

Oxana Makheeva-Barabanova, *Ledoux, maître à penser des architectes russes. Du classicisme au postmodernisme, XVIII^e-XX^e siècle*, Paris, Éditions du Patrimoine, 2010, 159 p. – ISBN 978-2-7577-0110-2

L'ouvrage d'Oxana Makheeva-Barabanova consacré à Claude Nicolas Ledoux (1736-1806) en tant que maître à penser des architectes russes du XVIII^e au XX^e siècle s'ouvre sur une introduction intitulée « Claude Nicolas Ledoux : un architecte des Lumières », dans laquelle il est notamment précisé que la première traduction en langue russe du célèbre traité de Ledoux, *Architecture considérée sous le rapport de l'art...*, a été réalisée et publiée en 2003 : l'A. en est l'un des traducteurs. Entre cette traduction et la présente monographie, l'A. s'est donc investi dans un projet important concernant la commémoration de la place de Ledoux dans l'architecture et, plus largement, la culture russes. Selon l'A., l'influence de cet architecte français dans l'histoire de l'architecture russe fut « primordiale ». Cette idée, avancée par plusieurs historiens de l'art russe, tels Igor Grabar (1912) ou David Arkine (1941), n'avait jamais été, faute de sources, développée jusqu'à présent.

L'une des questions qui, depuis plus d'un siècle, intrigue les historiens de l'architecture russe et française concerne la fortune des dessins que Ledoux envoya à Paul I^{er} en 1789. Le détail de cette affaire nous est connu grâce au journal de Johann Georg Wille : quelques années après la visite à l'atelier de Ledoux à Paris de Paul Petrovitch, qui voyageait alors sous le nom du comte du Nord, l'architecte lui dépêcha une collection de quelque 273 dessins. En réponse, Paul accepta la dédicace du traité de Ledoux qui, paru seulement en 1804, revint finalement à son fils Alexandre.

Où se trouvent actuellement ces dessins ? Que représentent-ils ? Mis à part l'hypothèse de Louis Étienne Dussieux selon laquelle il s'agirait de copies des modèles ayant servi à graver des

planches du traité de Ledoux, aucune autre idée ou découverte n'a surgi jusqu'à présent à ce sujet. On s'attendrait donc à ce que le livre d'Oxana Makheeva-Barabanova comble cette lacune importante.

Le premier chapitre du livre – « L'écrivain visionnaire et son influence » – explore l'écriture de Ledoux. L'A. s'arrête sur les particularités du style littéraire de l'architecte, influencé par Rousseau, Bernardin de Saint-Pierre et Buffon, puis sur sa conception du monde, son eschatologie et sa cosmogonie, et elle en déduit un certain nombre de caractéristiques de l'architecte français. Elle retrouve ensuite ces mêmes caractéristiques du « langage de Ledoux » – comme, par exemple, le style émouvant romantique et métaphorique, les renvois aux images idéales de la Grèce antique, la fusion de ces images classiques avec celles, tragiques, de son temps, etc. – chez un grand nombre d'écrivains russes, de Derjavine à Pouchkine, de Gogol à Mandelstam et Khlebnikov. Cependant, l'A. ne présente aucune preuve historique de l'intérêt de ces rapprochements, ni n'avance le moindre fait attestant que ces écrivains aient lu Ledoux. Or, les caractéristiques de la prose de Ledoux, telles qu'Oxana Makheeva-Barabanova les décèle, ne lui sont pas véritablement propres : on les trouve également chez d'autres écrivains européens pour lesquels les Russes exprimèrent leur préférence.

On s'attendrait à trouver davantage de matière historique dans le deuxième chapitre du livre – « À l'aube du classicisme d'Alexandre » – qui s'ouvre, justement, par la question des dessins de Ledoux envoyés en Russie. Malheureusement, non seulement l'A. ne projette aucune lumière nouvelle sur cette question, mais nous ne trouvons dans son livre aucune relation de ses recherches afin d'éclaircir le destin de ce corpus mythique, aussi infructueuses soient-elles. Rien de nouveau, non plus, quant au lieu de la conservation ni à l'utilisation de ces dessins par les architectes russes ou européens ayant travaillé en Russie. Et pourtant, les pistes ne manqueraient pas. Il serait important, par exemple, d'explorer de ce point de vue la bibliothèque de Paul I^{er}.

Dans la suite de ce deuxième chapitre, qui traite de l'influence de Ledoux sur les architectes Nikolai Lvov, Vassili Bajenov, Matvei Kazakov, Alexandre Kokorinov, Ivan Starov etc., ainsi que dans le troisième chapitre – « Le classicisme d'Alexandre » – qui explore cette même influence sur les architectes russes ou ayant travaillé en Russie tels que Thomas de Thomon, Andreïan Zakharov, Giacomo Quarenghi, la famille Adamini, Andreï Voronikhine, Domenico

Gilardi, Ossip Bové, Carlo Rossi, Auguste Ricard de Montferrand etc., l'A. procède de la même façon que dans le premier chapitre consacré à la littérature. Si les traces laissées par ces architectes prouvant leur intérêt pour les écrits et les œuvres de Ledoux sont rares, voire inexistantes, Oxana Makheeva-Barabanova n'en estime pas moins que leurs œuvres trahissent l'influence de Ledoux ; celle-ci, selon l'A., a pu se transmettre grâce aux sources d'inspiration communes, par le biais du rousseauïsme, ou encore par l'adhésion commune à la franc-maçonnerie. Parfois les relations que l'A. établit entre Ledoux et les architectes russes semblent encore moins fondées. Ainsi, dans le sous-chapitre consacré à Montferrand, Ledoux n'est mentionné que dans la dernière phrase, pour signaler que les deux architectes furent enterrés dans le même cimetière.

Enfin, dans le quatrième chapitre – « La Russie ledolcienne du XX^e siècle » – l'A. évoque, toujours suivant le même principe, l'influence de Ledoux sur les architectes néoclassique russes des années 1930-1950. Elle fait ainsi passer les plus importants architectes de la période, tels Ivan Joltovski et Ivan Fomine, au crible du ledolcionnisme. Mais là encore, aucune source n'est mentionnée. Le lecteur n'apprend rien de l'intérêt de ces architectes pour Ledoux. Il se voit, en revanche, prier de croire que leur architecture représente les mêmes caractéristiques formelles et/ou sémantiques.

Enfin, dans sa conclusion « L'exégèse de la culture architecturale », l'A. présente l'influence internationale de Ledoux, toujours aussi active dans l'esprit des architectes contemporains. De la Russie ledolcienne, le lecteur est entraîné vers une vision de l'univers ledolcien.

La méthode employée par Oxana Makheeva-Barabanova présente plusieurs défauts évidents. Anhistorique, elle fausse le tableau du développement de l'architecture russe de la fin du XVIII^e au milieu du XX^e siècle. Le rôle de Ledoux y est délibérément, et sans preuves, amplifié aux dépens des autres influences ou présences architecturales dans l'espace russe qui sont, quant à elles, solidement documentées : il s'agit, en premier lieu, de l'intérêt dominant des architectes ayant construit en Russie pour l'œuvre de Palladio et pour celle des palladiens italiens comme britanniques, ou encore de leur intérêt pour Piranèse et les piranésiens, aussi bien britanniques que français. Dans les cas où Ledoux (ou un autre architecte) se retrouvait dans les mêmes mouvances, influencé par les mêmes modèles, il serait inutile voire dangereux, en l'absence de sources historiques, d'insister sur une influence particulière. Une fois de plus, seules des sources nouvelles pourraient apporter des

éclaircissements sur ces questions. Comme aujourd'hui nous connaissons mieux les bibliothèques des architectes ayant construit en Russie, il serait intéressant, pour commencer, d'y rechercher les traces du traité de Ledoux.

Il serait également souhaitable que l'A. remette certaines de ses données à jour. Ainsi l'idée que Thomas de Thomon fût élève de Ledoux a fait son temps, elle a été démentie depuis à plusieurs reprises. Écoutons à ce propos Boris Lossky : « La part de Ledoux dans les sources d'inspiration de Thomon ne nous semble pas très évidente et la coutume qui s'est établie en France de faire état des rapports personnels entre les deux architectes jusqu'à faire du premier le maître du second ne paraît avoir, jusqu'à preuve du contraire, d'autre fondement que la qualification de "continuateur enthousiaste de Ledoux" que Grabar a décernée à notre artiste vers 1912¹ ». Le fait que Thomas de Thomon ait été, en revanche, l'élève de Julien-David Le Roy, architecte-archéologue, qui publia un livre consacré aux antiquités de la Grèce, pourrait suggérer à l'A. de nuancer ses affirmations concernant l'influence primordiale de Ledoux sur cet architecte.

Olga Medvedkova
CNRS – Paris-Sorbonne

1. Boris Lossky, « Un architecte français en Russie à l'aube du XIX^e siècle : J. P. Thomes, dit de Thomon », *Revue des études slaves*, t. 57, fasc. 4, 1985, p. 602 (étrangement aucun écrit de Boris Lossky ne figure dans la bibliographie de l'ouvrage, qui ne signale pas non plus les ouvrages fondamentaux de Dimitri Svidkovsky, Guéorgui Revzine et Federica Rossi, ni toute une série d'études collectives dirigées par Letizia Tedeschi).

Serge Tchougounnikov & Céline Trautmann-Waller (éd.),
*Pëtr Bogatyrev et les débuts du Cercle de Prague. Recherches ethnographiques et
théâtrales*, Paris, Presses Sorbonne nouvelle, 2012, 275 p. ISBN —
978-2-87854-577-7

Ce recueil en langue française nous rappelle fort opportunément que le second ouvrage de Pëtr Grigor'evič Bogatyrev (1893-1971), *Actes magiques, rites et croyances en Russie subcarpathique*, fut publié en français à Paris en 1929 par l'Institut d'études slaves¹ et qu'il y avait été précédé par deux articles publiés en 1926 dans le *Monde slave*, à une époque où les liens entre la France et l'État tchécoslovaque étaient particulièrement étroits. Avec cette nouvelle parution, Bogatyrev revient en quelque sorte dans le champ de la francophonie et se rappelle à l'attention de tous les spécialistes concernés par ses recherches (linguistes et historiens de la linguistique, slavisants, ethnologues et folkloristes de l'Europe orientale, spécialistes de l'art dramatique...), alors qu'il avait été longtemps occulté par Roman Jakobson avec lequel il avait participé en 1915 à la fondation du Cercle linguistique de Moscou et qu'il avait retrouvé au Cercle de Prague, où il cosigna avec lui quelques textes². Il faut dire que cette redécouverte coïncide avec le retour en grâce tardif qu'a connu Bogatyrev en Union soviétique dans les années 1960 grâce à

1. Pierre Bogatyrev, *Actes magiques, rites et croyances en Russie subcarpathique*, Travaux publiés par l'Institut d'études slaves XI, Paris, Honoré Champion, 1929.

2. Entre autres, *Slavjanskaja Filologija v Rossii v gody vojny i revoljucii* [La philologie slave en Russie au cours des années de la guerre et de la révolution], Berlin, Opojaz, 1923 et «Die Folklore als eine besondere Form des Schaffens» [Le folklore, forme spécifique de création] publié à Nimègue-Utrecht en 1929 et dont la traduction par Jean-Claude Dupont est reprise dans le présent ouvrage aux p. 191-202.

l'école de sémiotique de Tartu. Le projet que suggère le titre de l'ouvrage est d'étudier la place de Bogatyřev au sein du Cercle linguistique de Prague avec lequel il a entretenu des liens étroits lors de son séjour dans la capitale tchèque, de 1921 à 1940 ; se trouvent rassemblés ici les textes des communications présentées lors du colloque intitulé « Fonctionnalisme et transferts de savoirs à Prague dans les années 1920 et 1930. Les recherches ethnographiques et théâtrales de Pětr Bogatyřev » qui s'est tenu à l'Université de Paris 3 en novembre 2009, mais les éditeurs ont eu la bonne idée d'y ajouter quelques textes jugés représentatifs de l'œuvre de Bogatyřev pour la thématique du recueil.

L'ouvrage se présente ainsi sous la forme d'un ensemble de neuf contributions (p. 17-156) suivies de six textes de Bogatyřev (p. 159-253), d'une liste de ses ouvrages cités dans le recueil (p. 255-261), d'une présentation des auteurs (p. 262-265) et d'un index onomastique (p. 267-271) ; on notera que les textes sont classés selon trois rubriques : « Formalisme, fonctionnalisme, structuralisme » (p. 17-91), « Ethnographie » (p. 95-132), « Théâtre » (p. 135-156), ce qui reflète bien les principales facettes de l'œuvre de Bogatyřev. L'ensemble est chapeauté par une introduction des deux éditeurs (p. 7-14). La liste des contributeurs est éminemment internationale, avec un germanophone (Klaas-Hinrich Ehlers), une anglophone (Veronika Ambros), une francophone (Céline Trautmann-Waller), deux russo-francophones (Ekaterina Velmezova et Serge Tchougounnikov) et quatre russophones (Andrej Toporkov, Svetlana Sorokina, Sergej Nekljudov et Eva Šlaisova ; autant dire que l'édition a nécessité un important travail de traduction, d'autant plus que plusieurs des textes de Bogatyřev qui ont été repris avaient été à l'origine rédigés en allemand, russe ou tchèque³. Un cas d'école particulier est posé par la reproduction de l'introduction à l'ouvrage *Actes magiques, rites et croyances en Russie subcarpathique* (p. 161-189) d'après la première édition en français de 1929 ; la tradition textologique voudrait que l'on se réfère à la dernière édition revue par l'auteur, toujours considérée comme canonique, soit, dans le cas présent, à la traduction russe parue en 1971⁴, mais on sait que, dans les conditions régnant alors en URSS, Bogatyřev lui avait fait subir une autocensure importante (voir l'article d'Andrei

3. Les éditeurs ont pu cependant utiliser la traduction du texte commun de Jakobson et Bogatyřev rédigé en allemand et intitulé « Le folklore, forme spécifique de création », qui avait publiée en 1973 (voir p. 274).

4. Le texte avait été publié dans le recueil *Voprosy teorii narodnogo tvorčestva* [Questions de théorie de la création populaire], M., Iskusstvo, 1971.

Toporkov, p. 104-106), ce qui justifie tout à fait le choix des éditeurs. Pour le détail de chaque contribution, nous devons nous contenter de quelques remarques cursives, en suivant le cheminement de l'ensemble.

En ce qui concerne la première partie intitulée « Formalisme, fonctionnalisme, structuralisme » avec pour sous-titre « Transferts de savoirs à Prague dans les années 1920 et 1930 », les auteurs soulignent la porosité entre les recherches linguistiques et ethnographiques au sein du Cercle de Prague, recherches qui allaient de pair ; sait-on assez qu'un « Cercle ethnographique » s'était formé sur le modèle du Cercle de linguistique ? (Ehlers, p. 22)⁵. D'un intérêt particulier est justement l'article érudit de ce dernier, « Bogatyřev et le Cercle linguistique de Prague. Traces d'une biographie d'émigré » (p. 17-33) qui éclaire les années pragoises de Bogatyřev à partir d'un travail minutieux mené à Prague dans les archives et la presse aussi bien tchécophone que germanophone de l'époque ; entre autres révélations, il y a l'amorce de la carrière universitaire allemande entamée par Bogatyřev à Münster avant la montée du nazisme. On notera seulement que le texte d'Ehlers avait déjà été publié en allemand dans une anthologie de Bogatyřev parue en 2011, ce qui lui enlève un peu de son actualité.

Nous devons la contribution suivante à Ekaterina Velmezova, de l'Université de Lausanne, particulièrement à l'aise dans le domaine de l'ethnographie des pays tchèques auquel nous rappellerons qu'elle avait consacré en 1999 une thèse publiée en 2004 qui étudiait plus spécialement les formules magiques⁶. Dans sa contribution intitulée « Synchronie *vs* diachronie *vs* achronie en linguistique et en ethnographie : P. Bogatyřev lecteur de F. de Saussure » (p. 35-49), elle s'efforce ici de souligner en quoi Bogatyřev se serait inspiré de Saussure dans ses recherches, ce qui l'amène à des réflexions pertinentes sur les notions de synchronie, diachronie et achronie en ethnographie. Néanmoins, sans parler de la linguistique tchèque antérieure, on ne peut ignorer, s'agissant des Russes du Cercle, l'apport de Baudouin de Courtenay et de l'École moscovite de Fortunatov ; cette réserve, qui concerne d'ailleurs aussi d'autres auteurs russophones du recueil, se trouve confortée par l'emploi de

5. Rappelons aussi pour mémoire que préexistait au Cercle de Prague fondé en 1929 par Mathesius une École de psychologie de Prague qui suivait les principes du gestaltisme de Christian von Ehrenfels.

6. E. V. Velmezova, *Češské žagovory. Issledovanija i teksty* [Formules magiques tchèques. Recherches et textes], M., « Indrik », 2004.

« statique », terme typiquement baudouinien, en concurrence avec le terme saussurien de « synchronique »⁷. On regrettera aussi que l'exposé soit exagérément elliptique, renvoyant le plus souvent sans autre forme de procès aux différentes éditions de Bogatyřev et laissant ainsi le lecteur quelque peu désorienté.

L'article de Sergueï Tchougounnikov qui suit est intitulé « Pëtr Bogatyřev : du "fait linguistique" au "fait ethnographique" » (p. 51-72) ; l'auteur y applique sa thèse favorite du psychologisme comme modèle dominant de la plupart des sciences humaines de l'époque et qui devient ici, chez Bogatyřev, de l'« ethnopsychologisme » ; même si certains raccourcis sont aventureux, trop généraux et insuffisamment étayés par des faits précis, on appréciera la variété des grilles de lecture proposées et la mise en perspective de l'ethnographie dans le vaste ensemble des sciences humaines du premier quart du XX^e siècle.

On trouve ensuite, de Céline Trautmann-Weller, « Bogatyřev à Prague et la genèse transnationale du structuralisme » (p. 73-91). L'auteur a eu la bonne idée de confronter la liste des revues et collections dans lesquelles le savant a publié au cours de ses années pragoises, en les classant d'après la langue utilisée, avec la liste des auteurs qu'il cite qui se trouvent ici distribués selon leur nationalité. L'auteur croise ensuite ces données avec l'évolution dans l'approche des faits ethnographiques de Bogatyřev au cours de la période envisagée, ce qui lui permet d'en faire un acteur essentiel de la genèse du structuralisme en Europe, même si chez lui la théorie était tempérée par les nécessités du travail sur le terrain ; et Cécile Trautmann-Weller de souligner une contradiction qu'elle ne résout pas vraiment et qu'on trouvait déjà esquissée dans l'article de Ekaterina Velmezova : « L'une des caractéristiques étonnantes de son parcours est, sans doute, qu'opposé aux théories de la survivance et à une approche des pratiques populaires axée sur le passé, il n'en ait pas moins choisi volontairement de faire ses expéditions ethnographiques dans une région où étaient préservés, comme il le disait, de nombreux traits arachiques » (p. 89).

Pour la partie ethnographique qui suit, il convient de rappeler que Bogatyřev avait trouvé dans la Tchécoslovaquie d'avant 1938 un véritable conservatoire des traditions populaires avec la Russie Subcarpathique, trésor préservé par l'isolement et riche de la mo-

7. Bogatyřev utilise aussi ce terme dans son introduction à *Actes magiques, rites et croyances en Russie subcarpathique* de 1929 qu'il intitule « La méthode historique et la méthode statique » (voir dans ce même recueil aux p. 159-189).

saïque des différentes ethnies qui s'y étaient mêlées au cours de l'histoire (on pense ici aux légendaires Houtzoules), même si la dominante était ruthène. Andreï Toporkov évoque ainsi le premier grand ouvrage de Bogatyřev consacré à cette région dans « *Actes magiques, rites et croyances en Russie Subcarpathique : le contexte russe* » (p. 95-115) ; il s'agit là d'une contribution extrêmement intéressante et minutieusement documentée qui met en regard la tradition ethnographique russe préexistante et les recherches de Bogatyřev, selon une vision « diachronique » et russocentrée qui était quelque peu absente des contributions précédentes ; s'y ajoute l'évocation des avatars de l'ethnologie soviétique dans les années 1920-1930 (mais pourquoi le nom de Marr est-il absent de l'exposé ?), jusqu'à l'édition autocensurée des œuvres de Bogatyřev en 1971, et son influence déterminante dans la formation de l'« École ethnologique de Moscou » apparue à la fin des années 1970 à l'initiative de Nikita Tolstoj.

L'article de Svetlana Sorokina qui suit relève de cette même veine biographique puisqu'il s'intitule « Les carnets d'expédition de Bogatyřev » (p. 117-122) ; il s'agit des notes qui ont pu être conservées des deux expéditions de Bogatyřev en Russie, la première en 1915 dans la région de Moscou avec Roman Jakobson, la seconde dans la province d'Arkhangelsk en 1916 en compagnie de Boris Šergin. Ces écrits montrent que c'est l'expérience acquise sur le terrain, alliée à l'enseignement des premiers ethnographes russes, qui a permis à Bogatyřev de rédiger plus tard, à Prague, ses futures études ethnologiques.

Cette deuxième partie se termine par la contribution de Sergej Nekljudov intitulée « Les formes actives *versus* passives et productives *vs* non-productives dans la culture populaire selon Bogatyřev et dans la recherche ethnographique actuelle » (p. 123-132) ; ce titre reprend textuellement les deux dichotomies exposées par Bogatyřev dans son exposé au Deuxième Congrès des sciences anthropologiques et ethnographiques de Copenhague en 1939 et souligne une fois de plus chez lui les apports de la nouvelle linguistique structurale et fonctionnelle ; l'auteur applique la méthode ainsi esquissée à l'étude de faits ethnographiques recueillis lors d'expéditions en Mongolie et Bouriatie et issus d'une même tradition mongole sur la base d'une sélection de certains rites et coutumes.

On aborde ensuite la dernière partie des exposés consacrée au théâtre avec deux textes ; nous devons le premier à Veronika Ambros : « Pëtr Bogatyřev (1893-1971) et František Burian (1904-

1959). Entre formalisme et structuralisme, entre ethnographie et sémiotique du théâtre, entre folklore et théâtre moderne. » (p. 135-156) ; cette étude montre d'abord à quel point Bogatyřev s'était parfaitement intégré au monde culturel pragois, comme le prouve sa collaboration avec l'avant-garde théâtrale tchèque. L'auteur va jusqu'à parler de la « synergie » entre Bogatyřev, théoricien du théâtre populaire, et Burian, homme de théâtre, le second trouvant son inspiration dans les textes théoriques du premier. L'important demeure que l'analyse formaliste et structuraliste que fait Bogatyřev du théâtre populaire (théâtre de marionnettes en particulier) pourrait, à en croire l'auteur, « nous aider à comprendre les innovations artistiques du théâtre contemporain, en montrant comment [...] on peut tirer profit du passé comme source d'inspiration sur le présent » (p. 144).

Clôt la liste des contributions l'article d'Eva Šlaisová intitulé « *Gesunkenes Kulturgut ?* Bogatyřev et la transformation fonctionnelle des faits ethnographiques » (p. 147-156). L'auteur rappelle le grand débat sur le rapport entre la littérature savante et le folklore initié par Hans Naumann ; Jakobson et Bogatyřev, dans leurs écrits communs, avaient adopté une position moyenne en posant une circulation à double sens des éléments et des œuvres produites par l'art savant et le folklore, ils insistaient aussi sur le rôle de la censure collective dans l'évolution de la littérature populaire ; Bogatyřev n'aura de cesse de s'intéresser à ces échanges relevant, selon l'auteur, de l'« intertextualité ». Et le dramaturge Burian mit en pratique à sa manière cette « combinaison entre l'ancien et le nouveau ».

Il reste à présenter le choix des textes de Bogatyřev qui occupent un peu moins de la moitié du recueil (p. 159-253) ; certains se distinguent comme l'article intitulé « Le costume comme signe. La conception fonctionnelle et structurale en ethnographie » (p. 227-233) qui extrapole aux vêtements le célèbre rapport entre signifiant et signifié, ce qui en fait un magistral discours de la méthode en ethnographie. Ce qui est effectivement passionnant, comme le suggéraient les exposés précédents, c'est que Bogatyřev réussit à transposer avec bonheur les notions linguistiques mises à l'honneur par ses collègues du Cercle de Prague au champ de l'ethnologie et des arts du spectacle. Cette perspective a de toute évidence guidé le choix de cette petite anthologie dont les titres mêmes renvoient à la linguistique pragoise : au couple synchronie-diachronie dans l'introduction au livre sur les actes magiques de 1929 intitulée « La méthode historique et la méthode statique » (p. 159-189), à la géo-

graphie linguistique pour « La question de la géographie ethnologique » (p. 203-213), au fonctionnalisme avec « La chanson populaire du point de vue fonctionnel » (p. 215-226) etc. Ce choix de textes, dont certains étaient peu accessibles, est donc tout à fait pertinent pour illustrer la perspective adoptée par le recueil.

Il nous reste à souligner l'intérêt de ce recueil qui est une première dans le monde francophone et qui permettra de mieux connaître la pensée de l'un des grands acteurs du Cercle de Prague à partir des analyses et des textes rassemblés dans le recueil ; celui-ci constitue donc une excellente introduction à l'œuvre de Bogatyřev. Que celui-ci ait travaillé en symbiose avec les linguistes de Prague, ce qui est la thèse principale de l'ouvrage, n'a du reste rien qui puisse nous étonner puisque le Cercle réunissait aussi bien des linguistes que des poéticiens-linguistes comme Jakobson ou Mathesius ou encore des spécialistes de la littérature comme Mukařovský.

On formulera cependant quelques réserves sur la problématique générale et la présentation de l'ouvrage. C'est ainsi que la bibliographie pourrait être complétée ou amendée sur certains points ; par exemple, quand il s'agit d'évoquer la « Prague russe » de l'entre-deux-guerres (p. 7, n. 2), favorisée par la politique du président Tomáš Garrigue Masaryk, on pourrait citer le livre de l'un de ses acteurs, Ivan Savickij, *Prague et la Russie d'outre frontières*, de 2002⁸. De même, l'article savant de Klaus-Hinrich Hellers consacré aux années pragoises de Bogatyřev (p. 17-33), rédigé en 2011, ne pouvait tenir compte de la publication toute récente d'un recueil de documents sur le Cercle de Prague⁹. On aurait pu aussi, dans un recueil qui s'adresse à des francophones, remplacer la traduction russe de 1964 du *Dictionnaire de linguistique de l'École de Prague* de Josef Vachek par son original publié en français en 1960 à Utrecht (p. 115). Dans un autre registre, s'agissant du titre, pourquoi parler des « débuts » du Cercle alors que la période envisagée correspond de fait aux années 1930 et qu'après 1939, le CLP n'est plus que l'ombre de lui-même avant de disparaître définitivement à l'époque du marxisme triomphant suite au harcèlement orchestré par Petr Sgall au début des années 1950¹⁰. De façon générale, on relève aussi une

8. Ivan Savickij, *Praga i zarubežnaja Rossija*, Prague, 2002 [Biblioteka « Russkoj tradicii »].

9. Jan Černák, Petr Černák & Claudio Poeta (éds.), *Pražský lingvistický kroužek v dokumentech*, Prague, Academia, 2012.

10. Et même si les linguistes tchèques sous la direction de Jan Firbas ont tenté de reprendre le flambeau à partir des années 1980.

surévaluation générale du rôle de Saussure, comme nous l'avions déjà signalé à propos de la contribution d'Ekaterina Velmezova ; cela, certes, est conforme à la doxa dominante, mais ce faisant, comme nous l'avons déjà évoqué, on ignore le fait que les Moscovites Jakobson et Trubeckoj¹¹ avait fait connaître à Prague les idées de Baudouin de Courtenay en même temps que celles de Fortunatov ; dans les textes mêmes des contributeurs est révélatrice l'hésitation récurrente entre « synchronique » (Saussure) et « statique » (Baudouin de Courtenay). Et on a pu affirmer que « ce sont avant tout les écoles de Kazan, de Moscou et de Genève qui contribuèrent sensiblement à la constitution de l'École de Prague¹² ». Le modèle de l'analyse phonologique, que l'on doit aux mêmes Trubeckoj et Jakobson, n'est du reste guère évoqué alors qu'il a fourni la matrice originale de la plupart des idées du Cercle. De même, est négligée la tradition russe de l'ethnographie, si ce n'est dans la contribution d'Andrej Toporkov.

Du point de vue matériel, on relève des maladroites nombreuses dans les traductions du russe. Une relecture attentive aurait certainement évité de nombreuses coquilles qui émaillent le texte ainsi que des incongruités comme le « Rideau de fer » qui se trouve transposé dans les années d'avant-guerre alors que c'est le célèbre discours de Winston Churchill de 1945 qui a assuré la fortune de cette expression (p. 101). À signaler aussi toutes les translittérations fautives (négligence que l'on retrouve malheureusement désormais de plus en plus dans bien d'autres textes) ; le problème n'est pas anodin puisque seule une translittération correcte permet d'accéder en toute sûreté aux sources documentaires. Conséquence probable du nivellement informatique anglo-américain, la translittération du « é à l'envers » (э) par è/Ě est systématiquement ignorée ; se glisse aussi souvent un *j* intempestif devant *e*, voir *značeniĵe* pour *značenie*, p. 113. Quant au « signe mou » (ь) et au « signe dur » (Ъ), ils sont la plupart du temps ignorés (voir par exemple *Ilinskij* pour *Il'inskij*, p. 99, *materialnaja* pour *material'naja*, p. 111, *kultura* pour *kul'tura*, p. 112 etc.) Certains noms propres n'ont pas été correctement restitués : on trouve *Kazimierz Moszynsky* pour *Kazimierz Moszyński*, *Čajkanovic* pour *Čajkanović* (p. 97), *Tan-Bogorož* pour *Tan-Bogoraz* (p. 104), *J. Lotman* pour *Ju. Lotman* (p. 108), *Svejk* pour *Švejk* (p. 101),

11. Mise à part sa participation aux « Thèses de 1929 », Karcevskij n'a joué qu'un rôle des plus modeste au sein du Cercle de Prague.

12. Jiří Černý, « La tradition de l'École de Prague et la linguistique contemporaine », in Morttéza Mahmoudian & Patrick Seriot (éd.), *L'École de Prague : l'apport épistémologique. Cahiers de l'ILSL*, Lausanne, 5, 1994, p. 121.

Mukařovský pour *Mukaržovskij* puisque l'on translère une transcription russe (p. 113). Ailleurs, transcription et translittération mêlent sans aucune logique, voir par exemple *Alexandre Potebnja*, *Alexandre Veselovskij* pour *Aleksandr Potebnja*, *Aleksandr Veselovskij* (p. 96), ou *issledovanie narodnykh kul'tur* pour *issledovanie narodnyx ku'ltur*, *anglojazytchnyj mir* pour *anglojazyčnyj mir* (p. 91). Il est dommage que toutes ces négligences déparent une somme aussi intéressante.

Il reste à souhaiter que d'autres publications francophones, qui adopteraient d'autres grilles de lecture, viennent enrichir notre connaissance de Bogatyřev qui, au-delà du folklore, fut un sémioticien éminent et œuvra dans de multiples autres domaines, y compris dans celui de la traduction puisque c'est toujours dans la version qu'en avait proposée cet éminent bohémiste en 1921-1923 que le lecteur russophone continue de savourer les *Aventures du brave soldat Chveik* de l'inoubliable Hašek. Dans tous les cas, ce genre de recherches transversales souligne le rôle de Prague, cette nouvelle Athènes de l'Europe centrale, comme îlot de libre pensée, de tolérance, et de créativité et irremplaçable carrefour d'échanges dans ce qui fut alors, d'une guerre à l'autre, pour les pays tchèques, moraves et slovaques un inoubliable Âge d'Or.

Roger Comtet
Université de Toulouse
LLA – CREATIS

Florence Corrado-Kazanski (éd.), *Pavel Florenski et l'Europe*, Bordeaux – Pessac, Maison des sciences de l'homme d'Aquitaine, 2013, 418 p. – ISBN 978-2-85892-415-8

Considéré comme l'un des plus grands « philosophes religieux » russes, Pavel Florenskij (1882-1937) a souvent été comparé par ses contemporains tantôt à Léonard de Vinci, tantôt à Blaise Pascal, pour témoigner de son esprit encyclopédique et de son érudition, mais aussi pour signifier la dimension universelle de son œuvre. Prêtre orthodoxe, il fut l'un des acteurs majeurs du renouveau philosophico-religieux du début du XX^e siècle en Russie, mais aussi un scientifique de renom ayant participé par sa recherche et son enseignement au développement des sciences techniques dans les années 1920 et 1930, jusqu'à sa déportation aux îles Solovki, où il fut fusillé en 1937¹. Ses travaux embrassent à la fois les mathématiques, la physique, la philosophie et la théologie, mais aussi la philologie, la linguistique, l'esthétique, car, en digne représentant des courants intellectuels et culturels de son temps (le symbolisme et le « Monde de l'art ») il avait pour objectif la synthèse des savoirs s'appuyant sur une vision du monde comme un tout unifié (« *vese-dinstvo* »).

Alors que le double jubilé de Pavel Florenskij en 2012 (130^e anniversaire de sa naissance et 75^e anniversaire de sa mort tragique) est passé relativement inaperçu en Russie comme à l'étranger, le présent recueil vise à rappeler l'actualité de l'un des grands penseurs russes du XX^e siècle, peu étudié en Occident², mais dont

1. Voir le parcours de P. Florenskij d'après son dossier au GPU-NKVD in Vitali Chentalinski, *La Parole ressuscitée. Dans les archives littéraires du KGB*, trad. de G. Ackerman et P. Lorrain, Paris, Laffont, 1993.

2. À l'exception notamment de deux thèses de doctorat, l'une en anglais, par Robert Slesinski (*Pavel Florensky: A Metaphysics of Love*, Crestwood,

l'apport au développement des sciences humaines mérite d'être revisité en ce début de XXI^e siècle. C'est dire combien la publication d'un ouvrage en français sur Pavel Florenskij constitue en soi un événement à plusieurs titres. D'une part, elle permet d'ouvrir plus largement la perception d'un penseur encore mal connu du lecteur francophone, même si plusieurs de ses grands textes sont désormais disponibles en traduction aux éditions L'Âge d'Homme³. D'autre part, à travers vingt-cinq contributions originales, elle permet le dialogue de chercheurs russes et français, spécialistes dans différents domaines des sciences humaines, qui posent un regard à la fois critique et bienveillant sur l'héritage intellectuel et spirituel de Florenskij. Enfin, il convient de souligner l'originalité de la thématique choisie pour l'ensemble du recueil, dont les textes ont en commun de mettre en lumière le dialogue de la pensée de Florenskij avec la tradition européenne au sens large, en en montrant les points de divergence et de convergence, et d'engager une réflexion sur la réception de son œuvre en Russie comme en Occident. Seul bémol à regretter, le manque de cohérence dans la transcription des noms propres russes qui oscille entre transcription et translittération et désarçonne le lecteur.

Le recueil qui reprend, avec de larges compléments, des communications présentées lors d'un colloque international sur Pavel Florenskij, à Bordeaux, en novembre 2009, dans le cadre du programme d'étude sur « *Marges, mémoire et représentations des territoires européens* » mené, à l'initiative de Maryse Dennes, au sein de l'UMR 5222 CNRS / Université Bordeaux 3 *Europe Européanité et Européanisation*⁴, cherche à prendre en considération les différents aspects de

New York, St. Vladimir's Seminary Press, 1984), l'autre en français, par Milan Zust s.j. (*À la Recherche de la Vérité vivante, L'expérience religieuse de Pavel A. Florenskij*, Rome, Lipa, 2002).

3. *La Perspective inversée. L'iconostase*, trad. de F. Lhoest, Lausanne, L'Âge d'Homme, coll. « Sophia », 1992 ; *La Colonne et le fondement de la vérité*, trad. de C. Andronikof, Lausanne, L'Âge d'Homme, coll. « Sophia », 1994 ; *Le Sel de la terre*, trad. de F. Lhoest, Lausanne, L'Âge d'Homme, coll. « Petite bibliothèque slave », 2003 ; *Souvenirs d'une enfance au Caucase*, trad. de F. Lhoest, Lausanne, L'Âge d'Homme, coll. « Au cœur du monde », 2005 ; *Lettres de Solovki (1934-1937)*, trad. de F. Lhoest, Lausanne, L'Âge d'Homme, coll. « Classiques slaves », 2010.

4. Les deux premiers volets de ce programme, consacrés respectivement à *Gustave Chpet et son héritage. Aux sources russes du structuralisme et de la sémiotique* et à *L'Œuvre d'Alekseï Losev dans le contexte de la culture européenne*, ont

l'œuvre polyphonique de Florenskij (quoique sa contribution dans le domaine des mathématiques pures et de l'histoire des sciences exactes ne soit pas directement abordée), et à mettre en évidence les différentes influences qui ont participé à la formation et à la maturation de sa pensée. L'ouvrage propose également de replacer cette œuvre magistrale en regard de la pensée occidentale du XX^e siècle, à partir des principales notions et thématiques développées par le philosophe et théologien, mais aussi en envisageant les questions de méthode, afin de cerner tout à la fois les préoccupations communes et les différences dans les modes de pensées.

C'est ainsi que, dans la première partie, sont abordés divers thèmes fondamentaux de la pensée philosophique de Florenskij, tels que le rationalisme et l'expérience religieuse personnelle, sa dépendance au (néo)platonisme, sa critique du kantisme, ses convergences intellectuelles avec son ami d'enfance et compagnon de lutte Vladimir Èrn, le personalisme, la dialectique de l'histoire, l'onomatodoxie. Les questions de méthodologie sont également évoquées à travers les concepts de la logique antinomique, défendue par Florenskij, ou encore de la perspective inversée. La mise en regard des écoles de pensée et spiritualités occidentales avec la pensée philosophico-religieuse de Florenskij, fondée sur un autre mode d'appréhension de la raison humaine et de la mystique sert de point de départ à cette vaste réévaluation d'une œuvre gigantesque, nourrie de nombreuses influences. La généalogie philosophique de Florenskij passe par le néoplatonisme, le réalisme médiéval, l'idéalisme des romantiques anglais et allemands, et aboutit au foisonnement d'une « réflexion circulaire » qui s'oppose à la « pensée linéaire » du cartésianisme, du kantisme et de l'hégélianisme, rappellent dans des articles qui se font échos et se complètent Vladimir Belov (Saratov), Vladislav šapošnikov (Moscou) et Oleg Marčenko (Moscou). Pour Florenskij, seule l'expérience mystique permet d'accéder pleinement à la Vérité objective qui dépasse les divisions foi-science, sujet et objet de savoir et la pan-unité (« *vseedinstvo* »).

L'article de Sergej Zmikhnovskij (Krasnodar) sur « La critique du rationalisme européen dans la gnoséologie de P. A. Florenskij » est à ce sujet particulièrement éclairant. Il montre comment, chez Florenskij, l'expérience religieuse s'impose comme « la principale source spirituelle de la philosophie et de la science ». Viktor Troickij (Moscou) expose quant à lui la méthode de l'antinomie appli-

quée par Florenskij à la philosophie du langage et ses liens avec les théories du linguiste Jakob Linzbach, lointain ancêtre de l'École de Tartu, tandis que Julja Melikh (Moscou) explore les écrits de Florenskij visant à donner une définition de la figure de *l'autre*, à travers le thème de la face (« *lik* ») comme « manifestation de l'essence visible », ce qu'elle met en parallèle avec l'approche de C. Levinas.

La philosophie du Nom, qui constitue probablement le thème central dans la théodicée de Florenskij, est traitée sous deux aspects. Tout d'abord par Sergej Nižnikov (Moscou), qui rappelle comment Florenskij, en s'appuyant sur la doctrine palamite des énergies divines, s'est efforcé de justifier les moines russes onomatodoux du Mont Athos qui se trouvaient en butte aux théologiens officiels du saint-synode de Russie parce qu'ils affirmaient que Dieu se rend accessible au monde à travers son Nom tout comme dans ses énergies⁵. L'auteur polémique, au passage, avec certains spécialistes de l'héritage hésychaste en Russie, notamment Sergej Khoružij, qui, à la suite de Georgij Florovskij, estime que la doctrine du Nom chez Florenskij aboutit à une sorte de platonisme chrétien peu compatible avec l'Orthodoxie⁶. Cette question est reprise, sous un angle quelque peu différent, par Maryse Dennes (Bordeaux III), dans un article intitulé « L'interculturalité chez Pavel Florenskij : problème de méthodologie à travers la confrontation de la philosophie et de la mystique, *vs* Glorification du Nom ». Maryse Dennes estime que l'approche philologique adoptée par Florenskij dans son opuscule sur « La Glorification du Nom comme présupposé philosophique » (1922), ne cherche pas seulement à justifier le bien-fondé de la doctrine onomatodexe, mais qu'elle s'inscrit aussi dans une volonté de dialogue judéo-chrétien visant à ouvrir une perspective interculturelle qui permettrait de réconcilier les traditions vétéro- et néotestamentaire.

La seconde partie du recueil regroupe une série d'articles qui portent sur d'autres domaines que la philosophie, même s'ils font souvent écho aux interrogations fondamentales soulevées dans la première partie. Evgenija Ivanova (Moscou) revient sur la critique du rationalisme dans un article sur « La crise de la culture européenne et ses sources selon Florenskij », tandis qu'Oleg Ermichin

5. Voir S. S. Xoružij, *O Starom i Novom*, SPb., Aleteja, 2000, notamment p. 96-107 ; voir aussi du même, *Mirosozercanie Florenskogo*, Tomsk, Vodolej, 1999, p. 99-105.

6. Cf. notre thèse de doctorat sur *Le Mouvement onomatodexe. Une querelle théologique parmi les moines russes du Mont-Athos (1907-1914)*, Université de Paris IV-Sorbonne, 1987, 482 p. dact. + ill.

(Moscou) analyse les notes des cours du père Florenskij à l'Académie ecclésiastique de Moscou dans le contexte de l'état des sciences historiques et philosophiques en Occident à son époque.

D'autres contributions abordent l'apport de Pavel Florenskij dans les sciences humaines qu'il s'agisse de la psychologie, la sociologie ou l'anthropologie. C'est ainsi qu'Oksana Sedykh (Moscou) s'efforce de mettre en évidence les points de convergence et de divergence entre Florenskij et l'École française de sociologie, en général, et les travaux de Durkheim, en particulier. Marina Gussel'ceva (Moscou) étudie, pour sa part, l'apport de Florenskij à la psychologie culturelle, notamment sa représentation de la pensée en réseau, sa conception du symbole comme instrument de connaissance de la réalité et sa vision de la culture comme milieu de formation par excellence et d'épanouissement de la personnalité, la culture étant appelée à la fois à structurer et à donner une impulsion dynamique à la personne humaine.

Plusieurs articles se penchent sur des aspects particuliers de la réflexion de Florenskij dans le domaine de l'esthétique, en général, et de différentes formes d'expression artistique : d'une part, la littérature, avec une analyse par Natalia Gamalova (Lyon 3) de l'étude d'Hamlet par Florenskij qui allie critique littéraire intuitive et transcription mathématique, d'autre part, la musique, avec un article de Konstantin Zenkin (Moscou) sur la présence du divin dans l'art qui est conditionné, pour Florenskij, à l'idéalisation, à l'harmonisation et à l'illumination des images de la réalité afin d'atteindre la transfiguration par la beauté. Ce même thème se trouve repris chez Tatjana Martinkovskaja (Moscou) qui traite du « Problème de la beauté chez Florenskij » dans une approche interdisciplinaire et pluriparadigmatique et chez Nadejda Rocher-Chtchetkina (Bordeaux III) qui montre comment, pour Florenskij, l'art n'est authentique que dans la mesure où il renonce au langage des apparences afin de saisir l'essence du réel. De ce fait, les œuvres d'art sont perçues comme des célébrations et la quintessence de l'art s'exprime dans la liturgie chrétienne. C'est d'ailleurs là le thème d'un texte important de Florenskij, rédigé vers 1922, sous le titre « L'action liturgique comme synthèse des arts ».

Ce thème est approfondi par Pavel Syssoev, op. (Bordeaux), et par Florence Corrado-Kazanski (Bordeaux III). Le premier montre que, pour Florenskij, une œuvre d'art culturelle est avant tout une œuvre animée dans le cadre de la célébration liturgique, par le biais de l'union organique et vivante de ce qui est dit et des moyens utilisés pour le dire. La seconde, dans un article intitulé « Pavel Flo-

renskij et Hans Urs Balthasar : Beauté, Lumière, Gloire », montre la grande proximité de pensée entre le théologien catholique et le penseur orthodoxe dans leur recherche du beau, du vrai et du bien, même si, en représentant conséquents de leurs traditions spirituelles et intellectuelles respectives, l'un mettait l'accent sur la notion de gloire qui renvoie à la spéculation théologique comme chemin vers Dieu, tandis que l'autre insistait sur la notion de lumière qui s'inscrit dans la tradition mystique de la vision de Dieu.

L'ensemble du recueil est ouvert et refermé par deux contributions offertes par le petit-fils du savant et philosophe, Pavel Vasiljevič Florenskij, lequel, tout d'abord, dans une introduction générale, relate avec émotion et pertinence le parcours personnel, mais aussi intellectuel et spirituel, de son aïeul, puis, dans une postface bibliographique, reconstruit le lent retour, entre 1938 et 1974, de l'œuvre de Florenskij dans le monde intellectuel russe. Ces textes sont accompagnés d'une préface et d'une conclusion de Florence Corrado-Kazanski, maître d'œuvre d'une publication d'une grande qualité et d'une haute tenue, qui atteint pleinement son objectif en nous permettant de revisiter l'œuvre de Florenskij comme une synthèse originale, au sein de la culture européenne, de la pensée occidentale, de la mystique chrétienne orientale et de la culture traditionnelle russe.

Enfin, il convient de souligner que ce volumineux recueil (418 pages) est enrichi par de nombreuses et belles illustrations (reproductions de tableaux, dessins et photos), souvent inédites, provenant pour la plupart d'archives privées, qui permettent de visualiser Pavel Florenskij dans son cadre familial.

Antoine Nivière
Université de Lorraine
CERCLE EA 4372

Jean-Philippe Jaccard & Ioulia Podoroga, « *Temps ressenti et temps construit* » dans *les littératures russe et française au XX^e siècle*, Paris, Éditions Kimé, 2013, 222 p. – ISBN 978-2-84174-626-2

Le temps est un objet complexe, à la fois ineffable et omniprésent, semblant échapper à ceux qui prétendraient le saisir de manière définitive ; c'est bien tout le défi des contributeurs de ce volume d'avoir réussi à en montrer la richesse et la diversité des manifestations dans la littérature du XX^e siècle, ainsi que les liens forts tissés avec la philosophie, qui n'est jamais très loin lorsque la question du temps est invoquée. Bergson est le philosophe fréquemment mobilisé dans ce recueil d'articles comme interlocuteur privilégié des écrivains et des théoriciens. Autour de sa conception qualitative du temps, en particulier la notion de durée par opposition au « temps éparpillé dans l'espace », se noue toute l'importance d'une analyse du phénomène du temps qui rendrait mieux compte de la complexité de son architecture. C'est l'ambition de cet ouvrage de réunir des disciplines et des sphères du savoir différentes (philosophie, études littéraires françaises et slavistique) pour accomplir cette analyse. Devant la variété des thématiques abordées qui vont de Marcel Proust à André Du Bouchet en passant par l'écrivain absurdiste Daniil Kharms, c'est un large tableau de la littérature que l'on découvre.

Il faut tout d'abord évoquer les contributions qui examinent l'importance du dialogue entre la philosophie de Bergson et la littérature. On peut tout d'abord mentionner l'article très fouillé écrit par Christian Zehnder sur l'explication de Pasternak avec la philosophie – qui par ailleurs curieusement s'éloigne un peu de la problématique du temps au profit d'une réflexion plus générale sur les pouvoirs et limites de l'art – et son abandon de celle-ci dans le roman *Sauf-Conduit*. L'A. de l'article choisit de montrer que le dépassement par Pasternak de deux figures philosophiques comme

Hermann Cohen et Henri Bergson permet à l'écrivain russe de développer ses idées sur le temps et sur l'art tout en conservant la philosophie comme horizon. L'art devient ainsi l'outil privilégié de dévoilement de l'origine, cela au-delà de la méthode scientifique proposée dans le néo-kantisme qui avait autrefois suscité l'enthousiasme de Pasternak lors de ses études à Marbourg. L'idée de poésie comme « métaphysique concrète » exprimée dans le titre de l'article s'explique par le postulat que « l'œuvre d'art est la seule preuve évidente de l'apparaître de quelque chose. » (p. 47). L'A. conclut ainsi qu'au cœur de *Sauf-Conduit* se manifeste la renaissance de la philosophie au travers de la poésie, Pasternak ayant en quelque sorte affirmé l'élan vital de la créativité encore plus fortement que Bergson lui-même.

Dans l'article liminaire de Ljuba Jurgenson, c'est une distorsion du temps dans l'esthétique moderniste qui est analysée, avec un angle particulièrement pertinent pour cette problématique, à savoir celui de l'émergence de la question du néant et de la destruction dans la philosophie du début du siècle, en particulier chez Heidegger. L'A. met en évidence la présence paradoxale, en toile de fond de l'esthétique négative du Symbolisme russe, du renversement de son idéalisme en une valorisation de l'expérience sensible, ainsi en vertu de ce paradoxe savamment démontré par la poésie de Briousov notamment que « le nihilisme symboliste, qui est un idéalisme, contient en lui les prémisses de l'investissement anti-idéaliste de l'expérience sensible » (p. 29). Sans ce renversement négatif des valeurs, la notion d'angoisse comme mode de dévoilement du sujet serait restée impossible. La problématique littéraire-philosophique propre à la tradition littéraire est ici lue comme le marqueur des angoisses à venir, mais aussi de l'émergence de l'avant-garde, et notamment du groupe Oberiu. C'est en particulier dans un poème de Balmont cité en fin d'article qu'apparaît clairement la réunification de deux pôles, celui de l'expérience positive de la négativité, mais aussi celle résultant d'un monde bâti sur l'infondé qui génère l'angoisse.

Cette expérience de la négativité et de l'angoisse est illustrée différemment avec l'article portant sur la thématique du temps émiétté de l'Histoire dans la poésie de Mandelstam. Dans cette contribution, Ioulia Podoroga montre les difficultés propres aux auteurs du XX^e siècle (l'A. s'appuie sur les hypothèses d'Alain Badiou dans *Le Siècle*) dans la perception des temporalités propres à cette période trouble. La spécificité de la position mandestamienne, rappelle l'A., réside dans le fait qu'il en est à la fois l'acteur vivant

mais aussi son critique le plus extérieur. L'espace du poème mandelstamien est ainsi envahi par un bruit de fond, ce « bruit du temps » auquel le poète prête son oreille attentive. Plus que tout autre, Mandelstam aura écouté ce bruit du temps qui passe, constatant ainsi son usure par la répétition, et par conséquent l'avènement imminent d'un temps nouveau, celui de la Terreur qui le conduira par ailleurs vers une mort tragique. L'A. explique que cet assujettissement au temps qui se fait au détriment de la constitution d'un temps vécu, personnel, intime, est rendu possible par l'abandon de soi au profit de cette écoute, qui constitue à n'en pas douter le meilleur marqueur des changements à venir.

À la question d'une poétique possible du temps, Patrick Flack investigate le champ de la théorie littéraire et invite le lecteur dans un espace théorique pourtant peu soucieux *a priori* des questions de temporalité, celui du Formalisme russe. C'est en relisant le parcours de la théorie formaliste qu'il dégage une notion du temps contredisant cette vision uniquement synchronique que l'on prête au Formalisme. La théorie du vers proposée par Ossip Brik dans son article sur les répétitions sonores introduit la notion de répétition comme élément structurel fondamental du vers. Cette structure sonore du vers, supportée par la notion de rythme, devient ainsi le pilier constitutif de l'organisation de notre perception du flux temporel, mais le temps, rappelle l'A., n'est ici encore qu'un « cadre nécessaire ». Un rôle plus déterminant du temps dans la poétique du vers sera mis en avant dans un texte plus tardif de Brik, dans lequel le rythme est non seulement lié aux fonctions phonétiques, mais aussi syntaxiques de la langue ; ainsi le « mode particulier de la succession des sons dans le temps » devient un élément déterminant dans l'analyse du vers. La référence à une norme abstraite est ainsi évacuée au profit d'une pensée du vers plus vivante. L'A. conclut son article en ouvrant sur la perspective d'une recherche qui articulerait la théorie formaliste du vers (en particulier celle de Tyntianov) aux recherches phénoménologiques.

Les différentes manières de penser la temporalité dans la poésie sont reprises à la fin du volume dans l'analyse de l'œuvre de Bernard Vargaftig et d'André du Bouchet. Ces deux poètes aux thèmes et aux formes poétiques différentes proposent un angle enrichi d'approches pour la problématique du temps dans la poésie contemporaine, en particulier pour ce que Philippe Grosos, dans sa contribution, intitule « *le temps de la parole* ». Ce temps de la parole constitue l'expérience commune des deux poètes, expérience qui se noue sur le fil de la difficile approche de ce qui résiste à la langue,

de ce qui ne peut se dire. Ce mutisme est ainsi approché par une attention toute particulière donnée au moment où la parole advient et se réalise chez les deux poètes dans une confrontation avec le silence. La collusion des temps (entre le présent et l'imparfait) dans la poésie de Vargaftig est ainsi mis en évidence par l'A. comme « incessante réitération du même au sein de l'altérité du devenir » (p. 218), ainsi que l'usage du futur antérieur chez du Bouchet où l'immédiateté de ce qui se dit présent est ainsi récapitulée. L'A. conclut son article en invoquant cette qualité poétique qui permet de faire entendre cette ouverture du présent dans la poésie de ces deux auteurs.

On peut voir donc, dans la diversité des approches proposées dans ce recueil, que cette catégorie du temps, bien loin d'être abstraite et spéculative, se présente de façon saillante dans un siècle bouleversé par ses tragédies. La compréhension du temps est ainsi l'enjeu d'une meilleure redéfinition du présent et de ce qui y est à l'œuvre, mais surtout, et c'est probablement le propre de la littérature d'avoir su le faire émerger, de l'émancipation du temps subjectif (ce sens proprement temporel de l'existence dont parle Heidegger) de la ligne objective du temps de l'Histoire.

Emanuel Landolt
Université de Saint-Gall

Galina Kabakova, *L'hospitalité, le repas, le mangeur dans la civilisation russe*, Paris, L'Harmattan, 2013, 308 p. – ISBN 978-2-343-00421-1

Galina Kabakova signe ici un livre consacré à la culture russe à travers le prisme de l'hospitalité, du repas et du mangeur. En 2000, dans son ouvrage *Anthropologie du corps féminin dans le monde slave* (Paris, L'Harmattan), l'A. proposait une étude sur les croyances et les institutions culturelles conçues comme fondement des structures sociales. À la lecture du présent ouvrage, l'on comprend d'emblée que la ligne directrice relève d'une problématique comparable.

Inviter un convive chez soi est un acte social, en ce sens le repas a plusieurs visées comme honorer son prochain, tisser une vie sociale, voire la faire évoluer. Cependant, ouvrir la porte de sa maison à un étranger, c'est peut-être aussi l'ouvrir à un autre monde, celui du divin ou celui des forces surnaturelles. Le visiteur, susceptible d'entraîner dans son sillage des mauvais esprits, se révèle suspect. Ainsi, l'un des thèmes étudiés par l'A. porte sur les rites d'accueil qui ont pour fonction de « neutraliser la *malfaisance* supposée de l'autre étranger » (p. 7).

L'analyse de différentes sources conduisent successivement, parfois simultanément, à une étude ethnographique, anthropologique, sémiotique et linguistique. Galina Kabakova privilégie toutefois l'approche ethno-linguistique qui met en lumière les rapports entre la langue et la culture sur la base d'une analyse lexicale, étymologique et sémantique.

Se fondant sur des sources diverses, l'A. mène, dans une première partie, une étude relevant de l'anthropologie sociale et historique qui concerne les XVIII^e et XIX^e siècles et qui est intitulée « Les étrangers à la table russe » (p. 19-56). À partir du XVIII^e siècle, les observateurs étrangers, de plus en plus nombreux à découvrir la terre russe, couchent sur papier leurs impressions de voyages (dans

sa bibliographie, l'A. recense plus de soixante-dix récits de voyageurs venus d'Occident, p. 285-289). Ces informateurs, découvrant des us et des coutumes différents des leurs au cours de réceptions, festins d'apparat ou tables ouvertes, offrent une somme d'informations que l'A. sait mettre à profit pour dresser un état des lieux de l'hospitalité dans la société aristocratique moscovite et pétersbourgeoise et, dans une moindre mesure, dans la civilisation traditionnelle paysanne. Parallèlement aux descriptions de l'accueil avec « pain et sel », des critiques sont émises ou sous-entendues sur le système de la préséance et le traitement réservé aux femmes, des impressions sont livrées sur la cuisine, de même que des commentaires sur les habitudes alimentaires de ces « mangeurs de concombres¹ ». D'aucuns portent sur les odeurs des maisons russes (odeurs d'ail, d'oignons, de chou et de poisson en particulier) et les excès liés à la consommation d'alcool un jugement assez virulent tout en réprouvant cependant les interdits alimentaires pendant les périodes de carême et les jours maigres qui « affaiblissent énormément le peuple russe » (p. 51).

Outre les récits de voyage, l'A. complète son étude par l'analyse de textes littéraires et folkloriques, de mémoires et de correspondances. L'hospitalité russe ne se limitant pas à l'aristocratie, l'A. s'appuie sur des archives, des enregistrements réalisés par ses soins entre 1980 et 2008 et sur des recherches ethnographiques (utilisées dans diverses parties du livre) dans la région d'Arkhangelsk, Vladimir, Iaroslav, Saratov ou encore au-delà de l'Oural, à Tobolsk, Irkoutsk, etc.

La deuxième partie de l'ouvrage, la plus conséquente (p. 57-203), intitulée « La convivialité à la russe : aspect ethno-linguistique », décrit et analyse une autre forme de l'hospitalité qui se fonde non pas sur l'étiquette ou les manuels de savoir-vivre, mais sur les actes de langage et les pratiques en usage dans le peuple. Le plan choisi à l'intérieur de cette partie fait écho aux récentes recherches anthropologiques de J.-J. Boutaud², en effet l'A. utilise à son tour la métaphore de la « mise en scène » appliquée à la commensalité : les acteurs et l'espace, les scénarios de la réception. Cette théâtralisation couvre trois réalités : les participants (hôtes, invités, organisateurs, marieuses...), *la table (meuble, nappe, placement des convives selon*

1. J.G. Kohl, *Russia, Sankt-Peterburg, Moscon, Kharkoff, Riga, Odesa*, Londres, Buisson, 1894.

2. Nous en profitons pour compléter la bibliographie qui souffre de cet oubli : J.-J. Boutaud, *L'imaginaire de la table: convivialité, commensalité et communication*, Paris, L'Harmattan, 2004, 281 p.

un axe vertical et horizontal), et le menu (on note d'ailleurs en fin d'ouvrage un petit glossaire culinaire d'une trentaine d'entrées). Ces réalités, auxquelles s'associent codes et prescriptions, s'entrecroisent pour constituer des symboles et des rituels.

Aucun repas n'est laissé de côté, l'A. s'arrête sur différents moments de la vie célébrés autour d'une table : repas de remerciements ou de rétribution, réunions familiales, amicales ou commémoratives, célébrations religieuses, fêtes paysannes, repas quotidiens, mais aussi fêtes funèbres, banquets de baptême et de mariage. Il s'en dégage une typologie du festin où usages, règles et rituels hérités du passé foisonnent. À l'occasion d'un repas de noces par exemple, le plan de table témoignerait de la hiérarchisation des invités sur un modèle équivalent à celui de la préséance qui existait dans « l'ancienne Russie » (p. 87). Faire honneur à ses invités en respectant la position sociale de chacun est une condition nécessaire. Pour cette raison, le service des mets et boissons s'opère de façon sélective. Tandis que les invités de marque se délectent de vin, de vodka et de bonne bière (*pervak*), les invités de moindre importance se contentent d'une bière médiocre (*drugan* ou pire, *zadnjuxa*).

Le concept de l'honneur s'avère un concept-clé de la commensalité. Mis en lumière par l'ethnologue anglais J. Pitt-Rivers³, il est habilement appliqué à la culture russe dans la présente étude. L'honneur d'une famille paysanne russe au XIX^e siècle est dépendant de différentes vertus traditionnelles et chrétiennes tels la générosité, le respect de la parole donnée, le comportement irréprochable. L'honneur se manifeste aussi bien dans la pratique que dans la langue. Ainsi, le lexème *čest'* (honneur) a servi à la construction de vocables liés à la commensalité : *čestit'* (inviter), *počevat'* (régaler), *čest'* (le meilleur morceau de viande), ou encore *čst'ja* (plat servi pour clore un festin). Des exemples issus du discours proverbial (tous en français) finissent de convaincre le lecteur.

Toujours en s'appuyant sur les expressions et les actes qui ponctuent les repas, l'A. révèle la vision du monde des Russes. À chaque moment clé (invitation, préparatifs de repas, arrivée ou départ des visiteurs) correspondent des dictons, des formules, des injonctions, des devinettes ou même des excuses. La structuration du menu vient compléter les échanges verbaux dans la mesure où l'ordre de présentation des mets est porteur de sens selon les ré-

3. J. Pitt-Rivers, *Anthropologie de l'honneur : la mésaventure de Sichem*, Paris, Le Sycomore, 1983.

gions ou la richesse des hôtes. De même, le nombre de plats et l'aspect des aliments sont sujets à interprétations. En outre, l'A. souligne que le sens des plats n'est pas toujours codé. Certains portent des noms évocateurs comme la bouillie servie à la fin d'un mariage qui s'appelle *razbežka*, cette appellation dérivant du verbe de mouvement *razbežat'sja* (se séparer en courant). Le dernier verre, quant à lui, est dit « *na posošok* » (pour le bâton du pèlerin).

C'est donc principalement autour du repas que sont concentrées les recherches de Galina Kabakova, mais cette étude très fouillée dépasse les limites de la commensalité puisqu'il est question également des rituels à accomplir ou de signes à surveiller autour de la table pour prévoir l'avenir ou influencer les événements futurs.

Dans une troisième partie (p. 205-274) intitulée « Le portrait de *Homo edens* », Galina Kabakova recense un certain nombre de proverbes et dictons qui font référence à l'âme, au corps ou à différentes parties du corps (ventre, estomac, entrailles, bouche...). Les proverbes distillent des conseils, des encouragements sur fond de sagesse populaire, de superstitions et de croyances chrétiennes. Ils placent au premier plan l'alimentation paysanne comme les produits céréaliers, le pain noir ou blanc, la soupe au chou, la viande, les champignons, les légumes, les pommes de terre, le sel, le sucre, les crêpes...

C'est sur une conclusion courte mais efficace que s'achève l'étude. Dans une culture où les rites relevant d'une tradition panthéiste et chrétienne sont une interaction entre parole, geste et symbole, le repas occupe une place de choix. L'A. en a rigoureusement dégagé sa typologie, ses fonctions et sa portée symbolique en fonction du contexte. Il serait impossible de rendre compte ici de toutes les informations présentées tant elles sont nombreuses – on regrettera à cette occasion l'absence d'un index thématique. Ceci mis à part, les nombreuses illustrations, les croisements des sources et les synthèses qui scandent régulièrement les parties et sous-parties font de ce livre un véritable ouvrage de référence sur la commensalité et la culture russe.

Christel Kapps
Université de Toulouse II – Le Mirail
LLA – CREATIS

Evdokija Rombandeeva, *Medvež'i epičeskie pesni mansi (vogulov) iz III toma Munkáči Bernáta / Vogul Népköltési gyűjtemény, III Kötet. Medveénekek Munkácsi Bernát* [Les chants mansis (vogouls) de l'Ours du tome III de Bernát Munkácsi], Xanty-Mansijsk, Print-Klass, 2012, 658 p. — ISBN 978-5-4289-0043-9

Confrontées à la russification, puis à la soviétisation, les sociétés sub(arctiques) de Russie ont exploré de nouvelles voies identitaires, au début des années 1990, grâce à des initiatives collectives et individuelles. Dans cette quête de soi, les Mansis (anc. Vogouls), peuple de chasseurs-pêcheurs et d'éleveurs de rennes vivant sur la rive occidentale de l'Ob, leur fleuve sacré, ne font pas exception. L'intelligentsia, formée à l'école soviétique, joue souvent un rôle important dans ce processus de réappropriation culturelle et, au-delà, de construction de soi. Après la publication en 2010 d'un recueil de trente-cinq chants des esprits protecteurs extraits du second tome des travaux de Bernát Munkácsi, l'ouvrage aujourd'hui consacré aux chants de l'Ours collectés au XIX^e siècle par les folkloristes hongrois Antal Reguly et Bernát Munkácsi inscrit précisément la linguiste mansie Evdokija Rombandeeva (1928) dans cette filiation scientifique et cette entreprise de restitution anthropologique.

La parenté linguistique finno-ougrienne, la quête d'une langue-mère et des origines sont à la source des travaux des premiers linguistes et folkloristes hongrois en Sibérie nord-occidentale. Ainsi Bernát Munkácsi a-t-il consacré à la tradition orale vogoule quatre tomes publiés en Hongrie à partir du second XIX^e siècle dont le troisième est un corpus de chants de l'Ours recueillis par ses soins de 1888 à 1889 – complété par quatre autres, notés par Antal Reguly, son prédécesseur dans l'Oural (1843-1845). Deux siècles après leur parution en transcription latine avec une traduction hongroise

(des facsimile figurent de la page 621 à la page 652), E. Rombandeeva établit une édition annotée et commentée à partir d'une traduction raisonnée de vingt-sept de ces textes qui veut rendre compte en russe des canons de l'oralité mansie et des spécificités dialectales des chanteurs (dix hommes et deux femmes de huit villages) ; une utile série d'index complète l'ouvrage : les noms des héros (p. 583), des interprètes (p. 585), des collecteurs (p. 586), des lieux de collecte (p. 587) et des toponymes (p. 588).

Le répertoire des chants de l'Ours est interprété lors d'un grand rituel collectif ou Danse de l'Ours (*Ūj ängave, Ūj jäkavave* en mansi, *Pñpi jāk, jākty kot* en khanty) : ce rituel de chasse mentionné dès la fin du XVII^e siècle et façonné par les interactions avec le colonisateur, comme il apparaît dans les descriptions du XIX^e siècle, s'articule autour de l'accusation des Russes dont les armes ont tué l'Ours¹. Enfant – c'est-à-dire jusqu'en 1938 –, E. Rombandeeva y a elle-même assisté, comme elle l'a relaté dans un article paru en 1993 dans les *Études finno-ougriennes* : « Rituel de la fête de l'Ours chez les Vogouls de la Sygva ». Au-delà des traits propres à telle ou telle rivière, la structure est la même. La brève description des jeux qui figure dans l'introduction (p. 6-12) ainsi que quelques photos de jeux de l'Ours organisés en mars 2000 par Ja. I. Kugin du village de Lombovož (p. 607-613) permettent au lecteur de contextualiser l'interprétation de ces chants rituels. Lors de l'obtention d'un ours à la chasse, humains, esprits et dieux viennent visiter et fêter l'animal « noirci » – l'un des euphémismes de la langue de l'Ours – ; l'espace de quatre ou cinq nuits alternent des jeux, des saynètes, des danses, de la musique, des masques, des chants jusqu'à ce que l'âme libérée de l'Ours retourne chez son père céleste, perpétuant ainsi la chance à la chasse pour la communauté, car dans le coin sacré de la maison où la peau de l'Ours a été placée et parée, il voit tout et entend tout ce qui est fait en son honneur.

Dans le déroulement codifié du rituel, les chants de l'Ours (*ui ēriŷ*) ouvrent les jeux afin que le « divin Enfant » s'éveille à l'aube, à l'instar des trois « chants du lever » de la Sos'va supérieure, de la Loz'va supérieure et du village de Muvynkes, traduits par E. Rombandeeva dans l'ouvrage (p. 255-272). Face à Lui, trois hommes (voire cinq ou sept) forment de leurs petits doigts une chaîne

¹ En français, voir à ce sujet l'article de Jean-Luc Lambert, « Quand le dieu céleste envoie son enfant-ours aux hommes : Essai sur les interactions religieuses chez les Ougriens de l'Ob (XVIII^e-début XX^e siècles) », *La Religion de l'Autre : réactions et interactions entre religions en Russie, Slavica Occitania*, 29, 2009, p. 181-203.

d'argent semblable à celle du berceau dans lequel Numi-Tōrum fit descendre son enfant sur la terre tandis que le balancement rythmé de leurs bras évoque encore le berceau d'or pris dans les vents contraires, en écho au mythe chanté sur l'origine de l'Ours. De fait, ces chants longs de plusieurs centaines de vers et relatés à la première personne du singulier sont interprétés selon un ordre établi que l'on pourrait inventorier ainsi : la venue du fils céleste sur la terre et sa chute ; les chants des rivières et des groupes locaux ; le châtiement de l'humain par l'Ours ou de l'Ours par l'humain ; l'ascension de l'âme de l'Ours. En ce qui concerne l'origine de l'Ours, les chants proposent diverses versions. Dans l'une des plus répandues, le fils ou la fille céleste s'échappe de son « nid de fourrure noire, de fourrure rouge » alors que Numi-Tōrum est parti chasser, et en voulant jouer avec les chevaux de son père, manque de tomber dans un trou du ciel par lequel il/elle découvre la terre. Prié à maintes reprises de le/la laisser descendre sur la terre tentatrice emplie du « cri des oies et des canards », Numi-Tōrum finit par céder et faire confectionner par sept forgerons une chaîne et un berceau en vue du voyage, non sans avoir posé quelques commandements. Mais l'enfant céleste déçu par la terre pauvre, sale et en proie aux moustiques, aux œstres, à la faim, transgressera et sera mis à mort par les hommes fondant le rituel.

Selon E. Rombandeeva, ces chants rituels sont autant de normes qui établissent l'éthique mansie dans divers domaines : les relations parents-enfants ; la chasse à l'ours et l'ordonnement du rituel ; la façon de « réveiller » l'ours pour les jeux ; l'issue par laquelle peut sortir l'âme de l'Ours, sous la forme d'une musaraigne, une fois le rituel accompli ; la similarité des jeux rituels dans tous les groupes septentrionaux ; les règles de la conduite féminine à travers la figure de Ropyska èkva ; les règles de la conduite masculine (paresse et pusillanimité, notamment) ; l'Ours, en tant que garant du serment des humains ; le danger d'invoquer l'Ours à la légère ou de le provoquer ; le danger de se vanter.

Dans cette approche relativement formelle, le lecteur pourra s'étonner à juste titre de constater que la description du rituel n'ait pas impliqué une étude même synthétique, un dialogue plus serré avec les textes mansis restitués en russe. S'il est vrai que l'A. indique d'emblée « vouloir présenter aux lecteurs sa vision des jeux de l'Ours » (p. 6), ses qualités de chercheuse, la connaissance de sa langue et de sa culture, ne semblent pas mobilisées ici suffisamment. L'ouvrage introduit la traduction des textes rituels par des généralités à propos d'un culte très ancien, alors qu'à la lumière des

sources il apparaît clairement que le rituel s'est construit dans un contexte sociopolitique local précis (les pratiques du pouvoir central, l'afflux de colons russes) et religieux (les missions orthodoxes du premier XVIII^e siècle, le christianisme populaire), obligeant les communautés ob-ougriennes à mettre en place des stratégies qui émergent au XIX^e siècle sous la forme d'un chamanisme sans chaman, sans tambour et sans sacrifice apparents, sous la forme d'un gibier proche de l'humain devenu fils de dieu. Il est un peu dommage de conserver le réflexe de rendre compte des éloges de « référents » russes (Tolstoï, Gorki, etc.) pour légitimer la littérature orale mansie en général, et les jeux de l'Ours en particulier, plutôt que de révéler dans ces textes le génie des sociétés autochtones alors sans écriture de la Russie subarctique : historiciser un rituel pour relater et réguler le chaos de la colonisation. Mais il est vrai qu'à l'heure où les jeux de l'Ours sont devenus un enjeu identitaire et les églises orthodoxes, un sanctuaire du patriotisme, sans doute est-il préférable de ne pas tendre au civilisateur le miroir déformant de sa mission de russification et de christianisation : un Ours aux traits de Christ du Nord.

Pour l'essentiel, l'ouvrage fait œuvre utile à bien des égards. E. Rombandeeva donne une nouvelle vie à ces chants de l'Ours publiés enfin en version bilingue mansi-russe, alors que nombre de Mansis aujourd'hui ont le russe pour seule langue. Mais outre l'intérêt scientifique pour les communautés autochtones et les chercheurs que cela représente, il contribue au travail entrepris de patrimonialisation des cultures ob-ougriennes, à l'instar du fonds d'archives du folklore mansi créé en 1993 à Berërovo ou du dossier actuellement monté pour que les Jeux de l'Ours soient désormais inscrits sur la liste du patrimoine culturel immatériel de l'humanité par le Comité intergouvernemental. L'ouvrage est également un geste d'ouverture, par contraste avec la tentation du repli sur soi : à force de russification, de soviétisation, de folklorisation, de conquête industrielle, de développement de l'ethno-tourisme, les communautés mansies et khantyes envisageaient en 2011 de déposer un projet de loi pour interdire l'accès aux sites sacrés et aux cimetières, de même que l'enregistrement de certains rituels. Enfin, par cet ouvrage, l'A. nous rappelle, s'il en était besoin, que le mansi, comme d'autres langues du Nord, a été une langue écrite avant l'alphabet unifié du Nord de 1928 et les écoles-internats soviétiques, grâce aux travaux expérimentaux des linguistes et folkloristes hongrois et finnois (ainsi que des missionnaires russes, dans une autre perspective). Le lecteur s'interroge alors sur ce qui se

joue dans le passage de l'oralité à l'écrit, sur le sens exact de l'écriture, lorsque celle-ci devient, malgré elle, la gardienne de la parole (en effet aujourd'hui la tradition orale est notée, mais parfois gardée au secret).

Quoi qu'il en soit, loin des mots d'ordre du civilisateur sur le progrès d'une part et sur l'agonie et l'arriération des peuples minoritaires du Nord d'autre part, la transmission de ces textes centenaires animés par E. Rombandeeva confirme avec bonheur les mots de Pouchkine : « Le trait qui distingue l'éducation de la sauvagerie est le respect de ce qui a été ».

Dominique Samson Normand de Chambourg
CREE – INALCO

Evdokija Rombandeeva, *Medvež'i epičeskie pesni mansi (vogulov) iz III toma Munkáči Bernáta / Vogul Népköltési gyűjtemény, III Kötet. Medveénekek Munkácsi Bernát* [Les chants mansis (vogouls) de l'Ours du tome III de Bernát Munkácsi], Xanty-Mansijsk, Print-Klass, 2012, 658 p. — ISBN 978-5-4289-0043-9

Confrontées à la russification, puis à la soviétisation, les sociétés sub(arctiques) de Russie ont exploré de nouvelles voies identitaires, au début des années 1990, grâce à des initiatives collectives et individuelles. Dans cette quête de soi, les Mansis (anc. Vogouls), peuple de chasseurs-pêcheurs et d'éleveurs de rennes vivant sur la rive occidentale de l'Ob, leur fleuve sacré, ne font pas exception. L'intelligentsia, formée à l'école soviétique, joue souvent un rôle important dans ce processus de réappropriation culturelle et, au-delà, de construction de soi. Après la publication en 2010 d'un recueil de trente-cinq chants des esprits protecteurs extraits du second tome des travaux de Bernát Munkácsi, l'ouvrage aujourd'hui consacré aux chants de l'Ours collectés au XIX^e siècle par les folkloristes hongrois Antal Reguly et Bernát Munkácsi inscrit précisément la linguiste mansie Evdokija Rombandeeva (1928) dans cette filiation scientifique et cette entreprise de restitution anthropologique.

La parenté linguistique finno-ougrienne, la quête d'une langue-mère et des origines sont à la source des travaux des premiers linguistes et folkloristes hongrois en Sibérie nord-occidentale. Ainsi Bernát Munkácsi a-t-il consacré à la tradition orale vogoule quatre tomes publiés en Hongrie à partir du second XIX^e siècle dont le troisième est un corpus de chants de l'Ours recueillis par ses soins de 1888 à 1889 – complété par quatre autres, notés par Antal Reguly, son prédécesseur dans l'Oural (1843-1845). Deux siècles après leur parution en transcription latine avec une traduction hongroise

(des facsimile figurent de la page 621 à la page 652), E. Rombandeeva établit une édition annotée et commentée à partir d'une traduction raisonnée de vingt-sept de ces textes qui veut rendre compte en russe des canons de l'oralité mansie et des spécificités dialectales des chanteurs (dix hommes et deux femmes de huit villages) ; une utile série d'index complète l'ouvrage : les noms des héros (p. 583), des interprètes (p. 585), des collecteurs (p. 586), des lieux de collecte (p. 587) et des toponymes (p. 588).

Le répertoire des chants de l'Ours est interprété lors d'un grand rituel collectif ou Danse de l'Ours (*Ūj ängave*, *Ūj jäkavave* en mansi, *Pñpi jāk, jākty kot* en khanty) : ce rituel de chasse mentionné dès la fin du XVII^e siècle et façonné par les interactions avec le colonisateur, comme il apparaît dans les descriptions du XIX^e siècle, s'articule autour de l'accusation des Russes dont les armes ont tué l'Ours¹. Enfant – c'est-à-dire jusqu'en 1938 –, E. Rombandeeva y a elle-même assisté, comme elle l'a relaté dans un article paru en 1993 dans les *Études finno-ougriennes* : « Rituel de la fête de l'Ours chez les Vogouls de la Sygva ». Au-delà des traits propres à telle ou telle rivière, la structure est la même. La brève description des jeux qui figure dans l'introduction (p. 6-12) ainsi que quelques photos de jeux de l'Ours organisés en mars 2000 par Ja. I. Kugin du village de Lombovož (p. 607-613) permettent au lecteur de contextualiser l'interprétation de ces chants rituels. Lors de l'obtention d'un ours à la chasse, humains, esprits et dieux viennent visiter et fêter l'animal « noirci » – l'un des euphémismes de la langue de l'Ours – ; l'espace de quatre ou cinq nuits alternent des jeux, des saynètes, des danses, de la musique, des masques, des chants jusqu'à ce que l'âme libérée de l'Ours retourne chez son père céleste, perpétuant ainsi la chance à la chasse pour la communauté, car dans le coin sacré de la maison où la peau de l'Ours a été placée et parée, il voit tout et entend tout ce qui est fait en son honneur.

Dans le déroulement codifié du rituel, les chants de l'Ours (*ui ēriŷ*) ouvrent les jeux afin que le « divin Enfant » s'éveille à l'aube, à l'instar des trois « chants du lever » de la Sos'va supérieure, de la Loz'va supérieure et du village de Muvynkes, traduits par E. Rombandeeva dans l'ouvrage (p. 255-272). Face à Lui, trois hommes (voire cinq ou sept) forment de leurs petits doigts une chaîne

¹ En français, voir à ce sujet l'article de Jean-Luc Lambert, « Quand le dieu céleste envoie son enfant-ours aux hommes : Essai sur les interactions religieuses chez les Ougriens de l'Ob (XVIII^e-début XX^e siècles) », *La Religion de l'Autre : réactions et interactions entre religions en Russie, Slavica Occitania*, 29, 2009, p. 181-203.

d'argent semblable à celle du berceau dans lequel Numi-Tōrum fit descendre son enfant sur la terre tandis que le balancement rythmé de leurs bras évoque encore le berceau d'or pris dans les vents contraires, en écho au mythe chanté sur l'origine de l'Ours. De fait, ces chants longs de plusieurs centaines de vers et relatés à la première personne du singulier sont interprétés selon un ordre établi que l'on pourrait inventorier ainsi : la venue du fils céleste sur la terre et sa chute ; les chants des rivières et des groupes locaux ; le châtiement de l'humain par l'Ours ou de l'Ours par l'humain ; l'ascension de l'âme de l'Ours. En ce qui concerne l'origine de l'Ours, les chants proposent diverses versions. Dans l'une des plus répandues, le fils ou la fille céleste s'échappe de son « nid de fourrure noire, de fourrure rouge » alors que Numi-Tōrum est parti chasser, et en voulant jouer avec les chevaux de son père, manque de tomber dans un trou du ciel par lequel il/elle découvre la terre. Prié à maintes reprises de le/la laisser descendre sur la terre tentatrice emplie du « cri des oies et des canards », Numi-Tōrum finit par céder et faire confectionner par sept forgerons une chaîne et un berceau en vue du voyage, non sans avoir posé quelques commandements. Mais l'enfant céleste déçu par la terre pauvre, sale et en proie aux moustiques, aux œstres, à la faim, transgressera et sera mis à mort par les hommes fondant le rituel.

Selon E. Rombandeeva, ces chants rituels sont autant de normes qui établissent l'éthique mansie dans divers domaines : les relations parents-enfants ; la chasse à l'ours et l'ordonnement du rituel ; la façon de « réveiller » l'ours pour les jeux ; l'issue par laquelle peut sortir l'âme de l'Ours, sous la forme d'une musaraigne, une fois le rituel accompli ; la similarité des jeux rituels dans tous les groupes septentrionaux ; les règles de la conduite féminine à travers la figure de Ropyska èkva ; les règles de la conduite masculine (paresse et pusillanimité, notamment) ; l'Ours, en tant que garant du serment des humains ; le danger d'invoquer l'Ours à la légère ou de le provoquer ; le danger de se vanter.

Dans cette approche relativement formelle, le lecteur pourra s'étonner à juste titre de constater que la description du rituel n'ait pas impliqué une étude même synthétique, un dialogue plus serré avec les textes mansis restitués en russe. S'il est vrai que l'A. indique d'emblée « vouloir présenter aux lecteurs sa vision des jeux de l'Ours » (p. 6), ses qualités de chercheuse, la connaissance de sa langue et de sa culture, ne semblent pas mobilisées ici suffisamment. L'ouvrage introduit la traduction des textes rituels par des généralités à propos d'un culte très ancien, alors qu'à la lumière des

sources il apparaît clairement que le rituel s'est construit dans un contexte sociopolitique local précis (les pratiques du pouvoir central, l'afflux de colons russes) et religieux (les missions orthodoxes du premier XVIII^e siècle, le christianisme populaire), obligeant les communautés ob-ougriennes à mettre en place des stratégies qui émergent au XIX^e siècle sous la forme d'un chamanisme sans chaman, sans tambour et sans sacrifice apparents, sous la forme d'un gibier proche de l'humain devenu fils de dieu. Il est un peu dommage de conserver le réflexe de rendre compte des éloges de « référents » russes (Tolstoï, Gorki, etc.) pour légitimer la littérature orale mansie en général, et les jeux de l'Ours en particulier, plutôt que de révéler dans ces textes le génie des sociétés autochtones alors sans écriture de la Russie subarctique : historiciser un rituel pour relater et réguler le chaos de la colonisation. Mais il est vrai qu'à l'heure où les jeux de l'Ours sont devenus un enjeu identitaire et les églises orthodoxes, un sanctuaire du patriotisme, sans doute est-il préférable de ne pas tendre au civilisateur le miroir déformant de sa mission de russification et de christianisation : un Ours aux traits de Christ du Nord.

Pour l'essentiel, l'ouvrage fait œuvre utile à bien des égards. E. Rombandeeva donne une nouvelle vie à ces chants de l'Ours publiés enfin en version bilingue mansi-russe, alors que nombre de Mansis aujourd'hui ont le russe pour seule langue. Mais outre l'intérêt scientifique pour les communautés autochtones et les chercheurs que cela représente, il contribue au travail entrepris de patrimonialisation des cultures ob-ougriennes, à l'instar du fonds d'archives du folklore mansi créé en 1993 à Berërovo ou du dossier actuellement monté pour que les Jeux de l'Ours soient désormais inscrits sur la liste du patrimoine culturel immatériel de l'humanité par le Comité intergouvernemental. L'ouvrage est également un geste d'ouverture, par contraste avec la tentation du repli sur soi : à force de russification, de soviétisation, de folklorisation, de conquête industrielle, de développement de l'ethno-tourisme, les communautés mansies et khantyes envisageaient en 2011 de déposer un projet de loi pour interdire l'accès aux sites sacrés et aux cimetières, de même que l'enregistrement de certains rituels. Enfin, par cet ouvrage, l'A. nous rappelle, s'il en était besoin, que le mansi, comme d'autres langues du Nord, a été une langue écrite avant l'alphabet unifié du Nord de 1928 et les écoles-internats soviétiques, grâce aux travaux expérimentaux des linguistes et folkloristes hongrois et finnois (ainsi que des missionnaires russes, dans une autre perspective). Le lecteur s'interroge alors sur ce qui se

joue dans le passage de l'oralité à l'écrit, sur le sens exact de l'écriture, lorsque celle-ci devient, malgré elle, la gardienne de la parole (en effet aujourd'hui la tradition orale est notée, mais parfois gardée au secret).

Quoi qu'il en soit, loin des mots d'ordre du civilisateur sur le progrès d'une part et sur l'agonie et l'arriération des peuples minoritaires du Nord d'autre part, la transmission de ces textes centenaires animés par E. Rombandeeva confirme avec bonheur les mots de Pouchkine : « Le trait qui distingue l'éducation de la sauvagerie est le respect de ce qui a été ».

Dominique Samson Normand de Chambourg
CREE – INALCO