
5. Les mots du cheval qui voyagent parmi les langues altaïques d'après le dictionnaire iakoute de Pekarskij	129
Carole Ferret	
6. Langues et ethnies turciques de l'Altai septentrional	149
Surna Sarbacheva	
7. Comment change la sémantique des rites mongols et bouriates.....	157
<i>Réflexions de porteurs de la tradition sur les récits populaires</i> Iulia Liakhova	
8. Autour du pragmatisme du genre épique dans la période contemporaine: le cas des <i>olonho</i> iakoutes	169
Semion Makarov	
TROISIÈME PARTIE – RELIGIONS ET CROYANCES	181
9. L'Altai comme champ de transferts religieux selon Nicolas Roerich.....	183
<i>Du Shambhala au royaume des Eaux blanches, du bouddhisme à la théosophie</i> Dany Savelli	
D'un imaginaire l'autre	186
La séduction de la confusion.....	194
10. Transferts culturels en république de l'Altai.....	203
<i>Analyse introductive de quelques termes tirés d'une épopée altaïenne contemporaine</i> Clément Jacquemoud, Yann Borjon-Privé	
Une épopée sur la vie de Jésus	204
Une variété de noms pour Dieu.....	207
11. Pourquoi les chamanes nganassanes ont-ils disparu ?	221
<i>Le potentiel herméneutique du système de mythes et de rituels des peuples sibériens face aux défis du temps</i> Olga Christoforova	
Raisons d'une fin	225
12. Feu, déluge et guerre venue de l'Est.....	235
<i>Transfert culturel dans les représentations eschatologiques en Altai</i> Dmitri Doronine	
Eschatologie altaïenne: genres et subtraditions	235
Les <i>kalpas</i> et les <i>aïgouls</i> : influences du bouddhisme de l'Asie centrale ..	242
L'Altai et les Mongols	249
Les Kydates comme peuple eschatologique	251
Les deux guerres.....	254
Les rivières de sang: motifs traditionnels dans un contexte contemporain.....	255

13. Ressources et limites du bricolage rituel	259
<i>Influences du bouddhisme et de l'ésotérisme dans le chamanisme contemporain en Altaï et à Touva</i>	
Ksenia Pimenova	
Bouddhisme et ésotérisme, ressources du bricolage chamanique	262
Le cadre institutionnel comme une limite du bricolage	265
Emprunts rituels, en-deçà et au-delà du cadre institutionnel	270
QUATRIÈME PARTIE – UNE SCIENCE DE LA SIBÉRIE :	
SAVANTS ET VOYAGEURS	285
14. L'Allemagne des Lumières et la science de la Sibérie	287
Michel Espagne	
15. Waldemar Jochelson, Franz Boas et la Sibérie	313
Isabelle Kalinowski	
Waldemar Jochelson : ethnologie et exil	317
Jochelson, Boas et la voie académique	323
Jochelson, Boas et les mythes	329
Jochelson, Boas, les religions et la linguistique	338
16. «... S'est illustré par nombre de découvertes »	351
<i>Histoire des expéditions du scientifique français Eugène Louis Melchior Patrin dans l'Altaï</i>	
Larissa Moukaeva	
17. Altaï romantique et gothique dans le journal de voyage de Thomas Witlem Atkinson	371
Valeri Marochi	
18. Une lady dans « l'espace sauvage de la Sibérie »	391
<i>D'après les Souvenirs des steppes tartares et de leurs habitants de Lucy Atkinson</i>	
Maria Ostanina et Tatiana Shastina	
CINQUIÈME PARTIE – LITTÉRATURES : LA SIBÉRIE IMAGINAIRE	
19. Pourquoi la tournée des gentilhommières par Tchitchikov finit-elle en Sibérie?	411
<i>Conjectures sur la partie inachevée des Âmes mortes de Gogol</i>	
Ekaterina Dmitrieva	
Une mise en scène bien orchestrée	411
Les mystères du deuxième tome des <i>Âmes mortes</i>	415
Pourquoi la Sibérie?	418
L'irruption du thème des vieux-croyants	421
Un fonctionnaire qui travaille <i>con amore</i>	423
Les <i>Biégouny</i> et la légende de Biélovodié	427
Revenons aux <i>Âmes mortes</i>	431
20. L'Altaï dans la géographie imaginaire de F. M. Dostoïevski	437
Pavel Alexeiev	

21. « Sauvage et merveilleux Altaï... »	451
<i>D'après les documents d'archives de G.A. Viatkine à l'Institut de littérature russe (Maison Pouchkine – Pouchkinski dom)</i>	
Alexandre Doubrovski	
Éléments de la vie de G.A. Viatkine: notoriété et fin tragique.....	452
Kapitolina Vasiljevna Viatkina.....	458
Viatkine dans le fonds Iourganova.....	460
Dans d'autres fonds.....	465
22. Le discours de bienvenue de Romain Rolland adressé au Congrès des écrivains de Sibérie (1928)	473
Marina Arias-Vikhil	
Zazoubrine, l'un de ces écrivains auxquels s'adressait Rolland.....	484

Déjà parus aux éditions DEMOPOLIS

Brossat, Alain

Abécédaire Foucault

Boltanski, Luc

Rendre la réalité inacceptable

Borvo Cohen-Seat, Nicole et Cohen-Seat, Patrice

Réinventer la gauche

Bourdieu, Pierre – Boltanski, Luc

La Production de l'idéologie dominante

Césaire, Aimé – Malcolm X

Black révolution

Clover, Charles

Surpêche

Cohen-Seat, Patrice

Peuple! Les luttes de classes au XXI^e siècle

Chuzeville, Julien

Zimmerwald. L'internationalisme contre la première guerre mondiale

Da Lage, Olivier (sous la dir. de)

Qatar : les nouveaux maîtres du jeu

Denord, François

Néo-libéralisme, version française

Dhume-Sonzogni, Fabrice

Communautarisme. Enquête sur une chimère du nationalisme français

Duclert, Vincent

Occupy Gezi

Durpaire, François –

Richomme, Olivier

L'Amérique de Barack Obama

Obama face à la crise

Garo, Isabelle

Foucault, Deleuze, Althusser et Marx

Gaulard, Mylène

Karl Max à Pékin – Les racines de la crise en Chine capitaliste

Guérin, Isabelle

La microfinance et ses dérives

Hobsbawm, Éric

Marx et l'histoire

Hroub, Khaled

Le Hamas

Jaurès, Jean

Le socialisme et la Révolution française

Jennar, Raoul Marc

Khieu Samphan & les Khmers rouges

Kautsky, Karl

Les luttes de classe pendant la Révolution française

Khalidi, Eddy

Abc de la laïcité

Abc de la laïcité pour les jeunes

Khaldy, Eddy – Fitoussi, Muriel

Main basse sur l'École publique

La République contre son école

Kalfon, Pierre

Chroniques chiliennes

Kamata, Satoshi,
Toyota : l'usine du désespoir

Labat, Séverine
*Les islamistes tunisiens – entre l'état
et la mosquée*

Landrière, Sylvie
L'immobilier. Une passion française

Latour, Bruno – Lippman, Walter
Le public fantôme

Lénine
*Petit manuel pour rompre avec le
capitalisme*
*1914, repenser le nationalisme et la
guerre*

Mamdani, Mahmood
*La CIA et la fabrique du terrorisme
islamique*

Marx, Karl
Qu'est-ce que le capitalisme ?
Les Crises du capitalisme
Le Capital financier

Mendès-France, Pierre
Liberté, liberté chérie

Mordillat, Gérard –
Prieur, Jérôme
*De la crucifixion considérée
comme un accident du travail*

Mussolini
*Gérard Mordillat présente le fascisme
de Mussolini*

Nsar, Vali
Le nouveau chiite

Pivert, Marceau
L'Église et l'École

Prochasson, Christophe
*L'Empire des émotions :
les historiens dans la mêlée*

Rebérioux, Madeleine
Vive la République

Rodinson, Maxime
Islam et capitalisme

Sassen, Saskia
Critique de l'État

Saurin, Patrick
Les prêts toxiques : une affaire d'État

Shah, Sonia
*Cobayes humains : le grand secret
des essais pharmaceutiques*

Tanuro, Daniel
*Le moment Trump – Une nouvelle
phase du capitalisme mondial*

Uchitelle, Louis
Le salarié jetable

Wallerstein, Immanuel
*L'Universalisme européen :
de la colonisation au droit d'ingérence*

Wilkinson, Richard
L'égalité, c'est la santé

Collection « QUAERO »

Cassin, Barbara et Wosny, Danièle (dir.)

Les intraduisibles du patrimoine en Afrique subsaharienne

Dawod, Hosham (dir.)

La constante « Tribu », variations arabo-musulmanes

Ehrenfreund, Christian et Schreiber, Jean-Philippe (dir.)

Les marranismes. De la religiosité cachée à la société ouverte

Espagne, Michel et

Maufroy, Sandrine (dir.)

L'hellénisme de Wilhelm von Humboldt et ses prolongements Européens

Espagne, Michel et Jin Guangyao (dir.) avec la collaboration de

Julie Gary

Conférences chinoises de la rue d'Ulm

Ethis, Emmanuel

Le cinéma près de la vie

Fernandez Garcia, Alicia et

Petithomme, Mathieu (dir.)

Contester en Espagne

Fontaine, Alexandre

Aux heures suisses de l'école républicaine

Ghasarian, Christian

Rapa. Île du bout du monde, île dans le monde

Ghosn, Katia (dir.)

Rachid El-Daïf. Le roman arabe dans la tourmente de la modernisation

Gorog, Françoise et Cassin, Barbara (dir.)

Psychanalyser en langues.

Intraduisibles et langue chinoise

Lessing, Gotthold Ephraim

Adam Neuser (1774)

Marquis, Émeline et Billault, Alain (dir.)

Mixis. Le mélange des genres chez Lucien de Samosate

Mattina, Cesare; Monier, Frédéric,

Dard, Olivier et Engels, Jens Ivo (dir.),

Dénoncer la corruption. Chevaliers blancs, pamphlétaires et promoteurs de la transparence à l'époque contemporaine

Nguyen, Aubert, Hoai Hong et

Espagne, Michel

Le Vietnam, une histoire de transferts culturels

Niveleau, Charles-Édouard (dir.)

Vers une philosophie scientifique.

Le programme de Brentano

Oléron Evans, Émilie

Nikolaus Pevsner. Arpenteur des arts

Olivier, Laurent (dir.)

La Mémoire et le Temps. L'œuvre transdisciplinaire d'Henri Hubert

Rabault-Feuerhahn,

Pascale (dir.)

Théories intercontinentales.

Voyages du comparatisme postcolonial

Richter, Jean-Paul
*Vie de Maria Wutz, le joyeux
petit maître d'école d'Auenthal.
Une manière d'idylle*

Salamagne, Michèle-H. et Thominet,
Patrick (dir.),
*Accompagner. Trente ans de soins
palliatifs en France*

Xiao, Yingying
*Une subjectivité fluide. Modernité
et perception esthétique à travers
les ouvrages de Gao Xingjian*

Collection Philosophie en cours

Cavaillé, Christian
*Les jeux de langage chez
Wittgenstein*

Chauve, Alain
*Le Tractacus : logique et
métaphysique*

Kail, Michel
*Jean-Paul Sartre. Conscience et
subjectivité*

Sfez, Gérard
Machiavel et la vérité politique

Tomès, Arnaud
*Castoriadis. L'imaginaire, le rationnel
et le réel*

Collection Bande Dessinée

En coédition avec Les Arènes
Durpaire, François & Boudjellal, Farid
La Présidente Tome 1
Totalitaire Tome 2
La Vague Tome 3

Achévé d'imprimer en France en 2018
dans les ateliers de Dupli-print à Domont (95)
N° d'impression : 2018093232
Dépôt légal : novembre 2018

Demopolis

Entre le monde russe auquel il appartient et les mondes chinois ou mongol qui le bordent l'espace sibérien, espace immense dont l'Altaï constitue une des régions aux traditions les plus riches, est un trait d'union entre l'Europe et l'Asie mais aussi un véritable conservatoire de langues, de religions, d'ethnies dont les relations, qui concernent l'histoire locale mais aussi celle de l'Eurasie dans la longue durée sont encore insuffisamment explorées.

Les phénomènes de réinterprétation, de réséantisation, liés au passage d'objets culturels d'un contexte culturel ou national à un autre, passages dans l'espace et passages dans le temps, peuvent constituer un fil directeur dans l'approche de ce territoire. Ces transferts diachroniques ou synchroniques sont d'ordre linguistique, ils concernent aussi l'histoire des cultures mises en contact, ils s'analysent à partir de la littérature, de l'expression artistique, de l'anthropologie, des traditions religieuses et obligent à solliciter nombre de disciplines pour comprendre un phénomène de recomposition permanente des identités à partir de la circulation des objets culturels.



Ce livre a été conçu par Ekaterina Dmitrieva, directrice de recherche à l'Académie des sciences de Russie (Institut de littérature mondiale), Michel Espagne, historien des transferts culturels et Pavel Alexeiev, professeur à l'université de Gorno-Altaiïsk (Sibérie).



ISBN : 978-2-35457-144-3



9 782354 571443

42,50 €

www.demopolis.fr

