
Aux marges de l'Europe, l'Ukraine

Jean Cuisenier

Directeur de la publication, Centre d'ethnologie française, CNRS

avec la collaboration de Francis Conte

Directeur de l'UFR d'Études Slaves

Université Paris-Sorbonne

Jean Cuisenier : Héritière d'une longue lignée de revues et de l'activité déployée lors de cent cinquante années de sociétés savantes, *Ethnologie française* se doit de contribuer à la réflexion sur la pertinence du domaine français et européen comme cadre de recherche et de publication. Au cours de cette période qui vit le développement que l'on sait des sciences humaines et sociales, les dimensions des groupes sociaux à considérer ont plusieurs fois changé radicalement. Aux sociétés du début du XIX^e siècle héritières de l'universalisme du mouvement des Lumières, ont succédé des sociétés profondément concernées par la construction des États nationaux, d'une part, par la valorisation des sociétés régionales et locales, d'autre part. Or après les deux guerres mondiales, après la chute de l'empire soviétique, les faits s'imposent : les frontières nationales entre pays européens s'ouvrent, leurs relations économiques s'intensifient, les liens politiques se renforcent au point de former bientôt entre les vingt-sept pays de ce domaine une véritable Union. Force est cependant de constater qu'il n'en va pas de même en matière culturelle, pour une raison simple, mais fondamentale : la communication en ce domaine passe par la langue ; et l'apprentissage des langues, par l'éducation. Comment dès lors prendre en compte le domaine européen dans sa globalité, quand tant de langues différentes y sont parlées, dont beaucoup sont les instruments au moyen desquels les formes les plus accomplies de la haute culture ont été élaborées ? Comment y parvenir, sinon en faisant droit à ces différences, en reconnaissant qu'il faut en passer par la traduction ? Traduction des écrits, des propos, des œuvres. Mais aussi, traduction des notions, élucidation des concepts, éclaircissement des idées, dont il faut se convaincre qu'elles relèvent de traditions intellectuelles différentes.

Nous avons fait le choix, à *Ethnologie française*, de prendre acte de ces différences. Mieux : de leur reconnaître toute leur légitimité. Plus : de consacrer des efforts considérables en temps, en moyens et surtout en engagements personnels pour connaître et faire connaître les savoirs accumulés par nos voisins des pays européens sur leurs propres sociétés. À eux d'abord, nous donnons régulièrement la parole pour qu'ils produisent dans nos pages leurs propres conceptions de leurs cultures, si déroutants parfois que nous semblent leurs choix. Nous entendons ne point céder à la pensée unique d'une

certaine anthropologie générale plus riche en truismes qu'en contributions concrètes. Et si ces numéros thématiques consacrés à un pays européen autre que la France n'accueillent pas de contributions de savants et chercheurs issus de ces pays mais établis à l'étranger, ce n'est ni par oubli, ni par dédain, mais par respect pour ceux qui sont restés sur leur terrain national ou linguistique d'origine, au prix, parfois, d'extrêmes difficultés.

Après plusieurs pays d'au-delà du rideau de fer (Roumanie en 1995, Russie en 1996, Bulgarie en 2001), voici donc l'Ukraine telle, du moins, qu'elle tente de se faire comprendre de nous d'après les travaux de chercheurs voués à l'étude de sa culture ancienne et de ses changements.

Pour saisir les propos qu'on va lire, deux événements majeurs sont à garder à l'esprit du lecteur, deux violentes ruptures survenues dans le cours autonome de cette culture et de son histoire : la soviétisation, à partir de 1919, et la déssoviétisation, à partir de 1991.

Francis Conte : En effet, la soviétisation de l'Ukraine s'est faite par le moyen brutal d'une conquête militaire, effectuée pendant cette guerre civile que l'on qualifie trop souvent de « russo-russe ». En réalité, après la mise au pas très difficile de l'Ukraine (Lénine ne disait-il pas qu'en Ukraine, « *Octobre s'était prolongé deux années* » ?), la prise de possession des anciens territoires de l'empire tsariste s'est prolongée par une autre conquête de l'Armée rouge – celle de la Géorgie en 1921, après celle qui avait avorté en Pologne en 1920. Autant dire que la violence a présidé à cette politique – violence inaugurée justement par le « coup d'État » d'octobre 1917 et que Lénine ne faisait que prolonger en renversant l'idée de Clausewitz lorsqu'il proclamait : « *La guerre n'est que la politique prolongée par d'autres moyens.* »

■ La vulgate marxiste, la théorie de l'*ethnos* et le système éducatif

J. C. : De cette suite d'événements et de leurs effets sur le système éducatif, quelles conséquences s'ensuivent-elles sur la manière dont les chercheurs ukrainiens mènent leurs investigations sur l'histoire de leur propre culture ? Il faut se poser la question et y répondre, car leurs propos s'inscrivent dans une perspective théorique mal connue de beaucoup.

Qu'ils soient proches ou éloignés du régime qui s'est écroulé avec la chute du mur de Berlin, puis dissous avec la Communauté des États indépendants, les auteurs des contributions qu'on va lire sont des hommes et des femmes de la troisième génération après la soviétisation de l'Ukraine. Ils ont donc grandi et été formés dans le système éducatif ancien. Leurs parents et leurs maîtres y ont grandi aussi. Quant à leurs grands-parents, ils n'ont pas échappé à l'encadrement idéologique imposé massivement à partir du tournant des années trente. Or pour une formation de masse, les subtilités du matérialisme dialectique conviennent mal. Il fallait aux héritiers de la révolution soviétique élaborer une vulgate du marxisme qui puisse être largement diffusée par les moyens de l'école, des organisations de « Pionniers » et de l'appareil du parti. J'ai montré ailleurs¹ comment les adultes ont vite appris qu'à défaut de s'inscrire au parti unique, ils n'avaient aucune chance d'occuper les plus petits postes de responsabilité et au surplus, qu'à refuser de s'engager dans l'organisation politique unique, ils perdaient leurs enfants de toute opportunité d'accéder aux études supérieures. C'est dans ces conditions que l'Institut d'ethnographie de l'Académie des sciences de l'Union soviétique a été amené à travailler sur les textes de Marx, Engels, Lénine et Staline pour en tirer une véritable « doctrine » de l'*ethnos*, destinée à orienter les travaux universitaires et à équiper d'outils intellectuels appropriés les dirigeants politiques opérant dans la mosaïque des peuples de l'Union soviétique.

Ce n'est pas le lieu ici de résumer cette doctrine. Qu'il suffise de dire que selon elle, l'*ethnos* est un concept générique applicable à toute unité ethnique de quelque niveau qu'elle soit dans l'ordre croissant de la taxinomie, à quelque étape qu'elle soit dans l'ordre de succession des sociétés historiques. C'est ainsi qu'à l'époque primitive, l'*ethnos* prédominant est la tribu, *plemia*, et aux temps de l'esclavage et du féodalisme, le peuple ou groupe ethnique, *narodnost*. Lors des étapes suivantes de l'histoire des sociétés (le capitalisme et le socialisme), l'*ethnos* caractéristique devient la nation, *natsia*. L'ethnicité, enfin, est appelée à disparaître avec le dépassement du socialisme auquel œuvrent, au plan individuel, la formation de « l'homme soviétique », et au plan collectif, « l'amitié des peuples »². Confrontés à la réalité de leur matière, les ethnographes, les linguistes et les archéologues soviétiques se gardaient, certes, d'appliquer ces grossières simplifications sans adaptation aucune. Mais pour avoir longuement fréquenté en public et en privé Yuri Bromley, le directeur de l'Institut d'ethnographie de l'Académie des sciences de Moscou et Leningrad de 1966 à 1989, je puis témoigner que celui-ci et bon nombre de ses collègues étaient fermement convaincus de la réalité substantielle des unités ethniques. Il a fallu la *perestroïka* lancée par Gorbatchev et l'éclatement de l'URSS, pour que la contradiction sur laquelle repose la théorie soviétique

de l'*ethnos* éclate au grand jour. Celle-ci limite en effet le champ autorisé des investigations ethnographiques aux activités et aux œuvres de la culture, entendue comme pratique de la langue, de la religion et de la communication par les signes. La doctrine organise donc la séparation entre l'ordre des processus économiques et sociaux, d'une part, l'ordre des processus culturels, d'autre part, bien que ceux-ci soient déterminés, « en dernière analyse », par ceux-là. Elle s'interdit donc, de ce fait, toute interprétation des enjeux politiques, économiques et sociaux réels que comporte l'exercice de pratiques et de choix culturels tels que se reconnaît abkhaze en Géorgie et y parler cette langue, par exemple, ou russe en Tchétchénie, turc en Bulgarie, houtsoul en Ukraine.

Or, on le sait, cette doctrine de l'*ethnos* a fait l'objet d'une réévaluation approfondie en Russie et dans certains autres pays ci-devant soviétiques³. Qu'en est-il de l'Ukraine ?

F. C. : En fait, cette doctrine ne me semble même pas avoir été rejetée en bloc par les meilleurs spécialistes. Elle s'est effondrée d'elle-même, avec tout le fatras idéologique soviétique : on sait que la doctrine marxiste-léniniste-staliniste s'était transformée au fil des années en « logocratie », ce qui explique en partie la chute du régime. On continuait à « parler le discours », mais plus personne n'y croyait. Partant, personne n'a voulu se faire tuer pour défendre le système soviétique, que les esprits avaient très largement découplé du sentiment qu'ils avaient de leur patrie. D'où le fait que personne ne s'est levé pour le défendre, qu'il s'agisse du simple soldat, du maréchal de l'Union soviétique ou du général du KGB. La preuve en est aussi l'échec lamentable du putsch qui, lui aussi, s'est effondré... faute de combattants.

Néanmoins, et puisque vous souligniez l'importance



1. Dans le Musée de village à Lvov, maison en bois et chaume Houtsoul au début du XIX^e siècle, dans la région d'Ivano-Frankivst (photo Jean Cuisenier, Mission Ukraine 2002).



2. Dans le Musée de village à Lvov, une maison Houtsoul, avec mobilier, icône, linge, chemise au début du XIX^e siècle, dans la région d'Ivano-Frankivst (photo Jean Cuisenier, Mission Ukraine 2002).

de la langue comme composante essentielle de la nation, nous n'avons pas à caricaturer les positions et les conduites des dirigeants soviétiques, car elles ont beaucoup évolué au fil du temps. Il ne faut pas oublier qu'afin de stabiliser le pouvoir en Ukraine, Moscou avait décidé de mettre en œuvre une politique d'ukrainisation à partir du début des années vingt : la NEP a été aussi une nouvelle politique au plan culturel et pas seulement économique. Cela dit, il faudrait s'interroger sur le degré d'instrumentalisation de la pratique de l'ukrainien voulue par les autorités soviétiques, à un moment où sévissait la cruelle famine de 1921-1922, moment où elles mettaient en œuvre la destruction physique des prêtres dans les villes tout comme dans les campagnes. Il faudrait aussi s'interroger sur l'arrêt brutal de la politique d'ukrainisation au début des années trente et sur la reprise en main de l'ensemble soviétique au moment du « grand tournant ».

J. C. : Lors des réunions de travail que nous avons tenues en Ukraine à Kiev et à Lviv, ainsi qu'à Paris même, j'ai été impressionné par la conviction avec laquelle universitaires et chercheurs développaient le thème général de la ré-appropriation de la culture nationale et de la langue. Nous avons nous-même été obligés à une grande vigilance dans la « translittération », que ce soit à partir du russe ou de l'ukrainien. Où en est-on aujourd'hui du passage du russe à l'ukrainien comme langue de communication savante ? Pouvez-vous expliquer à nos lecteurs, sur exemples, le genre de différences qui séparent les deux langues ? Seraient-elles du même ordre que celles qui distinguent le français parlé standard et le gascon parlé dans le Bordelais, ou l'occitan à Toulouse ?

F. C. : L'ukrainien fait partie des langues slaves de l'Est (avec le russe et le biélorusse). Il s'est plus fortement différencié à partir du XVI^e siècle, lorsque la Pologne a

pesé de tout son poids aux plans politique, administratif et culturel sur toute la partie de l'Ukraine qui était passée sous sa domination. D'où le nombre important de « polonismes » en ukrainien, mais aussi en russe au tournant du XVII^e siècle (lors des « Temps des troubles ») et plus encore en biélorusse. Actuellement, la différence entre l'ukrainien et le russe est aussi importante, disons, qu'entre le portugais et l'espagnol. L'apparence de « prolongement » géographique, de « compactage » induit souvent des erreurs d'appréciations : l'histoire politique, économique, sociale, culturelle explique la distinction fondamentale entre ces peuples et nations.

Rappelons-nous qu'à l'époque de la Première Guerre mondiale, la « gauche internationaliste » avait cherché à transformer en guerre de classes une guerre entre nations. Elle n'avait que mépris pour l'idée nationale, à l'instar de Rosa Luxembourg, pour laquelle l'Ukraine n'était « que l'invention de quelques professeurs d'Université »...

■ Culture populaire et construction de l'État national

J. C. : D'autres malentendus risquent d'embarrasser durablement la communication entre nos deux cultures quand les chercheurs ukrainiens parlent de leur « folklore ». Pour la plupart des Français, le mot *folklore* évoque des activités surannées, tombées depuis longtemps



3. Ronde traditionnelle pour une fête de village en Ukraine (photo Hanna Skrypnyk, 2000).



4. Dans le Musée de village à Lvov, maison de 1909 en bois et chaume de type kurna (avec un orifice d'échappement de la fumée), dans le district de Turka. Deux visiteurs de la ville parlent avec l'ancien propriétaire (photo Jean Cuisenier, Mission Ukraine 2002).



5. L'ancien propriétaire donne des explications (photo Jean Cuisenier, Mission Ukraine 2002).

déjà dans la désuétude, un peu ridicules même, pour lesquelles on éprouve une certaine tendresse non dépourvue de condescendance. Seul en France un petit nombre de chercheurs et de spécialistes des langues et littératures orales prennent le terme *folklore* en son sens premier de « culture populaire », sans le connoter de valeurs dépréciatives. Tout autre est l'usage prévalant en Ukraine, en ces temps où le pays se déprend d'une longue domination politique et culturelle par une Russie soviétique impérialiste. À Kiev ou à Lviv (Lvov), se référer au « folklore », c'est en quelque sorte revenir aux sources d'une culture nationale dont l'activité souterraine ne s'est jamais tarie. Bien mieux : travailler à restituer le « vrai folklore », c'est débarrasser ces sources des impuretés dont elles ont eu à souffrir en raison de l'usage qui en a été fait sous la domination soviétique. En Ukraine comme partout ailleurs en Union soviétique et en Europe de l'Est, les pratiques culturelles ont été alors contrôlées par les autorités locales, régionales et nationales. Des « troupes » ont été formées partout, à tous les échelons de l'organisation territoriale, voire des organisations professionnelles, officiellement prévues pour préserver les chants, les danses, les pièces musicales de tradition orale ; réellement pour encadrer l'exercice spontané et original de ces pratiques par les fonctionnaires du régime. La fin lointaine de cette politique culturelle d'État et de parti était de substituer à ce « folklore » un nouveau système de cérémonies et de rites élaborés en conformité à l'idéologie officielle avec, pour effet inéluctable, de dévitaliser l'ancien système de pratiques et de valeurs. N'y a-t-il pas en effet plus sûr moyen de déprécier un rite agraire, une liturgie religieuse ou un cérémonial nuptial que de les transposer sur la scène, les introduire dans l'irréel, jouer avec les costumes, les mouvements, les objets comme avec autant

d'oripeaux bons pour le théâtre, qu'il vaudrait donc mieux abandonner dans la vie ? Tout un travail est en conséquence entrepris par les universitaires et les chercheurs ukrainiens pour remonter aux sources originales de la culture nationale ancienne telle qu'elle perdure malgré les amputations et les travestissements que lui a imposés le régime déchu.

Là donc où nous risquons d'estimer trop rapidement, en France, que l'attention portée à un folklore suranné est excessive, un jugement mieux informé reconnaîtra en ce souci une préoccupation bien légitime pour un pays engagé, comme l'Ukraine, dans la difficile reconstruction d'une société civile régie par un nouvel État national.

F. C. : Il semble clair que la situation de la culture dite traditionnelle entre dans le cadre de la politique d'« ukrainisation », entreprise cette fois par les autorités ukrainiennes, à partir de 1991. Il s'agit évidemment



6. Dans le Musée de village à Lvov, église et clocher en bois datant de 1895, reconstruite en 1992, du groupe ethnique Lemke, district de Sniatyn dans la région d'Ivano-Frankivsk (photo Jean Cuisenier, Mission Ukraine 2002).



7. Une noce sort de l'église (photo Jean Cuisenier, Mission Ukraine 2002).

pour elles de se poser en s'opposant, par le biais de la langue, de la recherche des inévitables « racines », par le biais d'une série de distinctions qui sont parfois renforcées, faussées même par certains chercheurs. D'où l'impression de « faux frères » qui prédomine parfois chez certains Russes lorsqu'on parle des Ukrainiens, et la certitude, pour ces derniers, d'avoir été traités odieusement par les premiers, ce qui a été indiscutablement le cas à maintes reprises tout au long de leur histoire millénaire...

J. C. : Ce sont en effet de nouveaux rapports que les institutions universitaires et le monde académique entreprennent de nouer avec la société civile et avec l'appareil d'État. Sous le régime soviétique, on le sait, les dirigeants des universités et des académies étaient membres de l'appareil d'État, les programmes d'enseignement et les plans de recherche étant arrêtés au sein d'organes d'État.

Il aurait été impensable, par exemple, d'engager des investigations en anthropologie politique tendant à découvrir comment fonctionnaient réellement le parti, les syndicats, les institutions censées représenter le « peuple ». À peine moins pensable, de lancer des recherches d'anthropologie économique sur le système des coopératives agricoles ou des établissements miniers. Il nous a fallu plusieurs années de séminaires communs entre Européens de l'Ouest et Européens de l'Est, sous l'égide de l'UNESCO à Vienne, pour que nous parvenions à nous comprendre et finir par nous entendre⁴. À saisir, nous, que la théorie de l'*ethnos* limitait la compétence administrative des ethnographes à l'étude des pratiques culturelles, des techniques traditionnelles et des systèmes de communication par signes. À saisir, eux, que nous envisagions toujours les faits sociaux dans leur globalité, sans anticiper, au début d'une investigation, quels rapports,

pour parler bref, la culture entretient avec l'économie et l'organisation sociale.

Libérés de la suprématie russe et du système politique et administratif des Soviets, les dirigeants des institutions universitaires et des instituts académiques sont-ils affranchis des contraintes bureaucratiques héritées du compartimentage idéologique des disciplines scientifiques ? À quels critères de qualité les recherches sur la culture ukrainienne sont-elles par eux désormais évaluées ? Le modèle des sciences de la nature s'impose-t-il dans les esprits et dans les faits ? Ou bien le modèle des sciences de l'esprit, au sens de Dilthey, prévaudrait-il maintenant ? Serait-ce plutôt celui des sciences de l'interprétation et de l'herméneutique, au sens de Gadamer⁵ et de Ricoeur⁶ ? Et comment les résultats de l'investigation sur la culture nationale parviennent-ils hors des frontières du monde académique ? Touchent-ils les dirigeants politiques ? Atteignent-ils le large public ?

F. C. : Comme je le disais tout à l'heure, il s'agit là d'une politique de l'État, mais pas seulement ; c'est aussi la politique des sociétés savantes régionales (mais quel est exactement leur degré d'indépendance politique dans le contexte actuel ?). Il est bien connu, en revanche, que les instituts qui travaillent sur les questions de culture nationale, en particulier l'institut Rylski de Kiev, ont toujours attiré les chercheurs motivés par cette culture nationale, à commencer par la langue, qu'ils pratiquaient, qu'ils maintenaient vivace, à une époque où les élites dominantes en Ukraine étaient souvent d'importation russe, ou d'origine ukrainienne, mais très en phase (pour ne pas dire collaborant) avec les responsables venus de Russie.

Aujourd'hui, la population est galvanisée par l'indépendance, mais elle connaît de telles difficultés économiques, elle voit de tels décalages dans les niveaux de vie qu'elle s'interroge sur la capacité réelle des autorités à constituer un pays indépendant du « grand frère ». On est tenté de dire que, pour le moment, c'est aussi la

maladresse de Moscou, dans ses projets d'union économique forcée ou renforcée, qui soude population et gouvernement en Ukraine.

■ La levée des interdits

J. C. : Il est un sujet d'investigation longtemps interdit aux chercheurs ukrainiens en sciences sociales pour des raisons politiques, longtemps méconnu en France par manque d'accès à la documentation : celui de la collectivisation des terres à partir de 1930 et de l'abominable famine qui s'ensuivit. Un rigoureux tabou a pesé sur la société ukrainienne tout entière, tellement horribles ont été les faits, tellement bouleversées les consciences. Comment aurions-nous pu saisir et comprendre ce qui s'est alors passé si le régime communiste avait perduré une ou deux décades de plus, comme beaucoup de connaisseurs occidentaux de l'Union soviétique s'y attendaient dans les années quatre-vingt, alors que les derniers témoins adultes de ces événements auraient disparu ? C'est l'honneur des chercheurs ukrainiens que d'oser entreprendre aujourd'hui des enquêtes sur ce qui est alors réellement advenu, de raviver des mémoires qui s'étaient intentionnellement fermées. Leurs grands-parents, leurs arrière-grands-parents peut-être ont vécu cette période. Certains de leurs étudiants ont eu directement accès à la mémoire familiale ; d'autres n'ont pu comprendre ses troubles qu'à travers leur propre vie. Les uns et les autres ont donc entrepris leurs recherches d'un regard neuf. Sans détachement, mais avec la distance que permettent les libertés d'aujourd'hui. Les résultats qui s'ensuivent sont assurément imparfaits. Mais comme ils parlent !

F. C. : Effectivement, les mémoires peuvent enfin se libérer pour montrer, de conserve avec les historiens et leurs archives, qu'il ne s'agit pas seulement d'une famine qui a ravagé l'Ukraine, mais d'une succession de famines, de famines plus longues, plus récurrentes, plus tragiques qu'on ne l'imaginait jusqu'ici. On sait aussi que les causes de ces famines étaient très différentes les unes des autres : guerre civile en 1919 ; famine d'« ancien régime » en 1921-1922, mais couplée à une volonté de réquisitions drastiques pour alimenter le « Nord affamé » (c'est-à-dire évidemment la Russie) ; famine profondément politique en 1931-1933, à nouveau pour nourrir la Russie au détriment de l'Ukraine, mais aussi au détriment du Caucase du Nord... et de la région de la Volga, car le but avant tout était de briser la résistance de l'ensemble de la paysannerie aisée face à la collectivisation forcée, quelle que soit son origine ethnique ; de saisir leurs ressources pour en faire un investissement massif dans l'industrie et lancer les plans quinquennaux ; il était aussi de dégager la main-d'œuvre nécessaire par le biais des arrestations, exils et déportations au bénéfice de cette même industrialisation.

Mais là encore il s'agissait en priorité de soutenir le peuple russe – celui qui avait lancé la révolution bolchevique, celui que Staline allait remercier si vivement, par rapport à tous les autres, à la fin de la Seconde Guerre mondiale, pour ses sacrifices à la cause commune tout au long des épreuves. Peut-on éviter de souligner, à ce stade, que ce n'est qu'après la victoire dans la guerre que le parti communiste obtiendra une véritable légitimité, aux yeux mêmes du peuple russe...

J. C. : A l'inverse de la famine de 1931-1933, dont le souvenir s'est replié au tréfonds des mémoires, la catastrophe de Tchernobyl a donné matière à une infinité de commentaires, d'évocations et d'études. Tout, certes, n'est pas encore parfaitement connu. On sait mal, par exemple, du point de vue de la sociologie des organisations et de l'anthropologie politique, comment, dans le détail, ont été menées les premières interventions des équipes de secours, puis conduites les opérations des « liquidateurs ». Mais bon nombre d'acteurs sociaux détiennent encore des informations de première main, leurs connaissances sont accessibles, leur expérience et leurs émotions sont toujours bien vivantes. L'on connaît fort mal, en revanche, comment l'environnement écologique atteint par la catastrophe nucléaire est réapproprié par les populations, comment celles-ci réinvestissent le territoire, comment elles vivent ce qu'il faut bien nommer une aventure sans précédent dans le monde postmoderne. Quel sujet d'investigation ! D'autant plus stimulant que cette région du Polessié avait fait pendant vingt-cinq ans l'objet d'investigations poussées par l'équipe d'ethnolinguistes que dirigeait le grand Nikita Iltch Tolstoï⁸.

F. C. : ... Rappelons, à ce sujet, que la région du Polessié se situe à la confluence de trois pays – Ukraine, Russie, Biélorussie –, formée d'une zone marécageuse longtemps isolée, l'un des trois « sanctuaires » des traditions slaves – avec la Russie du Nord et les Carpates. Il est frappant de constater que les enquêtes récentes et, à plus forte raison, celles menées sous la direction de N. I. Tolstoï, ont montré qu'une certaine vision du monde, un certain nombre de conduites et de rituels anciens n'avaient pas été éradiqués, même dans les conditions de la collectivisation agricole et de la dislocation de la paysannerie traditionnelle. À preuve, pour ne prendre qu'un exemple, le renouveau des lamentations funèbres chez les Slaves de l'Est (aussi bien Russes qu'Ukrainiens en l'occurrence), lorsque les cadavres des soldats tués au combat étaient rapatriés dans leurs cercueils de zinc... en provenance d'Afghanistan.

Les archives constituées, les livres et les documents publiés sur le long terme par les disciples de N. I. Tolstoï sont pour tous essentiels, y compris pour les collègues ukrainiens, qui ont toujours fait la distinction entre les autorités soviétiques et les chercheurs russes, dont beaucoup avaient su préserver leur indépendance d'esprit, et qui aujourd'hui sont reconnus comme des « maîtres » au



8. Motifs sur serviette (fin XIX^e-début XX^e siècle), que l'on retrouve sur la poterie néolithique. Stylisation probable de la femme et de la fécondité (document Hanna Skrypnyk, Kiev, photo O. Bosly, 2003).

9. Serviette fin XIX^e siècle, du village de Bogdanovska en Ukraine (document Hanna Skrypnyk, Kiev, photo O. Bosly, 2003).

plan intellectuel – ceux de la génération la plus talentueuse des spécialistes ukrainiens.

J. C. : Mais nous n'avons pas à nous substituer aux Ukrainiens pour choisir quelles recherches il convient aujourd'hui de mener sur leur culture...

■ Perspectives

Il revient à Hanna Skrypnyk de tracer, en tête de cette publication, les grandes lignes de la conjoncture historique dans laquelle ont été menées les recherches sur la culture ukrainienne, et formées, à large échelle, les collections archéologiques et ethnographiques aujourd'hui mises en valeur en ce pays. L'ampleur des efforts et la richesse des résultats, ainsi révélées pour la première fois au public français, sont de nature à susciter pour celui-ci

une certaine modestie. Le rapport que ces recherches ukrainiennes entretiennent avec la construction d'un État national et avec les relations de concitoyenneté donne aussi matière à réflexion, en France, en Allemagne et dans les autres pays européens, sur les conditions auxquelles les gouvernements et les peuples de ces pays peuvent parvenir à former une Union entre États nationaux, telle qu'aucun d'entre eux ne puisse exercer d'empire sur les autres.

La rédaction d'*Ethnologie française* a groupé, sous le titre *Ethnographies*, sept contributions sur des sujets particuliers, choisies pour montrer la diversité des terrains, des approches et des problèmes qui retiennent l'attention des chercheurs ukrainiens. On remarquera l'importance donnée à la description et à la typologie fine de l'architecture civile traditionnelle (Zaïa Goudtchenko), de l'architecture religieuse (Nataliia Gavryliouk) et du costume (Oksana Kosmina). Mais que l'on ne s'y trompe

pas : le matériau brut, bois ou pierre, lin ou soie, et sa mise en œuvre technique sont chargés de lourds investissements symboliques. N'est-ce point l'habitation qui façonne l'image qu'un pays entend se donner de lui-même et veut donner aux autres ? Le costume, qui dessine la silhouette dont les hommes et les femmes veulent prendre la forme pour se présenter et faire valoir statuts et différences ? Là comme ailleurs, la culture ancienne s'efface, mais des créateurs s'en inspirent, comme les couturiers Lacroix en France ou Issé Miyaké au Japon, pour s'inscrire résolument dans l'environnement contemporain. Il en va tout autrement des rituels qu'étudient Olexandre Kourotchkine, Mariia Maiertchuk, Olexandre Prygarine et Olga Poritskaya : ce sont des pratiques immémoriales, en ce sens que leurs officiants en ignorent l'origine. Elles n'en ont pas moins une histoire, parfois incroyablement compliquée, comme celle des Lipovanes, ou apparemment finissante, comme celle des combats rituels dont j'ai moi-même retrouvé le souvenir en Bucovine roumaine⁹. Il arrive que telle de ces ethnographies rencontre de manière inattendue l'intérêt contemporain pour la manière dont nos sociétés conçoivent la répartition des rôles entre êtres humains sexués : le thème de l'androgynie, ou plutôt de l'inversion des rôles entre hommes et femmes, appartient, en Ukraine comme ailleurs en Europe, à la plus ancienne culture populaire.

Mais, pour se réapproprier leur culture dans ses singularités, il faut aux Ukrainiens interpréter l'histoire récente de leur pays, évaluer, donc, les effets de longues années de domination russe et de régime soviétique. Sous le titre *Devenirs*, la rédaction a donc groupé quatre contributions montrant, chacune à sa façon, combien profondément la société civile s'est trouvée bouleversée, combien, en conséquence, des champs entiers d'investigation naguère interdits viennent de s'ouvrir. C'est ainsi que Galyna Bondarenko s'empare de la question de l'Église dans la construction de l'État national, des

Églises, plutôt, tellement l'organisation des pouvoirs ecclésiastiques fut et demeure un enjeu pour l'affirmation d'une politique nationale. Valentyna Boryssenko et Iaroslava Mouzytchenko, quant à elles, dévoilent l'ampleur de deux drames généralement méconnus du public français : la famine de 1932-1933, volontairement provoquée en Ukraine par la Russie soviétique, et le pillage systématique du patrimoine culturel de l'Ukraine par les autorités soviétiques, puis par les Allemands en 1942, et à nouveau par le régime communiste jusqu'à sa dissolution finale. C'est dans cette conjoncture nouvelle pour l'histoire intellectuelle en Ukraine qu'Oxana Kis peut introduire des recherches sur le thème du « genre », comme de nouvelles générations de chercheurs les pratiquent depuis trente ans aux États-Unis.

Hanna Skrypnyk peut alors conclure en révélant au public français l'étendue, la richesse et la variété des ressources qu'offre l'Ukraine et ses musées. Rien ne donne mieux une idée de l'ampleur des efforts à déployer, en Europe occidentale, pour faire entrer ces connaissances dans le champ de la comparaison internationale et de la réflexion. Le paradoxe n'est-il pas saisissant d'apprendre ainsi que la culture d'une société, dont la démographie approche celle de l'Italie ou celle de la France, soit l'objet de tant d'investigations et de soins de la part de son élite cultivée et de ses savants, alors qu'elle reste moins connue des anthropologues, à l'échelle internationale, que celle de telle chefferie africaine ou de telle île de l'océan Indien ou du Pacifique, anciennes colonies de telle ou telle puissance impériale de l'Europe occidentale ?

Puissent du moins ces feuilles d'*Ethnologie française* faire éclater le paradoxe. Puissent-elles provoquer l'étonnement. Puissent-elles surtout susciter, pour de nouveaux engagements, de jeunes et fortes vocations. Aujourd'hui aux marges de l'Europe, l'Ukraine en vérité est à nos portes. ■

I Notes

1. Cf. : Jean Cuisenier, *Les Noces de Marko, le rite et le mythe en pays bulgare*, Paris, PUF, 1998.

2. Pour plus de détail, voir : [Jean Cuisenier, « L'ethnicité en Europe dans les temps présents », *Ethnologie française*, 2003/1, janvier-mars : 91-100].

3. Voir en particulier, à ce sujet, le numéro spécial des *Cahiers du monde russe et soviétique*, dirigé par W. Berelowitch, vol. XXXI, 2-3, 1990.

4. Manfred Biskup, Vassili Filias and Ivan Vitanyi ed., 1984, *The family and its culture : an investigation in seven east and west european countries*, Akadémia Kiado, Budapest.

5. Donald Ipperciel, « Préface à l'édition française », in *Gadamer, H.-G., Herméneutique – Esthétique – Philosophie pratique : Dialogue avec Hans-Georg Gadamer*, Fides, St-Laurent (Mont-réal), 1998.

6. Paul Ricœur, 1991, *Temps et récit*, Le Seuil.

7. Les résultats d'une enquête de terrain,

menée par Alfredo Pena-Vega (du CETSAN), en collaboration avec Bernard Paillard, sur les conséquences de cette catastrophe en Biélorussie, seront présentés dans une prochaine livraison de la revue (2004/4, « Rencontres de l'ethnologie et de la géographie »).

8. Voir : [« Tolstoï, In Memoriam », par Francis Conte, *Ethnologie française*, Paroles russes, 1996, vol. 4 : 748-749].

9. Jean Cuisenier, *Le Feu Vivant. La parenté et ses rituels dans les Carpates*, Paris, PUF, coll. « Ethnologies », 1994.

La recherche ethnologique dans le contexte historique de l'Ukraine

Hanna Skrypnyk

Institut d'art, de folklore et d'ethnologie

Académie nationale des sciences d'Ukraine (Institut M. T. Rylski)

I RÉSUMÉ

L'auteur étudie la formation et l'évolution de l'ethnographie ukrainienne en tant que science à part entière. Procédant, non seulement à l'inventaire des témoignages ethnologiques écrits – depuis les anciennes chroniques sur l'Ukraine de l'époque féodale, jusqu'aux recherches historiographiques, typologiques et ethnologiques actuelles –, mais encore à un vaste travail de bibliographie commentée, l'auteur montre que l'ethnographie ukrainienne ne s'est pas affirmée sans heurts. Elle a, en effet, dû s'imposer successivement à travers des époques d'obscurantisme (XV^e-XVII^e s.) ; d'essor culturel intense (fin XVIII^e-début XX^e s.) ; de répression nationale et de dictature idéologique ; pour parvenir, enfin, dans les années soixante, à sa réaffirmation et sa redéfinition – tout comme pour l'ethnologie et les sciences humaines en général. Par ailleurs, il apparaît clairement qu'en Ukraine, cette évolution a coïncidé avec celle de l'université, de la conscience et de la culture nationales.

Mots-clés : Ukraine. Ethnographie. Sciences humaines.

Hanna Skrypnyk

Institut d'art, de folklore et d'ethnologie

Académie nationale des sciences d'Ukraine (Institut M. T. Rylski)

4, rue Grouchevskogo

02001 – Kiev

Ukraine

Imfe@1n.ua

Hanna Skrypnyk

Docteur en Sciences humaines, directeur de l'Institut d'art, de folklore et d'ethnologie – Académie nationale des sciences d'Ukraine Institut M. F. Rylski ; professeur dans cette même institution.

Ndlr : La plupart des ouvrages évoqués ici sont écrits en langue ukrainienne ou en langue russe. Pour ne pas alourdir le texte, et pour donner au lecteur une idée de l'abondance et de la variété de ces travaux ethnographiques, nous donnons ici seulement la traduction française de leur titre. Pour toute précision, le lecteur slavophone se reportera utilement aux livres cités en fin d'article.

En Ukraine, la formation de l'ethnologie en tant que science date de la fin du XIX^e-début du XX^e siècle, bien que les chercheurs situent ses premières racines à la période féodale de l'histoire ethno-politique ukrainienne, celle de la Rous'★ kiévienne, au moment où apparaît la *Chronique des temps passés*, témoignage écrit très ancien. Il s'agit de l'une des plus anciennes chroniques historiques des terres d'Ukraine, dans laquelle sont formulées les premières hypothèses sur les origines de cette dernière et sa situation territoriale, ainsi que des renseignements sur les traditions et la vie quotidienne

des Polianes, des Drévliales, des Sévérianes, des Tiverets, des Oulitchs, des Radimitchs, des Viatitchs et d'autres ethnies, ancêtres des actuels Slaves du Sud. Cette *Chronique* contient des témoignages ethnographiques sur les peuples des pays Baltes et du golfe de Finlande, c'est-à-dire sur les voisins directs des Slaves du Sud. D'autres sources écrites des XII^e-XIII^e siècles recèlent également une mine d'informations ethnographiques (*La Chanson du prince Igor, la Chanson sur la mort de la terre russe*).

■ Regards étrangers sur l'Ukraine

La période cosaque de l'histoire de l'Ukraine est plus largement évoquée dans les témoignages écrits des étrangers, dans la mesure où les Cosaques de Zaporojié, ayant bloqué l'expansion en Europe des Turcs et des Tatars de Crimée, et mis un terme à leur invasion des Balkans, jouèrent un rôle prépondérant dans la vie politique et sociale de l'Europe de l'Est. Cela attira l'attention des historiens étrangers sur les Cosaques ukrainiens en tant que puissance politique et sur la

« Sitch zaporogue »¹ comme forme originale d'organisation gouvernementale républicaine.

Les grands voyageurs étrangers (A. Cantarini, S. Herberstein, P. d'Alep) qui ont visité l'Ukraine aux XV^e et XVII^e siècles, ont fourni une description des plus complètes de la culture traditionnelle des Ukrainiens de cette époque. Le chercheur français Pierre Chevalier a considérablement élargi la sphère des sources historiques sur la spécificité ethnographique des Ukrainiens dans son ouvrage intitulé : *Histoire de la guerre menée par les Cosaques contre la Pologne, et étude de leurs origines, leur pays, leurs coutumes, leur manière de gouverner et leur religion*.

Parmi les ouvrages étrangers des XV^e-XVII^e siècles sur les Ukrainiens, on distinguera tout particulièrement la *Description de l'Ukraine* de Guillaume Le Vasseur Beauplan. Cette *Description* apporte des informations détaillées sur l'habitat ukrainien des villes et des campagnes, sur le mode alimentaire et vestimentaire des différentes couches sociales, les croyances, la science, les coutumes et les rituels populaires.

■ Premières recherches ukrainiennes

De précieux témoignages ethnographiques, qui proposent une caractérisation des différents aspects de la culture traditionnelle ukrainienne et démontrent l'existence d'une identité ethnique propre, nous ont été transmis par des sources écrites ukrainiennes (*Roskolania*, S. Klonovitch, 1584 ; *Chronique de Goustinsk*, début XVII^e siècle ; *Chronique*, F. Safonovitch, 1672 ; et en particulier les annales de Samovidets, S. Velitchko, G. Grabianka, etc.), ainsi que les recueils consacrés à la poésie orale, entre autres l'anthologie des dictons et des proverbes populaires du poète ukrainien Klimenti Zinoviev.

La définition de l'ethnographie ukrainienne en tant que discipline scientifique à part entière s'accompagne de l'apparition, à la fin du XVIII^e siècle, d'une série d'études thématiques sur l'ethnographie ukrainienne (G. Kalinovski, *Description des rituels populaires ukrainiens du mariage*, 1777 ; Y. Markovitch, *Carnets sur la Petite Russie, ses habitants et sa culture*, 1798). Une présentation diversifiée de la culture matérielle, des coutumes, de la vie sociale des Ukrainiens, du découpage ethnographique territorial, de la toponymie régionale et des particularités de l'architecture populaire, de la cuisine et du costume national, de l'artisanat et des métiers traditionnels, constitue le sujet des publications de la fin du XVIII^e siècle : l'aperçu historique général des Ukrainiens (M. Antonovski, « Cosaques de Petite Russie ») et les carnets de l'académicien A. Guldstein ; les travaux fondamentaux d'A. Chafonski, regroupés sous le titre général : *Description topographique de la population autochtone de Tchernigov* ; les écrits historiques d'A. Rigelman : *Chronique de la Petite Russie, de son peuple et des Cosaques en*

général et de P. Simonovski : *Court essai sur le peuple cosaque de Petite Russie*.

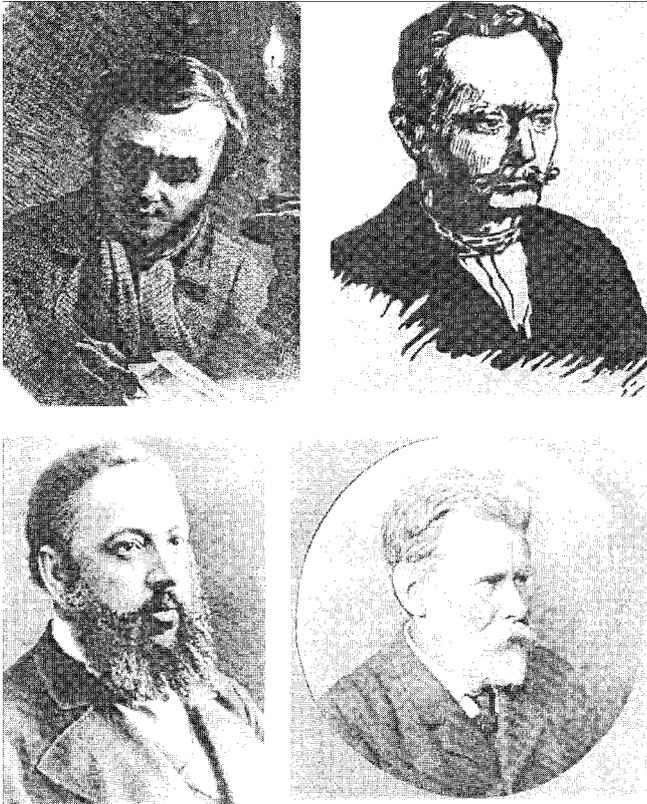
L'apparition, dans les premières décennies du XIX^e siècle, de centres culturels en Ukraine dont le plus important est l'université de Kharkov (fondée en 1805), permet la réunion de nouveaux matériaux ethnographiques sur les Ukrainiens et la parution d'une série de revues et d'almanachs (*Le courrier ukrainien*, *La revue ukrainienne*, *Molodyk*, etc.). Paraissent également des travaux de synthèse sur l'ethnographie historique des Slaves du Sud, ainsi que les ouvrages du professeur G. Ouspenski, de N. Tsertelev, M. Maksimovitch.

Un travail impressionnant de réunion de matériel ethnographique est mené à la fin des années vingt et au début des années trente dans les environs de Slobojan (région de l'Ukraine orientale) et dans les districts avoisinants par des membres du Cercle de Kharkov des Amis du Peuple ukrainien, dirigé par I. Sreznevski (L. Borovikovski, A. Metlinski, N. Kostomarov, K. Sementovski, V. Passek, etc.). L'attention particulière accordée par ces chercheurs à la culture spirituelle, à la mythologie et à la démonologie, aux coutumes, ainsi qu'aux œuvres de la tradition populaire orale, est très influencée par les idées de l'école mythologiste et du romantisme, très répandues en Ukraine au début des années 1830. Le travail de I. Sreznevski, élaboré sur cette base, publié sous le titre : *Le Zaporojé aux temps anciens*, réunit des *doumy*², des chansons de geste et des récits transmis par la tradition orale, ainsi que de nombreux témoignages sur les coutumes et les mœurs des Cosaques de Zaporojé.

Les recherches ethnographiques sur les terres de l'Ukraine occidentale se concrétisent à cette époque dans les travaux de démocrates populistes comme Markian Chachkevitch, Iakov Golovatski et Ivan Vaguilevitch [I. Vaguilevitch, *Les Houtsouls : montagnards des Carpates* ; *Les Boïks, population russe de Galicie* ; Y. Golovatski, *Voyage dans la Russie de Galicie et d'Ougor*, etc.]. Ces chercheurs amorcent un courant nouveau dans l'ethnographie ukrainienne : celui de « la carpatique ». Dès les années 1820, la population ukrainienne de Galicie orientale, de Bucovine et de Transcarpatie entre dans le champ d'investigation de la recherche scientifique, tant polonaise que russe et tchèque (travaux de I. Tchernivinski, P. Chafarik, N. Nadejdine, K. Vouïtsitski, V. Pol, A. Beletski, etc.).

À partir des années 1840, Kiev et son université (fondée en 1834) deviennent le principal centre d'ethnographie ukrainienne. La plus grande part dans l'évolution des études sur l'Ukraine de cette période revient à M. Maksimovitch, auteur d'anthologies de chansons ukrainiennes, d'une étude originale à caractère encyclopédique intitulée : *Les saisons et les jours d'un paysan ukrainien*, et de beaucoup d'autres publications.

Une aide tout aussi importante au développement de l'ethnographie ukrainienne est apportée par les membres de la Confrérie de Cyrille et Méthode [N. Kostomarov, *La mythologie slave* ; P. Koulich, *Notes sur la Russie du Sud*].



Т. Шевченко.
І. Франко.

П. Чубинський.
Ф. Вовк.

Planche 1. T. Chevtchenko, P. Tchoubinski (en haut) ; I. Franko, F. Vovk (en bas) (document de l'auteur).

On trouve le meilleur reflet de la spécificité culturelle populaire ukrainienne dans l'héritage littéraire du célèbre poète Taras Chevtchenko³, ainsi que dans ses albums de dessins réunis sous le titre : *L'Ukraine des peintres*.

Le premier véritable centre de l'ethnologie ukrainienne est le département d'Ethnologie de la « Commission agréée pour la description du district de la province de Kiev » (1851) qui entreprend une série d'expéditions scientifiques, édite un *Programme général de description ethnographique du district de la province de Kiev* et publie une série de travaux de ses membres. Les huit albums exceptionnels de dessins ethnographiques de D. Delaflise présentent une grande valeur scientifique.

Les années 1860 constituent un tournant dans l'étude ethnographique du peuple ukrainien et sont marquées par une série d'expéditions ethnographiques et statistiques en Ukraine, sous la conduite du célèbre professeur ukrainien P. Tchioubinski. Deux ans d'études sur le terrain permettent de rassembler des matériaux uniques sur les us et coutumes, le calendrier paysan, la tradition orale populaire, le droit coutumier, les croyances et la culture matérielle des Ukrainiens et d'autres groupes

ethniques (*Résultats de l'expédition* : Saint-Pétersbourg, t. 1-7, 1872-1878).

De nouveaux documents factuels sur l'ethnographie ukrainienne sont rassemblés et publiés par les collaborateurs du Département Sud-Ouest de la Société géographique russe (1873-1876), M. Dragomanov, F. Vovk, S. Podolinski, P. Tchioubinski. Notons, en particulier, les nouvelles anthologies de chansons populaires de M. Dragomanov et V. Antonovitch, également celle de I. Roudtchenko, ainsi que les études sur la broderie et l'ornementation ukrainiennes de O. Kossatch. Les recherches du Département concernant l'Histoire populaire démontrent que les Ukrainiens représentent un *ethnos* à part entière, doté d'une culture spécifique et d'une langue originale, ainsi que d'une histoire ethnique et d'un territoire historique propres.

La suppression du Département Sud-Ouest de la



М. Біляшівський.
Я. Новицький.

Д. Яворницький.
Д. Шербаківський.

Planche 2. M. Biliachevski, D. Iavornitski (en haut) ; I. Novitski, D. Chtcherbakivski (en bas) (document de l'auteur).

Société géographique russe et la discrimination menée à l'encontre de ses chercheurs par le régime des tsars de Russie contraignent ces savants à émigrer à l'étranger, où nombre d'entre eux (M. Dragomanov, S. Podolinski, F. Vovk) ont poursuivi leurs travaux en Histoire nationale populaire. M. Dragomanov publie un nouveau recueil de folklore et pose dans de nombreux travaux la « question ukrainienne » dans son sens le plus large (à savoir la langue, l'identité culturelle, l'identité nationale, etc.). S. Podolinski est le premier à publier une étude de la vie des ouvriers des fabriques. F. Vovk entreprend des recherches ethnographiques indépendantes très poussées sur les terres de l'Ukraine occidentale rattachées à l'Empire austro-hongrois.

Les historiens ukrainiens de la culture populaire se réunissent autour des principales revues et éditions telles qu'« Osnova » (1861-1862) et « Kievskaïa starina » (1882-1907).

Dès la fin du XIX^e siècle, les recherches ethnologiques sur les Ukrainiens des territoires occidentaux inclus dans l'Empire d'Autriche-Hongrie s'intensifient considérablement, en raison d'un renouveau du mouvement nationaliste et de la création de la « Société scientifique Taras Chevtchenko » à Lvov, sous la direction du célèbre historien M. Grouchevski. Cette société crée une Commission ethnographique, aux travaux de laquelle I. Franko, écrivain et professeur, M. Pavlyk, V. Gnatiouk et d'autres encore prennent une part active, rassemblant des dizaines de volumes de matériaux ethnographiques, parmi lesquels figure *Le pays houtoul* (en cinq volumes), œuvre de référence de V. Choukhtchevitch. F. Vovk déploie alors une activité des plus conséquentes dans le domaine ethnographique, en étroite collaboration avec les centres de recherche européens, notamment l'école française de sociologie. Il publie quatre cent cinquante-cinq travaux d'anthropologie sur les différents domaines de la culture matérielle et spirituelle des Ukrainiens, leur organisation familiale et sociale, leurs traditions et leurs coutumes. C'est à lui que nous devons la première étude générale à caractère encyclopédique sur les *Particularités ethnographiques du peuple ukrainien* [in *L'histoire passée et l'histoire présente du peuple ukrainien*, t. 2, 1916].

La Commission ethnographique de la « Société scientifique Taras Chevtchenko » entreprend un énorme travail de recensement qui aboutit à une étude de la population des Carpates et à la publication d'une série de travaux sur la tradition orale populaire, les us et coutumes, la vie familiale et autres sphères de la culture spirituelle et de la culture sociale des Ukrainiens.

■ Les années vingt

L'ère nouvelle de la recherche ethnographique sur la culture et la vie quotidienne du peuple ukrainien, qui s'ouvre dans les années vingt, est intrinsèquement liée

aux réformes politiques et à la renaissance de la culture ukrainienne à cette époque. Cette période très brève de l'histoire de l'ethnologie est particulièrement féconde. C'est alors qu'apparaissent, dans le cadre de l'Académie des sciences de la République d'Ukraine, des centres scientifiques d'Histoire populaire ukrainienne autour desquels se concentrent les principales forces intellectuelles. En particulier, les années vingt voient naître d'importantes institutions ethnographiques, telles que le Département d'Ethnologie (ou Département de culture primitive et d'Art populaire, 1928), la Commission ethnographique (1921) et le musée d'Anthropologie et d'Ethnologie F. Vovk (1921). On note un partage tacite des domaines de recherche entre le Département d'Ethnologie, la Commission ethnographique et le musée d'Anthropologie et d'Ethnologie F. Vovk.

La Commission ethnographique, composée des scientifiques ukrainiens les plus éminents (A. Loboda, K. Kvitka, D. Chtcherbakivski, O. Kossatch, V. Kravtchenko, V. Petrov et d'autres), étudie en priorité la tradition orale populaire, les coutumes, les rituels, la science populaire et le calendrier paysan. Le musée d'Anthropologie et d'Ethnologie F. Vovk (représenté par A. Nossivy, A. Onichtchouk, I. Pavlovitch, N. Zaglada, L. Choulguina) s'occupe de l'aspect matériel de la vie quotidienne. Le Département d'Ethnologie (dont les membres permanents sont la directrice É. Grouchevskaja, K. Koperjinski, F. Savtchenko) se consacre pour sa part à la culture sociale, aux formes de la vie sociale, aux survivances des rituels, de la conception du monde primitive et du folklore ukrainiens.

Les années vingt marquent l'émergence de nouveaux courants dans l'ethnologie ukrainienne qui, nonobstant les diverses tendances destructives de la période soviétique, se maintiennent tout au long du XX^e siècle. Tout d'abord, les chercheurs en Histoire populaire obtiennent des résultats probants dans l'élaboration de problèmes scientifiques théoriques, de bases méthodologiques pour le développement de la recherche ethnologique et dans la division de cette dernière en disciplines connexes. Les positions conceptuelles fondamentales de développement de l'ethnologie ukrainienne sont alors définies par M. Grouchevski⁴, qui s'occupe personnellement des perspectives de l'Histoire populaire ukrainienne en créant des sections de recherche appropriées, placées sous la direction de cadres spécialement formés, ce qui permet la formation d'écoles scientifiques. L'article de M. Grouchevski intitulé : « La préservation et la recherche du matériel folklorique et de la vie quotidienne traditionnelle comme mission de l'État » joue un rôle méthodologique majeur. Il souligne la nécessité des recherches dans le domaine de l'ethno-psychologie et de la conception traditionnelle du monde. Il établit ainsi les bases sur lesquelles l'État prendra des mesures concernant l'héritage ethnologique et culturel.

La question du matériau ethnologique et de sa répartition en plusieurs disciplines connexes est longuement

débatte dans les périodiques publiés par les organisations d'Histoire populaire dans les années vingt. Il est soulevé la grande question méthodologique des sciences de l'Homme : la nécessité d'une définition commune des termes « anthropologie », « ethnographie », « ethnologie », « folklore », et proposé de considérer l'anthropologie comme la seule et unique science de l'Homme.

Ces mêmes questions sont évoquées dans les articles de K. Koperjinski, E. Kagarov, K. Grouchevskaïa, V. Petrov, A. Loboda, ainsi que dans les travaux des savants polonais Jan Bystroni et Jan Tchekanovski, publiés dans *Le bulletin ethnographique* (organe de presse de la Commission ethnographique), *Civilisation* (éditions de la Société ethnographique) et dans d'autres journaux et revues.

Des chercheurs ukrainiens tels que M. Grouchevski et ses successeurs connaissent bien les écoles scientifiques européennes et les nouveaux courants de l'ethnologie, et entretiennent des liens étroits avec leurs collègues de l'Ouest. Dans les ouvrages ukrainiens d'Histoire populaire datant de cette époque, on trouve des comptes rendus et des analyses sur les nouvelles recherches effectuées dans le domaine de l'ethnologie mondiale, ainsi que des matériaux informatifs et méthodologiques (article de M. Grouchevski sur le renouveau de l'école sociologique française, enquête d'Ekaterina Grouchevskaïa sur deux grands centres de la science ethnologique : l'Institut français d'Ethnologie et le Laboratoire ethnologique de Saint-Gabriel en Australie).

M. Grouchevski et son école scientifique reprennent, dans l'ethnologie ukrainienne des années vingt, les idées de la sociologie française. C'est en s'appuyant sur les principes énoncés par cette école que sont notamment rédigés les ouvrages *De la culture primitive* (Kiev, 1924) et *De l'État primitif* (Kiev, 1927) de E. Grouchevskaïa ; *Les rituels de la moisson des peuples slaves de la période la plus ancienne de l'évolution* et *Les saisons de productivité chez les Slaves* de K. Koperjinski ; *Les communautés des garçons et des filles en Ukraine* de F. Savtchenko.

Les prémices du développement de l'ethnologie ukrainienne des années vingt ont consisté en une réflexion approfondie sur les acquis scientifiques des chercheurs des générations précédentes dans le domaine de l'ethnographie et du folklore et leur assimilation critique, ainsi que la parution d'une série d'études historiographiques (celle de M. Grouchevski ; *Cinquante ans de chansons historiques du peuple de Petite Russie* d'Antonovitch et Dragomanov ; et *Les chansons de Petite Russie. Cent ans de travail scientifique ukrainien*, de M. Maksimovitch) qui proposent une synthèse de l'expérience de plusieurs générations de savants folkloristes et une analyse des courants méthodologiques du romantisme et du populisme dans l'ethnographie ukrainienne.

L'une des études les plus riches sur l'évolution des Sciences de l'Ukraine sur les terres ukrainiennes entrant dans la composition de l'Empire russe, est la

monographie de F. Savtchenko : *L'Ukraine interdite*. Cette étude contient un inventaire des sources et de l'historiographie en ce qui concerne les recherches en Histoire populaire menées par la Commission de recherche du Cercle scientifique de Kiev, ainsi qu'un compte rendu de l'expédition de statistique ethnographique de P. Tchoubinski et une présentation du Département Sud-Ouest de la Société russe de géographie.

Une autre référence fondamentale dans l'approche scientifique de la médecine populaire en Podolie (région historique et ethnographique d'Ukraine) est le travail de S. Verkhoratski (*Le folklore médical ukrainien ; La médecine populaire dans la campagne moderne*, etc.) ainsi que les recherches sur les mathématiques populaires (L. Dorochenko : *Les mathématiques populaires* ; N. Maletchi : *De l'arithmétique populaire*).

L'évolution de l'Histoire populaire en Ukraine est étudiée dans les articles de A. Loboda, V. Bely, N. Zaglada, où, d'après les principes de l'ethnographie empiriste, est livrée l'expérience de l'évolution des études d'Histoire populaire en Ukraine pendant la première décennie de la période soviétique. La parution d'une série de recherches historiographiques dans le domaine de l'ethnographie ukrainienne à la fin des années vingt vient marquer la célébration du cent cinquantième anniversaire de l'ouvrage de G. Kalinovski, dont la publication (1777) fut l'événement fondateur de l'ethnographie ukrainienne. À cette époque, on tente avec succès de créer une étude de synthèse sur l'évolution de l'ethnographie, ainsi qu'un catalogue des travaux en ethnographie ukrainienne publiés à l'étranger.

La poésie orale et la science populaire bénéficient à cette époque d'études très productives. Citons, parmi d'autres, le travail de recherche fondamental effectué dans ces années par G. Grouchevski sur la prise en compte par la recherche et la systématisation scientifique des *doumy* historiques (genre unique de la chanson populaire), édités par ses soins en deux volumes.

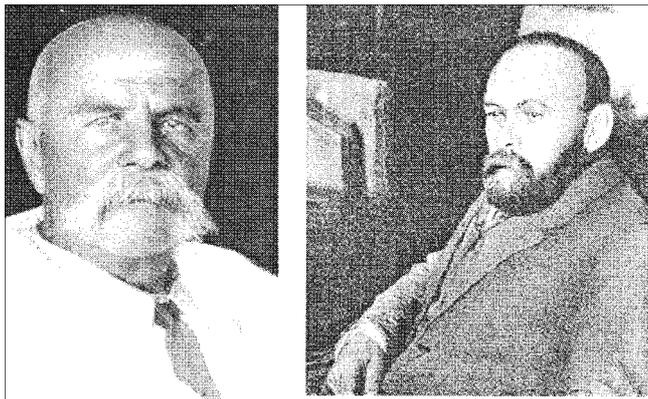
À cette époque, les institutions de l'Académie des sciences enrichissent considérablement la recherche sur le droit coutumier ukrainien, la systématisation et le remaniement des observations en marge et des matériaux puisés dans les archives des tribunaux de *volost* (district). La Commission scientifique de l'Académie des sciences chargée de l'étude du droit coutumier en Ukraine publie trois numéros du *Bulletin de la Commission sur l'étude du droit coutumier en Ukraine*.

La tendance générale parmi les chercheurs ukrainiens en Histoire populaire des années vingt, consiste à étudier d'un point de vue ethnographique les forces productrices et certaines branches de l'industrie, recherches effectuées dans le contexte des résolutions gouvernementales relatives au développement de l'Histoire populaire. À cet égard, l'activité déployée par la Commission ethnographique porte ses fruits, celle-ci faisant office de centre coordinateur d'Histoire populaire. Elle organise un vaste réseau d'information qui

réunit quatre mille correspondants. Pour la seule année 1926, elle diffuse six mille exemplaires de programmes divers, ce qui lui permet de constituer des archives exceptionnelles de sources ethnographiques comportant quelque cinquante mille éléments.

L'activité la plus féconde dans le domaine des études sur l'artisanat et les métiers régionaux est celle de V. Kravtchenko, célèbre ethnologue ukrainien, spécialiste de la Volhynie, région historique d'Ukraine, de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle. C'est également lui qui occupe la première place dans l'organisation d'expéditions de recherche sur la culture des minorités ethniques d'Ukraine. Sur la base d'études monographiques effectuées dans certaines régions de la Volhynie, il constitue une encyclopédie en plusieurs volumes de la fabrication du verre à Marianovsk, de la porcelaine de Marflevsk, de la colonie allemande du district d'Aneta Iarounski, etc.

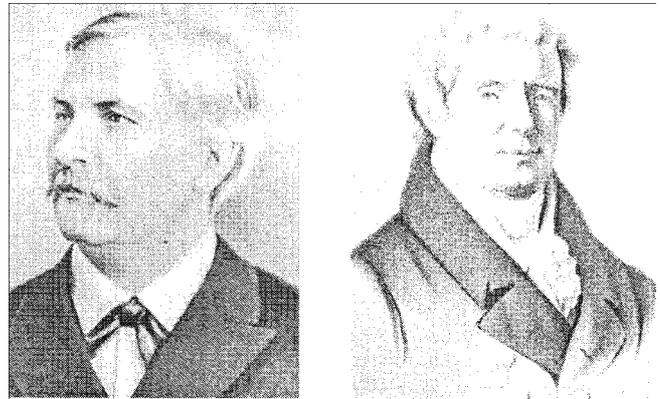
Afin de favoriser les recherches sur la culture des



V.Кравченко.
І.Свенцицький.

Є.Спаська.
О.Алешо.

Planche 3. V. Kravtchenko, I. Spaska (en haut) ; I. Svetsitski, O. Alecho (en bas) (document de l'auteur).



М.Лисенко.
Д.Бортнянський.

М.Леонтович.
М.Вербицький.

Planche 4. M. Lyssenko, M. Leontovitch (en haut) ; D. Bortnianski, M. Verbitski (en bas) (document de l'auteur).

minorités ethniques d'Ukraine, des centres spéciaux sont créés. En particulier, la Commission ethnographique de l'Académie des sciences ouvre un Bureau d'études des Minorités ethniques qui réunit les départements bulgare, juif, polonais, allemand, tchèque et tsigane. Le Bureau est dirigé par le célèbre slaviste d'origine tchèque, Evgueni Rychlik, auquel nous sommes redevables d'une série de publications sur l'ethnographie des colons tchèques et polonais, ainsi que sur les Tsiganes d'Ukraine.

Les études bulgares sont placées sous la direction de Sergueï Tsvetko qui enrichit l'ethnologie et les études du folklore ukrainiens de solides ouvrages sur les chants populaires bulgares, le rituel bulgare du mariage, la médecine populaire bulgare, les survivances des croyances traditionnelles, etc.

Les années vingt et trente sont marquées par d'abondantes recherches sur la minorité juive d'Ukraine,

principalement par la création, au sein de l'Académie des sciences de la République d'Ukraine, d'une Commission historico-archéologique juive et d'une Faculté de Culture hébraïque transformée, en 1929, en Institut de la Culture juive prolétarienne.

■ La période stalinienne

Entreprise par les institutions académiques à la fin des années vingt, l'étude de la culture populaire ukrainienne est malheureusement interrompue pour de longues années dès le début de la décennie suivante. Les purges staliniennes touchent tous les grands ethnographes ukrainiens, collaborateurs de l'Académie des sciences (le seul à être épargné parmi les scientifiques membres de la Commission ethnographique, est V. Petrov). Tragique est le destin des chercheurs ukrainiens en Histoire populaire tels que N. Zaglada, V. Bely, A. Krymski, L. Choulguina, A. Onichtchouk, K. Tcherviak, C. Terechtchenko, S. Taranouchenko, V. Kravtchenko, et bien d'autres. En 1933, en raison de la réorganisation de l'Académie des sciences, ses sections ethnographiques sont pratiquement supprimées, de même que les départements ethnographiques des musées d'Ukraine.

Dès les années vingt, on observe en Ukraine occidentale un renouveau des études d'Histoire populaire, renouveau dû à l'émergence d'un mouvement nationaliste de libération qui suscite, dans l'intelligentsia ukrainienne, un regain d'intérêt pour l'histoire et la culture de son peuple. Partout, en Ukraine occidentale, se forment des Sociétés scientifiques et des musées, qui sont autant de centres de recherche.

Les principaux Centres d'organisation de la recherche sur la Culture et la Vie traditionnelle des Ukrainiens de l'Ouest sont la « Société scientifique Taras Chevtchenko », qui joue le rôle d'Académie nationale des sciences, et les universités de Lvov et de Tchernovits. Les résultats des grandes expéditions scientifiques menées par ces sociétés et institutions sur les Boïks, les Lemks et les Houtsouls (V. Kobilnik, F. Potouchniak, Z. Kouzeli, M. Skorik, A. Razdolski, A. Onichtchouk, M. Obidny, G. Kouptchanko, V. Verkhovints, etc.) enrichissent considérablement la recherche ethnographique d'informations précises sur la culture et la vie quotidienne des groupes ethniques des Carpates. Les recherches de ces savants d'Ukraine occidentale ont une grande influence sur l'évolution des connaissances sur l'origine slavo-ukrainienne des Boïks, des Lemks et des Houtsouls. Les travaux de F. Kolessa, V. Gnatiouk, M. Vozniak, I. Svetsitski, K. Sossenko, I. Pasternak, V. Chycherbakovski, B. Lepki et bien d'autres, confirment l'idée d'une unité ethno-génétique des Ukrainiens des différentes régions d'Ukraine.

Dans les années vingt et trente, le problème de la définition des spécificités culturelles des groupes

ethnographiques ukrainiens, interpelle des chercheurs polonais et russes (Y. Falkovski, A. Fischer, R. Reinfous, S. Vintsens, P. Bogatyrev, D. Zelenine, etc.).

La Seconde Guerre mondiale a des conséquences tragiques sur le destin du peuple ukrainien qui comptabilise plusieurs millions de victimes, ainsi que sur le patrimoine culturel du pays (notamment les musées) et sur la pensée scientifique (presque tous les grands centres d'Histoire populaire sont liquidés).

■ Renaissance de l'ethnologie

Dans la période de l'après-guerre (fin des années quarante-début des années cinquante), l'Histoire populaire renaît peu à peu en Ukraine, les centres académiques d'Ethnographie réapparaissent. Un département d'Ethnographie s'ouvre à l'Institut d'Histoire de l'Art, du Folklore et de l'Ethnographie de l'Académie des sciences. Les ethnographes ukrainiens travaillent alors sur la classe ouvrière, la vie familiale et sociale des paysans ukrainiens, la culture matérielle populaire (travaux de M. Prikhodko, A. Poritski, V. Zinitch, A. Kounitski, I. Gochko, I. Simonenko et d'autres), ainsi que sur les arts populaires (L. Soukhaïa, E. Mateïko, P. Jeltovski, A. Boudzan, V. Rojankovski, I. Lachtchouk, etc.).

Les années soixante voient un élargissement de la thématique des recherches. Des travaux paraissent sur l'origine et les particularités anthropologiques du peuple ukrainien (K. Gouslisty, *Les questions de l'histoire d'Ukraine et de l'évolution ethnique du peuple ukrainien et La question de la formation de la nation ukrainienne*), ainsi qu'une étude complexe sur la culture et la vie quotidienne des Ukrainiens (« Les Ukrainiens », *Les peuples des régions européennes de l'URSS*, vol. 1, Moscou, 1964). On note un grand progrès dans les recherches concernant les particularités anthropologiques des Ukrainiens.

On constate également un renouveau progressif du courant d'Histoire populaire ukrainienne dans le système de l'Académie des sciences de la République d'Ukraine. Il est à noter toutefois que la lutte contre le prétendu « nationalisme bourgeois ukrainien », entreprise dans les années trente, a des conséquences désastreuses sur les travaux des ethnographes ukrainiens. Les poursuites systématiques organisées contre les chercheurs ukrainiens en Histoire populaire, toujours sous ce même slogan, se poursuivent dans les années 1940-1980, ce qui entraîne inévitablement une réduction et une certaine déformation de la thématique dans l'étude de la culture nationale ukrainienne, ainsi qu'une approche partielle de la recherche et des travaux des scientifiques ukrainiens dans ce domaine. L'analyse scientifique objective est fréquemment remplacée par des clichés idéologiques et des dogmes sociologiques qui oblitèrent pratiquement tout le matériel factuel.

Néanmoins, même dans ces conditions sociopolitiques aussi peu propices à la recherche, les ethnographes ukrainiens réussissent à produire une série de monographies thématiques et de synthèses sur la culture matérielle et spirituelle des Ukrainiens, enrichissant le domaine de matériaux empiriques extrêmement étendus. On publie notamment des travaux sur les techniques populaires agraires des Ukrainiens (V. Gorlenko, I. Boïko, A. Kounitski, S. Pavliouk, M. Mandybouira). On voit paraître des recherches consacrées à l'artisanat et aux métiers populaires (G. Goryne, *L'industrie du cuir en Ukraine occidentale* ; M. Tyvodov, *L'élevage traditionnel dans les Carpates ukrainiennes de la deuxième moitié du XIX^e et de la première moitié du XX^e siècle* ; A. Pochyvaïlo, *Ethnographie de la poterie traditionnelle de l'Ukraine de la Rive gauche* ; I. Gochko, *Les industries et les commerces des Carpates ukrainiennes*, etc.). Des informations diverses sur l'habitat, le costume et la cuisine populaires sont synthétisées (V. Samoïlovitch, *L'habitat traditionnel ukrainien* ; T. Kosminaïa, *L'habitat paysan en Podolie* ; P. Daniliouk, *La maison ukrainienne* ; K. Mateïko, *Le costume traditionnel* ; T. Nikolaeva, *Le vêtement traditionnel ukrainien du Bas-Dniepr central* ; L. Artioukh, *La cuisine populaire ukrainienne* ; T. Gontar, *La cuisine traditionnelle des Ukrainiens des Carpates* ; G. Stelmachouk, *Le système ukrainien*).

Parmi les études consacrées à la culture spirituelle ukrainienne, il nous paraît important de mentionner les travaux sur la famille et les rituels de : Natalia Gavriliouk, *Cartographie des phénomènes de la culture spirituelle* ; N. Zdorovega, *Description des rites ukrainiens du mariage* ; V. Borissenko, *Traditions et rites de mariage en Ukraine* ; A. Kouroutchkine, *Le Nouvel An ukrainien* ; A. Ponomarev, *L'évolution de la famille et des liens conjugaux et familiaux en Ukraine* ; les monographies sur les sciences populaires traditionnelles de : Z. Boltarovitch, *La médecine populaire ukrainienne* ; E. Siavavko, *Le développement historique de l'ethno-pédagogie ukrainienne* ; V. Balouchk, *Les vestiges du Moyen Âge dans les rites traditionnels des artisans ukrainiens*. Des renseignements très riches sur les différents types d'art populaire d'Ukraine nous sont livrés dans les travaux de : P. Jeltovski, R. Zakharchtchouk-Tchougai, S. Sidrovitch, T. Kara-Vassilieva, F. Petriakova, E. Nikorak, G. Stelmachouk, etc.

Les travaux des scientifiques ukrainiens éclairent également des processus ethniques contemporains et mettent en évidence des liens culturels : V. Naoulko, *L'évolution des relations interethniques en Ukraine* et *Le genre ethnique de la population de la République soviétique socialiste d'Ukraine*. La recherche sur la culture de la population des Carpates et de Bucovine continue de se développer à cette époque dans les travaux de I. Gochko : *La population des Carpates ukrainiennes aux XV^e-XVIII^e siècles* ; la monographie collective : *L'architecture populaire des Carpates ukrainiennes des XV^e-XX^e siècles* ; et dans l'ouvrage de G. Kojolianko : *La culture matérielle de la population de Bucovine*.

Dans les dernières décennies du XX^e siècle, on voit apparaître de nouvelles études historiographiques : les travaux de V. Gorlenko, *La formation de l'ethnographie ukrainienne fin XVIII^e-première moitié du XIX^e siècle* ; R. Kirtchiv, *La recherche ethnographique sur le pays des Boïks* ; Z. Boltarovitch, *Les Ukrainiens dans les études des ethnographes polonais* ; *Les musées ethnographiques ukrainiens des années 1920-1990* ; V. Bilous, *La recherche ethnographique sur les terres d'Ukraine occidentale dans le troisième quart du XIX^e siècle*, etc.

Les monographies collectives, consacrées aux différentes régions historico-ethnographiques d'Ukraine, représentent un apport considérable dans l'élaboration et la préparation de travaux de synthèse sur le peuple ukrainien [*Le pays des Boïks : recherche historico-ethnographique* ; *Ethnographie de Kiev et de sa région* ; *Le pays des Houtsouls : recherche historico-ethnographique* ; *La Podolie* ; *La vie sociale et familiale et la culture spirituelle de la population du Polesié* ; *La culture matérielle du Polesié*, etc.]. Se poursuit également un travail de plusieurs années, avec la préparation de l'édition fondamentale d'un atlas historico-ethnographique d'Ukraine en trois volumes (sur l'habitat populaire, le costume, les techniques agraires).

Dans les années 60-80, on voit apparaître en Ukraine de nouveaux centres ethnographiques grâce à l'organisation de musées d'Architecture et d'Ethnographie en plein air, nationaux, régionaux et locaux, à Kiev, Lvov, Oujgorod, Pereïaslav-Khmel'nitski, Tchernovitsy, qui entreprennent un énorme travail d'enquêtes et de reportage concernant la fixation et la systématisation scientifique d'informations hétérogènes sur la culture traditionnelle des Ukrainiens.

Les questions de culture et de vie quotidienne du peuple ukrainien sont savamment traitées dans de très nombreuses publications et monographies de scientifiques russes et biélorusses. Parmi celles-ci, citons des ouvrages fondamentaux tels que : *Ethnographie des Slaves du Sud* ; *Le costume traditionnel des peuples d'Europe orientale* ; *L'habitat traditionnel des peuples d'Europe* ; *Revue de l'Ethnographie slave orientale* ; *Revue des Carpates* ; *La culture matérielle des minorités ethniques d'Ukraine* ; *L'habitat populaire* ; *Les peuples de la partie européenne de l'URSS*.

Soulignons l'intérêt affirmé pour les différents aspects de la culture matérielle et spirituelle des Ukrainiens, ainsi que du groupe ethnique ukrainien vivant au-delà des frontières de l'Ukraine, présenté par les recherches thématiques de L. Tchijikova, *La frontière russo-ukrainienne* et *Les stanitsas du Kouban* ; V. Sokolova, *Les fêtes du printemps et de l'été des Russes, des Ukrainiens et des Biélorusses fin XIX^e-début XX^e s.* ; V. Kabouzan, *La population du nord de la mer Noire, XVIII^e-première moitié du XIX^e siècle* ; V. Babenko, *Les Ukrainiens de la République socialiste soviétique de Bachkirie* ; A. Chift, *L'organisation agraire et la culture traditionnelle des migrants ukrainiens en Sibirie occidentale* ; le travail collectif : *Les processus culturels au sud de l'Ukraine*, etc. Les travaux de savants ukrainiens de la diaspora – tels que V. Koubiyovitch,

N. Tchoubatov, V. Iavine, A. Koultitski – contribuent à combler nombre de lacunes de l'ethnographie ukrainienne. Celle-là, ainsi que l'évolution ethnoculturelle des Ukrainiens vivant en communauté au-delà des frontières de l'Ukraine, sont également traitées dans les travaux de L. Laboch, M. Sopolyg, M. Mouchynk, V. Markus, O. Voropai, I. Oguienko, A. Nagatchevski, R. Bilach, B. Kravtchenko, O. Pritsak, etc.

■ La période contemporaine

Depuis les années quatre-vingt-dix, les nouvelles données sociopolitiques en Ukraine, la proclamation de l'indépendance et la formation d'un État ukrainien souverain induisent des changements de fond dans la thématique de la recherche en Histoire populaire ukrainienne : la palette des problèmes étudiés s'en trouve considérablement élargie, la nécessité d'effectuer des travaux fondamentaux de synthèse retrouve une actualité. Afin de combler les « taches blanches » sur la carte de l'ethnographie ukrainienne, les ethnologues sont en passe de réaliser le projet d'une édition en trois volumes de l'*Histoire ethnique et ethnoculturelle de l'Ukraine*, ainsi qu'une *Encyclopédie ethnographique de l'Ukraine* (en deux volumes).

On constate par ailleurs aujourd'hui un intérêt grandissant pour les recherches en ethnologie urbaine, sur la culture de masse et sur la sub-culture de la jeune génération ; des travaux sur les problèmes de la formation de

la personnalité dans le processus d'*inculturation*, avec prise en compte des facteurs écologiques et ethniques, voient le jour. La forte demande du public a stimulé la recherche dans le domaine des processus ethno-nationaux, du féminisme, et a actualisé les recherches sociologiques. Dans le contexte de l'histoire de l'Ukraine du xx^e siècle, on voit s'accroître l'intérêt des chercheurs pour la « petite histoire », la micro-histoire, qui permet un éclairage objectif des périodes critiques et des grandes tragédies du peuple ukrainien (famines et répressions, campagnes d'athéisme, destruction des lieux de culte, déportation). Non moins actuelles pour l'ethnographie ukrainienne contemporaine (depuis la catastrophe de Tchernobyl) sont les recherches sur ce qu'on appelle communément les « cultures du risque ».

Les chercheurs ukrainiens travaillent également à la réalisation d'un projet intitulé *Écologie de la culture nationale*, qui vise la réalisation d'un guide d'enquête sur la culture à partir des expéditions ethnographiques, une recherche encyclopédique sur l'Ukraine, ainsi que la mise en place d'une base de données informatiques sur l'ethnographie des Ukrainiens et des groupes ethniques. ■

Traduction de Julie Bouvard
poryvaiev@yahoo.fr

revue et corrigée par Anne Coldefy-Faucart,
avec les remerciements les plus vifs de la traductrice.
Vyacheslav Mikhailyuk est également remercié
pour son aide concernant la traduction des titres des
ouvrages ukrainiens cités dans cet article.

I Notes

* Rous' : à cette époque, la notion de « Rus-sie » n'existait pas ; c'est le terme de Rous' qui la désignait [cf. p. 207].

1. Communauté cosaque du Zaporojié. On appelle ces Cosaques les « Zaporogues ».

2. Ancien terme russe signifiant « pensées », « rêveries ».

3. (1814-1861). Considéré comme le père de la littérature nationale ukrainienne.

4. Mikhail Grouchevski, éminent historien, ethnologue et homme politique, premier Président de la République populaire d'Ukraine proclamée en 1917.

I Références bibliographiques

Pour une approche globale de l'ethnologie en Ukraine, voir en particulier :

GORLENKO V. F., 1988, *Stanovlenie ukrainskoj etnografii konca XVIII-pervoï poloviny XIX st.* [L'apparition de l'ethnographie ukrainienne fin XVIII-1^{re} moitié du XIX^e s.], Kiev.

GORLENKO V. F., SKRYPNYK Ha. A., 1994, « Ukraincy v otecestvennyh i zarubeznych issledovaniach », *Maket toma serii Narody i kul'tura*, kniga I, Moskva [« Les Ukrainiens dans la recherche ukrainienne et étrangère », Maquette de la série *Peuples et culture*], livre I, Moscou.

SKRYPNYK Ha. A., 2003, *Istoriograficni ogljady ta pytannja teorii ukrains'koi etnografii* [Les revues historiographiques et les questions théoriques de l'ethnographie ukrainienne], Kiev.

– 2002, « Narodoznavcij dorobok akademichnyh naukovykh ustanov 20-h rokiv XX stolittja », *Materialy do ukrains'koi etnologii*, 2 tiraz (iz 5) [« Les conclusions des départements d'Histoire de la Culture populaire des institutions académiques », *Matériel d'ethnologie ukrainienne*, 2^e tirage (sur 5)], Kiev.

– 2001, « Metodologichni zasady ta problemy rozvitku sucasnoi ukrains'koi etnologii », *Etnologija. Fol'klorystyka. IV Miznarodnyj Kongres ukrainistiv* [« Questions méthodologiques et problèmes de l'évolution de l'ethnologie ukrainienne contemporaine », *Ethnologie. Études du Folklore. IV^e congrès international des Études sur l'Ukraine*], Odessa-Kiev.

I ABSTRACT

Ethnologic research in the Ukrainian historical context

The author studies the formation and evolution of Ukrainian ethnography as a full science. She not only makes an inventory of written ethnologic testimonies – from the old chronicles on Ukraine in the feudal times to present (historiographic, typologic and ethnologic) research work – but also gives a wide commented bibliography and shows that Ukrainian ethnography did not assess itself smoothly: it had to go through periods of obscurantism (15th-17th century), of intense cultural blossoming (late 18th-early 20th century), of national repression and ideological dictature before succeeding in reaffirming and redefining itself in the sixties, as did ethnology and human sciences in general. Moreover, in Ukraine this evolution clearly appears to coincide with that of the university, of national conscience and culture.

Keywords : Ukraine. Ethnography. Human Sciences.

I ZUSAMMENFASSUNG

Die ethnologische Forschung im ukrainischen historischen Kontext

Die Autorin studiert die Schöpfung und Entwicklung der ukrainischen Ethnographie als vollständige Wissenschaft. Sie macht nicht nur eine Bestandaufnahme der geschriebenen ukrainischen Zeugnissen – von den alten Kroniken über die Ukraine in der Feudalen Zeit bis zu den gegenwärtigen historiographischen, typologischen und ethnologischen Forschungen –, sondern auch eine umfangreiche kommentierte bibliographische Arbeit und zeigt dabei, dass sich die ukrainische Ethnographie nicht reibungslos durchsetzte: sie sollte Zeiten von Obskurantismus (15.-17. Jahrhundert), von intensivem kulturellem Aufschwung (Ende des 18.-Anfang des 20. Jahrhunderts), von nationaler Repression und ideologischer Diktatur erleiden, bevor sie in den 60er Jahren endlich gelang, wie die Ethnologie und die Humanwissenschaften im allgemeinen, sich wiederzubeheften und neuzubestimmen.

Stichwörter : Ukraine. Ethnographie. Humanwissenschaften.

I SKOROCHENYЙ ЗМІСТ СТАТТІ

Ганна Скрипник

Етнологічні дослідження в контексті історії України.

Автор вивчає формування і еволюцію української етнографії як науки в цілому. Вона не тільки спирається у своїй роботі на перерахування письмових етнологічних джерел - від українських літописів часів феодальної епохи до сучасних історіографічних, типологічних і етнологічних досліджень, - але і пропонує великий коментований список літератури. Автор показує, що становлення української етнографії відбувалося не без перешкод, поступово пройшовши через епоху обскурантизму (пракобісся XV - XVII століть), через інтенсивний культурний розвиток кінця XVIII - початку XX століть, через репресії й ідеологічні догми, щоб у результаті прийти до визнання її як науки і переоцінки її важливості, як це відбулося з етнологією та іншими гуманітарними науками. Крім цього, ясно представляється, що на Україні ця еволюція тісно пов'язана з еволюцією університетів, національної культури і свідомості.

Ключові слова : Україна. Етнографія. Гуманітарні науки.

Cartographie et analyse des rites familiaux

Nataliia Gavryliouk

Institut d'art, de folklore et d'ethnologie

Académie nationale des sciences d'Ukraine (Institut M. T. Rylski)

I RÉSUMÉ

Cet article se fonde sur la cartographie des rites populaires établie dans les différentes régions d'Ukraine. Ces atlas permettent d'élaborer une typologie et une géographie de ces rites à partir de trois exemples et de leurs variations régionales : le repas de baptême et l'usage d'objets symboliques qui lui sont liés ; la première coupe de cheveux de l'enfant, assortie des croyances qui les accompagnent ; les explications, issues de la tradition, données aux enfants sur leur origine.

Mots-clés : Ukraine. Cartographie. Rites de naissance. Croyances populaires. Objets rituels.

Nataliia Gavryliouk

Institut d'art, de folklore et d'ethnologie

Académie nationale des sciences d'Ukraine (Institut M. T. Rylski)

4, rue Grouchevskogo

02001 – Kiev

Ukraine

Nataliia Konstantinovna Gavryliouk

*Ethnologue, Docteur en histoire, chercheur à l'Institut M. T. Rylski.
Auteur de nombreux travaux sur l'histoire, la répartition géographique
et l'évolution des traditions, rites et croyances populaires en Ukraine.*

Dans le cadre de l'Europe, l'Ukraine est un vaste pays qui s'étire en largeur et en direction du sud, d'où sa grande variété en ce qui concerne le milieu géographique et sa diversité à l'intérieur de ses limites territoriales. En particulier, si l'on va de l'ouest-nord-ouest à l'est-sud-est, le caractère continental de son climat s'accroît progressivement ; ses massifs forestiers, souvent marécageux, reliés vers le nord aux basses terres des bords de la Baltique, font place au sud à une bande centrale de steppes boisées, puis à une large zone de steppe, qui se termine sur les bords de la mer Noire et de la mer d'Azov. Elle est aussi caractérisée par la barrière montagneuse des Carpates et les paysages de Crimée, dans l'ensemble très proches géographiquement des paysages des Balkans et d'Asie Mineure et de l'Europe méridionale et méditerranéenne. Ce territoire (en particulier la partie qui se situe à l'est du Dniepr) doit être étudié également en tant que large espace frontalier où fusionnent les zones culturelles européenne et asiatique.

Depuis les origines, le milieu naturel et l'histoire culturelle ont favorisé la formation de traits spécifiques propres à chaque région d'Ukraine et induit des

particularités économiques, politiques, ethniques, etc. Il est important aussi de noter que, jusqu'au milieu du XX^e siècle, dans la plupart des régions d'Ukraine, c'est la population rurale qui dominait, principal relais des traditions ethniques, héritière d'une lointaine culture matérielle et spirituelle. C'est pourquoi les historiens contemporains de la société traditionnelle voient dans le territoire de l'Ukraine d'avant et d'après-guerre le berceau de plusieurs régions historico-culturelles (ethnographiques) présentant une spécificité, non seulement ukrainienne, mais aussi régionale en ce qui concerne la culture populaire ; culture dont les rites et coutumes constituent le domaine le plus conservateur en matière de régulation sociale.

Étudier les rites populaires, leur spécificité, la typologie et leur répartition géographique sur le territoire de l'Ukraine est une tâche qui dépasse le cadre d'un bref article. C'est pourquoi, de l'ensemble des faits de la culture rituelle, nous retiendrons seulement ceux qui concernent directement le milieu familial, en particulier les traditions familiales marquant la naissance d'un enfant, les étapes de son évolution et de sa socialisation progressive, faits qui naturellement n'apparaissent pas à l'état « pur », mais mêlés à de nombreuses représentations populaires et croyances religieuses. Autre raison à ce choix : l'existence d'un matériel cartographique consacré à ce sujet, qui permet, avec une grande fiabilité,

de définir les types, formes et variantes régionaux des faits culturels. En outre, sur l'ensemble des régions, nous nous attacherons particulièrement aux parties nord, ouest et centrale de l'Ukraine. La partie nord est connue dans les recherches sous le nom de Polesié ; sa frontière sud s'étend d'ouest en est en suivant approximativement une ligne Luck-Rovno-Jitomir-Kiev-Nezin-Konotop. La partie ouest comprend les territoires de la Podolie (provinces actuelles de Khmelnytski et de Vinnitsa), des Carpates et du bassin du Dniestr (provinces de Lvov, Ternopol, Ivano-Frankovsk, Transcarpatie). La partie centrale est en général appelée Bassin moyen du Dniepr (essentiellement le sud de la province de Kiev et toute la province de Tcherkassy sur la rive droite, ainsi que la province de Poltava et les districts des provinces avoisinantes sur la rive gauche).

■ La *kacha* de la matrone

Parmi l'ensemble des traditions liées à la naissance des enfants, on distingue un épisode appelé « *krestiny* », c'est-à-dire le repas de fête qui a lieu à la maison après le baptême de l'enfant à l'église, avec la participation de ses parents spirituels, de l'accoucheuse, de membres de la famille et d'autres invités. Le repas se terminait par un rite dans lequel l'idée de la reconnaissance du nouveau-né en tant que membre de la famille et de la société se mêlait à des motifs de prospérité, de fécondité, de procréation. Indépendamment de sa signification générale et d'une fonction identique, le rite de baptême possédait des traits propres à chaque région d'Ukraine : un ensemble particulier d'éléments symboliques au plan des actes, des paroles, des attributs, etc. Parmi ces derniers, les objets-symboles rituels traduisaient le mieux la spécificité locale.

Dans la zone nord de l'Ukraine (c'est-à-dire le Polesié), cet objet-symbole était la *kacha*, ou plus précisément la « *kacha* de la matrone » (*babina kacha*), dans la mesure où c'était précisément l'accoucheuse qui l'avait préparée selon une recette particulière, dans un pot en terre rond, et qui l'avait apportée spécialement pour la cérémonie solennelle. La forme la plus notable du rite de la *kacha* (caractéristique d'une large partie médiane du Polesié située de part et d'autre du Dniepr) était le bris du pot, qui se traduisait par l'expression « *Il est temps de briser la kacha de la matrone* » (*pora razbit babinou kachou*). À la fin du repas de baptême, l'accoucheuse prenait le pot de *kacha*, le recouvrait avec le pain et le sel ou avec une crêpe, le posait sur la table et proposait de briser la *kacha* à celui qui la « *rachèterait* », qui la paierait le plus cher. Les convives donnaient de l'argent destiné à faire un cadeau au nouveau-né (« *pour le savon* », « *pour le traîneau* », « *pour le cheval* », « *pour la pipe* », « *pour la couronne* », etc.). On mettait également sur la table des morceaux de toile ou de petits foulards, ou simplement un



1. Après le rituel du baptême, les parents et leurs enfants sont entourés par le parrain et la marraine (*koumovia*) qui tiennent dans leurs mains les cadeaux (*kryjma*) et les bougies de baptême (1964, Starye Kovty, document de l'auteur).

morceau de pain. Selon une règle tacite, le parrain devait mettre sur l'assiette la somme la plus importante, ce qui lui donnait le droit de briser la *kacha* ; parfois les convives la brisaient collectivement. Dans certains cas, cela se faisait à l'aide d'un rouleau ; dans d'autres, on soulevait trois fois le pot, et la dernière fois, on le brisait contre un angle de la table ; s'il y avait deux *kacha*, on cognait les pots l'un contre l'autre. Dans tous les cas, si la *kacha* elle-même ne se défaisait pas, si elle restait entière, on prédisait à la famille aisance et prospérité. Ensuite l'accoucheuse partageait et distribuait la *kacha*, en donnant toujours le dessus, avec l'argent collecté, à la mère de l'enfant. On accomplissait également d'autres actes rituels. On utilisait les morceaux du pot à des fins magiques : on les mettait sur la tête ou à l'intérieur de la chemise, dans le tablier des femmes qui n'avaient pas d'enfants, « *pour qu'elles mettent au monde des enfants* » ; on les lançait dans le potager, « *pour que les citrouilles fassent des petits* » ; on les jetait en direction du seuil, « *pour être choisi comme parrain* » ; on les posait à l'angle des bancs sous les icônes (« *na pokout'* », « *au coin d'honneur* »). On y versait de la *kacha*, et il fallait la prendre et la manger en vitesse, « *pour que l'enfant commence vite à parler, à marcher* ». Les invités emportaient chez eux une partie de la nourriture servie et la donnaient à leurs propres enfants en faisant un vœu du type : « *Dieu vous donne de fêter un jour une kacha comme cela.* »

Les formules rituelles de vœux accompagnant le bris, la distribution et la consommation de la *kacha* reflétaient le lien de ces comportements avec la magie productive, par exemple : « *Donne-nous, Seigneur, le seigle et le froment, et aux parrain et marraine plein d'enfants* », « *Dans l'étable des bouvillons et des génisses, et au coin du feu des petits enfants* », « *Pour que dans ton champ le blé pousse bien, et que toi, jeune femme, ta famille t'aime bien* ». Dans les vœux



2. Salle réservée à « l'enregistrement des nouveau-nés » au conseil régional du village de Poutovoïtovska, région de Soumsk, en 1974. Le tableau accroché au mur a été réalisé par un peintre du village (document de l'auteur).

adressés au nouveau-né, s'exprimaient l'espoir de santé et de bonheur pour l'enfant, des considérations éthiques, des idéaux généraux ou correspondant au caractère de son futur travail : « *Pour qu'il ne soit pas malade, qu'il grandisse et qu'il soit heureux* », « *pour qu'il soit laboureur* », « *pour qu'il ne soit pas un vaurien* », « *pour que les enfants le respectent et l'aiment* », « *pour qu'il arrive jusqu'au mariage, et partage le pain de nocé* ».

Nous avons exposé le schéma le plus répandu de l'exécution du rituel de baptême dans le Polessié, avec quelques-unes de ses variantes ; mais, dans la réalité, celles-ci étaient beaucoup plus diverses sur le plan de la présentation, de la décoration de la kacha, de la façon de la briser, etc. Dans certains villages, par exemple, on posait d'abord des œufs sur la kacha et on mettait une poule dessus, ce qui symbolisait la fécondité et la longévité ; sémantiquement proche était la coutume de décorer la kacha avec des fleurs (bleuets, pervenches), des branches d'obier. On pouvait frapper le pot contre la table, non pas trois, mais quatre fois, en dessinant une croix, et le briser la cinquième fois ; ou encore, enrouler le pot dans une serviette (« *routchnik* »), puis le frapper contre chaque angle de la table. Parfois, c'étaient les interprétations rituelles elles-mêmes qui variaient. Ainsi, contrairement à la conviction répandue qu'après le bris du pot, la kacha devait rester entière, et seulement ensuite être partagée par la matrone, on rencontrait l'opinion selon laquelle une kacha bien préparée devait partir en morceaux comme le pot lui-même. Dans certains cas, on voyait se développer le thème rituel de la préparation réussie ou non de la kacha : on faisait honte à l'accoucheuse qui n'avait pas su préparer une kacha épaisse, « *tassée* » (« *davkaïa* »), on la qualifiait de « *mauvaise matrone* », on l'obligeait à « *ronger* » un éclat du pot, ce qui entraînait encore d'autres pratiques.

Dans les confins est et ouest du Polessié, le bris du pot n'était presque pas pratiqué (ouest) ou bien de temps en temps (est). Dans l'ensemble, chaque lieu avait sa façon propre de présenter rituellement la kacha ; par exemple, dans la partie est du Polessié, on offrait la kacha en même temps que des gâteaux, de la gelée ou de l'« *ouzvar* » (boisson à base de poires ou de pommes séchées) et ensuite venaient les cadeaux.

Dans la partie ouest de l'Ukraine, en particulier sur le territoire de la Podolie et des districts voisins, on pratiquait un rite analogue, qui mettait toutefois en œuvre des objets-symboles et des ensembles de comportements propres à l'endroit. Conformément aux coutumes locales, l'accoucheuse, qu'on appelait ici « *baba-branka* », venait au repas de baptême avec un tamis rempli de petits bouquets. Ils s'appelaient en ukrainien « *kvitky* » et se composaient de fleurs fraîches ou séchées (en hiver) et d'herbes (basilic, menthe, rue, pervenche, etc.) souvent complétées par des branches d'obier et des épis de blé. Il fallait qu'il y ait autant de bouquets que de convives.

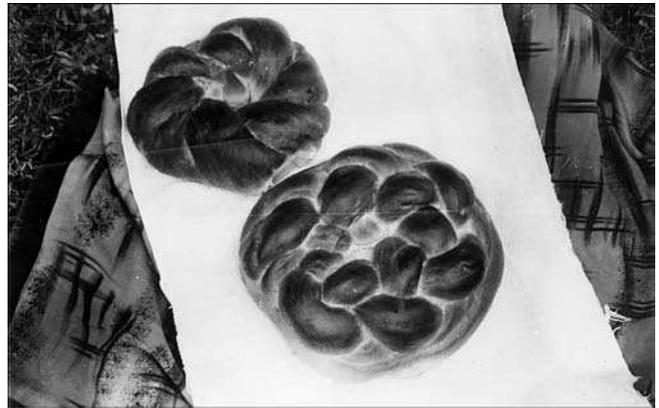
Dans la zone intermédiaire, située entre le Polessié rive droite et la Podolie, le rite du bouquet se déroulait à peu près de la façon suivante. À la fin du repas de baptême, la matrone (*baba-branka*) posait deux bouquets sur une assiette ou sur un plat et préparait une boisson forte pour deux personnes, avant de s'adresser aux parrain et marraine en ces termes : « *Le compère et la commère demandent un petit verre et un cadeau* », ou bien : « *Pour offrir du savon à la mère, et pour moi de la bière* », « *Donnez pour que l'enfant soit heureux (pour le savon, pour qu'il soit propre)* », etc. En disant cela, elle trempait le bouquet dans l'eau et aspergeait les visages du parrain et de la marraine en disant : « *Rosée de Dieu, beauté pour le visage*. » Les compères, aînés et cadets, remerciaient l'accoucheuse (« *Merci pour le bouquet, pour la nourriture, pour le don de Dieu* ») et donnaient en échange de l'argent destiné à faire un cadeau à la mère et au nouveau-né. Prenant l'assiette avec l'argent et un nouveau bouquet, l'accoucheuse se tournait vers la mère en disant : « *Que sa mère le nourrisse, prépare son bonheur et sa destinée, pour la joie de ses parents, et au service des gens. Puissiez-vous avoir autant d'enfants qu'il y a de bouquets*. » Ce vœu montre que le rituel du bouquet, de même que celui de la kacha, ne symbolisait pas seulement la perception du nouveau-né comme un membre de la famille et de la société, mais avait également un lien avec la magie productive.

Il fallait offrir un bouquet également à chacun des autres convives. En outre, chaque garçon et chaque jeune fille recevait deux bouquets, pour que chacun d'eux « *forme un couple* » (« *hyl v paré* »). En faisant le tour des convives et en réclamant « *Pour le bouquet et le régál* », l'accoucheuse collectait alors de l'argent seulement pour elle, sans oublier d'exprimer des vœux de bonheur. En réponse, on lui baisait la main et, en déposant de l'argent sur l'assiette, on disait : « *Pour que vous fassiez ce métier*

toutes les semaines, l'accoucheuse, et que nous, nous arrosions cela », « Pour que vous vous sépariez de cet enfant-là, pour aller vous occuper d'un autre », etc. ; dans cette forme allégorique de vœux, se reflétait également le thème de la fécondité et de la procréation.

Sur presque tout le territoire de la Podolie et des districts voisins du centre et du sud de l'Ukraine, le bouquet s'accompagnait d'un petit pain rond (*kalatch*). En offrant à chaque couple de compère et commère deux pains et deux bouquets, la matrone récitait : « *Le compère et la commère quêtent pour les petits pains, la matrone pour les bouquets.* » Parfois, c'étaient les maîtres de maison qui se chargeaient de distribuer les petits pains, mais la distribution des bouquets restait toujours l'apanage de l'accoucheuse. Elle s'adressait aux convives en ces termes : « *Je quête pour le bouquet, le petit verre, les bons souhaits* », « *Vérsez pour le bouquet, pour que la petite fleurisse comme ce bouquet, qu'elle soit heureuse et bien portante* », ou bien elle demandait des oboles « *pour le maillot* », « *pour le savon* », « *pour le nouveau-né* », et « *pour les chaussures* », « *pour les souliers* » et finalement, pour elle-même. Les assistants trempaient leurs bouquets dans de l'eau ou du vin, s'aspergeaient l'un l'autre le visage et s'embrassaient, en signe d'union et de sympathie réciproques. On frottait aussi le bouquet imprégné de vin sur les joues de la mère et des enfants de l'assemblée, « *pour qu'ils soient florissants, qu'ils aient des couleurs* ». Parfois ce geste, répondant aux lois de la magie de contact et de la magie imitative, avait une signification plus large : vœu de santé, de prospérité et de procréation. Ainsi, en effleurant du bouquet le visage de chacun des assistants, l'accoucheuse prononçait : « *Je vous lave avec ce bouquet pour que vous ayez une vie prospère* », ou bien : « *Pour que la maman se porte bien, la petite aussi, et pour que je revienne pour le prochain enfant* ». On la remerciait et l'on disait chacun à son tour : « *Donnez-moi un bouquet à moi aussi, matrone* », ou bien on demandait : « *Et nous, vous nous donnerez des bouquets, matrone ?* » D'après ces textes rituels (ainsi que d'après la formule votive du type « *Autant il y a de bouquets, qu'autant il y ait d'enfants* », qui rappelle les incantations), on peut entrevoir qu'aux bouquets était associée l'idée d'enfants nouveau-nés.

Les bouquets de baptême étaient considérés également comme un « *don de Dieu* », un symbole de la Vierge. Il existait en particulier une croyance selon laquelle, entre la Mère de Dieu et les invités de retour d'un baptême, se déroulait le dialogue suivant : « *Où étiez-vous ? – Au baptême. – Et où est votre emblème ? – Le voilà* », et ils montraient leur bouquet. Systématiquement, on rapportait les bouquets chez soi pour les utiliser dans diverses circonstances. On les posait près du baquet quand on baignait les enfants, particulièrement les filles, pour qu'elles plaisent aux garçons, qu'elles se marient rapidement. Le bouquet était en même temps symbole de grandeur et de respect. Par exemple, en baignant son enfant, la mère disait : « *Pour que ma petite soit aussi majestueuse que ce bouquet au baptême.* » On



3. Pain réalisé « à la maison » et offert, lors de la cérémonie du baptême, au parrain et à la marraine de l'enfant, dans le village de Sloboka Koultchievetskaïa, région de Khmelniński (1981, document de l'auteur).

utilisait aussi le bouquet rituel quand les enfants étaient malades. On pensait que le mal de tête passerait si l'on en faisait une décoction et qu'on la buvait ; ou si on se lavait la tête avec elle. On en utilisait aussi pour enfumer (guérir) les animaux domestiques.

Outre les divers rituels relatifs à la kacha, au bouquet et aux petits pains, existent en Ukraine d'autres types régionaux, d'autres variantes de ces cérémonies. Principalement le « rite du *kalatch* » (*kalatchevanié*) : échange et offrande de petits pains en hauteur (Carpates et piémont des Carpates) ; présentation rituelle de grands et de petits gâteaux, de boisson fermentée appelée « *varénoukha* » (Bassin moyen de Dniepr) ; proposition solennelle de poires cuites « *openki* » (partie est).

■ Couper les cheveux de l'enfant

Lors de la première coupe de cheveux de l'enfant, on respectait les traditions. Cette pratique rituelle marquait en quelque sorte le début du passage de l'enfant dans une nouvelle tranche d'âge : de la petite enfance à l'enfance. En d'autres termes, elle symbolisait sa socialisation en fonction de son âge. Beaucoup de gens du peuple croyaient qu'il ne fallait pas couper les cheveux d'un enfant moins d'un an après sa naissance, sinon il aurait des maux de tête et ses cheveux ne pousseraient pas. Cette règle générale connaissait des exceptions : couper pour la première fois les cheveux d'un petit garçon à six mois, parfois plus tôt était possible.

Dans les provinces du Polessié et de la Podolie, la coupe de cheveux était faite habituellement par les parents, surtout par le père, qui, selon l'usage, tondait d'abord les cheveux en forme de croix sur le sommet du crâne, et ensuite tondait toute la tête. Pendant ce temps, la mère tenait l'enfant dans ses bras ou le

maintenait si on l'avait assis sur une chaise ; elle pouvait aussi accomplir elle-même la cérémonie, particulièrement si c'était une fille. Il pouvait arriver que, dans les grandes familles, la priorité de la fonction revînt à l'homme le plus âgé, frère du père ou grand-père de l'enfant ; on connaît aussi une variante où c'est la grand-mère ou la femme la plus âgée qui tient ce rôle. Néanmoins, dans tous les cas et sur tout le territoire concerné, la coupe de cheveux avait un caractère strictement familial, était relativement simple, et ne s'accompagnait d'aucune action rituelle particulière pendant le repas.

Dans le Bassin moyen du Dniepr (ainsi que dans l'est et dans l'ouest), les coutumes différaient un peu. Là, cet événement était fêté avec solennité, en présence d'invités, et s'accompagnait d'une forme rituelle clairement exprimée dotée d'une terminologie propre : « *postrigyny* », « *strigki* ». Dans la plupart des cas, seuls les parents spirituels tondaient l'enfant. Lors de la cérémonie, ils asseyaient l'enfant sur une pelisse étalée, le poil au-dessus, sur la table ou dans le « *coin d'honneur* ». Comme dans d'autres pratiques rituelles, au geste s'ajoutent des formules de vœux magiques : « *Pour qu'il pousse et soit bien portant* », « *Pour qu'il soit aussi riche que la pelisse est poilue* », « *Pour que ses brebis prospèrent* ».

L'emploi rituel et magique de la pelisse pouvait se combiner à des actes et des attributs complémentaires. Par exemple, l'argent accompagnant le vœu de croissance et de richesse pour l'enfant était jeté sur la fourrure ou bien sur une assiette préalablement posée dessus avec une mèche de cheveux coupés, appelée « la houppe » (« *tchioub* »). On glissait parfois sous la pelisse un métier à tisser, un peigne, si c'était une petite fille, « *pour qu'elle file et tisse* », ou un couteau, un rabot, si c'était un garçon, « *pour qu'il devienne menuisier* », des ciseaux, « *pour qu'il devienne tailleur* », etc. On pouvait aussi mettre ces objets sur la pelisse et faire des prédictions : par exemple, si l'enfant prenait du fil, il serait tailleur, s'il prenait un livre, il serait instruit.

Ce rituel connaissait également des formes locales. L'une d'elles, caractéristique des districts limitrophes des régions de Tchernigov et de Poltava, était liée à des aliments rituels : à l'occasion de la « tonte » de l'enfant (« *strigki* »), on devait faire des gâteaux de différentes dimensions et diversement fourrés. Le gâteau appelé « *grand* », habituellement sucré, semblable à un pain de noces (*karavai*), était partagé et distribué aux convives, en commençant par les parrain et marraine. Ces derniers donnaient de l'argent en échange, et, ce faisant, le parrain posait le premier « sou » (« *piatak* ») sur la tête rasée de l'enfant. On pouvait aussi briser rituellement le gâteau au-dessus de la tête de l'enfant en lui souhaitant un heureux destin et une vie prospère.

Certaines variantes, plus dispersées et plus nettes sur le plan de l'aire culturelle, nous montrent les règles de comportement à l'égard des cheveux coupés eux-mêmes. En particulier, la coutume interdisait que ces cheveux « *disparaissent* », « *traînent dans la cour* », soient « *piétinés* » par les hommes ou les bêtes. À la base de cet interdit,

reposait la croyance, largement répandue en Ukraine, selon laquelle les cheveux jetés sont ramassés par les oiseaux pour faire leurs nids, ce qui provoque des maux de tête : « *Il ne faut pas que les oiseaux les emportent, il aurait mal à la tête* », « *L'oiseau les couve, les réchauffe, et cela donne mal à la tête* ». En outre, on pensait que les cheveux pouvaient être utilisés pour jeter des mauvais sorts : « *Quelqu'un peut les ramasser et jeter le mauvais œil* ». Pour éviter les conséquences néfastes, et assurer à l'enfant un développement normal, on avait recours à différentes formes magiques de traitement des cheveux coupés. Les plus répandues, montrant bien le lien avec le culte de la nature et le contact avec l'autre monde, consistaient à brûler les cheveux, les jeter dans l'eau, les enterrer au pied d'un arbre. L'un ou l'autre de ces actes, souvent pratiqués en alternance, pouvait dominer dans telle ou telle région.

Ainsi, dans la Podolie, on brûlait plutôt les cheveux : « *Il faut les brûler pour que l'enfant ne soit pas malade* », « *Qu'ils partent en fumée, pour qu'il ne connaisse pas le malheur, pour que cela parte en fumée* », « *Autant de cheveux brûlés, autant de maux de tête* », etc. Dans le Polessié de la rive droite et les régions voisines de la Podolie, on préférait jeter les cheveux dans l'eau « *courante* », « *pour que l'enfant pousse comme une plante bien arrosée* », « *pour qu'il aille bien de la tête* », « *pour que ses cheveux poussent* », etc. Dans le Polessié de la rive gauche et les districts avoisinants de la région de Poltava, on enfouissait les cheveux au pied d'un arbre : en général au pied d'un poirier si c'était un garçon, « *pour que sa houppe pousse, qu'il soit bouclé comme un poirier* » ; sous un saule, un pommier, un cerisier si c'était une fille, « *pour qu'elle ait de longues tresses* ».

Dans le Bassin moyen du Dniepr (de même que dans l'est et le sud), la plupart du temps on gardait les cheveux coupés « *en souvenir* », enveloppés dans un morceau de tissu ou de papier, et on les rangeait dans une malle ou une armoire. Au bout de six ou sept ans, on les montrait à l'enfant ; ce dernier essayait de deviner à qui ils appartenaient, nommant par exemple le cheval, le bœuf, la brebis, et l'on pensait que le premier animal cité prospérerait bien chez lui.

Dans toutes les régions mentionnées ci-dessus, les autres types de comportement relatifs aux cheveux coupés étaient assez rares : par exemple les cacher de différentes manières dans la maison : on les enfouissait dans le chaume du toit, dans une fente d'une poutre du plafond ou des portes ; on les scellait dans le mur (Podolie) ; on les mélangeait à de la cire et on les mettait dans le four ; on les enfonçait dans une haie ; on les enterrait au pied d'un des poteaux du portail ou bien « *dans un coin perdu* » (Polessié rive gauche, ouest).

■ D'où viennent les nouveau-nés ?

Dans l'ensemble des rites familiaux, une place importante revient aux croyances sur la venue au monde des nouveau-nés : on dit qu'une cigogne les apporte, qu'on

les cueille sur les arbres, qu'on les pêche dans l'eau, etc. Ces croyances, caractéristiques de la vision traditionnelle du monde de nombreux peuples, prolongent la thématique des mythes anthropogoniques. On peut dire qu'elles reprennent à leur façon des idées ou croyances relevant d'une mythologie rituelle, ou d'un ritualisme mythique, qui reflètent par héritage et incarnent les conceptions antiques sur les origines de l'homme, des gens en général, d'un peuple en particulier. Leur étude, tant sur le plan sémiologique que sur les plans ethnologique et historico-culturel, appartient à l'avenir. Toutefois, elles ont été l'objet permanent de nos recherches lors d'expéditions de terrain, de tests spécifiques de classification et de cartographie, ce qui finalement permet de mettre en lumière ici leurs types régionaux fondamentaux.

Les croyances qui nous intéressent se sont bien conservées jusqu'à maintenant dans les villages ukrainiens, dans la mesure où elles fonctionnent comme une variante du type parémiologique (étude des proverbes) : sous la forme de brèves expressions standardisées faciles à retenir et à reproduire à l'occasion, en général dans le dialogue qui naît systématiquement entre les enfants de cinq-six ans et les adultes. Ce dialogue est construit sur le schéma : question « *D'où viennent les enfants (d'où est-ce que je viens, d'où vient mon petit frère, ma petite sœur) ?* » et la formule explicative donnée en réponse, visant à désorienter, à leurrer l'enfant.

Les formules de leurre (dégagées à partir du matériel oral et textuel disponible) se répartissent en quatre groupes fondamentaux ou genres convenus ; en outre, à l'intérieur de chaque genre, prédominant des tournures très lapidaires qui, d'un territoire à l'autre, et sur le plan informatif individuel, varient différemment selon leur contenu, leur structure et les particularités de ce qui les incarne.

Le groupe le plus important est constitué par des textes de formules dans lesquelles la notion mythologique de l'apparition d'un nouveau-né doit sa classification typologique au rôle joué par des événements purement naturels : – les oiseaux et les animaux (surtout la cigogne, parfois le corbeau ou la femelle corbeau, les oies, le milan, le lièvre, le cochon, la vache) : par exemple : « *La cigogne l'a apporté, l'a déposé sur "la cheminée" [na « komine »] (l'a lâché sur la maison (« khata »), dans la cour, dans le potager, l'a posé sur le moulin, et, venu des pays tchèques, l'a déposé à l'hôpital) » ; « La cigogne l'a trouvé dans l'étang, elle cherchait des grenouilles et elle l'a jeté sur la rive » ; « Une cigogne en volant a apporté le bébé sur ses ailes (dans son long bec, emmaillotté dans un foulard) » ; « La vache l'a apporté sur ses cornes » ; « Un milan en volant t'a rapporté de la forêt, et déposé sur un poirier. Ton père passait, il t'a décroché du poirier et rapporté à la maison » ; – la végétation : concernant les plantes du verger et des champs, les herbes : surtout le chou, plus rarement les concombres, encore plus rarement le lin, les pois, les orties, les ronces ; par exemple : « *On t'a trouvé dans un chou »*, « *Je suis tombé sur toi dans le potager, dans un chou »*, « *Je t'ai trouvé**

dans une plate-bande, dans un chou », « *Dans un chou, un chou grand comme ça qui avait poussé, tu pleurais dans le chou, tu étais tellement petit, on aurait dit un petit scarabée, je t'ai pris avec moi »*, « *Tu es sorti d'un chou, d'une ortie »*, « *Il était parmi les fleurs, on l'a ramassé »* ; concernant les arbres : la forêt, en particulier la forêt et la souche, la forêt et les buissons, l'arbre proprement dit, ses différentes variétés : le saule, le tremble, le châtaignier, et au moins autant ceux qui portent des fruits : surtout le poirier, parfois le pommier, l'obier, le framboisier ; par exemple : « *Je l'ai rapporté de la forêt »*, « *Il était sur une souche dans la forêt, il s'est mis à crier quand je suis passée, et je l'ai pris »*, « *Il était dans un arbre en train de manger une pomme, nous avons secoué l'arbre et il est tombé »*, « *Elle est descendue d'un arbre »*, « *Il pleurait dans un saule, et nous l'avons emporté »*, « *On l'a pris dans un poirier »*, « *On l'a trouvé dans un poirier, on a eu peur »*, « *J'allais cueillir des baies et je l'ai trouvé dans l'obier (le framboisier) »*, « *Ils surgissent de sous un pommier »* ; – les objets et les éléments liés à l'eau : souvent la rivière, l'eau (plus rarement le marais), l'étang, la pluie ou le ruisseau provoqué par la pluie, la neige et les congères, le bloc de glace : « *On l'a pêché dans la rivière, dans l'eau »*, « *C'est l'eau qui l'a apporté, et on l'a attrapé »*, « *Dans la rivière, dans l'étang : je l'ai trouvé en allant faire la lessive »*, « *L'eau l'a apporté, je sortais dans la cour, j'ai vu l'eau qui charriait un petit enfant, et je l'ai attrapé »*, « *J'allais arroser les choux, et toi tu nageais dans l'eau, alors je t'ai attrapé »*, « *Il est venu avec l'eau, la pluie est arrivée, elle est repartie, et il était là »*, « *Il est arrivé sur un morceau de glace, ou dans la neige »* ; – d'autres événements, objets, substances, concernant la nature et l'homme : le ruisseau, le crottin de cheval (le « fumier », « kiziaki »), le nombril, la chaumière (« khata »), la porcherie : « *On a trouvé les enfants dans le ruisseau »*, « *J'allais chercher du crottin, je ramassais le fumier et j'ai rapporté un petit enfant »*, « *Il est sorti par le nombril »*, « *On l'a rapporté de la porcherie »*, etc.

On retrouve la même idée d'origines mythiques de l'enfant dans une série beaucoup plus réduite d'explications liées à certains personnages (saints, personnes réelles) : Dieu, « la matrone » (« baba »), les tziganes : « *Dieu nous l'a donné »*, « *Dieu nous a envoyé un enfant »*, « *Dieu est descendu du ciel pour l'apporter »*, « *La bababranka t'a apporté »*, « *Les tziganes t'ont abandonné »*, etc. La particularité du groupe suivant est la présence dominante d'un homme ou d'une femme incarnant des expressions stéréotypées : dictons, formules rimées ; par exemple : « *Ton père (ton oncle) semait l'avoine et tu es tombé du ciel »* (Otets sajal oves, a ty oupal s nebes), « *Maman fauchait l'avoine et tu es tombé du ciel »*, « *Tu es tombé du ciel comme un caillou et tu es devenu un beau gars »* (Oupal s neba kamenkom, a vyros molodtsom), « *Tu es tombé du ciel et tu es devenu un petit homme »*, « *Je coupais le seigle et je t'ai attrapé »*. Enfin, dans un dernier groupe de formules, on trouve la mythification d'une activité concrète de l'homme exprimée par la notion clé d'« achat » : « *On*

l'a acheté à la foire (au bazar, au magasin, à l'hôpital, à la ville) ».

Parmi tout cet éventail de formules, les plus populaires en Ukraine sont les explications du type « *La cigogne t'a apporté* », « *On t'a trouvé dans un chou* », « *On t'a acheté* ». Plus rares sont les images comme : « *Tu étais dans un arbre* », « *On t'a pêché dans la rivière, dans l'eau* ».

Toute la phraséologie traditionnelle liée à la symbolique de la cigogne est concentrée dans la partie ouest de l'Ukraine, c'est-à-dire la région Carpates (Bassin du Dniestr et de la Podolie). Quand on va vers le Bassin du Dniepr les contours de cette zone se resserrent peu à peu, pour se terminer en forme d'angle au-delà du Dniepr, dans la région au centre de la rive gauche. Les mêmes contours de zone, mais étirés dans la direction opposée, d'est en ouest, jusqu'au fleuve Zbrouch, s'observent en ce qui concerne le thème des enfants trouvés dans un chou. Ainsi, ces deux thématiques sont les plus représentatives pour toute la zone centrale de l'Ukraine.

Les histoires selon lesquelles on achète les enfants se rencontrent partout, mais elles sont le plus fréquentes dans le Polessié et les Carpates. Le groupe principal des expressions stéréotypées portant sur la symbolique de la

forêt, des arbres, est concentré dans la bande transversale de l'ouest de l'Ukraine, c'est-à-dire entre le Polessié de la rive droite et la Podolie, tandis que le groupe portant sur la symbolique de l'eau se limite à la partie rive droite du Bassin central du Dniepr, jusqu'au Dniepr lui-même.

Les formules rimées originales sont entièrement liées géographiquement au Polessié. En outre, le thème tout à fait spécifique de « *L'enfant tombé du ciel, des cieux* » est plutôt propre à la partie rive droite, tandis que le thème de l'enfant « *trouvé dans le seigle* » est typique de la rive gauche. On relève également dans la région du Polessié quelques rares expressions phraséologiques symbolisant des événements isolés. Des formules tout aussi originales, où Dieu intervient en tant que source de vie et origine de l'enfant, ont une répartition ponctuelle, d'une part à l'ouest de la province de Khmel'nitski, d'autre part au nord-est de la province de Tchernigov. Toutes les autres explications stéréotypées issues des conceptions mythologiques que nous avons passées en revue, relativement rares au sein de chaque groupe, apparaissent très localisées ou encore sporadiques, simples points saupoudrés sur la carte de l'Ukraine. ■

Traduction de *Martine Roty*.

I Références bibliographiques

GAVRILJUK [GAVRYLIOUK] N. K., 1994, « *Formuly-mify pro narodzennja ditej (Do areal'noi harakterystyky na Ukraïns'komu Polissi i sumiznyh terytoriah)* », *Problemy sucasnoi arealohi* [« Les formules du mythe sur la naissance des enfants (pour une caractérisation géographique d'après le Polessié et les territoires frontaliers) », *Problèmes d'études territoriales contemporaines*], Kiev.

– 1993, « *Mifologïcni formy na temu pohodzennja ditej (dosvid systematyzacii Ukraïns'kyh tekstiv na inoslov'jans'ki paraleli)* », *Mystectvo, fol'klor ta etnografija slov'jans'kyh narodiv* [« Les formes mythologiques sur le thème de l'origine des enfants (essai de systématisation des textes ukrainiens) », *Art, folklore et ethnographie des peuples slaves*], Kiev.

– 1989, « *Kyivs'ko-polis'kyj variant tradycijnoi simejnoi obrjadovosti na foni sumicnyh terytorij* », *Kyivs'ke Polissja : Etnolingvistycne doslidzennja* [« La variante kiévienne (Polessié) des rites familiaux traditionnels d'après les territoires frontaliers », *Le Polessié de Kiev : études linguistiques*], Kiev.

– 1986, « *Slidy davn'orus'kyh tradycij v rodyl'nij obrjadovosti Ukraïnciv* », *Etnografija Kyeva i Kyïvcyny* [« Les traces d'anciennes traditions russes dans les rites de naissance ukrainiens », *Ethnographie de Kiev et sa région*], Kiev.

– 1981, *Kartografirovanie javlenij duhovnoj kul'tury. Po materialam rodil'noj obrjadovosti Ukraïncev* [Cartographie des éléments de la culture spirituelle. D'après les matériaux sur les rites de naissance ukrainiens], Kiev.

I ABSTRACT

Cartographies and analysis of family rituals

This article is based on the cartography of folk rituals established for various regions of Ukraine. The typology and geographical distribution of these rituals are deduced from three examples and their regional variants : the baptism meal and the use of the accompanying symbolic objects ; the first child's haircut and the beliefs related to it ; the explanation, transmitted by tradition, given to the child on its origin.

Keywords : Ukraine. Cartography. Birth rites. Folk beliefs. Ritual objects.

I ZUSAMMENFASSUNG

Kartographie und Analyse der Familienrituale

Dieser Artikel gründet sich auf die Kartographie der Volksriten, die für verschiedene Gegenden der Ukraine erstellt wurde. Eine Typologie und Geographie dieser Volksriten werden aus drei Beispielen und ihrer regionalen Varianten abgeleitet : der Taufmahlzeit und dem Gebrauch ihrer begleitenden symbolischen Objekten ; dem ersten Kindeshaarschnitt und den damit verbundenen Glauben ; der überlieferten Erklärung, die dem Kind über seine Herkunft gegeben wird.

Stichwörter : Ukraine. Kartographie. Geburtsriten. Volksglauben. Rituelle Objekte.

I СКОРОЧЕНИЙ ЗМІСТ СТАТТІ

Наталія Гаврилюк

Картографія і аналіз сімейних обрядів.

Стаття ґрунтується на картографії народних обрядів різних регіонів України. Ці атласи дозволяють розробити типологію і географію ритуалів на основі трьох прикладів і їхніх регіональних різновидів : частування після обряду хрещення і використання символічних предметів пов'язаних з цим обрядом ; перше постригання волосся дитини, супроводжуване віруваннями, пов'язаними з ним ; пояснення, що даються дитині про її походження відповідно до народних традицій.

Ключові слова : Україна. Картографія. Обряди народження. Народні повір'я. Предмети обрядів.

L'architecture religieuse et traditionnelle : étude descriptive

Zoïa Goudtchenko

Institut d'art, de folklore et d'ethnologie

Académie nationale des sciences d'Ukraine (Institut M. T. Rylski)

I RÉSUMÉ

Cette étude des étapes successives de l'architecture populaire ukrainienne, en particulier religieuse (principalement en bois), met au jour un modèle dominant que l'on retrouve dans l'art ukrainien en général. Ayant choisi de s'attacher à des édifices qui s'inscrivent dans une continuité historique (du Moyen Âge à nos jours), l'auteur analyse matériaux, formes et styles, démontrant ainsi que l'architecture traditionnelle est un élément majeur de la construction et de la préservation de l'identité nationale.

Mots-clés : Ukraine. Architecture traditionnelle. Art populaire. Architecture d'église. Architecture en bois.

Zoïa Goudtchenko

Institut d'art, de folklore et d'ethnologie

Académie nationale des sciences d'Ukraine (Institut M. T. Rylski)

4, rue Grouchevskogo

02001 – Kiev

Ukraine

Zoïa Goudtchenko

Docteur en Sciences architecturales, maître de conférences
à l'Institut d'art, de folklore et d'ethnologie de l'Académie nationale
des sciences d'Ukraine (Institut M. T. Rylski à Kiev).

Sur les terres de l'ancienne Ukraine, les spécificités de la culture traditionnelle s'observent dès la période du féodalisme primitif de la Russie kiévienne des IX^e-XIV^e siècles. Par la suite, malgré des conditions historiques particulièrement peu propices au développement du pays (le joug tataro-mongol, guerres incessantes avec les populations nomades et les principautés voisines qui font preuve d'une extrême agressivité, dépendance politique et économique vis-à-vis de la Lituanie, la Pologne, la Moscovie, la Tchéquie, l'Empire austro-hongrois et l'Allemagne, rattachement à l'Empire russe, puis à l'URSS), la culture traditionnelle ukrainienne s'est révélée d'une telle force vitale qu'elle s'est malgré tout conservée jusqu'à la fin du XX^e siècle.

En Ukraine, nombre de traditions populaires continuent de vivre et de fonctionner aussi bien dans le domaine spirituel que matériel, en particulier dans l'art architectural.

La notion d'« architecture populaire » s'applique à cette branche de l'architecture qui privilégie les traditions locales constantes et ethniquement définies du

savoir-faire des constructeurs et reproduit des schémas, élaborés au fil des siècles, sauvegardant ainsi le profil traditionnel des modèles architecturaux et paysagers [Petit dictionnaire de l'Architecture, 1995 : 179]. Les caractères distinctifs de l'habitat populaire sont avant tout propres aux populations paysannes, bien qu'également présents dans l'aménagement des petites villes. Quant à elle, l'architecture ecclésiastique traditionnelle s'est développée aussi bien dans les petites et les grandes villes que dans les campagnes.

Au plan de la culture traditionnelle, le territoire ukrainien peut se diviser en plusieurs régions. La répartition régionale des courants architecturaux correspond, à maints égards, aux différentes zones géographiques et ethnographiques : steppes du Dniepr (rive droite et rive gauche) ; Carpates (territoires habités par les Houtsouls, les Boïks, les Lemks) ; la Bucovine ; la Transcarpatie ; régions de la Podolie, de Poltava et de Slobojan ; sud de l'Ukraine (territoires est, sud et nord du Dniepr).

■ Les différents modèles d'habitation

En Ukraine, l'architecture traditionnelle paysanne répondait aux conditions suivantes : unité harmonieuse avec le paysage, exploitation des conditions naturelles



1. Oussadba paysanne de la fin du XIX^e siècle, dans la région de Poltava (photo P. F. Kostyrko, 1939).

locales et des matériaux de construction, solution optimale dans l'aménagement, dimension esthétique accordée aux édifices, à leurs différentes parties et aux détails architecturaux. La construction des dépendances de fermes obéissait également à des principes fondamentaux. Cependant, dans certaines régions, celles-ci avaient une appellation spécifique, remplissant des fonctions propres et se distinguant par les matériaux utilisés, la structure du toit et des murs, l'ornementation extérieure et intérieure.

Le Polessié (la partie nord du pays) s'est toujours caractérisé par une nette préférence pour le bois et les procédés archaïques de construction. Ici, les murs et parfois même les toitures des édifices étaient constitués de poutres, notamment aux premiers temps du développement de l'architecture populaire. Les édifices se singularisaient par leur aspect trapu. Les toits, majoritairement à deux pentes, étaient recouverts de planches, de copeaux et de chaume.

Dans les chaînes montagneuses des Carpates, de même que dans le Polessié, le bois était très utilisé, mais les conditions climatiques et le dessin particulier du paysage exigeaient la construction de toitures très hautes et pointues (pour permettre un écoulement rapide de l'eau de pluie), munies de corniches très développées (afin de protéger les murs des précipitations) ou de galeries.

Dans les steppes forestières, on avait recours à une technique de construction mixte qui nécessitait la réunion de plusieurs matériaux pour l'édification des murs (argile, bois, chaume, joncs). Sur la rive droite du Dniepr, les toits à quatre pentes recouverts de chaume présentaient des renforcements caractéristiques, tandis que sur la rive gauche, leurs angles étaient arrondis et leurs façades pourvues de grands auvents que soutenaient des consoles sculptées en forme de têtes de cheval. Dans les environs de Slobojan et dans la partie sud de la région de Poltava, de petites galeries sur pilotis étaient aménagées le long des façades principales ou même latérales.

Au sud, on construisait des édifices en argile ou en pierre calcaire, avec des toits à deux pentes recouverts de chaume, de joncs ou encore de tuiles. Dans le modèle archaïque de l'habitation méridionale (dite « bourdeï »), la forme du plafond était calquée sur celle du toit à deux pentes et il n'y avait pas de grenier.

Pour ce qui est du plan, il existait partout en Ukraine des modèles d'habitation traditionnelle élaborés d'après des structures bipartites ou tripartites. En évoluant, ils virent leurs dimensions s'agrandir et leur structure initiale se consolider : *khata* (habitation paysanne ukrainienne) ; *khata* (vestibule) ; *komora* (vestibule-garde-manger) ; *khatyna* (petite *khata*).

Dans la plupart des régions, l'habitation formait une construction indépendante et ce n'est que dans quelques territoires indépendants du Polessié, des Carpates et du sud de l'Ukraine qu'elle faisait bloc avec les dépendances domestiques.

■ L'architecture religieuse

L'apogée artistique de l'architecture populaire est atteinte avec l'architecture d'église. L'apparition et le développement de l'architecture religieuse orthodoxe en Russie kiévienne sont les conséquences directes de l'introduction du christianisme, dont l'adoption officielle par le prince Vladimir a lieu en l'an 988. Il ne nous est pas parvenu de monuments témoins de l'architecture religieuse primitive de cette époque. Cependant, des vestiges archéologiques, des témoignages écrits, des annales historiques étrangères, ainsi que des monuments d'une période plus récente, permettent d'échafauder une série d'hypothèses sur les particularités de la genèse et de la formation des églises orthodoxes ukrainiennes. Ce processus a été complexe et « plurivectoriel ». Il fut véhiculé par deux courants parallèles : l'architecture en bois et l'architecture en pierre, qui se sont développées de façon indépendante et à des périodes précises, mais ont parfois considérablement déteint l'une sur l'autre.

L'utilisation du bois en Russie kiévienne a traditionnellement touché tous les types de constructions et ce n'est pas un hasard si ce matériau a permis la création d'une quantité impressionnante d'églises, de loin supérieure au nombre des églises en pierre nettement plus onéreuses. Les chercheurs associent la notion d'authenticité dans l'architecture religieuse aux églises en bois ; les églises en pierre, elles, témoignant de l'influence étrangère. Du fait de la courte durée de vie du bois, sans compter les pertes énormes causées par les incendies, les modèles de l'architecture en bois antérieurs au XVI^e siècle ont pratiquement tous disparu, tandis que les exemples d'architecture en pierre dont nous disposons remontent aux X^e-XI^e siècles (996 : pose de la première pierre de l'église Dessiatina ; 1017 : cathédrale Sainte-Sophie de

Kiev ; 1036 : cathédrale du Saint-Sauveur de Tchernigov, etc.).

Les maîtres d'œuvre populaires, en partant des schémas communs à toute l'Ukraine (à deux angles, triangulaire, quadrangulaire, pentagonal, hexagonal, dit aussi « cruciforme », ennéagonal et à treize angles) sont parvenus à créer une très grande diversité d'édifices.

Les variantes des résolutions architecturales concrètes s'obtenaient, en ce qui concerne les bâtiments triangulaires, par l'augmentation des dimensions horizontales et verticales du pilier principal, ce que permettait une complexité géométrique de la toiture (modèle à deux pentes, à quatre pentes, de sa partie centrale ou de ses trois parties, avec ou sans coupole). De la même façon, s'est effectuée l'évolution du sommet octogonal avec un cintrage du pilier central ou des trois piliers à la fois. Il n'en est pas allé différemment pour la structure des édifices cruciformes.

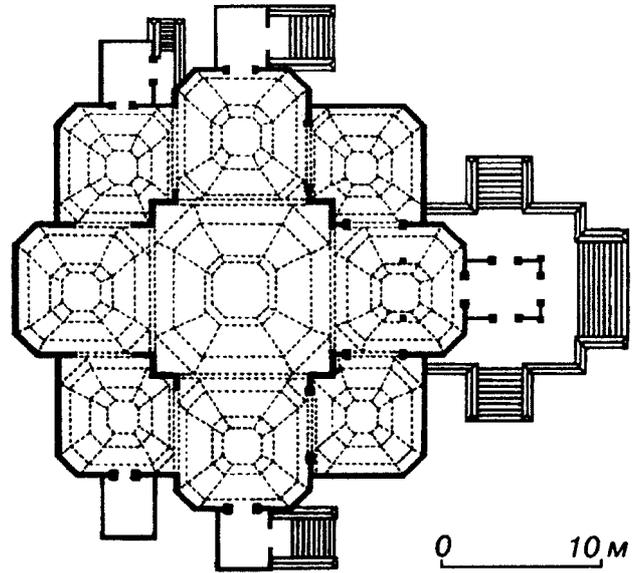
Le choix de telle ou telle structure architecturale dépendait des possibilités économiques des communautés paysannes. Ce facteur explique la reproduction séculaire de prototypes archaïques qui étaient les moins onéreux. Dans certains villages, on constate que des édifices d'une extrême complexité, disparus dans des incendies, ont été remplacés par d'autres, de structure plus élémentaire.

L'analyse des proportions des églises [Joltovski, 1975 : 79-85 ; Iourtchenko, 1970 : 12-18 ; Taranouchenko, 1976 ; Logvine, 1980 : 110-128 ; Gochko, Kichiouk, Moguititch, Fédaka, 1987 : 206-236 ; Tchépélnik, 1963] met en évidence des principes communs au respect de certaines proportions, appliqués pour la construction d'églises en bois aussi bien qu'en pierre. Dans tous les cas de figure, l'élément de référence était le côté ou la diagonale du vaisseau central ou de la nef. Un regard rétrospectif sur la genèse des églises en bois de la Russie kiévienne y révèle une grande homogénéité de l'architecture religieuse primitive. La diversité et les spécificités régionales ne se sont cristallisées que progressivement.

Les études menées par les chercheurs sur l'architecture d'église en bois en Ukraine soulignent le syncrétisme de la culture populaire qu'indiquent des analogies constatées sur des édifices destinés à des emplois pourtant très divers, ainsi que dans la polyvalence fonctionnelle qui les caractérise tous [Zavada, 1987 : 46-52]. Cette convention s'observe de façon plus évidente encore dans les régions à faible développement économique et social où les formes culturelles archaïques ont été conservées (Polessié, Carpates, Bucovine).

Il n'a pas été possible d'établir d'analogie directe entre les lieux de culte et les autres réalisations de l'architecture en bois. Néanmoins, a été étudiée toute une série de figures et de constructions fondamentales communes aux églises, habitations, tours de guet et dépendances domestiques.

Ainsi, dans le Polessié, on trouvait encore au XIX^e siècle et dans le premier tiers du XX^e siècle, des constructions



2. Plan de la cathédrale de la Trinité (1773-1778), à Novomoskovsk (dessin de A. Slastion, 1880).

telles que des *khaty*, granges ou forges qui présentaient des toitures de forme archaïque : voûtes sans plafond ou faux plancher en bois [Moszynski, 1925 ; Dmochowski, 1934-1935 ; Taranouchenko, 1968 : 62-63]. Si l'on prend en compte ces facteurs, une évolution autochtone de l'architecture religieuse ukrainienne, qui partirait de l'habitation en bois à toiture en voûte, paraît probable. Selon toute vraisemblance, à cette première étape, l'on trouvait des chapelles quadrangulaires d'une seule pièce, à voûte quadrangulaire également [Zavada, *op. cit.* : 46-52]. Les structures plus compliquées des édifices en bois se sont développées peu à peu, grâce à la synthèse des principes fondamentaux traditionnels de l'architecture en bois et de l'architecture religieuse byzantine en pierre.

À partir de l'ossature initiale, s'élaborent toutes les autres structures des églises ukrainiennes en bois : trois piliers disposés en une seule ligne forment la base de l'église triangulaire ; cinq piliers regroupés en deux perpendiculaires entrecroisées forment celle du schéma cruciforme, pentagonal.

La caractéristique principale des édifices ukrainiens est la parfaite adéquation entre la forme architecturale et le principe même de l'édifice, l'aspect extérieur rendant fidèlement la structure interne de l'édifice. L'aboutissement des recherches artistiques des maîtres d'œuvre populaires réside dans le système architectural des « toitures-sommets » à plusieurs étages, lorsque le support fondateur des murs (par le biais d'un cintre en forme de pyramide sectionnée) se transpose en un support identique, mais de dimension plus réduite, suivi d'un nouveau cintre et ainsi de suite, les étages de la toiture continuant de s'échelonner dans un étrécissement



3. Église Saint-Nicolas (1763), à l'origine dans le village de Krivka, et déménagée à Lvov (photo de l'auteur, 1984).

progressif. À l'intérieur, les différentes parties s'unissent en une seule et même composition à l'aide d'arcades ornementales qui les relient entre elles.

Nous n'avons proposé ci-dessus que de simples tentatives de caractérisation des principes fondamentaux de l'architecture traditionnelle en Ukraine, principes qui témoignent du grand potentiel artistique de cette dernière. C'est ce qui explique qu'aux époques nécessitant l'affirmation de son identité nationale, le peuple ukrainien se tournait encore et toujours vers les sources vivifiantes de l'architecture traditionnelle qu'il reconnaissait comme emblématique.

■ Le baroque ukrainien

L'une de ces périodes coïncide avec le milieu du XVII^e et la fin du XVIII^e siècle. C'est l'époque durant laquelle l'État ukrainien est régi par les hetmans¹ ou les Cosaques, à la suite de la victoire ukrainienne à l'issue de la guerre nationaliste menée contre la domination polonaise en Ukraine orientale et dans une partie de l'Ukraine centrale. Les frontières administratives, sous le règne des hetmans, n'ont cessé de bouger, pendant cent cinquante ans, s'étendant, à partir de 1648, avec le hetman Bogdan Khmelnytsky (le premier hetman à être chef d'État), sur toutes les steppes du Dniepr, sa rive gauche, une partie de sa rive droite et la Biélorussie, pour, à la fin du XVIII^e siècle, se limiter à la seule rive gauche. Cette période est marquée par un réveil

national, culturel et économique, conséquence directe de la Libération. Les terres hetmaniennes voient l'épanouissement d'une architecture sacrée originale et foisonnante. Relevant à la fois de l'histoire de l'art et de l'ethnographie, le problème de sa signification stylistique s'avère complexe. D'un côté, cette branche de l'héritage architectural repose, en les développant, sur des structures spatiales et dimensionnelles locales et peut alors être considérée en tant que phénomène d'ordre ethnologique ; de l'autre, elle se trouve sous la forte influence de styles européens dont l'analyse exige une approche historique de l'art. Un certain nombre de chercheurs utilisent le terme « *baroque ukrainien* », qui souligne le caractère proprement national de ce style, tout en rendant compte du contexte esthétique et culturel européen de l'époque [*Histoire de l'art russe*, 1912 : t. 2] ; d'autres encore, parce qu'il a atteint son apogée sous l'hetman Ivan Mazepa (1687-1709), l'appellent « *baroque mazépien* » [Ernst, 1912] ; d'autres enfin le définissent en tant que « *style architectural national des XVII^e et XVIII^e siècles* » [Tsapenko, 1967]. L'expression la plus employée actuellement est celle de « *Renaissance ukrainienne* » [Makarenko, 1908 ; Vetcherski, 1994 : 102-113]. Ses utilisateurs considèrent qu'au plan idéologique, dans son fondement même, le style architectural national de la seconde moitié du XVII^e siècle et de la première moitié du XVIII^e était conforme à la Renaissance de tous les pays d'Europe. Mais si, en Italie, l'on voyait renaître l'art de Rome et de la Grèce antique, en Ukraine, en revanche, malgré un certain retard, « renaissait » une « Antiquité » spécifique : les traditions culturelles de la Sainte Russie.

Les différences terminologiques relevées dans la définition d'une seule et même expression de la culture ukrainienne s'expliquent par une absence de synchronisation et d'homogénéité dans l'apparition et la manifestation – en différentes régions d'Ukraine – des caractéristiques stylistiques de la Renaissance et du baroque sur la base des traditions autochtones [Zavada, *op. cit.*]. Il ne s'agit nullement ici des styles de la Renaissance et du baroque européens présents dans l'architecture ukrainienne, parfaitement manifestes dans nombre de monuments historiques et religieux (surtout dans l'Ukraine occidentale qui entretenait avec l'Europe des liens plus étroits), mais du style national propre à la « *Renaissance ukrainienne* », qui a profondément imprégné l'architecture religieuse des XVII^e et XVIII^e siècles.

Aux temps des hetmans, ce sont justement les « édifices commémoratifs » qui deviennent de véritables symboles de la victoire sur l'ennemi, de l'affirmation nationale et de la foi en un avenir meilleur, sous la bénédiction du Tout-Puissant.

Par quels moyens s'obtenait donc la colossale charge idéologique et émotionnelle que ces édifices exerçaient sur leurs spectateurs ? En quoi consistait l'originalité des écoles régionales apparues aux temps des hetmans ?

La particularité des édifices des steppes du Dniepr

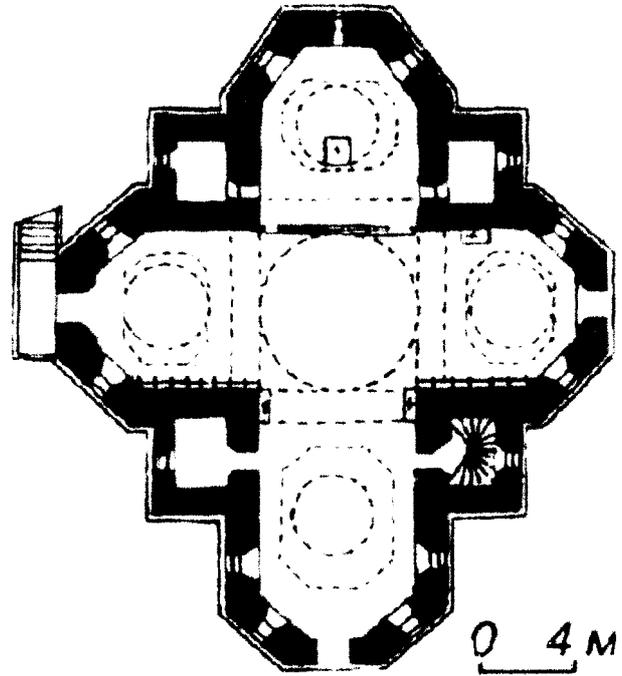
réside principalement dans leurs proportions harmonieuses, leur extraordinaire sveltesse, leur légèreté, leur déploiement vers le haut et une structure idéale, c'est-à-dire dans une parfaite cohérence entre le plan de l'édifice et son aspect extérieur. Une expressivité esthétique encore plus marquée caractérisait les églises aux piliers muraux anguleux qui, en se rétrécissant par le biais de cintres intermédiaires en forme de pyramide sectionnée, se transformaient progressivement en tours octogonales surmontées de tambours adéquats. Dans les édifices triangulaires à trois bulbes, chaque partie était en fait une tour à étages bi- ou quadri-latérale (cela dépendait du nombre de cintres), terminée par une coupole. Parmi les vaisseaux orientés d'est en ouest, la nef centrale dominait par ses dimensions tant verticales qu'horizontales, ce qui ne dérangeait toutefois en rien l'unité de l'édifice. L'impression de beauté s'obtenait uniquement par l'harmonisation des différentes figures, l'ornementation étant réduite à sa plus simple expression.

L'aspect monumental des édifices était souligné par l'inclinaison des murs vers le centre. L'illusion de hauteur vertigineuse des bulbes était également entretenue par la multiplication des éléments de forme identique qui se superposaient au « sommet » des tours à étages. Les maîtres d'œuvre ukrainiens avaient recours, avec beaucoup de succès, à une méthode d'intensification de la profondeur de champ analogue à celle que Paladin utilisait déjà, à son époque, pour l'édification du théâtre olympique de Vinnitsa [Iourtchenko, 1949 : 34]. L'ouverture de l'espace intérieur de l'édifice devait guider la conscience des fidèles vers les hauteurs spirituelles (exemple des églises de Tarachie en 1753, à Siniava en 1730, du monastère de Medvedkovo du XVIII^e siècle, à Rossochki en 1762, etc.) [Logvine, 1968 : 76-77].

Malheureusement, les plus beaux bâtiments des steppes du Dniepr ne nous sont connus qu'au travers des témoignages écrits de l'époque et grâce à quelques représentations iconographiques. Ceux qui se sont conservés sont loin d'en être les exemples les plus frappants ; ils ont d'ailleurs été entièrement ou partiellement reconstruits au XIX^e siècle.

On peut observer dans les bâtiments en bois de la rive gauche du Dniepr de l'époque qui nous intéresse, à l'apogée de leur architecture, une impressionnante diversité dans les variantes architecturales et noter une analogie dans les procédés, bien qu'ils proviennent de différentes écoles régionales. Dans certains cas, l'accent est mis sur les formes monumentales des hauts piliers ; dans d'autres, l'attention est portée sur les « sommets » ; dans un troisième cas de figure, le dôme central semble projeté au-dessus de toutes les parties de l'édifice qu'il domine majestueusement [Taranouchenko, *op. cit.* : 21].

Cependant, les églises les plus caractéristiques et les plus impressionnantes des régions de Poltava et de Slobojan, sont des églises à cinq bulbes, massives, aux hautes tourelles anguleuses et aux « sommets » cruciformes à plusieurs cintres, comme le fut, par exemple, l'église de



4. Plan de la cathédrale Saint-Georges (1696-1701) du monastère Vydoubitsk à Kiev (document de l'auteur).

la Dormition de Romna, édifée en 1764 sur les deniers de Piotr Kalnichavski, dernier grand hetman des Cosaques de Zaporojié. Ses hauts piliers latéraux à six angles et son vaisseau central carré se terminaient par un ensemble de cinq « sommets » octogonaux à deux cintres et aux petites coupoles en poire de style baroque, dont le « sommet » central était plus haut que les autres. Les portes situées des trois côtés de l'église soulignaient le caractère centré de la composition générale du bâtiment, ainsi que sa beauté sculpturale. À l'intérieur, tous les piliers, reliés entre eux par des arcades incrustées, formaient un seul bloc dont la hauteur réelle (25,5 mètres) paraissait nettement plus importante sous l'effet de l'inclinaison des murs vers le centre. Les proportions parfaites de l'église (détruite en 1941) et la correspondance harmonieuse entre ses différentes figures architecturales suscitaient chez les fidèles des sentiments identiques à ceux que l'on éprouve en écoutant de la musique [Logvine, *op. cit.*].

■ Variantes régionales de l'architecture religieuse

L'exemple le plus remarquable de l'architecture religieuse en bois du Bas-Dniepr est sans nul doute la cathédrale de la Trinité (1775-1780) de Novomoskovskoïé,

construite par le maître d'œuvre Akim Pogréniaïkov. C'est là l'unique prototype du bâtiment cruciforme à neuf piliers et neuf têtes. Sa composition pyramidale est due à la prolongation des piliers muraux de la périphérie vers le centre et à une progression identique des cintres des « sommets ».

Vers la fin du XVIII^e siècle, les autres écoles régionales d'architecture religieuse se distinguent définitivement les unes des autres.

L'ouest du Polesié (la Volhynie) se singularise par des types d'églises plus archaïques, à deux ou trois piliers, à un ou trois dômes, de dimensions réduites, trapues, avec des charpentes en angle droit et des *chatiors*² simples.

Les églises des Carpates sont reconnaissables à la grande diversité de leurs formes, parties, coupoles, auvents, galeries et consoles [Gochko, Kichiouk, Moguititch, Fédaka, *op. cit.*]. Dans certains édifices, la nef prédomine, comme dans le reste de l'Ukraine ; d'autres arborent un clocher plus élevé que le narthex ouest, fruit de l'influence occidentale. Il existe également des églises sans dôme dont le toit massif s'orne uniquement de petites coupoles décoratives sur le faîte. L'école architecturale des Boïks s'est spécialisée dans les églises à trois sommets à cintres multiples (jusqu'à 5 ou 6 cintres). Les édifices des Houtsouls, eux, sont des édifices à trois ou cinq piliers, le plus souvent à un dôme. À la différence des églises cruciformes de la rive gauche du Dniepr, leurs dimensions sont de moindre importance et leurs mesures horizontales supérieures à leurs mesures verticales. Les édifices de Transcarpatie à deux ou trois piliers ont une composition asymétrique qu'accentue la haute tour-clocher s'élevant au-dessus du narthex. La nef et l'autel ne présentent pas l'ouverture traditionnelle de l'espace intérieur que permettent les

sommets, disposition commune à toute l'Ukraine. À leur place, on remarque des toitures rectangulaires ou cylindriques. Pour terminer le clocher au-dessus du narthex ouest, il existe deux moyens locaux : une haute aiguille pseudo-gothique, parfois entourée de quatre tourelles à son pied (église d'Alexandrovka, XVII^e-XVIII^e siècles) ou un dôme octogonal pseudo-baroque (église de Kolodny du XVIII^e siècle) [Maksimenko, 1976].

Dans les églises de l'école lemkenne (issue des Lemks), la dominante en hauteur (le clocher) s'élève également au-dessus du narthex ouest ou à ses côtés. Mais à la différence des exemples précédents, le vaisseau est et le vaisseau central se terminent ici par des sommets pyramidaux de type boïkoven, avec une succession de tourelles basses et quadrangulaires (églises du XVIII^e de Toroun, Boukov, Iski, Pilipets, Kanora, Koltchava).

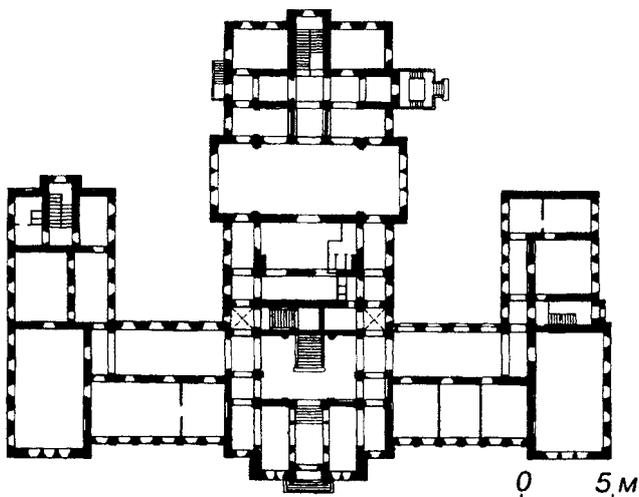
En Bucovine, il existait depuis très longtemps des églises de type *khatien*, où les « sommets » anguleux, soutenus par trois piliers muraux, étaient dissimulés sous la charpente du toit et n'étaient pas apparents, ce qui faisait ressembler l'église à une maison avec un toit très haut où l'on pouvait deviner, sur le côté est, une abside de forme hexagonale.

Les édifices de Podolie, région qui entretient des liens étroits avec les régions voisines (bassin du Dniepr, Volhynie, Bucovine), sont reconnaissables à leurs proportions moins élancées que dans le bassin du Dniepr, ainsi qu'à la présence d'auvents arrondis sur les consoles (église Sainte-Prasovie, 1775, Moghilev-Podolsk).

Vers la fin du XVIII^e siècle, il existait donc sur toutes les terres d'Ukraine des écoles régionales d'architecture religieuse en bois. Le niveau artistique et architectural de ces écoles témoigne du long processus de leur formation, de la maîtrise remarquable acquise par les maîtres d'œuvre populaires des procédés et des méthodes de composition architecturale. Voilà pourquoi la symbiose entre les conceptions structurelles des plans de l'architecture religieuse traditionnelle en bois et les formes de l'architecture stylisée a été possible.

En Ukraine occidentale, les plus beaux exemples d'unité entre les composantes traditionnelles et celles de la Renaissance restent les édifices qui entrent dans le complexe de la confrérie de Lvov : la chapelle des Trois Saints Archevêques, 1578 (maître d'œuvre : A. Krasovskii) et la cathédrale de l'Intercession de la Vierge, 1629 (maîtres d'œuvre : P. le Romain, V. Kapinos, A. Prykhylny). Le caractère traditionnel de ces lieux de culte réside dans leur tripartisme, la présence de trois dômes, l'ouverture plongeante de l'espace intérieur. Les traits empruntés à la Renaissance se retrouvent dans l'esthétique des façades, des portails et dans le contour des bulbes.

La symbiose entre les plans et l'esthétique baroque se révèle clairement dans la série de monastères en pierre du temps des hetmans. Parmi eux, on retiendra la cathédrale de la Trinité (1672), du monastère de Goustynsk dans la région de Tchernigov : composition cruciforme



5. Plan du rez-de-chaussée de la maison du *zemstvo* (1903-1908) à Poltava (document de l'auteur).

divisée en neuf parties avec embranchements anguleux, élévations principales à la composition pyramidale bien marquée, cinq gracieux bulbes baroques à deux niveaux en forme de poire. Les murs de la cathédrale présentent une légère inclinaison vers l'intérieur, à l'instar des prototypes en bois [Tsapenko, *op. cit.* : 156].

Une résolution dimensionnelle semblable caractérise la cathédrale Saint-Nicolas de Néjine (1669), les églises de Lioutenki (1686) et de Sorotchintsy (1732) dans la région de Poltava, la cathédrale Saint-Georges du monastère de Vydouivtsk (1701) à Kiev, la cathédrale de l'Intercession de la Vierge de Novgorod-Seversk (fin XVIII^e), l'église Sainte-Catherine (1715) de Tchernigov, etc.

■ L'Art nouveau ukrainien

La quête d'une originalité nationale en architecture a également marqué la fin du XIX^e et le début du XX^e siècle, quand l'Art nouveau a succédé à la période romantique et au classicisme impérial. En Ukraine, toujours dans le style de l'Art nouveau mais également sous l'influence de l'architecture populaire traditionnelle, est apparu le courant d'architecture populaire stylisée [Tchépélnik, 1986 : 128-157]. L'exemple le plus intéressant en est la maison du Zemstvo³ (aujourd'hui, musée d'Ethnographie) de Poltava, des années 1903-1908 (architecte : V. V. Kritchevski ; peintres décorateurs : S. I. Vassilkovski et N. S. Samokisch). On y a utilisé pour les figures et les détails de ce bâtiment une vaste palette de motifs architecturaux traditionnels et de motifs ornementaux d'arts appliqués de la région de Poltava : églises en bois avec finitions échelonnées des tours en forme de *chatior*, portes et fenêtres hexagonales, corniches avec consoles qui ne sont pas sans rappeler les auvents des *khaty* avec faîtes de Poltava. Les extérieurs et les intérieurs sont richement décorés de peintures, de carreaux de faïence ou de céramiques, de sculptures sur bois⁴. Les éléments de couleur et de composition propres à l'art décoratif local s'intègrent parfaitement à l'architecture générale de l'édifice.

L'Art nouveau ukrainien a été fréquemment utilisé dans la construction d'immeubles d'habitation et de bâtiments administratifs à Kiev et dans d'autres villes, d'écoles et d'hôpitaux villageois, en particulier d'après les projets d'A. G. Slastion. Les plus grandes réussites de l'architecture populaire stylisée reflètent la joie de vivre et l'optimisme du peuple ukrainien, son amour des couleurs vives, des formes géométriques rationnelles et d'une décoration riche et expressive.

La quête d'une originalité nationale revendiquée par l'école moderniste ukrainienne a été précédée d'un travail de recherche très important effectué par les auteurs de projets : étude de l'architecture populaire, de l'art décoratif et des arts appliqués, de l'histoire et de

l'ethnographie de l'Ukraine ; notons l'abondance des esquisses et des photographies accumulées au cours d'expéditions menées dans des villages reculés où ces chercheurs se familiarisaient avec un mode de vie harmonieux, pétri d'« esprit ukrainien ».

■ Le « néo-baroque » et l'habitat rural

La recherche des architectes du début du XX^e siècle, au service du style national ukrainien, a engendré un autre courant artistique : le « *néo-baroque* » dont les adeptes s'inspiraient de la conception architecturale héritée du « *baroque ukrainien* » de la seconde moitié du XVIII^e siècle. Le précurseur et le guide spirituel du mouvement néo-baroque fut D. M. Diatchenko, qui dessina les projets de l'hôpital des Loubni (1913), du complexe de l'Académie d'agriculture de Kiev (1920), etc. Pour ses convictions artistiques et idéologiques, D. M. Diatchenko, comme beaucoup d'autres intellectuels patriotes, fut victime de la répression massive lancée par le NKVD⁵ en 1941.

Les éléments traditionnels de l'art et de l'architecture populaires furent également exploités par les professionnels pendant la période soviétique, notamment en ce qui concerne la réorganisation spatiale des vieux villages. Les auteurs des projets étudiaient au préalable les réseaux de rues déjà existants, les foyers démographiques, les sites des chefs-lieux, la composition des édifices de grande échelle et leur relation avec les composantes naturelles. Prenant en compte tous ces paramètres, les architectes ont reconstruit des villages en essayant de corriger subtilement l'organisation des rues et d'incorporer harmonieusement dans l'environnement les habitations et les bâtiments fonctionnels nouveaux, comme s'ils développaient la question de la situation naturelle déjà énoncée par l'architecture traditionnelle.

Pendant le déroulement de ce processus d'aménagement rural expérimental en Ukraine soviétique, au cours des années soixante-dix, certains villages furent conçus dans le respect des spécificités régionales. Dans les villages d'Ouzlovoïé, région de Lvov, de Voïnikha, aux environs de Poltava, de Djourov, région d'Ivano-Frankovsk, et de Belki dans les Carpates, les formes architecturales de l'aménagement traditionnel furent conservées en tant que principes fondamentaux dans les projets de reconstruction d'établissements publics et d'habitations, alors qu'à Tsybla et à Kodaka, région de Kiev, on s'est contenté de reprendre des éléments décoratifs puisés dans les grands thèmes folkloriques.

Dans les villages expérimentaux (Chliakhovaïa, Katchkovka, Podvornoïe, Kamenka et autres), des terrains ayant résisté à l'épreuve du temps ont servi à l'aménagement d'établissements publics. Il s'agit de terrasses surélevées ou de plateaux qui structurent le paysage et ferment les perspectives des directions les plus

importantes. Un principe de ce genre, issu de la tradition populaire, contient en lui les possibilités maximales de création d'un remarquable site architectural.

D'après les exemples cités, il est également possible de parler d'une union traditionnelle entre la construction et le paysage, puisque leur structure, prise comme base pour le développement architectural à venir, est née de la plastique même de la terre et a créé une unité organique avec la localité. La référence à l'expérience de l'architecture populaire a ensuite quitté les limites étroites de l'architecture expérimentale et s'est étendue à de nombreux bourgs, surtout des régions de l'ouest du pays (les Carpates). Là, en règle générale, on a tendance à exploiter des éléments formels hérités de l'architecture populaire régionale en bois (toits aux sommets pointus, cintres, galeries, arcades aux multiples détails ornementaux, etc.). Dans certains cas, les sources

traditionnelles se trouvent à la base de l'édification d'établissements publics (ex. du bourg de Dzviniatch, région d'Ivano-Frankovsk et du bourg de Kozeva, aux environs de Lvov) ; dans d'autres, elles servent de support à des bâtiments isolés (établissement scolaire à Zaretschievo, Palais de la Culture à Krinitsa, écoles à Verkhnye Vorota, et à Borjava en Transcarpatie, centre commercial à Gornyy, région de Lvov, etc.). Les édifices de ce genre ont un caractère architectural très marqué.

La quête artistique des architectes adeptes des traditions progressistes de l'art architectural populaire était l'une des voies possibles vers l'affirmation de l'identité nationale des Ukrainiens. ■

Traduction du russe de *Julie Bouvard*
revue et corrigée par *Anne Coldefy-Faucart*,
avec les plus vifs remerciements de la traductrice.

I Notes

1. Hetman : de l'allemand « Hauptmann » et du polonais « hetman » : « leader ». Dans le Royaume de Pologne au XVI^e siècle, les chefs militaires et les administrateurs étaient connus sous le nom de « hetmans ». À la fin du XVI^e siècle, le commandant des Cosaques prit ce titre.

2. Flèche trapue (*archi.*).
3. Zemstvo : système d'autogestion locale mis en place après l'abolition du servage en 1861.
4. Monuments commémoratifs.
5. Abréviation du russe *Narodnyi Komissariat Vnoutremikh Del* (Commissariat du peuple

aux Affaires intérieures). Police politique soviétique qui remplaça la Guépéou en 1934. Cumulant, comme la Guépéou, des pouvoirs policiers et judiciaires, le NKVD devint rapidement un instrument d'épuration redoutable. En 1941, l'essentiel de ses attributions passa au NKGB (*Narodnyi Komitet Gossouderstvennoi Bezopasnosti*, Comité du peuple pour la sécurité de l'État).

I Références bibliographiques

Arhitektura. Korotkyj slovnyk-dovidnyk, 1995 [Petit dictionnaire de l'Architecture], Kiev.

CAPENKO [TSAPENKO] M., 1967, *Arhitektura Levoberezhnoj Ukrainy XVII-XVIII vv*, Moskva [L'architecture de la rive gauche de l'Ukraine aux XVII^e-XVIII^e s., Moscou].

CEPELIK [TCHPELNIK] V. V., 1963, *Proporcijnist' v narodnomu zodcestvi. Zbirnyk naukovykh prac' aspirantiv* [La perspective et les proportions dans l'architecture populaire. Recueil des travaux scientifiques des doctorants de l'université de Kiev], n° 22, Kiev.

– 1986, *Kyivs'kyj oseredok rozvytku narodnyh tradicij v arhitekturi pocatku XX st. Etnografija Kyeva i Kyivs'kyj* [L'évolution des traditions populaires architecturales à Kiev au début du XX^e s. Ethnographie de Kiev et de sa région], Kiev.

DMOCHOWSKI Z., 1934-1935, « Sprawozdanie ze studijow nad poleskim historyczny sztuki i kultury », *Rocznik* III, n° 4, Warszawa [« Rapports de recherches sur l'histoire de l'art et de la culture en Pologne », *Chronique* III, n° 4, Varsovie].

ERNST F., 1912, *Ukrains'ke mystectvo XVII-XVIII vikiiv* [L'art ukrainien des XVII^e-XVIII^e s.], Kiev.

GOSKO [GOCHKO] I. G., T. P. KISIJUK [KICHIOUK], I. P. MOGITIC [MOGUITITCH], P. M. FEDAKA, 1987, *Narodna arhitektura ukrains'kyh Karpat XV-XX st.* [L'architecture populaire des Carpates ukrainiennes aux XV^e-XX^e s.], Kiev.

Istorija russkogo iskusstva, Moskva, 1912, Sankt-Petersburg, t. 2 [Histoire de l'art russe, Moscou-Saint-Petersbourg].

JURCENKO [IOURTCHENKO] P. G., 1949, *Derevijannoe zodcestvo Ukrainy (XVIII-XIX st.)* [L'architecture en bois ukrainienne (XVIII^e-XIX^e s.)], Kiev.

– 1970, « Proporcijnost' u narodnij arhitekturi », *Narodna tvorcišta etnografija* [« Les proportions dans l'architecture traditionnelle », *Art populaire et Ethnographie*], n° 4.

LOGVIN [LOGVINE] G. N., 1968, *Po Ukraini* [À travers l'Ukraine], Kiev.

– 1980, *Pocatkovyj period davn'orus'koi arhitektury. Mystectvo i sucasnist'* [Les débuts de l'architecture du Moyen Âge russe. Art et modernité], Kiev.

MAKARENKO N., 1908, *Pamjatniki ukrainskogo iskusstva XVIII veka, Zodcij* [Les monuments de l'art ukrainien du XVIII^e s. Architecture traditionnelle], Kiev.

MAKSIMENKO P. I., 1976, *Narodnaja derevijannaja arhitektura Zakarpat'ja (XVIII-nacala XXveka)* [L'architecture en bois populaire des Carpates (XVIII^e-début du XX^e s.)], Moskva [Moscou].

MOSZYNSKI K., 1925, « O kulturze ludowej poludniowo-srodkowego Polessia » [« La culture des habitants du Polessié méridional et central »], *Zemnia*, Warszawa [Varsovie], n° 6-8.

TARANUSENKO [TARANOUCHEENKO] S., 1968, « Kluni ukrains'kogo Polissja », *Narodna tvorcišta etnografija* [« Les granges du Polessié ukrainien », *Art populaire et Ethnographie*], n° 3.

- 1976, *Monumental'na derev'jana arhitektura Livoberezhnoi Ukrainy [L'architecture monumentale en bois de la Rive gauche d'Ukraine]*, Kiev.
- VECER'SKIJ [VETCHERSKI] V., 1994, *Do pitannja pro nacional'nyj styl'v arhitekturi Ukrainy XVII-XVIII st. Arhitekturna spadsina Ukrainy*, vyp. 1 [*Questions sur le style national de l'architecture ukrainienne des XVII-XVIII s. L'héritage architectural en Ukraine*, 1^{er} tirage], Kiev.
- ZAVADA V. V., 1994, « Osoblyvosti stanovlennja stylju baroko u monumental'nij derev'janij arhitekturi Polissja », *Arhitekturna spadsina Ukrainy*, vyp. 1, Kiev.
- 1987, « Narodni tradycii v monumental'nomu derev'janomu budivnictvi ukrains'kogo Polissja », *Narodna tvorist' ta etnografija*, n° 1 [« Les traditions populaires dans l'architecture monumentale en bois du Polessié ukrainien », *Art populaire et Ethnographie*], n° 1.
- ZELTOVSKI [JOLTOVSKI] P. N., 1975, « O proporciach v narodnom zodcestve Ukrainskih Karpat », *Sovetskaja etnografija* [« Sur les proportions dans l'architecture populaire des Carpates ukrainiennes », *Ethnographie soviétique*], n° 6.

I ABSTRACT

Religious and traditional architecture : a descriptive study

This study of the successive stages of Ukrainian folk architecture and more especially religious architecture (mainly in wood) reveals a predominant model in architecture and arts in general. The author concentrates on buildings presenting a historical continuity (from the early Middle Ages to the present day) ; she analyzes their materials, forms and styles and shows that traditional architecture is a most important factor in the construction and preservation of Ukrainians' national identity.

Keywords : Ukraine. Traditional architecture. Folk Art. Religious architecture. Wood architecture.

I ZUSAMMENFASSUNG

Religiöse und traditionelle Architektur : eine deskriptive Studie

Diese Studie der sukzessiven Etappen ukrainischer Volksarchitektur und insbesondere religiöser Architektur (vor allem aus Holz) hebt ein Hauptmodell deutlich hervor, das sich in ukrainischer Kunst im allgemeinen wiederfindet. Die Autorin interessiert sich für Bauten, die eine historische Kontinuität (vom Mittelalter bis in unsere Tage) zeigen. Sie analysiert ihre Materialien, Formen und Stilen und zeigt, dass die traditionelle Architektur von entscheidender Bedeutung für die Entstehung und Erhaltung der nationalen Identität ist.

Stichwörter : Ukraine. Traditionelle Architektur. Volkskunst. Religiöse Architektur. Holzarchitektur.

I СКОРОЧЕНИЙ ЗМІСТ СТАТТІ

Зоя Гутченко

Церковна і традиційна архітектура : описове дослідження.

Це вивчення послідовних етапів української традиційної архітектури, а особливо церковної (взагалі з дерева), розкриває домінуючий тип, який ми часто спостерігаємо в українській культурі. Вибравши, переважно, споруди приналежні до історичного періоду - від середніх віків до наших днів, автор аналізує матеріали, форми і стилі, представляючи, таким чином, традиційну архітектуру як найважливіший елемент для виникнення і збереження національної приналежності.

Ключові слова : Україна. Традиційна архітектура. Народне мистецтво. Церковна архітектура. Дерев'яна архітектура.

Combats rituels et masques

Olexandre Kourotchkine

Institut d'art, de folklore et d'ethnologie

Académie nationale des sciences d'Ukraine (Institut M. T. Rylski)

I RÉSUMÉ

La culture populaire slave perpétue un rituel (commun à beaucoup de pays de cette aire culturelle) qui plonge ses racines jusqu'au monde païen : un combat aux règles clairement définies, opposant plusieurs équipes composées d'après des critères territoriaux ou sociaux. Comment ces joutes se déroulent-elles ? Quels sont les sens de ces survivances ? Quels en sont les buts ?

Mots-clés : Combats rituels. Masques. Nouvel An. Récompense. Initiation.

Olexandre Kourotchkine

Institut d'art, de folklore et d'ethnologie

Académie nationale des sciences d'Ukraine (Institut M.T. Rylski)

4, rue Grouchevskogo

02001 – Kiev

Ukraine

Olexandre Kourotchkine

Né et vit à Kiev.

Docteur en histoire à l'Institut d'art, de folklore et d'ethnologie,

Académie nationale des sciences d'Ukraine, Institut M. T. Rylski.

Diplômé de la faculté d'Histoire de l'université Taras Chevtchenko.

Auteur de 140 publications, dont 3 ouvrages : Les fêtes du Nouvel

An des Ukrainiens. Tradition et modernité. Les rituels

ukrainiens des fêtes de Nouvel An : Koza (la « Chèvre ») et

Mélanka dans l'histoire des masques populaires. Les

Ukrainiens et l'Europe : coutumes, rituels, fêtes.

Ses recherches portent sur : la genèse des coutumes familiales et

calendaires ; le quotidien social, les croyances traditionnelles ; la

symbolique des rituels ; la culture festive et carnavalesque des

Ukrainiens et d'autres peuples européens.

Depuis des temps reculés, les fêtes populaires n'existent pas sans la musique, les chants, les danses et les cérémonies rituelles ; elles ne peuvent se passer non plus de joutes sportives et de combats. C'est une composante traditionnelle de la culture populaire souvent citée dans les chroniques, les récits épiques, les chansons historiques. Très tôt, des sources écrites, slaves en particulier, montrent un lien étroit entre les combats rituels et le repas funéraire (*pominki* : célébration commémorative en l'honneur des morts). On connaît des mots datant du XIX^e siècle, tels que : *triznik*, le combattant ; *triznichtche*, le lieu du repas funéraire, l'arène ; *triznovati*, réaliser un exploit, organiser une compétition [Niderle, 1956 : 212 ; 1991 : 212].

Avec le temps, les procédés anciens de lutte rituelle ont évolué, et l'on observe une tendance générale à la désacralisation, passant du pugilat à des formes de lutte sans coups portés. Il est vrai, comme le supposent les historiens de la culture physique, que les formes de lutte (*na remniakh*, utilisant des courroies, *spas*, le sauveur, *na krest*, en croix) étaient déjà répandues dans la période précédant les grands-princes [Pristoupa, 1993 : 27].

Dans les rites annuels des Ukrainiens aux XIX^e et XX^e siècles, les survivances d'épreuves rituelles apparaissent principalement sous deux formes : le pugilat et le combat masqué. Selon nos études de terrain et les publications ethnographiques, la première forme s'est surtout maintenue en Ukraine occidentale et la seconde, en Ukraine orientale. Si le pugilat ukrainien, russe et biélorusse, a déjà attiré l'attention des chercheurs [Kourotchkine, 1978 ; Gorbounov, 1990 ; 1993], les combats masqués traditionnels, pourtant partie intégrante des fêtes traditionnelles annuelles slaves, sont restés méconnus jusqu'à nos jours.

■ Une fête d'hiver

Le pugilat en tant que jeu au moment des fêtes d'hiver (période allant de Noël à Mardi gras) a cessé d'exister en Ukraine dans les années vingt, mais subsiste sous la



1. Combat rituel du jour de l'An, dans la région de Tchernovistsy, 1983 (document de l'auteur).

forme d'épreuves ritualisées et masquées. C'est ainsi que, dans les années quatre-vingt et quatre-vingt-dix, ces épreuves sont entrées dans les mœurs de plusieurs villages des régions de *Tchernovitsy*, *Ivano-Frankovsk* et *Vinnitsa*. Les épreuves de lutte et les combats singuliers font partie de la tradition du Nouvel An associée aux 13 et 14 janvier, c'est-à-dire aux jours de la Sainte-Mélanie (*Malanka*)¹ et de la Saint-Basile (Vassili). Prennent part à ces jeux, des hommes arborant des masques ornés d'un signe d'appartenance territoriale, ainsi que des groupes de *Koliadki* (se livrant aux aubades de Noël). Au sein de ces groupes caractéristiques du Nouvel An apparaissent des survivances de la communauté primitive slave (*gromada*, *verva*, *mir*) et des formes résiduelles d'anciennes confréries viriles.

Selon les données rapportées d'expéditions en Pokoutié, en pays Houtsoul, en Bucovine et dans d'autres régions, la rencontre des deux *Malanki* venant de points opposés du village se terminait en bagarre collective, avec utilisation, non seulement des poings, mais également de petites haches et de pieux de palissade. Cela entraînait parfois des mutilations, quand ce n'était pas la mort. Les rapports agressifs entre ces équipes masquées, au moment des affrontements annuels, sont caractéristiques de la culture européenne. On notera que ce type de culte du combat donne naissance, par exemple, aux formes de sport national britannique : la boxe et le football. En Bulgarie, on connaît toujours des cimetières dédiés aux combattants du Nouvel An (les *Roussaltsi*, les *Djamalary*, les *Souvakary* [*Etnografia na bolgaria (Ethnographie bulgare)*, 1985 : 105]. Dans ces conditions, la mort était considérée comme un sacrifice ; c'est pourquoi, d'après les normes du droit coutumier, elle ne faisait pas l'objet d'une procédure judiciaire.

En conclusion de cette lutte rituelle, l'équipe vaincue laissait le champ libre aux adversaires. Manifestement, l'affrontement des masques n'était pas qu'une affaire de prestige. Selon nos enquêtes de terrain, les *Malanki* des divers lieux du village concouraient pour déterminer lequel d'entre eux irait souhaiter la bonne année au propriétaire terrien ou au chef du village, car, selon la

tradition, les premiers *Koliadniki* (chanteurs de Noël) arrivés recevaient une récompense. Ce qui est remarquable dans ces antagonismes territoriaux entre équipes masquées, c'est qu'ils sont un héritage direct de participants chrétiens aux tournées des *Koliadki*. Ainsi les jeunes des divers clans du village, en effectuant leur tournée de Noël avec leurs *Betlegemy* (crèches), se battaient souvent en vue de détruire les crèches des autres.

■ Règles et lieux des combats

Le caractère rituel de ces rencontres de Nouvel An était donné par des règles de conduite bien définies. Les affrontements des équipes avaient lieu, en général, à la limite de « son » propre monde et du monde des « autres » : au croisement des chemins, sur les ponts enjambant des rivières dans les ravins, sur les bordures des champs, etc. Par exemple en Bucovine, dans le village de Vachkovtsa (région de Tchernovitsy), la lutte traditionnelle entre les *kouty* (clans) du Verkhni et de l'Ignatovi avait lieu sur le pont de la rivière partageant le village en deux. Les équipes masquées y arrivaient à minuit, au moment crucial du passage de l'ancienne à la nouvelle année. À l'avant des équipes, ouvrant la marche et remplissant un singulier office de bélier, des « ours » avec leurs montreurs appelés « Tsiganes » entraînaient derrière eux la masse compacte des autres participants. Le but de l'opération était, pour les deux équipes *troutchali*, de jeter du pont l'équipe opposée, sans avoir recours au corps à corps. La réussite de l'affrontement en bataille rangée ne dépendait pas uniquement des qualités individuelles mais aussi de l'effort collectif, du nombre et de l'organisation de l'attaque. On nous a rapporté qu'au moment de ces conflits, les combattants masqués avaient souvent des côtes brisées et, en tombant à l'eau, se blessaient. Le vainqueur était la *Malanka* qui réussissait à repousser les opposants, du pont sur la rive. C'était à elle que revenaient l'honneur et le droit de commencer le circuit des *Koliadki* sur le territoire étranger. Il est intéressant de noter que le schéma général des conflits rituels des *Malanki* de Bucovine rappelle les combats masqués des *Kozly* (les boucs) qui se déroulaient au siècle dernier, au moment de Mardi gras, dans le district de Koupiansk, province de Kharkov. D'après les informations de P. V. Ivanov, les ponts des rivières et des ruisseaux servaient de frontière aux diverses parties [Ivanov, 1980 : 78] du village où s'affrontaient les représentants des clans, afin de mesurer leur force.

De semblables batailles sont connues d'autres peuples d'Europe. Ainsi, dans la compétition festive du *gioco del Ponte* (jeu sur le pont) qui se pratiquait dans les villes-États d'Italie au Moyen Âge [Koun, 1982 : 104], le jeu représente la prise symbolique du pont. À ce propos, rappelons les combats rituels entre les habitants des quatre coins de Novgorod, qui, aux temps pré-chrétiens,

avaient lieu sur le grand pont Veliki qui enjambe le fleuve Volkhov. Leur initiateur, selon la légende rapportée dans la chronique « I » de Sofia, était le dieu de la foudre et du tonnerre, *Peroun* [Rybakov, 1987 : 253] en personne. Ces comparaisons témoignent du caractère universel de ces manifestations sportives et spectaculaires, et de leurs sources traditionnelles.

■ Déroulement des combats

L'affrontement de groupes masqués au Nouvel An pouvait également s'effectuer sous forme de combat singulier ritualisé où chaque *Malanka* représentait un ou plusieurs masques. Généralement, dans ce type de combat, les adversaires arboraient des masques zoomorphes et anthropomorphes. C'est ainsi que dans le village des Carpates nommé Petchenejine (district de Kolomyisk, région d'Ivano-Frankovsk), les rencontres de jeunes masqués, venant de groupes territoriaux divers, se terminaient en combats de *Dedy* (grands-pères), au cours desquels ils essayaient de se voler mutuellement un sac contenant des noix ramassées pendant les *Koliadki*.

Assez souvent, c'est un jeune déguisé en ours qui devait se battre. Dans le folklore ukrainien, ainsi que dans celui des autres peuples slaves, l'ours est réputé l'animal le plus fort. Il fallait donc que ce rôle soit tenu par un gaillard ayant les qualités physiques requises. Dans certaines localités de la région des Carpates, sur les rives du Dniestr, il était de mise que « l'ours », au cours des visites de Nouvel An, se mesure au maître de maison. En Roumanie [Rybakov, 1987, *op. cit.*], on retrouve la même coutume. Parfois, les règles étaient transgressées pour des intérêts locaux de « rues ». À la place du gaillard de service, le rôle de « l'ours » était alors dévolu à un homme marié d'une force peu commune. La tromperie



2. Combats des « ours », dans la région d'Ivano-Frankovsk, 1987 (document de l'auteur).

dissimulée par le masque était facile à dévoiler. Si c'était le cas, le profanateur de la tradition était battu sans aucun égard.

■ Jeunes gens et hommes mariés

Si les conflits strictement réglementés entre groupes territoriaux de *Koliadki* occupent la première place, l'opposition entre hommes mariés et non mariés, à cette période de l'année, passe au second plan. Elle reste souvent cachée, mais, parfois, certaines variantes de *Malanki* la font clairement apparaître. Ce scénario original des masques de Nouvel An s'est perpétué dans le village de Tchervona Greblia (district de Tchetchelnitsy, région de Vinitsa, en Podolie). Là, c'est toute la communauté masculine qui s'associe activement aux jeunes déguisés pour le carnaval. Durant les fêtes de Noël, de la Sainte-Mélanie à la Saint-Basile, quand sont levés les interdits éthiques et que la vie quotidienne s'en trouve bouleversée, apparaît entre ces deux groupes des rues un état de guerre conventionnelle. Le conflit prend alors un caractère éminemment rituel et se résout dans des jeux soumis à des règles bien déterminées.

Les « Tsiganes » masqués (ainsi nomme-t-on, dans cette agglomération, les hommes masqués) poussent devant eux, de maison en maison, comme le pasteur son troupeau de moutons, un groupe d'hommes mariés : les *chedrovniki*. Celui qui reste à la traîne ou fait preuve d'insoumission, reçoit un coup de cravache spécialement fabriquée en chiffons, appelée *faïda*. On peut frapper le dos ou les jambes. Le groupe de chanteurs hommes est d'ordinaire supérieur en nombre, comparé à la famille des Tsiganes des rues. Les gens qui le composent se renouvellent durant la tournée de nuit, tandis que le parti des « Tsiganes » reste inchangé. Les hommes mariés ne cessent de ricaner et de railler leurs adversaires masqués, les traitant de « barbus », de « morveux », de « bâtards », etc. En réponse, pleuvent les coups de *faïda*. Parmi les jeunes gens, un groupe se forme, rassemblant les plus courageux. Ceux-ci ne lésinent pas sur les plaisanteries, même les plus offensantes, et s'ingénient à provoquer un véritable corps à corps. Bien entendu, on s'y prépare : on met ce que l'on a de plus vieux, par exemple une salopette de coton qui a fait son temps. Le champ de vision des « Tsiganes » étant limité par les masques, on peut les attaquer par surprise : dans la plupart des cas, on les prend par derrière, en essayant de les renverser. Alors, toute la « famille » de carnaval vole à leur secours en brandissant ses *faïda*. Le plus souvent, les combats singuliers rituels se produisent dans la bousculade, lorsque les hommes masqués entrent ou sortent de la cour, près du portail, ce qui peut donner un sens symbolique supplémentaire. Les « Tsiganes » adoptent alors leur tactique de défense : ils se tiennent à trois et,



3. Combats rituels masqués dans la région d'Ivano-Frankovsk, 1987 (document de l'auteur).

ayant entendu le cri convenu – *Choulyma!* –, ils accourent tous à l'aide.

Le plan perfide du groupe des hommes consiste à enlever insidieusement un des « fils tziganes » et à l'enfermer dans une cave. Généralement, cela se produit dans une cour de propriété et s'organise avec la complicité du maître des lieux. Cela fait, les *chtchedrovniki* commencent à se moquer des meneurs du groupe des masques, conseillant au « vieux » et à la « vieille » de recompter leurs enfants, tandis qu'ils proposent en plaisantant au prisonnier de la cave de manger de la betterave crue et des pommes de terre. La disparition est rapidement découverte et les parents de carnaval délivrent le fils imprudent. La plus grande honte des « Tsiganes » serait que l'on enlève le chef de l'équipe, la *berioza* (le bouleau), avec tous les bénéfices, ou bien la *Malanka*. Aussi ces derniers sont-ils particulièrement bien gardés. Au Nouvel An, ces faux enlèvements de masques s'opéraient dans la cour d'un paysan, et avaient manifestement un sens sacré particulier. En Bulgarie, par exemple, des actions analogues, lors du circuit des *kouker*, associaient l'abondance à la magie : une croyance voulait que le maître de maison qui réussirait à tromper les *kouker* et à enfermer leur mère rituelle dans la maison ou dans la

cave, pouvait espérer le succès dans toutes ses affaires [Marinov, 1994 : 511].

En somme, la tournée annuelle des masques dans le village de Tchervona Greblia, en Podolie, consiste en une série d'épreuves organisées par des « examinateurs » expérimentés, proposées aux jeunes gens et destinées à prouver leur force, leur adresse et leur endurance. Ainsi, dans la cour, un maître de maison pouvait-il exiger que le « Tsigane » grimpe (pour une somme d'argent symbolique) à un grand arbre ou un poteau élevé ; un autre qu'il exécute une danse rituelle avec bonds au-dessus de massues croisées (le lièvre), tandis qu'un troisième organisait un concours de sauts par-dessus la palissade. Le jour de la Saint-Basile, la guerre feinte entre les « Tsiganes » et les hommes mariés atteint son apogée et prend des allures de scène de masse, spectaculaire. À leur côté, la foule déambule dans les rues du village. Près de la dernière maison, là où la cour est assez vaste, se produit l'affrontement décisif entre les adversaires. Les hommes mariés font une démonstration de leur force véritable, tandis que les « Tsiganes » résistent avec l'énergie du désespoir. Finalement, après s'en être donné à cœur joie, les plus âgés abandonnent le champ de bataille [Kourotchchine, 1990 ; 1991 : 58–63].

Les combats de carnaval de ceux qui participent au circuit d'une *Malanka* ont, d'après les textes rapportés de Podolie, clairement un caractère de cérémonie de consécration et d'initiation. Si la communauté juge que le jeune homme a subi bravement et réussi l'examen de résistance, de force et de perspicacité, il prouve son droit à accéder au rang d'homme et à prétendre au mariage. Les épreuves précédant le mariage sont caractéristiques du folklore slave. Ainsi, dans les contes, le jeune homme ne peut conquérir la main et le cœur de la princesse sans avoir accompli un grand nombre d'exploits.

■ Des lieux stratégiques

De nos jours encore, dans certains villages pré-carpatiques, de Podolie et de Bucovine du Nord, à la nouvelle année, une partie de la fête de *Malanki-Vassili* consiste en des tournois rituels de masques. Traditionnellement – cette coutume semble remonter aux temps du paganisme –, les lieux choisis pour les tournois sont situés à des carrefours et des croisements de routes (c'est aussi là qu'ont lieu les bals de la jeunesse : *skhod*, *ples*, *jok*, *danets*, etc.). Les épreuves elles-mêmes sont un spectacle qui attire l'ensemble de la communauté villageoise. Chaque groupe territorial est représenté par un ou plusieurs masques. Cet usage a subsisté à Velikii Koutcharov, un village de l'ancienne Bucovine (district de Storozhynets, région de Tchernovity). Tous les ans, le 14 janvier, chaque fois au même endroit (là où les routes se croisent), s'organisent des combats d'« ours » qui représentent les regroupements territoriaux de jeunes gens



4. Fête de la *Malanka* dans la région de Boritsiv, 1988. On voit ici la *Malanka* et ses filles (document de l'auteur).

de six *kouty* différents. Le prétendant au titre du plus fort se voit dans l'obligation de combattre tous les concurrents les uns après les autres.

Les masques des deux équipes forment un cercle à l'aide de longs fouets tressés (*bamog*), qui servaient autrefois aux bergers, séparant ainsi les spectateurs des concurrents. Il n'y a pas de règles particulières pour les combats, le but étant simplement de jeter son adversaire à terre pour prouver sa domination. Comme dans les autres combats rituels, aucune considération de poids n'entre en ligne de compte. De même, le temps de combat n'est en rien limité. Au cas où l'on hésiterait à proclamer le vainqueur d'un combat, ce dernier pourrait être répété par trois fois. Il arrive aussi qu'il n'y ait pas de vainqueur. Depuis peu, visiblement sous l'influence de la professionnalisation du sport, on a imposé dans les combats la présence d'un juge. Les habitants de chaque *kout* acclament chaudement leur champion pour l'encourager et le vainqueur est par trois fois jeté en l'air par toute l'équipe aux cris de « *hourra !* ».

Dans la variante bucovinienne du combat de masques, les « ours » descendaient dans l'arène avec leurs

« montreurs », les « Tsiganes ». Le « Tsigane » influençait activement le déroulement du combat en jouant sur les chaînes qui reliaient les deux adversaires. Ainsi pouvait-il aider son protégé à se maintenir sur ses jambes, tout comme il pouvait renverser l'adversaire. Pour ne pas glisser sur la neige piétinée, les athlètes des combats masqués fixaient à leurs chaussures des crampons spéciaux, appelés *ratchki*, dont on se servait pour se déplacer l'hiver, dans les sentiers de montagne.

Au village de Belelouï (district de Sniatinsk, région d'Ivano-Frankovsk), les combats de la nouvelle année s'organisaient entre trois *Malanki* territoriales représentant les différentes parties du village. L'ordre des compétitions était tiré au sort. Les équipes étaient constituées d'un « ours », d'un *jyd*, de la « mort », d'un « Tsigane » et de quelques « diables ». Les joutes devenaient des épreuves d'équipe, où la prestation de chaque concurrent était mise en commun. C'est avec ces mêmes règles que se déroule le tournoi « tsigane » au village de Tcherovna Greblia, où les équipes de *Koliadki* de sept rues exposent trois masques au combat : le grand-père, la grand-mère et le fils aîné. Les tournois inter-villages avec des combats masqués durent quelques heures, mais suscitent autant d'émotion que les plus prestigieux des matchs de football. L'usage voulant que l'équipe perdante régale ses adversaires plus chanceux, persiste. Privilège du vainqueur, le *danets*, bal de la nouvelle année, devra se dérouler dans son quartier.

■ Symboliques

De nos jours, seuls quelques villages ukrainiens perpétuent les tournois rituels de masques qui appartiennent à la couche résiduelle de la culture populaire. Dans ces épreuves qui sont une composante de la culture festive préchrétienne, se reproduisaient sans doute, à l'origine, les motifs du combat cosmique entre l'hiver et l'été, ainsi que



5. Détail des masques rituels, 1988 (document de l'auteur).

le duel contre les forces du Mal. De plus, les chutes, les combats au corps à corps ainsi que les diverses culbutes au sol sont associés à la magie de la fécondité et au culte des ancêtres. Il y a aussi lieu de croire qu'aux temps les plus reculés, ces épreuves s'inscrivaient dans l'ensemble des rituels initiatiques, mais représentaient aussi une sorte d'éducation et d'endurcissement des futurs membres de plein droit de la communauté paysanne.

Au XX^e siècle, les combats de masques ont totalement perdu les liens qu'ils entretenaient avec le registre culturel, tout en préservant leur fonction de simple coutume et d'amusement. Seul le rituel a permis à cette forme de compétition publique de subsister au sein de la communauté. ■

Traduction de *Thaïs Nercessian*.

I Note

1. Le terme « Malanka » peut signifier : une

date de fête du calendrier agricole ; un pain rituel ; l'héroïne de chants de la nouvelle année ; un masque anthropomorphe ; un groupe de partici-

pants au rituel masqués ; le circuit des chanteurs d'aubades de Noël.

I Références bibliographiques

Etnografija na B'lgarija [Ethnographie bulgare], 1985, t. 3, Sofia.

GORBUNOV [GORBOUNOV] B. V., 1993, « Tradicii russkikh narodnyh igry voenno-prikladnogo haraktera v rjazanskom krae » [« Traditions de jeux collectifs de simulation militaire des Russes de la région de Riazan' »], *Rjazanskij etnograficeskij vestnik*, Riazan'.

– 1990, « Narodnye vidy sportivnoj bor'by v tradicionno-bytovoj kul'ture vostochnykh slavjan XIX–nacala XX v » [« Combats sportifs folkloriques dans les coutumes et traditions des Slaves de l'Est au XIX^e et au début du XX^e siècle »] : *avtoref. diss... kand. ist, nayk*, Moscou.

IVANOV P., 1890, « Iгры hrest'janskikh detej v Kupjanskom uezde » [« Jeux des enfants de la campagne dans le district de Koupjansk »], *Sbornik Harkovskogo istoriko-filologiceskogo obsestva*, t. II.

KUN [KOUN] L., 1982, *Vseobšaja istorija fiziceskoj kul'tury i sporta [Histoire universelle de la culture physique]*, Moscou.

KUROCKIN [KOUROTCHKINE] A. V., 1990 (n° 4), 1991 (n° 1), « 'Cygany' z Cerbonoj Grebli », *Pam'jatky Ukraïny*.

– 1978, *Novorichni svjata ukrainciv : tradicii i sučasnist' [Fêtes de la nouvelle année en Ukraine : tradition et modernité]*, Kiev.

MARINOV D., 1994, *Narodna vjara i religiozni narodni običai [Croyances populaires et coutumes religieuses traditionnelles]*, Sofia.

NIDERLE L., 1991, *Ilarion, mytropolyt. Hrystyjans'ki viruvannja ukrains'kogo narodu [Ilarion, métropolitain. Croyances du peuple ukrainien]*, Kiev.

– 1956, *Slavianskie drevnosti [Antiquités slaves]*, Moskva [Moscou].

PRISTUPA [PRISTOUPA] E. H., V. S. PILAT, 1993, *Tradicii ukrainskoj nacional'noj fiziceskoj Kul'tury [Traditions de culture physique nationale ukrainienne]*, Kiev.

RYBAKOV B. A., 1987, *Jazyčestvo Drevnej Rusi [Le paganisme de l'ancienne Russie]*, Moscou.

– 1973, *Kalendarnye obyčai i obrjady v stranakh zarubeznoj Evropy. Zimnie prazdniki [Coutumes calendaires et rituels dans les pays d'Europe. Fêtes d'hiver]*, Moscou.

I ABSTRACT

Ritual fights and masks

Slavic folk culture perpetuates a ritual (common to many countries of this cultural area) whose roots reach back into the pagan world : a fight with clearly defined rules opposes several teams composed according to territorial or social criteria. How do these ritual fights take place ? What is their meaning ? What is their object ?

Keywords : Ritual fights. Masks. New Year. Rewards. Initiation.

I ZUSAMMENFASSUNG

Rituelle Kämpfe und Masken

Die slawische Folkkultur lässt ein Ritual fortbestehen, (das vielen Ländern dieses Kulturraums gemein ist), dessen Wurzeln bis in die heidnische Welt zurückreichen : einen Kampf mit klar bestimmten Regeln, in dem sich mehrere Teams gegenüberstehen, die nach territorialen oder sozialen Kriterien zusammengesetzt sind. Wie laufen solche rituelle Kämpfe ab ? Was ist ihre Bedeutung ? Was ist ihr Ziel ?

Stichwörter : Rituelle Kämpfe. Masken. Neujahr. Belohnung. Intitiation.

I СКОРОЧЕНИЙ ЗМІСТ СТАТТІ

Олександр Курочкін

Ритуальні двобої і маски.

У народній слов'янській культурі існує і передається з покоління в покоління обряд (спільний для багатьох країн цієї культурної епохи), який сягає своїми коренями в язичеську добу. Цей ритуал полягає в двобої між декількома групами, сформованими за соціальними і територіальними критеріями і відбувається за чітко визначеними правилами. Яким чином відбуваються ці двобої ? Який зміст цих пережитків минулого ? Які їхні цілі ?

Ключові слова : Ритуальні двобої. Маски. Новий рік. Винагорода. Обряд ініціації.

Le costume national : typologie locale et références européennes

Oksana Kosmina

Institut d'art, de folklore et d'ethnologie

Académie nationale des sciences d'Ukraine (Institut M. T. Rylski)

I RÉSUMÉ

Le costume traditionnel est l'un des aspects de l'identité culturelle ukrainienne. Son évolution et sa signification ethnique sont présentées, grâce à une méthode descriptive rigoureuse, dans leurs variantes régionales et locales. L'analyse s'enrichit également de comparaisons avec d'autres traditions culturelles : celles de l'Europe, du monde slave, du Proche-Orient. Au début du XIX^e siècle, les variantes du costume traditionnel en tant que vêtement quotidien se stabilisent. Par la suite, il cesse d'être perçu comme objet utilitaire quotidien, pour revêtir une symbolique.

Mots-clés : Ukraine. Europe. Costume traditionnel. Textiles.

Oksana Kosmina

Institut d'art, de folklore et d'ethnologie

Académie nationale des sciences d'Ukraine (Institut M.T. Rylski)

4, rue Grouchevskogo

02001 – Kiev

Ukraine

kosmina@carrier.kiev.ua

Oksana Kosmina

Doctorante en sciences historiques

Chercheur à l'Institut d'art, de folklore et d'ethnologie M. T. Rylski,

Académie nationale des sciences d'Ukraine à Kiev.

Le costume traditionnel, représentation visuelle d'une culture, tient lieu de passeport identifiant l'homme en déterminant sa position dans l'espace ; il reflète de façon objective l'état d'une culture à travers les représentations concrètes que sont la conception du monde (haut/bas), les notions éthiques (bien/mal), la hiérarchisation en fonction de l'âge, du sexe et du niveau social (richesse/pauvreté).

Passeport original, le costume reflète les rythmes du cycle de vie de l'homme. Les variantes régionales et locales du costume se fondent tant sur leurs sources autochtones que sur un système complexe d'influences intra- et extraethniques, d'emprunts mutuels entre cultures d'une ethnité à l'autre ; elles se forment au moyen de contacts directs ou indirects, révélant ainsi sa valeur ethnique. C'est cette dernière qui concrétise la réaction de l'homme face au concept de « familier/étranger », expression la plus significative de son identité culturelle.

La valeur ethnique ne se concrétise que lorsque l'on procède à des comparaisons interethniques. En outre,

les comparaisons interethniques font également apparaître une accumulation de signes extraethniques qui forment la couche signifiante supraethnique propre à chaque tradition culturelle.

La valeur ethnique ukrainienne est assez affirmée quand on la compare avec les traditions culturelles d'Europe, du monde slave, des Orientaux, du Proche-Orient, des Carpates, des Balkans et des pays Baltes. Toutes ces aires culturelles ont contribué à façonner cette référentialité supraethnique de la culture traditionnelle ukrainienne en général, et de son costume traditionnel en particulier [Kosmina, 1998 : 87-90].

■ La spécificité d'un costume

En observant ce dernier dans un contexte européen, on peut parler d'un costume qui a conservé un grand nombre d'éléments rudimentaires et archaïques, disparus à la fin du XIX^e s. et au début du XX^e, du costume national dans la plupart des peuples européens, qui avaient adopté la mode citadine et les éléments vestimentaires de la couche supérieure de la société [Stamerov, 1978 ; Kybalova, Guerbenova et Lamarova, 1987 ; Mertsalova, 1972 : 139-163 ; Brun et Tilke, 1996]. Par exemple,



1. Costumes de scène traditionnels de la région de Poltava, mais représentatifs des groupes folkloriques de l'Ukraine. Nous voyons ici le groupe « Pavlo Virskiy » des années soixante-dix, à Kiev, groupe lui aussi porteur de l'image de l'Ukraine (collection de l'auteur).

dans le vêtement traditionnel ukrainien (fin du XIX^e s.-début du XX^e s.) dominaient les vêtements féminins sans couture, d'une seule pièce, resserrés à la taille : divers types de jupes (« *plakhta* », « *opynka* », « *obgortka* », « *gorbatka* », « *zapaska* »), les fichus (« *namitka* ») foulard réservé aux femmes mariées, « *souvoï* », « *plat* », « *rantoukh* »), mais aussi les chemises de femme ou d'homme, de type tunique, taillées d'une seule pièce, et qui avaient une double fonction (linge de corps ou vêtement de dessus) [Nikolaeva, 1996 : 38-40 ; 59-65 ; 71-77]. En même temps apparurent certains éléments coupés au niveau de la taille tels que gilets et corsages (« *ker-setka* », « *ioupka z roukavamy* », « *kabat z klepkamy* », « *kamizelka* », « *kuntouch* », « *joupan* »), où transparait une analogie avec les pièces d'habillement de type corselet du costume européen. Le côté archaïque du costume ukrainien était souligné par l'emploi prédominant de textiles tissés sur métiers à bras (la toile de lin « *polotno* », le drap de laine ou de coton « *soukno* », la toile claire « *serpanok* ») et de lainages façonnés « faits maison » (pour divers types de jupes « *plakhta* », « *zapaska* », « *andarak* », « *zapaska a-fartoukh* », des ceintures « *poïas* »).

Parallèlement, on importait d'Europe des tissus de fabrication industrielle (le samit bouclé « *peteltchaty oksamyt* » d'Italie, les écarlates « *skarlat* », le drap laineux « *castor* », le drap de soie « *karmazine* » de France, ainsi que le drap anglais) [Kirsanova, 1995 : 118-122]. Les différents genres de tissus importés ont généré, selon la préférence qui leur était accordée, des appellations « symboles » caractérisant divers groupes sociaux de la société ukrainienne. Par exemple, le terme « *karmaziniki* » désignait le costume des cosaques non gradés.

Dans le contexte slave, le vêtement national ukrainien se distingue par sa situation intermédiaire entre les costumes des Slaves du Sud et des Slaves de l'Ouest. Cela s'est en particulier manifesté par le glissement des vêtements ukrainiens vers le style d'Europe de l'Ouest, incluant simultanément des éléments du Proche-Orient tout en conservant leur originalité [Grabowski, 1978 ; Nossalova, 1983 ; Benka et Benza, 1983 ; Karwincka, 1995].

La spécificité ethnique du costume ukrainien est plus diffuse dans le contexte slave oriental. Les historiens du costume slave oriental relèvent à juste titre beaucoup

d'éléments communs ou tout à fait analogues, propres aux costumes traditionnels des trois peuples slaves orientaux [Vovk, 1995 : 124-170 ; Maslova, 1956 : 543-767 ; 1987 : 259-292 ; Mateïko, 1977]. À ce sujet, il faut remarquer la présence de toute une série de pièces de vêtement devenues des signes ethniques spécifiques du costume ukrainien, intervenant dans l'élaboration de sa forme générale. Dans le contexte slave oriental, ce signe ethnique est caractérisé par des éléments tels que : la « *dodilnaïa* », chemise blanche brodée, faite d'une seule pièce, avec des empiècements sur les épaules, « *oustavki* » ; la « *kartata* » de laine tissée et ouvragée ; le vêtement d'une seule pièce couvrant les hanches « *plakhta z krylamy* » ; le tablier tissé et attaché à la taille « *fartoukh zapaska* » ; la « *kersetka z vousamy* » sorte de gilet sans manches, décoré et coupé à la taille ; la ceinture de lainage ouvrée, enroulée plusieurs fois autour de la taille ; la coiffe de mariage « *vinok* », « *tchiltzia* » faite de fleurs fraîches ou artificielles et où sont accrochés des rubans multicolores « *strichki* » ou des fils de laine rouges « *ouplitki* » [Vovk, *op. cit.* : 124-170 ; Koulotchytka, 1959 ; Mateïko, *op. cit.* ; Nikolaeva, *op. cit.*].

Par rapport au costume du Proche-Orient, le vêtement traditionnel des Ukrainiens se distingue par son contour anthropomorphe.

■ De multiples emprunts

De nombreuses sources historiques (écrits, notes, pièces archéologiques, mémoires littéraires, provenant des musées) témoignent de façon convaincante d'une utilisation assez large de produits textiles onéreux, d'origine proche-orientale, par les classes supérieures de la société ukrainienne, depuis les premiers siècles de notre ère et jusqu'au début du XX^e siècle. Le réseau assez développé des voies commerciales internationales, reliant l'Europe de l'Ouest et le Proche-Orient et traversant le territoire de l'Ukraine, a contribué à la pénétration dans le pays de différentes sortes de textiles importés.

Si les informations sur l'utilisation de textiles importés sont assez rares et fragmentaires pour la période préchrétienne de l'histoire de l'Ukraine, elles sont le plus fournies pour la période de la Russie kiévienne et en particulier les XVI^e-XVIII^e siècles ; elles précisent le nom des tissus, ainsi que leur utilisation dans le costume traditionnel. Les tissus chatoyants unis, à base de soie, ont connu une popularité particulière dans la population ukrainienne : de Perse, l'« *obiar* », l'« *atlas* », le taffetas ; les damas de Syrie, « *damast* », « *adamask* », « *domaskin* », « *adamachk* » ; la « *kamka* », soie d'Iran façonnée ; l'« *altabas* » turque (tissu soyeux serré), soit ornementé, soit sur trame de fils d'or ou d'argent ; les tissus soyeux et serrés de Chine, « *kitaiika* » et « *nanka* » [Kirsanova, *op. cit.* : 14, 17, 24, 29, 109, 113, 118, 128, 270 ; Nikolaeva, *op. cit.* : 42-44].



2. Costumes du nord de la région de Kiev, qui ont été reconstitués grâce aux recherches de l'auteur dans les musées, au cours de ses missions et aussi dans la littérature (document de l'auteur).

La décoration ornementale et les couleurs vives des étoffes du Proche-Orient correspondaient aux traditions esthétiques et artistiques de la culture ukrainienne. Cela se refléta dans l'utilisation qu'en firent les classes supérieures de la société : vêtements sacerdotaux, tenues de *boïar* (de prince), costumes de bourgeois et de cosaque et, partiellement, la population rurale. On note par exemple que les hauts rangs de la société cosaque ukrainienne attribuaient un statut symbolique à des tissus orientaux tels que la « *kitaiika* », utilisée lors des rites funéraires de cosaques illustres et par la suite de héros nationaux de l'Ukraine.

L'établissement du statut assez élevé des tissus importés et de leur ornementation colorée stimula en Ukraine l'apparition d'un courant d'imitation dans la fabrication des tissus locaux artisanaux (la soie « *plakhtovaïa* », les ceintures ouvrées, les broderies sur les coiffes « *otchipky* », « *stritchky* »).

Dans le costume traditionnel rural des Ukrainiens, le textile importé est employé pour les coiffes, notamment les rubans (« *stritchky* », « *otchipky* ») ; pour les vêtements couvrant les hanches, jupes et tabliers (« *zapasky* », « *fartoukhy* ») ; les hauts couvrant les épaules (« *korsetky* », « *svytky* », « *ioupyk z roukavamy* », « *spidnytsi z nagroudnykamy* »). Le tissu importé, ainsi que les fournitures (galons « *galouny* », cordelettes « *jgouty* », « *pozoument* », « *gudzyky* »), accentuaient le caractère spécifique du costume cosaque [Iavornytsky, 1990 : 198-209 ; Bagali, 1993 : 162-175 ; Krvavitch et Stelmachiouk, 1988 ; Nikolaeva, *op. cit.* : 45-53].

Dans le contexte Carpates-Balkans et pays Baltes, le costume traditionnel des Ukrainiens se caractérise par l'absence d'éléments de laine tricotée (bonnets, écharpes, châles, bas, gants), d'ornements métalliques féminins (colliers, pendentifs, boucles de ceinture), ainsi que d'ornements des mains (bracelets, bagues) [Kaarma et Voolmaa, 1981 ; *Atlas historico-ethnographique des pays*

Baltes, 1986 ; Veleva, 1983]. Cependant, les chaussettes de laine brodées « *kaptchoury* » des montagnards ukrainiens (les « *Boïks* », les « *Lemks* » et les « *Houtsouls* ») présentent une analogie avec les éléments tricotés et brodés des costumes traditionnels des régions carpatobaltes et balto-slaves. On peut aussi retrouver des analogies avec la culture des peuples des Balkans ou des pays Baltes dans les ornements pectoraux des Ukrainiens de Bucovine (les « *Salbs* ») et des Carpates (les « *Zgards* »), ainsi que les coraux sur support métallique (différentes sortes de boutons « *ryfy* », « *pougvytsy* », « *bovtouny* », « *darmovisy* ») et les suspensions métalliques en forme de pièce de monnaie ou de rubans (« *dukatchiv* ») des ornements féminins de la partie centrale de l'Ukraine [Nikolaeva, *op. cit.* ; Spaski, 1970 : 15-26 ; Samkov, 1992 : 8-13 ; Kosmina, 1994 : 15].

Dans la culture de l'ethnie ukrainienne, comme dans celle de toute ethnie développée, « *il y a bien plus d'éléments qui doivent de toute évidence leur existence à un emprunt que d'éléments pour lesquels l'emprunt ne peut être démontré. À la différence des variations biologiques, il n'y a pas, pour les variations culturelles, d'obstacle majeur à leur transmission par la diffusion. Par conséquent, toute combinaison de toute tradition culturelle est en principe possible* » [Aroutiounov, 1993 : 42]. Lors de la formation de paramètres ethniques (nationaux) propres à une culture, on observe en premier lieu sa diversité régionale et locale. En même temps, dans sa diversité, une culture se caractérise par des mécanismes qui régèrent les composantes d'un type unique, déterminant à leur tour le rôle social des gens [Starovoïtova, 1979 : 145-148 ; Lotman et Ouspenski, 1972 : 146 ; Aroutiounov, 1980 : 62-65].

Les rapports et les contacts entre diverses ethnies, ainsi que leurs échanges d'informations, créent la condition nécessaire au processus historique qui garantit l'existence de l'ethnie. Les effets de telles influences sont assez variés, de la réaction stéréotypée au contact de l'autre (familier/étranger) à l'apparition de changements dans la culture matérielle et spirituelle des ethnies en contact [Aroutiounov et Tchekobksarov, 1972 : 8-30 ; Dmitriev, 1979 : 95-99 ; Aroutiounov, 1993 : 42 ; Kosmina, *op. cit.* : 5].

On considérerait comme symboles ethniques les objets autochtones créés par les représentants de la culture ukrainienne (chemise brodée, serviette brodée ou tissée, etc.), mais aussi les objets de toute évidence empruntés à d'autres cultures (les ornements de cou féminins comme les colliers de corail « *spravjni korali* »). On attribue une signification symbolique aux objets d'utilisation quotidienne (« *plakhta* », « *kersetka* », etc.), tout comme aux prestigieux objets rituels (la coiffe de mariée « *vesilni vinok* »). Un groupe particulier d'objets dotés d'un sens symbolique s'est constitué à partir de ceux qui survivent de génération en génération, ayant participé au quotidien, mais avec déjà une nouvelle fonction (la coiffe-fichu de la femme mariée « *namitka* »).

La conscience ethnique a également une influence

significative sur la formation des symboles ethniques se « nourrissant » des divers éléments de la culture, dont le sens peut évoluer selon leur signification sociale à travers l'histoire. Ainsi, par exemple, la « chemise brodée » a changé plusieurs fois de fonction au cours des siècles, de vêtement rituel de protection au vêtement décoratif du quotidien, pour devenir enfin un symbole de l'ethnie (Ukraine) en général. On constate cette résonance, non seulement pour des éléments distincts du vêtement, mais aussi pour tout un système entièrement fondé sur l'émotionnel, comme par exemple la gamme de couleurs ou le type de contour d'un ensemble de costumes ukrainiens. Même en se limitant à l'analyse de leur choix de couleurs et de forme générale, on peut identifier l'appartenance ethno-régionale de certains ensembles : des signes neutres, tels que le coloris et le contour, deviennent dans le cas présent des symboles subethniques.

On observe deux types de contours pouvant définir le costume traditionnel ukrainien : le contour « anthropomorphe » (révélant la silhouette) et le contour « non anthropomorphe » – « de type tunique » (masquant la silhouette).

Parmi les combinaisons de couleurs des ensembles de vêtements ukrainiens on distingue : les monochromes, les bicolores et les polychromes. Les fonctions de symbole ethnique peuvent échoir, non seulement à un élément en particulier, à un choix artistique, mais aussi à tout un ensemble de vêtements d'une région donnée, d'une des variantes régionales, d'un groupe ou même d'une des variantes de son vêtement.

Par exemple, on a associé la marque du symbole ethnorégional du costume ukrainien commun à toute la région des Carpates aux vêtements des Houtsouls (l'un des nombreux groupes ukrainiens des Carpates), et plus précisément à la variante carpatique de la Précarpatie (car il existe les variantes de Bucovine et de Transcarpatie) du vêtement houtsul. La variante de Volhynie du costume de Polessié, ayant neutralisé la notion de prestige des costumes de la région de Kiev et de Tchernigov, a acquis le statut de symbole ethnorégional de tout le Polessié.

Et le costume de la région de Poltava, l'une des cinq variantes du costume du centre de l'Ukraine (Galicie, Podolie, régions de Kiev, de Poltava, de Slobojan) a obtenu le statut le plus élevé, celui de symbole de toute l'Ukraine. Les vêtements énumérés ci-dessus, passés du statut local au statut régional et, par extension parfois, conduits à représenter toute une ethnie, se distinguent entre eux par leur gamme de coloris et leur contour. Ainsi, le costume houtsul, presque monochrome, basé sur la juxtaposition de couleurs jaune-orangées, mêlant les teintes chaudes et froides, se démarque-t-il de la diachronie des couleurs blanche et rouge du vêtement de Volhynie. Par rapport à eux, le vêtement de la région de Poltava se distingue par sa bigarrure polychrome.

La référence ethnique du costume traditionnel ukrainien est définie principalement par son contour



3. Coiffe transformée et modernisée, réalisée grâce à un modèle ancien (document de l'auteur).

anthropomorphe. Cependant, les variantes régionales du costume traditionnel ukrainien sont caractérisées par une grande variété dans le choix des contours. Ainsi en est-il de la forme du costume houtsul, de type tunique, formé par la ligne verticale du gilet sans manches en fourrure, de coupe droite « *keptar* » et de deux bandes tissées, rectangulaires, sur le bassin « *zapaski* » qui prolongent visuellement la ligne du « *keptar* », sans marquer la taille. À la différence de celui des Houtsouls, le costume des habitants de Volhynie dans le Polessié présente un contour nettement anthropomorphe, souligné par le corsage « *kabat* » et une ceinture marquant la taille. Une même forme générale caractérise le costume de la région de Poltava. Il est constitué d'un corsage « *ker-setka* » et de la « *plakhta* », type de jupe bien ajustée aux hanches.

Le symbolisme du costume national ne se limite pas à caractériser l'*ethnos*. Il couvre un spectre beaucoup plus large, incluant la marque du sexe, du rang social, de la confession, de la fonction rituelle, cérémonielle ou autre. Selon la situation, telle ou telle fonction symbolique ou plusieurs fonctions à la fois acquièrent une signification dominante.

Tout changement dans le statut social d'un homme, dans le choix de ses valeurs au sein du système espace-temps entraîne la transformation du costume.

■ Début du xx^e siècle ; les mutations du costume

En règle générale, on date du début du xx^e s. la fin du processus de formation du costume ethnique (stabilisation de ses variantes régionales et locales et, corrélativement, leur mention dans les sources écrites). Cette époque se distingue par la modification des principaux signifiants traditionnels de la société et par l'apparition de nouvelles données : rythme de vie, acquisition de nouvelles technologies, éloignement du milieu naturel, élaboration de nouveaux goûts, modifications des principes esthétiques et artistiques. Cela entraîne la modification du costume traditionnel, une nouvelle codification de ses symboles archaïques, la destruction des ensembles dans leur intégrité, tout en conservant leurs éléments séparés comme symboles ethniques représentatifs.

Avec l'urbanisation du xx^e siècle, qui toucha tant les villes que les villages, on assista à l'effondrement du phénomène du « costume traditionnel » qui disparut quasiment de l'utilisation quotidienne. À sa place, on vit apparaître de nouvelles formes de ce qu'on appelle le « costume européen ». Le traditionnel ensemble vestimentaire se divisa en une multitude de composantes et s'adapta, se transformant en formes multiples et variées. Cela fut lié à la diffusion massive de nouveaux éléments (tissus, types de coupe, ornements ajoutés, etc.) sous l'influence du progrès industriel et du style vestimentaire européen.

La montée de la conscience nationale en Europe a favorisé la formation des diversités régionales et l'apparition de l'« Art nouveau », en relation avec un intérêt croissant pour les formes nationales de l'art.

L'assimilation de nouveaux courants stylistiques européens et le désir de conserver le fonds précieux des témoins de la culture traditionnelle ukrainienne ont incité beaucoup de peintres et d'artistes (A. Slastion, V. Kritchevski, E. Ptchilka, V. Gogenmeister, D. Chierbakivski, N. Beliachevski, N. Boïtchiouk, A. Piotritski) à rassembler pour les musées des collections d'objets d'art décoratif appliqué et à organiser des expositions. Dans les premières décennies suivant la révolution, les traditions populaires du costume ukrainien sont utilisées dans les études expérimentales et théoriques des peintres professionnels (N. Lamanova, E. Pribylskaïa, A. EEkster, N. Makarova, M. Orlova et d'autres) [Strijenova, 1972 : 28-80 ; Tkanko et Korovitski, 2000 : 7-15 ; Kalachnikova, 2002 : 56-71], ainsi que des maîtres populaires des « *artels* », petites entreprises coopératives artisanales. Le principe de la coupe de la chemise ukrainienne, son décor ornemental de broderies forment l'esthétique du costume de ville des années vingt à trente. Pour l'exploitation des motifs populaires dans le costume de ville contemporain, les artistes N. Lamanova et E. Pribylskaïa se sont vu décerner, en 1925, le « Grand Prix » à

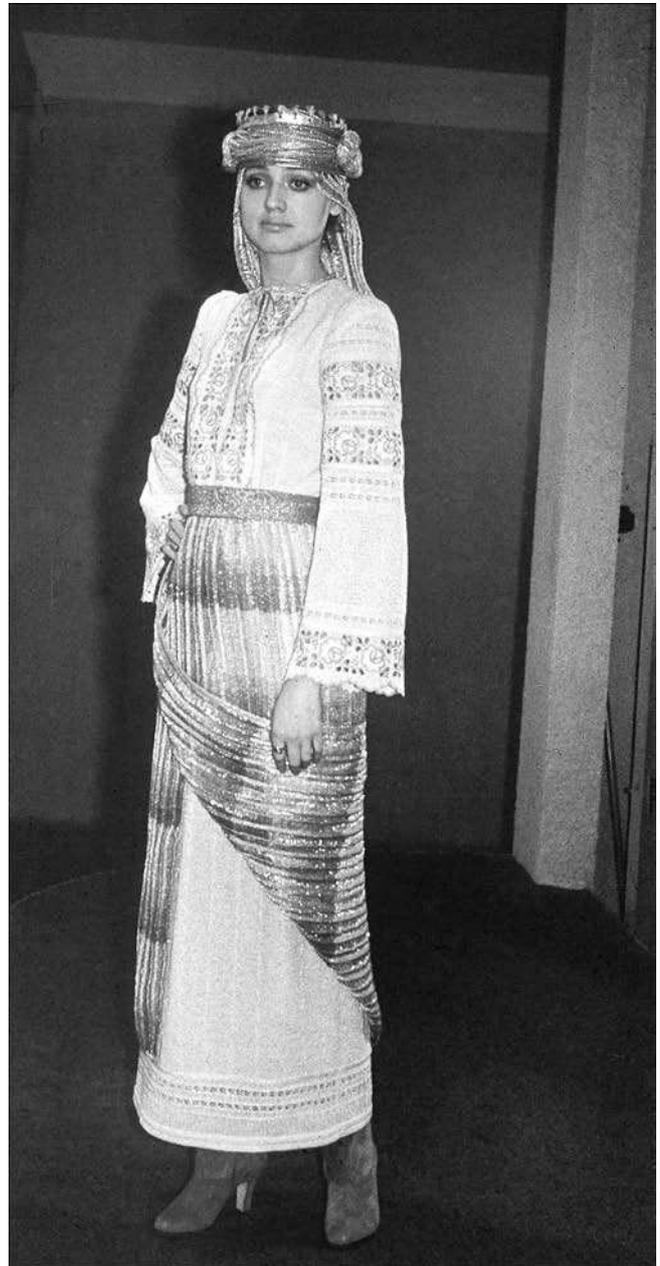
l'Exposition universelle de Paris. Ainsi les arts d'artistes recréés sur les lieux des petites industries traditionnelles des régions de Kiev, Tchernigov, Poltava, Dniepropetrovsk ont-ils contribué à la conservation, au soutien et au développement des traditions populaires. Lors de la création du vêtement soviétique, on accorda une attention particulière à la broderie qui fut littéralement extirpée de la structure traditionnelle du costume rural populaire.

Le principe idéologique de la formation de l'homme soviétique permet de travailler avec diverses sources ethniques (traditions des peuples slaves orientaux, des Cosaques, des peuples de la Russie du Nord, etc.), créant ainsi un style populaire soviétique sans référence ethnique.

■ Le costume ukrainien « officiel »

À partir des années trente en Ukraine, alors que toute la machine idéologique du régime communiste tendait à créer l'homme nouveau « soviétique », conformément aux résolutions du parti (PCUS) et du gouvernement (URSS), on entre dans une période de dégradation de la culture populaire, de transformation artificielle des traditions, d'interdiction absolue de toute originalité culturelle nationale. Dans le large spectre des symboles nationaux, seule une variante simplifiée du costume de la région centrale de Poltava obtint l'approbation de l'idéologie. Afin de combler le vide qui s'était formé, ce costume reçut le label idéologique de « costume populaire ukrainien ». Dévier de ce label était considéré comme déviation nationaliste, tentative de sécession du peuple ukrainien vis-à-vis de la famille fraternelle de l'« Union des républiques libres et inaliénables ». Durant la période des répressions nationales (1930-1970), toute utilisation non autorisée, même de quelques éléments du vêtement national, était frappée d'interdiction (tout comme la langue nationale). Les artistes modélistes perdirent le droit à une interprétation créatrice des formes nationales du costume sous peine de se voir qualifiés de « nationalistes » et de finir derrière les barreaux.

La popularisation et la mise en scène propagandiste de cet « uniforme » reposait essentiellement sur le soutien du gouvernement aux ensembles, nouvellement créés par lui-même, de chants et danses populaires. L'uniformisation s'étendit au répertoire de danses folkloriques de ces troupes. De fait, on voyait sur scène des « hommes-machines », bien polis, dont la plastique et le costume s'accordaient avec le devoir de nivellement des masses. Chaque représentation se terminait par une composition chorégraphique à la gloire de l'« Union des républiques libres et inaliénables » où l'Ukraine se voyait affecter le rôle de « Petite sœur » de la Russie. Cela s'exprimait dans le choix prémédité et le caractère des accessoires. Face au diadème « *kokochnik* » de la



4. Robe de mariée inspirée du costume de Boukovina (frontière entre l'Ukraine et la Roumanie), réalisée par Galina Zabachta, artiste. Le vêtement est tricoté, en lin avec du fil doré (document de l'auteur).

« Grande Russie », orné de perles et d'or et amplifié par la mise en scène, la couronne de fleurs des champs ukrainienne devait apparaître de façon plus discrète et laisser place à la coiffe princière russe.

■ Renaissance et valorisation du costume traditionnel

Durant la période du « dégel », lorsque le tabou sur les traditions populaires fut provisoirement levé, reprirent les recherches d'un style national de vêtement, utilisant les éléments du costume traditionnel.

De nos jours, le rôle du costume populaire traditionnel a changé de façon radicale. Il est devenu l'attribut ethno-symbolique de la culture contemporaine de l'ethnie ukrainienne.

Le costume national s'impose dans de nombreuses sphères de la société urbaine contemporaine : dans les services rituels (mariages, baptêmes, enterrements) ; celle des services communs de restauration publique (cafés, restaurants) ; l'enseignement des sciences humaines et la récupération des formes historiques par les petites industries et ateliers populaires ; le *design* du vêtement via la création de collections de « prêt-à-porter » et « haute couture » ; le monde du spectacle (carnavals, festivals, concerts, théâtre, cinéma, etc.) ; les actions publicitaires des programmes touristiques qui donnent aux clients des envies d'exotisme ; la publicité pour les produits nationaux.

Les modèles de costume populaire occupent une place d'honneur dans les musées ; ils sont également utilisés dans les mises en scène de théâtre et de concerts, dans les festivals folkloriques, présentant la richesse des traditions culturelles du peuple ukrainien.

Selon le type de spectacle, les relations entre la scénographie et le costume populaire varient : cela va de la fidélité aux canons traditionnels et du transfert direct des modèles historiques, authentiquement reconstitués, jusqu'à leur transformation artistique dans un style d'avant-garde.

Les plus proches des modèles régionaux et locaux restent les costumes des groupes ethniques folkloriques orientés vers le chant et la danse ou vers les coutumes

et les rites. Cependant, un milieu du spectacle aussi novateur que la scène théâtrale ou musicale, en marge et au-dessus du quotidien, impose, non seulement de reconstituer les costumes populaires, mais d'adapter les modèles ethnographiques : on grossit leurs détails (décoration, ornementation, accessoires) qui doivent être bien visibles du spectateur, se trouvant à une certaine distance des artistes.

Dans un ensemble folklorique, chaque groupe d'exécutants rencontre des problèmes spécifiques lors de l'élaboration des costumes. Par leur présentation statique et monumentale, les chœurs se distinguent de la dynamique et coloré du groupe instrumental. Quant à la spécificité des fonctions rituelles, elle impose qu'on la fasse ressortir par le caractère représentatif des costumes des solistes et la pompe accentuée des costumes des rôles principaux.

Deux principes président au choix des costumes pour le répertoire dramatique national classique : d'une part, une reconstitution très travaillée des modèles ethnographiques régénérant les formes historiques ; d'autre part, leur interprétation créative et imagée. Selon la conception du metteur en scène, on utilisera tel ou tel système ou bien les deux à la fois.

Le principe d'association symbolique prévaut dans l'élaboration des costumes de scène pour les spectacles d'avant-garde de la dramaturgie nationale (opéras et ballets), en particulier pour le spectacle contemporain de variétés. Dans cet emploi du costume traditionnel ukrainien, c'est alors moins le raffinement du costume historique qui domine, que le symbolisme des détails, l'accentuation de la facture traditionnelle, le décor, l'ornementation au plan des coloris, la « réception » picturale, etc.

Ainsi, à l'époque contemporaine, la diversité des utilisations du costume populaire ukrainien témoigne bien de l'ascension du statut de ses formes historiques. ■

Traduction de *Françoise Podouchko*.

I Références bibliographiques

ARUTJUNOV [AROUTIOUNOV] S. A., 1993, « Adaptivnoe znacenie kul'turnogo polimorfizma » [« La portée adaptative du polymorphisme culturel »], *Etnograficeskoe obozrenie*, 4, Nauka, Moskva [Moscou].

– 1980, « K probleme etnicnosti i interetnicnosti kul'tury » [« Problème d'ethnicité et d'inter-ethnicité d'une culture »], *Sovetskaja Etnografija*, 3, Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR, Moskva [Moscou].

ARUTJUNOV [AROUTIOUNOV] S. A., N. N. CEBOKSAROV [TCHEBOKSAROV], 1972, « Peredaca informacii kak mehanizm susestvovanija etnosocial'nyh i biologiceskikh grupp celovecestva » [Transmission de l'information comme mécanisme de l'existence de groupes ethnosociaux et biologiques], *Rasy i narody*, Moskva [Moscou].

BAGALIJ [BAGALI] D. I., 1993, *Istorija Slobids'koi Ukrainy* [Histoire de l'Ukraine de Sloboda, Delta, Kharkov], Del'ta, Har'kov.

BENKA Martin, Mojmir BENZA, 1983, *Odev nasho l'udu* [Vêtements de nos peuples], Martin.

BRUN Vol'fgang [Wolfgang], Maks TIL'KE [TILKE], 1996, *Istorija kostjuma. Ot drevnosti do Novogo vremeni* [Histoire du costume de l'Antiquité aux temps modernes], Eksmo, Moskva [Moscou].

DMITRIEV V. A., 1979, « O proniknovenii v byt kavkazskih narodov "vysokogo stola" » [« De l'introduction de la "vysokij stol" [table haute] dans le mode de vie des peuples du Caucase »] (concernant la question des emprunts), *Sovetskaja Etnografija*, 6, Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR, Moskva [Moscou].

GRABOWSKI Jozef, 1978, *Sztuka ludowa w Europie* [Les objets populaires en Europe], Arkady, Warszawa [Varsovie].

- Istoriko-etnografskij atlas Pribaltiki. Odezda* [Atlas historico-ethnographique des pays Baltes. Le vêtement], 1986, Zinatie, Riga.
- JAVORNIC'KIJ [JAVORNITSKI] D. I., 1990, « Odezda u zaporozskih kozakov » [« Le vêtement chez les cosaques Zaporogues »], *Istorija zaporozskych kozakiv* [Histoire des cosaques Zaporogues], Naukova Dumka, t. 1, Kiev.
- KAARMA Melanie, Ajno BOOLMAA, 1981, *Estoniskaja narodnaja odezda* [Le vêtement populaire estonien], Eesy raamat, Tallin.
- KALASNIKOVA [KALACHNIKOVA] N. M., 2002, *Narodnyj kostjum (semiotičeskie funkcii)* [Le costume traditionnel (fonction sémiotique)], Moskva [Moscou].
- KARWICKA Teresa, 1995, *Ubiory ludowe w Polsce* [Le vêtement traditionnel en Pologne], Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław [Breslau].
- KIRSANOVA R. M., 1995, « Kostjum v russkoj hudozestvennoj kul'ture 18-pervoj poloviny 20 vv. » [« Le costume dans les arts russes du XVIII^e à la première moitié du XX^e siècle »], *Bol'saja Rossijskaja Enciklopedija*, Moskva [Moscou].
- KOSMINA O., 1998, « Etnična znakovist' tradicijnogo vbrannja ukrajinciv » [« La valeur ethnique du vêtement traditionnel des Ukrainiens »], *Etnicnist' v istoriji ta kul'turi : materialy i doslidzennja*, Odesa [Odessa].
- 1994, *Ukrajins'ke tradicijne zinoce vbrannja Kyjivcyny. Kinec' XIX-poc. XX st.* [Les vêtements traditionnels féminins ukrainiens de la région de Kiev. Fin XIX^e-début XX^e siècle], Kiev.
- KRVAVITCH D. P., G. G. STELMACHIOUK [sous la dir. de], 1988, *Ukrains'kyj narodnyj odjag XVII-pocatok XIX st. v akvareljah Ju. Glogovs'kogo*, 1988 [Le vêtement populaire ukrainien du XVII^e au début du XIX^e siècle dans les aquarelles de Ju. Glogolski], Kiev : 29-64.
- KUL'ČIC'KA [KOULTCHITSKA] O. L., 1959, *Narodnyj odjag Zahidnyh oblastej Ukrainy* [Costume traditionnel des régions de l'ouest de l'Ukraine], Kiev.
- LOTMAN J., B. USPENSKIJ [OUSPENSKI], 1972, « O semiotičeskom mehanizme kul'tury », *Trudy po znakovym sistemam* [« Le mécanisme sémiotique de la culture », *Les études sur les systèmes des signes*], T. G. Ū., Tartu.
- MASLOVA G. S., 1987, « Odezda », *Etnografija Vostocnyh slavian. Ocerki tradicionnoj kul'tury*, Nauka, Moskva [« Les vêtements », *Ethnographie des peuples slaves de l'Est. Les études de la culture traditionnelle*], Nauka, Moscou.
- 1956, « Narodnaja odezda russkih, ukraincev i belorusov v XIX-nacale XX vv. », *Vostocnoslavjanskij etnografskij sbornik*, Moskva [« Les vêtements traditionnels des Russes, des Ukrainiens, des Biélorusses – XIX^e-XX^e », *Le recueil ethnographique du monde slave de l'Est*], Moscou.
- MATEJKO [MATEIKO] K. I., 1977, *Ukrains'kij narodnyj odjag* [Les vêtements traditionnels ukrainiens], Kiev.
- MERCALOVA [MERTSALOVA] M. N., 1972, *Istorija kostjuma* [Histoire du costume], Moskva [Moscou].
- NIKOLAEVA Tamara, 1996, « Istorija ukrains'kogo kostjumu » [Histoire du costume ukrainien], *Naukova Dumka*, Kiev.
- NOSAL'OVA [NOSSALOVA] Vera, 1983, « Slovensky l'udovy odev » [« Le vêtement populaire slovaque »], *Vydavatel'stvo Osveta*, Martin.
- SAMKOV Oleksandr, 1992, « Zolotarstvo Livoberejnoi cerkasiny », *Rodovid*, n° 3 [« Orfèvrerie de la rive gauche de la région de Cherkasi », *Rodovid*, n° 3].
- SPAS'KYJ [SPASKI] I. G., 1970, *Dukaty i dukaci Ukrainy*, Kiev.
- STAMEROV K. K., 1978, *Narycy z istorii kostjumiv* [Précis d'histoire des costumes], Kiev.
- STAROVOJTOVA [STAROVOÏTOVA] G. V., 1979, « Simposium "Metodologičeskie problemy issledovanija etničeskikh kul'tur" » [« Symposium "Problèmes de méthodologie dans la recherche sur les cultures ethniques" »], *Sovetskaja Etnografija*, n° 6.
- STRIZENOVA [STRIJENOVA] T., 1972, *Iz istorii sovetskogo kostjuma, kostjuma* [De l'histoire du costume soviétique], Moskva.
- TKANKO Z., O. KOROVIC'KIJ [KOROVITSKI], 2000, *Modeljuvannja kostjuma v Ukraini XX stlittja* [La création du costume en Ukraine au XX^e siècle], Lviv [Lvov].
- VELEVA Marija, 1983, « Osnovni tipove m'zki i zenski tradicionni nosii » [« Les principaux types de costumes traditionnels masculins et féminins »], *Etnografija na B'lgarija*, t. 2, Sofija [Sofia].
- VOVK H., 1995, *Studiji z ukrajins'koji etnografiji ta antropologiji* [Études d'ethnographie et d'anthropologie ukrainiennes], Kiev.

I ABSTRACT

The traditional costume : local typology and European references

The traditional costume is part of Ukrainian cultural identity. Its evolution and ethnic meaning are presented here in their regional and local variants using a rigorous descriptive method. The analysis is enriched with a comparative study of other cultural traditions in Europe, the Slavic world and the Near East. The variants of the traditional costume as daily wear are stabilized by the early 19th century. Later on, it is no longer perceived as an utilitarian daily object and takes a symbolic value.

Keywords : Ukraine. Europe. Traditional costume. Textile.

I ZUSAMMENFASSUNG

Die traditionelle Tracht : eine lokale Typologie und europäische Referenzen

Die traditionelle Tracht ist ein Bestandteil der ukrainischen kulturellen Identität. Ihre Entwicklung und ethnische Bedeutung werden in ihren regionalen und lokalen Varianten mit Hilfe einer strengen deskriptiven Methode dargestellt. Die Analyse wird um Vergleiche mit anderen kulturellen Traditionen in Europa, dem slawischen Welt und dem Nahost erweitert. Die Varianten der traditionellen Tracht als Alltagskleidung werden im frühen 19. Jahrhundert stabilisiert. Nachher ist sie nicht mehr als Alltagsnutzobjekt angesehen und nimmt einen symbolischen Wert an.

Stichwörter : Ukraine. Europa. Traditionelle Tracht. Textilien.

I SKOROCHENYЙ ЗМІСТ СТАТТІ

Оксана Косміна

Національний костюм : українська типологія і посилання на європейські культури.

Традиційний костюм являється частиною української національної культури. Його еволюція й етнічне значення представлені за допомогою описового методу, що враховує його регіональні особливості. Аналіз збагачений також порівняннями з іншими традиційними культурами : європейськими, слов'янськими і культурами Близького Сходу. На початку XIX століття визначаються варіації національного костюму як повсякденного одягу. Пізніше він перестає бути об'єктом щоденного використання і здобуває символічний характер.

Ключові слова : Україна. Європа. Національний костюм. Текстиль.

L'androgynie : inversion des sexes et des rôles dans les rituels du cycle familial

Mariïa Mayertchuk

Institut d'art, de folklore et d'ethnologie

Académie nationale des sciences d'Ukraine (Institut M. T. Rylski)

I RÉSUMÉ

Lorsque, dans les coutumes de mariages, les époux revêtent les ornements réservés traditionnellement au sexe opposé, les ethnologues s'interrogent. Que signifient ces gestes ? Qu'en est-il en particulier pour les rites funéraires ? Quant aux rituels accompagnant la naissance, affaire de femme par tradition, les usages ukrainiens donnent au père un rôle marquant. Cependant, l'inversion et le brouillage de l'identité sexuelle ne semblent pas relever uniquement de rites folkloriques. Plus proches de nous dans le temps, certaines cultures semblent également chercher à se fonder sur ces codes paradoxaux.

Mots-clés : Ukraine. Europe. Rituels familiaux. Travestissement. Culture hippie.

Mariïa Mayertchuk

Institut d'art, de folklore et d'ethnologie

Académie nationale des sciences d'Ukraine (Institut M. T. Rylski)

4, rue Grouchevskogo

02001 – Kiev

Ukraine

zeroplus@i.com.ua

Dans les rituels du cycle familial, l'actualisation du thème de l'androgynie passe par le travestissement des personnages liminaux ou par une imitation de processus biologiques liés au sexe opposé (par exemple, imitation d'un accouchement par un homme). L'opposition entre des traits culturels (vêtements, fonctions) et le donné biologique (le sexe du sujet) crée un champ symbolique d'indétermination sexuelle, de présence simultanée de signes des deux sexes, donc une androgynie symbolique (cette particularité des personnages liminaux s'inscrit logiquement dans le faisceau de leurs caractéristiques rituelles, leur non-fonctionnalité corporelle et leur non-anthropomorphisme).

Cet aspect de la culture ukrainienne a été peu étudié. L'emploi de vêtements du sexe opposé pendant le mariage a été brièvement évoqué par Nikolai Soumtsov et Evguéni Kagarov dont les travaux font autorité. Ils décrivent la coutume qui consistait à coiffer la mariée du chapeau de son mari. Pour N. Soumtsov, c'était là le signe d'un mariage par consentement mutuel [16-34], tandis que Kagarov y voyait une pratique visant à égarer les esprits maléfiques [1977 : 161-162]. Une brève section intitulée : « Le complexe de l'androgynie » apparaît dans une monographie que le chercheur ukrainien contemporain A. Kourotchkine consacre aux rites

hivernaux de « la chèvre » et de la « Malanka » [Kourotchkine, 1995 : 69]. Il décrit le thème folklorique de la transsexuation de la chèvre rituelle en bouc. Depuis peu, le lecteur ukrainien peut également lire sur le même sujet, la monographie de Mircea Eliade : *Méphis-tophélès et l'androgynie* [Eliade, 2001 (1962)]. Cependant, là encore, les aspects rituels du problème ne sont pas étudiés : « *L'androgynisation rituelle est trop diverse dans ses finalités, et sa morphologie est trop complexe, aussi nous ne pouvons pas en faire ici l'étude* » [Eliade, 2001 (1962) : 386].

■ Le mariage

Au cours du rituel du mariage, les deux personnages sujets de la transition (personnages liminaux) sont ostensiblement marqués de signes de l'autre sexe. La mariée peut porter le bonnet de son mari ou simplement un chapeau d'homme [Jatkovitch, 1896 : 15 ; Tchioubinski, 1877 : 610]. Elle peut parfois s'en coiffer lors de la nuit de noces [Gricha, 1899 : 139 ; Litvinova-Bartoch, 1900 : 149 ; Markevich, 1860 : 140, Malinka, 1897 : 128]. Par ailleurs, les rituels de « *couvrement des époux* », dans lesquels on recouvrait la tête des deux



1. Comme le veut la coutume, la fiancée, assise sur un coussin, est vêtue et parée par ses amies (les « droujki ») (photo de l'auteur, 1998).

époux (parfois du marié seul [Choukhévitch, 1902 : 27]) d'un voile de femme, étaient répandus et strictement observés [Gricha, 1899 : 134 ; Gnatiouk, 1908 : 25]. Cette action rituelle ne coïncidait pas avec le « *couvrement définitif* » (mise de la coiffe de femme mariée) de la jeune femme. Rappelons que le terme *pokryvanié*, employé par la culture traditionnelle [Yiachiourjinski, 1896 : 37], de même que *namytka* (ou voile), sont à connotation exclusivement féminine. Qui plus est, le verbe *pokryt* possède d'évidentes résonances sexuelles [Baïbourine, 1993 : 79]. Dans d'autres régions d'Ukraine, comme dans celle de Boikovo, le jeune marié était ceint d'une ceinture de femme [village de Pchonets (district Skolivski, région de Lvov)].

Dans les cas les plus fréquents, l'actualisation du thème de l'androgynie sera simultanée dans le vêtement des deux mariés. Dans la tradition carpatique, les ornements des couvre-chefs, chapeau et couronne, sont identiques [Ialynkouvaté, village du district Skolivski, région de Lvov, Kouziv, 1889 : 285]. La couronne est, en général, symbole de féminité (signe du statut de jeune fille et métaphore de la virginité). Parfois, la couronne sur le chapeau du marié est appelée *chepec* [Gnatiouk, 1908 : 7], tout comme la coiffe des femmes.

Le thème de l'androgynie est également exprimé selon d'autres modes, tels que la danse rituelle des jeunes mariés : debout de part et d'autre d'une table, ils ont à la main des objets symbolisant l'appartenance sexuelle (pour la mariée, une brioche en couronne dans laquelle

on a passé un carré d'étoffe rouge ; pour le jeune homme un chapeau). Sautillant d'une jambe sur l'autre, ils agitent ces objets devant leur partenaire, puis les échantent plusieurs fois, sans cesser leurs petits sauts [Volochnyński, 1919 : 24]. Ces échanges d'objets symboliques interviennent en mainte autre occasion. Par exemple, en recouvrant les jeunes mariés, les acolytes de la fête se placent de part et d'autre de ceux-ci et échangent entre eux par trois fois des objets symboliques d'appartenance sexuelle : chapeau du marié et fleurs de la couronne de la mariée [Apollossov, 1861 : 177 ; Yiachiourjinski, 1896 : 37]. Ainsi, dans le mariage, l'actualisation symbolique de l'androgynie s'applique-t-elle aussi bien au marié qu'à la mariée.

■ La mort

Il en va autrement dans le rituel funéraire où les attributs du sexe opposé ne sont présents que pour un défunt du sexe masculin. Par exemple, son corps sera entouré d'une ceinture de femme [Volochnyński, 1919a : 196], d'une *bynda* (ou bande) [Kouzéla, 1912 : 36] ou d'un simple carré d'étoffe [Zoubritski, 1912 : 213]. Quelques informations (trop limitées et nécessitant d'être confirmées) font état de l'emploi d'éléments de coiffures féminines pour envelopper les membres inférieurs d'un défunt : *namitka iz serpankou* [Broiakovski, 1912 : 389], *namitka* [Tchioubinski, 1877 : 702 ; Miloradovitch, 1897 : 167], *kavalok rantoukha* [Kissilevska, 1912 : 299]. Cependant, il est avéré que, dans certains cas, le corps du défunt était recouvert d'un foulard féminin [Kouzmak, 1912 : 291 ; Kyssilevska, 1912 : 300], parfois un foulard de mariée [Onichiouk, 1912a : 234 ; Mikhaïletski, 1912 : 310 ; Vassiliev, 1890 : 318]. L'étude des documents sur les rituels funéraires n'a pas permis de mettre en évidence l'emploi d'éléments du costume ou de la symbolique de l'homme dans le cas d'une défunte.

■ Naissance et accouchement

Dans les rites associés à la naissance, le tableau est bien plus complexe, puisqu'ils mettent en jeu les trois scénarios sociaux différents que sont respectivement celui du père, de la mère, et de l'enfant. Fréquemment, surtout dans le contexte rituel, immédiatement après la naissance ou au moment du baptême, les enfants des deux sexes étaient enveloppés dans la chemise de leur père [Yiachiourjinski, 1893 : 78 ; Markovitch, 1854 : 343 ; Ivanov, 1897 : 29 ; Ivanitsa, 1853 : 350 ; Miloradovitch, 1897 : 230 ; Kazimir 1907 : 209]. En outre, les enfants des deux sexes étaient parfois appelés « fils » et ce, jusqu'au mariage. D. Zélénine note également que dans les villages de Russie, un enfant était appelé « fils », quel



2. Dans certaines maternités, les nouveau-nés sont encore langés de façon traditionnelle, un linge entourant le corps plusieurs fois de manière très serrée. Cette façon de faire était considérée comme vitale pour les enfants, car elle les protégeait du mauvais œil et des dangers de l'extérieur (photo de l'auteur, 1998).

que soit son sexe [Zéline, 1929-1930 : 31]. En Ukraine, cet usage est encore vivant. Il transparaît également dans le folklore rituel : « *Penses-y bien, ma petite Mère, ne vas-tu pas me plaindre / Toi qui m'envoies chez les étrangers ? / Ô mon fils chéri, si je te plaignais / Je ne te donnerais pas (en mariage) chez les étrangers* » ; ou bien : « *J'étais en train de balayer la maison et je me suis mise à rire / Ma petite maman, elle est fine et a bien deviné / Ah je les sais bien, mon petit, tous tes menus secrets / Je connais une maison où tu n'iras plus t'amuser !* » [Volochnyński, 1919 : 26, 27] ; « *Mon fils chéri, je ne suis pas Dieu pour te donner un destin / Celui que tu auras mérité, celui que tu te seras fait / C'est celui-là que tu auras* » [Goloubovitcheva, 1919 : 182] ; « *Ma vieille petite maman, je t'avais demandé / De m'acheter des souliers, j'en userai peut-être encore une paire / Ça, mon fils chéri, j'ai bien pensé te les acheter / Il y avait foule autour de la marchandise, impossible d'approcher* » [Volochnyński, 1919 : 33 ; parallèles : Choukhevitch, 1902 : 34].

Le contexte (sémantique et grammatical) le montre : le vocatif *synou* s'adresse à une jeune fille. L'emploi de déterminants masculins pour des enfants (pendant la période de formation de leur appartenance sexuelle, si l'on suit Baïbourine) se prolonge ici bien au-delà et jusqu'à l'âge adulte. Cela est motivé par la sémantique générale d'un code où la notion d'« homme » était toujours valorisée, toujours associée à l'élément positif dans des oppositions binaires. Cet emploi symbolise un processus positif, tel que l'entrée du nouveau-né dans la vie, la croissance, l'intégration sociale. Si le fait d'envelopper l'enfant dans la chemise de son père doit être rapporté à un sens positif de vitalité, comme actualisation de

l'entrée dans le monde des vivants, ces mêmes actions revêtent le sens inverse, en négatif, lorsqu'on les examine sous l'angle de la ritualité du père. La pensée mythopoétique autorise à considérer la chemise comme un substitut du corps (du tronc) du père [par exemple Toporov, 1985 : 14 ; Toporov, 1988 : 33] ; ainsi, en enveloppant l'enfant dans la chemise de son père, on représente l'enfant au sein du corps de son père qui assume alors une fonction féminine, une gestation symbolique.

Le caractère rituel des actions mettant en jeu la chemise du père renforce leur valeur symbolique. Le plus souvent, l'enfant était enveloppé dans la chemise paternelle dès la naissance ou lorsqu'on l'emportait vers l'église pour le baptême : « *La femme enveloppe l'enfant dans une chemise d'homme puis le remet au parrain et à la marraine* » [Miloradovitch, 1897 : 230]. À la suite du baptême, les caractéristiques humaines de l'enfant sont définitivement confirmées (sur le caractère non humain des enfants non baptisés, cf. par exemple [Baïbourine, 1993 : 39]). Ainsi, le baptême est la naissance d'un être humain en qualité d'humain. En d'autres termes, la femme donnait vie au corps biologique, réel au plan de la nature, alors que le corps de l'homme, symboliquement représenté par le substitut culturel convenu de la chemise, donnait la vie au plan culturel de la communauté¹. Ainsi la naissance de l'enfant se subdivise-t-elle en deux phases, également importantes et chargées de sens : naissance biologique et naissance culturelle. C'est en ce sens que le père de l'enfant est amené à accomplir des fonctions féminines, ce qui, dans le contexte rituel, se traduit par le thème symbolique de l'androgynie.

D'autres rites de représentation symbolique de l'accouchement par le père étaient également pratiqués dans les cas de naissances difficiles : « *Les femmes accouchent assises sur les genoux de leur mari* » [Talko-Grintsevitch, 1893 : 73 ; à comparer avec : Miloradovitch, 1897 : 18]. En elle-même, l'organisation spatiale du rite (attitudes, positions relatives, circonstances de la naissance difficile) suffit à imposer le sens d'un accouchement conjoint : le corps de la femme est alors considéré comme endommagé et incapable de livrer passage à l'enfant. C'est le même sens que l'on retrouve dans une autre action rituelle : lors d'une naissance difficile, avec de grandes souffrances de la mère, « *c'est au père que l'on défait le col de la chemise et la ceinture, et il doit rester assis devant la femme en couches jusqu'à la naissance* » [Bogouslavski, 1855 : 163]. Le fait de délier la ceinture et dégrafer le col de la chemise est une métaphore du dégagement de la voie de sortie pour l'âme (par le col) et le corps (par la ceinture) de l'enfant. L'action sur le vêtement du père symbolise l'ouverture de la voie de la naissance.

Des thèmes semblables d'androgynie sont également mis en jeu vis-à-vis de la femme en train d'accoucher. Souvent, avant l'accouchement proprement dit, les femmes « *revêtent la chemise de leur mari* » [Miloradovitch, 1897 : 17], « *mettent une chemise d'homme* » [Onichiouk, 1912 : 95]. Cependant, outre des thèmes



3. Cérémonie du baptême officée par le prêtre. L'enfant dort, ce qui est considéré comme un signe de bon augure (Kiev, photo de l'auteur, 1998).

négatifs, il faut voir ici des sens positifs liés à la signification généralement positive de la virilité. Cet élément positif implicite est lié à la motivation apotropaïque du travestissement : « *Elle se protège des yeux étrangers* », « *du mauvais œil* » [Onichouk, 1912 : 95]. D'un autre côté, la venue au monde de l'enfant sous une chemise d'homme peut également être interprétée comme une variante de symbolisation de l'accouchement par le père. D. Zélénine a noté un rite dans lequel le mari d'une femme en couches mettait les vêtements de sa femme, sa chemise, sa jupe, son foulard, et gémissait pendant l'accouchement [cité par Maslova, 1984 : 102].

Parmi d'autres parallèles à ce rite, qui en sont proches par le sens, on peut citer l'usage « *d'enjamber les sous-vêtements du mari, ou le mari lui-même couché à plat ventre sur le sol* » [Ivanov, 1897 : 25], ou encore « *d'enjamber [...] le pantalon du mari* » [Miloradovitch, 1897 : 17 ; comparer avec : Malinka, 1898 : 259] pour accélérer et faciliter une naissance. On peut ainsi voir clairement que les rôles masculin et féminin dans le rituel de la naissance sont étroitement mêlés : le transfert symbolique des fonctions féminines à l'homme et l'emploi des vêtements masculins par la femme créent une sémantique d'androgynie vis-à-vis des deux sexes.

En reprenant l'ensemble de ces observations du thème de l'androgynie dans les rituels du cycle familial, notons tout d'abord qu'il se développe conformément à la logique interne des sens paradigmatiques « masculin » et « féminin ». Dans les rituels « médians » du cycle familial, comme le mariage ainsi que la naissance d'un enfant (sous l'angle du père et de la mère), le thème de l'androgynie affecte symétriquement les deux sexes. En revanche, dans les rituels du commencement et de la fin de la vie, un des deux thèmes l'emporte sur l'autre en tant que marqueur de la transition en question : le féminin dans le rite funéraire, qui correspond à une sortie

au-dehors du monde terrestre ; le masculin dans les rites liés à l'enfant, rites d'intégration sociale et culturelle.

■ L'androgynie dans la culture hippie

Si l'on analyse les aspects symboliques de certaines sous-cultures urbaines contemporaines, il est possible de retrouver des motifs androgynes analogues, relayés par le code vestimentaire et le comportement. V. Turner faisait remarquer l'identité de statut des personnages liminaux des sociétés traditionnelles et des membres des sous-cultures juvéniles urbaines [Turner, 1983 (1969) : 184-185]. Cela explique également l'analogie (inconsciente) dans l'actualisation des caractéristiques de ces statuts sur de nombreux plans, y compris dans l'emploi des thèmes de l'androgynie. C'est dans la culture hippie que ces observations sont les plus concluantes.

Indépendamment du fait que la culture hippie est souvent décrite comme une culture de type « féminin », par son pacifisme, sa non-violence, le culte des fleurs, les cheveux longs, etc., une analyse du code vestimentaire des hippies amenait les observateurs à des conclusions très semblables aux nôtres, qui portaient sur des cultures rurales traditionnelles. « *La conformité à l'image du vrai hippie suppose un effacement des différences sexuelles : les deux sexes porteront également cheveux longs, jeans et bijoux. L'homme hippie a volontiers des exigences esthétiques sur son apparence qui seraient plutôt féminines (contrairement à une opinion répandue, les hommes hippies consacrent beaucoup de soin et d'attention à leurs cheveux, brodent souvent leurs vêtements, choisissent avec grand soin des bijoux de perles et de céramique) / La femme hippie, au contraire, néglige sa tenue, ne se maquille quasiment pas [...]. L'effacement des distinctions sexuelles apparaît également dans le comportement. Les hippies ne pratiquent pas le "culte du mâle" : non seulement ils n'ont pas coutume de régler leurs différends à coups de poing, mais ils ne se permettent pas d'attaques verbales un tant soit peu violentes dans leurs relations* » [Mazourova et Rozine]. La culture hippie actualise donc les thèmes liminaux de l'androgynie, mais elle le fait d'une manière symétrique pour les deux sexes, ce qui dans nos rituels correspond à des scénarios médians de la vie, non liés au passage de ses frontières, mais à une étape dans le courant de la vie.

Remarquons aussi l'intérêt d'envisager les sous-cultures à travers le prisme de la « féminité » ou de la « masculinité » de leurs modes de vie et de leurs styles. Dans les milieux d'appartenance, l'opposition est claire entre les styles féminins (Hare Krishna, Rasta, Hippie) et les styles masculins (Skinheads, Rockers, Bikers), dont les codages d'identité se font sur de nombreux plans (idéologie, costume, coiffures, comportement, idéaux, objectifs) et mettent diversement en jeu la thématique d'androgynie. ■

Traduction de *Thais Nercessian*.

I Note

1. Les études des dernières décennies

montrent que le fait rituel (culturel) est considéré comme plus réel que le fait biologique et a plus de valeur [Toporov, 1988 : 54, note 62 ; Baïbourine, 1993 : 39].

I Références bibliographiques

APOLLOSOV [APOLLOSSOV] S., 1861, « Svadebnye obrjady malorosian slobody Voroncovki Pavlovskogo uezda » [« Les rituels de mariage des Ukrainiens de la région de Voronkovki du district Pavlovski »], *Voronezskaja beseda na 1861 god* [« Conversation à Voronej en 1861 »], Sankt-Peterburg [Saint-Petersbourg].

BAJBURIN [BAÏBOURINE] A., 1993, « Ritual v tradiconnoj kul'ture » [« Le rituel dans la culture traditionnelle »], *Nauka* [Sciences], Sankt-Peterburg [Saint-Petersbourg].

BOGUSLAVSKIJ [BOGOSLAVSKI] F., 1855, « Selo Yurinovka (Novgorodseverskogo uezda Cernigovskoj gubernii) v istoriceskom' i etnograficeskom' otnosenijah' » [« Village de Yourinovka (district de Novgorodseversk (province de Tchernigov) vision historique et ethnographique »), *Bulletin de la province de Tchernigov*, n° 20.

BROJAKOV'SKIJ [BROÏAKOVSKI] P., 1912, « Pohoronni zvičaj i obrjadiv m. Pavoloci, Skvirs'kogo povita, Kyivskoj gubernii » [« Coutumes et rituels funéraires dans la ville de Pavolotchi, district de Svirski, province de Kiev »], *Etnograficeskij zbirnyk* [Revue d'ethnographie], t. XXXI-XXXII, NTSh, L'viv [Lvov].

CUBINS'KIJ [TCHIOUBINSKI] P., 1877, *Trudy Etnograficesko-statysticeskoj ekspedicii v Zapadno-Russkij kraj, snarjazennoj Imperatorskim' Geograficesim' Obsestvom'* [Bilan de l'enquête ethnographique en Russie occidentale, organisée par la Revue ethnographie de la Société impériale de géographie], t. IV, Sankt-Peterburg [Saint-Petersbourg].

GNATJUK [GNATIUK] V., 1908, « Bojkov'ske vesile v Msancy (Starosambir'skogo povita) » [« Mariage boïque à Mchants (district de Starosamborsk) »], *Materiali do Ukraïns'ko-rus'koj etnol'ogii* [Documents d'ethnologie ukrainienne et russe], t. x, L'viv [Lvov].

GOLUBICEVA [GOLOUBITCHEVA] O., 1919, « Vesile v seli Ilyncjah, Snjatins'kogo povitu » [« Réjouissances populaires au village d'Ilyntsy, district de Sniatinski »], *Materiali do Ukraïns'ko-rus'koj etnol'ogii* [Documents d'ethnologie ukrainienne], t. XIX-XX, L'viv [Lvov].

GRISHA [GRICHA] O., 1899, « Vesil'la u Gad'ac'komu povitu, u Poltavshchini » [« Réjouissances populaires (district de Gadiatskii), province de Poltava »], *Materiali do Ukraïns'ko-rus'koj etnol'ogii*, [Documents d'ethnologie ukrainienne et russe], t. 1, L'viv [Lvov].

IVANICA [IVANICA] A., 1853, *Domashnii byt malorossa Khorol'skogo uezda i drugikh mest Volynskoi i Chernigovskoi gubernii* « Etnograficeskii sbornik izdavaemyi Imperatorskim Russkim Geograficeskim Obshchestvom » [« Quotidien domestique du petit russe dans le district de Khorol'sk et d'autres endroits des provinces de Volyn et de Tchernigov »]. [Recueil ethnographique publié par la société impériale russe de Géographie], Sankt-Peterburg [Saint-Petersbourg].

IVANOV [IVANOV] P., 1897, « Etnograficeskie Materialy, sobrannye v Kup'anskom uezde Khar'kovskoi gubernii » [« Documents d'ethnographie, recueillis dans le district de Kup'ansk (province de Khar'kov) »], *Etnograficeskoe Obozrenie* [Revue d'ethnographie], t. 32, n° 1.

JASURZINS'KIJ [IACHIOURJINSKI] H., 1896, « Svad'ba malorusskaja

kak religiozno-bytovaja drama » [« Le mariage en Petite Russie en tant que drame familial et religieux »], *Kievskaja Starina* [Kiev d'antan], Kiev.

– 1893, « Pover'ja i obrjadnosti rodin i krestin » [« Croyances et rituels des naissances et du baptême »], *Kievskaja Starina* [Kiev d'antan], n° 7, Kiev.

JATKOVICH [JATKOVICH] Yu., 1896, « Zamitki etnografichni z Ugors'koi Rusi Rusi » [« Notes d'ethnographie de l'Ougorie russe »], *Etnografichni Zbirnik* [Recueil d'ethnographie], NTSh (rédacteur : M. Grushevs'kii), t. 2, L'viv [Lvov].

KAGAROV [KAGAROV] E., 1929, « Sostav i proiskhojdenie svadebnoi obr'adnosti » [« Constitution et origines des coutumes de mariage »], *Sbornik Muze'a po antropologii i etnografii pri Akademii Nauk*, t. 8 [Recueil du musée d'anthropologie et d'ethnographie de l'Académie des sciences].

KAZIMIR [KAZIMIR] E., 1907, « Iz svadebnykh, rodnnykh i pokhoronnykh obyčajev Podol'skoi gubernii » [« Des coutumes funéraires, de mariage et de naissance (province de Podol'sk) »], *Etnograficeskoe Obozrenie*, LXXII-LXXIII [Revue d'ethnographie].

KISILEV'SKA [KYSSILEVSKAIA] O., 1912, « Pokhoronni zvičaj i obr'ady v seli Tovmachku Kolomijskogo povita » [« Les coutumes et les rituels d'enterrement au village Tovmachku du district de Kolomija »], *Etnografichni Zbirnik* [Recueil d'ethnographie], t. XXXI-LXXII, NTSh, L'viv [Lvov].

KUZELJA [KOUZELIA] Z., 1912, « Pokhoronni zvičaj i obr'ady v seli Samushini Zastavne'kogo povitu » [« Les coutumes et les rituels d'enterrement au village Samushini du district Zastavnetcki »], *Etnografichni Zbirnik* [Recueil d'ethnographie], t. XXXI-XXXII, NTSh, L'viv [Lvov].

KUZIV [KOUZIV] I., 1889, « Jytte-butte, zvycai i obycai gors'kogo narodu. Zibrav u seli Didovi », *Zor'a* [« Vie quotidienne, rituels et coutumes des montagnards. Notes recueillies au village de Didovi »], *Zorja*, L'viv [Lvov].

LITVINOVA-BARTOSH [LITVINOVA-BARTOCH] P., 1900, « Ya. Vecil'ni obr'adi i zvičaj u seli Zeml'anci Glukhiv'skogo povitu u Chernigivshchini » [« Rituels et coutumes de nocés au village de Zemlantsy du district de Gloukhivsk, province de Tchernigov »], *Materiali do Ukraïns'ko-rus'koj etnol'ogii* [Documents d'ethnologie ukrainienne et russe], t. 3, L'viv [Lvov].

MALINKA [MALINKA] A., 1898, « Rodyny i khrestyny (Material sobran v m. Mrine Nejnskogo uezda) » [« Naissances et baptêmes (documents recueillis dans le district de Nejinski) »], *Kiev'ska Starina*, LXI [Kiev d'antan].

– 1897, « Malorusskoe vesil'le (Svadebnye obrjady i pesni, zapisannyye v m. Mrine Nezinskogo uezda Cernigovskoj gubernii) » [« Le mariage en Petite Russie (coutumes et chants de mariage recueillis dans le hameau de Mrina, district de Nejinsk, province de Tchernigov) »], *Etnograficeskoe obozrenie* [Revue d'ethnographie], t. 34.

MARKEVICH [MARKEVICH] M., 1860, *Obychai, poveria, kukhn'a i napitki malorossian* [Coutumes, croyances, cuisine et boissons des petits russiens], Kiev.

MARKOVIC [MARKOVITCH] A., 1854, « Rodinnye obrjady

(Etnograficeskij ocerk) » [« Rituels de naissance (essai d'ethnographie) »], *Zapiski Cernigovskogo Gubernskogo Statisticeskogo Komiteta* [Notes du Comité de statistiques de Tchernigov], t. 2, Cernigov [Tchernigov].

MASLOVA [MASLOVA] G., 1984, « Narodnaia odejda v vostochnoslav'anskikh tradicionnykh obychaiakh XIX–nachala XX v. » [« L'habit traditionnel chez les Slaves de l'Est (XIX^e et début du XX^e siècle) »], *Nauka* [Sciences], Moskva [Moscou].

MAZUROVA [MAZOUROVA] A. I., M. B. ROZIN [ROZINE], *Razvitie, struktura i sushchnost' hippizma* [Évolution, structure et fondements du mouvement hippie].
http://friends.pomorsu.ru/Alest/library/hippie/hip_i.htm

MIHAJLEC'KIJ [MIKHAILETSKI] O., 1912, « Pohoronni zvycay i obrjady v seli Trostjancy, Snjatyn'skogo pov. » [« Coutumes et rituels funéraires au village de Trostjantsy, district de Sniatinsk »], *Etnograficnyj zbirnyk NTS* [Recueil ethnographique], t. XXXI–XXXII, L'viv [Lvov].

MILORADOVIC [MILORADOVITCH] V., 1897, « Sbornyk maloruskykh pesen Lubenskago uezda Poltavskoj gubernij » [« Recueil de chants petits russiens du district de Loubensk, province de Poltava »], *Sbornik Har'kovskogo istoriko-filologiceskogo obsesta* [Revue de la Société de philologie et d'histoire de Kharkov], t. 10, Har'kov [Kharkov].

ONISJUK [ONICHIOUK] A., 1912, « Pohoronni zvycay i obrjady v seli Zelenycy, Nadvirnjans'kogo pov. » [« Coutumes et rituels funéraires au village de Zélénitsy, district de Nadvirnianskoe »], *Etnograficnyj zbirnyk NTS* [Recueil ethnographique], t. XXXI–XXXII, L'viv [Lvov].

– 1912, « Pohoronni zvycay i obrjady v seli Karlovi, Snjatyn'skogo povita » [« Rituels et coutumes funéraires au village de Karlovi, district de Sniatynsk »], *Etnograficnyj zbirnyk NTS* [Recueil ethnographique], t. XXXI–XXXII, L'viv [Lvov].

SUHEVIC [CHOUKHEVITCH] V., 1902, « Gucul'sina » [« Le pays houtsul »], *Materjalny do ukrains'ko-rus'koi etnologii* [Documents d'ethnologie ukrainienne et russe], t. 5, L'viv [Lvov].

SUMCOV [SOUTSOV] N., 1996, « O svadebnykh obrjadah, preimusestvenno russkikh. Simvolika slavjanskikh obrjadov »

[« Coutumes de mariage, en particulier chez les Russes. La symbolique des rituels slaves »], Izdatel'skaia firma [édition] Vostocnaja literatura, Moskva [Moscou].

TALKO-HRYNCEWICZ J., 1893, *Zarysy Lecznictwa ludowego na Rusi poludniowej* [Notes sur la médecine populaire en Russie méridionale], Krakow [Cracovie].

TOPOROV [TOPOROV] V.O., 1988, « O rituale. Vvedenie v problematiku. Arhaiceskij ritual v fol'klornykh i ranneliteraturnykh pamjatnikah » [« Le rituel. Introduction à la problématique. Le rituel archaïque dans les textes folkloriques et les premières sources littéraires »], *Glavnaja redakcija Vostocnoj literatury* [éditions], Moskva [Moscou].

– 1985, « Pervobytnye predstavlenija o mire (obsij vzgljad). Ocerki istorii estestvennonaucnykh znanij v drevnosti » [« Représentations primitives du monde (vision globale). Essais historiques sur les connaissances en science naturelle aux temps anciens »], *Nauka* [Sciences], Moskva [Moscou].

VASILEV [VASSILIEV] M., 1890, « Maloruskie pohoronnye obrjady i pover'ja » [« Rituels et croyances liés à la mort en Petite Russie »], *Kievskaja Starina, Avgust* [Kiev d'antan, août], Kiev.

VOLOSYS'KIJ [VOLOCHYNSKI] I., 1919, « Vesile v Dalesevi Gorodens'kogo pov » [« Rituel du mariage à Dalechev, district de Gorodensk »], *Materialy do ukrains'koj etnologii*, t. XIX–XX, L'viv [Lvov].

– 1919, « Pohoronni zvycay i golosinnja v Gorodensyni » [« Rituels et incantations funèbres dans la région de Gorodensk »], *Materialy do ukrains'koj etnologii* [Matériel d'ethnologie ukrainienne], t. XIX–XX, L'viv [Lvov].

ZATKOVIC [JATKOVITCH] J., 1896, « Zamitky etnograficni z Ugors'koi Rusi » [« Notes ethnographiques de l'Ougorie russe »], *Etnograficnyj zbirnyk NTS (za red. M. Grusevs'kogo)* [Recueil ethnographique], t. 2, L'viv [Lvov].

ZUBRIC'KIJ [ZOUBRITSKI] M., 1912, « Pohoronni zvycay i obrjady v Msancy i susidnyh selah Starosambir'skogo i Turcans'kogo povita » [« Rituels et coutumes funéraires à Mchanka et dans les villages environnants des districts Starosambirski et Tourtchanski »], *Etnograficnyj zbirnyk NTS* [Recueil ethnographique], t. XXXI–XXXII, L'viv [Lvov].

I ABSTRACT

Androgyny : Sex and role inversion in rituals of the family cycle

Ethnologists question about the meaning of marriage customs in which the future husband and wife wear the adornment traditionally reserved for the opposite sex. Does the same occur in funerary rites ? In birth rituals that are traditionally women's matters Ukrainian customs give the father a prominent role. Inversion and confusion of sexual identity do not seem, however, to concern only folk rites. Some cultures nearer to us in time also seem to be founded on these paradoxal codes.

Keywords : Ukraine. Europe. Family rituals. Cross-dressing. Hippy culture.

I ZUSAMMENFASSUNG

Androgynie : Geschlechts- und Rollenumkehrung in Ritualen des Familienzyklus

Die Ethnologen fragen sich über die Bedeutung der Hochzeitsritualen in denen die zukünftigen Ehemann und -frau die für das andere Geschlecht bestimmte Ornamentstücke tragen. Was soll dies bedeuten ? Was passiert für die Todesrituale ? In den Geburtsritualen, die traditionell Frauensachen sind, teilen die ukrainischen Bräuche dem Vater den wichtigsten Rolle zu. Doch scheinen die Umkehrung und Verwirrung der geschlechtlichen Identität den Volksriten nicht spezifisch zu sein. Gewisse Kulturen, die näher von uns in der Zeit sind, scheinen auch zu versuchen, sich auf paradoxale Koden zu gründen.

Stichwörter : Ukraine. Europa. Familienrituale. Verkleidung. Hippiekultur.

I СКОРОЧЕНИЙ ЗМІСТ СТАТТІ

Марія Мершик

Андрогінія : зміна статі й обмін ролями між чоловіком і жінкою в обрядах сімейного циклу.

Коли, під час весільних обрядів чоловік і жінка вдягають вбрання традиційно призначене для протилежної статі, у етнологів виникають питання. Що означають ці дії? Як, зокрема, це стосується похоронних обрядів? В обрядах, які супроводжують народження дитини, -що є традиційно жіночим обов'язком, - українські звичаї відводять помітну роль батькові. Проте, обмін ролями і зникнення меж між двома статями, властиві не тільки фольклорним обрядам. Виявляється, що деякі культури, наближені до нас у часі, також ґрунтуються на цих парадоксальних явищах.

Ключові слова : Україна. Європа. Сімейні обряди. Перевдягання. Культура хіппі.

Les « vieux-croyants » (Lipovane) du delta du Danube

Olexandre Prygarine
Faculté d'Archéologie et d'Ethnologie
Université I. I. Metchnikov (Odessa)

I RÉSUMÉ

Cette étude porte sur un groupe de « vieux-croyants » russes (les Lipovane), installés dans des pays limitrophes de la Russie (Roumanie, Bulgarie, Ukraine). Encore aujourd'hui, ceux-ci revendiquent une culture et une identité propres. Sont ici examinés : la localisation des foyers démographiques lipovane ; l'histoire des déplacements géographiques du groupe ; ses spécificités linguistiques et culturelles ; son identité religieuse ; son évolution et le lien continu qu'il entretient avec le passé ; enfin, ses relations avec les autres groupes ethniques et sub-ethniques des pays où il s'est installé.
Mots-clés : Ukraine. Lipovane. Vieux-croyants. Cosaques. Hiérarchie tripartite.

Olexandre Prygarine
Faculté d'Archéologie et d'Ethnologie
Université I. I. Metchnikov
65020 – Odessa

Olexandre Prygarine
Né le 26 septembre 1931 à Odessa. Ethnologue, Docteur en
Histoire, maître de conférences à la Faculté d'Archéologie et
d'Ethnologie - université I. I. Metchnikov (Odessa).
Coauteur de plusieurs monographies collectives, il a publié une série de
travaux consacrés à la culture traditionnelle des Ukrainiens (fêtes,
rites), ainsi qu'aux groupes sub-ethniques et aux différentes
confessions religieuses d'Ukraine.

Depuis plus de deux siècles, les « vieux-croyants » russes installés à la frontière roumano-ukrainienne maintiennent vivante la spécificité de leur culture. Nous étudierons ici les questions liées à la naissance et au fonctionnement de leurs traditions et de leurs rituels en nous appuyant sur un ensemble de sources écrites et orales. Il apparaît à l'analyse que le mode de transmission culturelle de ce groupe sub-ethnique russe s'est constitué aux XVIII^e-XIX^e siècles par tout un réseau de facteurs, dont : l'adaptation de traditions originelles locales aux vastes territoires de la Podolie, la Bessarabie, la Valachie, la Bucovine et la Dobroudja ; la spécificité religieuse : la Vieille Foi en tant que conception du monde et sa pratique au sein d'une communauté ; l'influence culturelle des ethnies voisines dans un contexte d'isolat et dans un environnement étranger. Il en résulte une variante culturelle à part entière où les attributs et des propriétés ethniques se sont conjugués aux propriétés et attributs religieux.

Sur l'ensemble des territoires limitrophes de l'Ukraine, on observe par ailleurs des groupes de population indépendants dont la conscience nationale est double ou hiérarchique (par exemple, les « Sevriouks », les « Polichiouks », les « Lemks », les « Houtsouls »...). La culture très spécifique de ce genre de communautés sub-ethniques constitue un objet d'étude traditionnel pour les chercheurs russes et étrangers. Mais le groupe migrant de Russes qui s'est retrouvé dans les zones multiethniques du Danube et de la Bucovine et qui a nom « Lipovane » ne bénéficie pas de la même attention. Bien plus, ils ne figurent pas sur la carte typologique des communautés sub-ethniques et ethnographiques du peuple russe [Ozeréva et Pétrouva, 1979, 2000 : 44-45].

Ce groupe ethno-religieux de vieux-croyants russes (les Lipovane) représente actuellement une population de plus de cent mille habitants en Ukraine, Moldavie, Roumanie et Bulgarie, ainsi que sur le territoire de la Fédération de Russie, dont les représentants ont encore aujourd'hui une conscience très nette du caractère unique de leur culture dont ils entretiennent la spécificité.

■ La formation de la communauté

Au début du XVIII^e siècle, les régions de Starodoub et de la Vetka (qui devient le Polessié à la frontière russo-polonaise) se constituent en importants foyers de culte



1. Une communion à l'église du Saint-Sacrement au village de Novaïa Nekrassouka (photo de l'auteur, 2001).

vieux-croyant. Cependant, la menace de l'arrivée imminente de bataillons russes oblige les vieux-croyants à fuir [Liliev, 1895 : 133-134 ; Melnikov, 1999]. Dans les années 1700-1720, apparaît un pôle migratoire sud-ouest, en Podolie et en Bessarabie. Ces terres que se partagent trois empires – la *Rzeczpospolita*, l'Empire austro-hongrois et l'Empire ottoman – attirent, durant tout le XVIII^e siècle, les vieux-croyants dont certains ont été ordonnés prêtres ou diacres (les « prêtres »). L'un de leurs premiers chefs spirituels est le diacre Philippe, originaire de Starodoub [Liliev, *op. cit.* : 130-131], où il mène une propagande active pour une migration au cœur de la Pologne, le plus loin possible des frontières russes.

Au fil du temps, la migration touche non seulement les prêtres de diverses tendances, mais aussi les « sans-prêtres ». Sans égards pour cette spécificité religieuse interne, tous les vieux-croyants de la région sont nommés *Lipovane* par les populations voisines. Cette appellation est le résultat d'une transformation linguistique de *philippovtsy* (vieux-croyants russes), de *philippony* et *pilipony* (vieux-croyants polonais et ukrainiens) et de *lipovani* (vieux-croyants des régions romanes du sud) [Gorbounov, 2000 : 135-144]. À l'appui de cette thèse

vient s'ajouter l'emploi largement répandu de *philippovtsy* et de *pilipony* parmi les vieux-croyants de Pologne [Archives militaires de la Fédération de Russie, *op. 1*, d.587], Biélorussie [Krotkaïa, 1992 : 35 ; Liliev, *op. cit.* : 412-419], Podolie et Bessarabie [Naoulko, 1975 : 128-130]. Notons que pour déterminer l'origine du nom *Lipovane*, certains chercheurs [Polek, 1899 ; Lipinskaïa, 1998, n° 6 : 43-55 ; Lipinskaïa, 1998 : 283-330] penchent pour l'explication toponymique.

Au XVIII^e-début XIX^e siècle, se constituent les principaux foyers démographiques lipovaniens qui existent encore à ce jour : la Podolie [Naoulko, *op. cit.* ; Tanarets, 2000], la Bucovine [Dan, 1894 ; Kaindl, 1896 ; Kaindl, 1898 ; Polek, *op. cit.*], le Boudjak [Antsoufov, 1996 : 32-33 ; Batchinski, 1971 : 159-163 ; Prigarine, 1999 : 63-66 ; Skalkovski, 1844 : 61-82 ; Tabak, 1990 : 20-22], la Bessarabie du nord [Prigarine, *op. cit.* : 22 ; Tabak, *op. cit.* : 18-20], la Dobroudja [Anastassova, 1998 ; Kelsiev, 1875 : 42-58 ; Fenogen, 1998 ; Lucaciu, 1998]. On peut schématiquement les diviser en deux catégories : celle du sud (Dobroudja-Bessarabie) et celle du nord (Bucovine-Bessarabie).

Il nous semble important de noter que jusqu'au milieu du XIX^e siècle, dans le nord-ouest de la mer Noire, les compatriotes et coreligionnaires des Lipovane sont également très actifs. Il s'agit ici des Nekrassovtsy¹, ordre social indépendant d'anciens Cosaques du Don qui reste en activité jusqu'aux années 1860 et sur différents territoires de l'Empire ottoman. Les différences entre Lipovane et Nekrassovtsy sont patentes jusqu'en 1850 dans l'activité agricole, les Nekrassovtsy excellant avant tout dans le domaine de la pêche, tandis que les Pilipony, eux, sont de très bons laboureurs.

Le processus migratoire des vieux-croyants russes issus de différents districts de la Russie vers le bassin du Danube se maintient jusqu'au début du XX^e siècle. Les années 1820-1830 en marquent l'apogée : les vieux-croyants se font alors passer pour des paysans de la Couronne ou des bourgeois et s'installent clandestinement dans les villes et les campagnes de Bessarabie. Les autres périodes de forte migration correspondent à un durcissement politique à l'égard des raskolniks² de la part des autorités officielles et du Synode. En plus des abords de la Vetka et des environs de Starodoub, la région tout entière exerce une forte attraction sur les ressortissants de différentes provinces russes, et ce jusqu'au début du XIX^e siècle inclus.

Sont également attestés des retours migratoires lipovaniens à grande échelle, par exemple dans les années 1830, 1909-1910 et 1946-1947. Grâce à eux, le territoire démographique de la secte s'élargit : une série de nouvelles enclaves apparaissent dans la Bessarabie du sud ; des populations lipovaniennes s'installent dans le sud de la Russie, en Sibérie et en Extrême-Orient.

Des migrations internes, des échanges de population se produisent également entre les différents foyers de la Vieille Foi : la Bucovine, la Bessarabie du nord et du sud,

la Dobroudja. Vivant aux frontières de différents pays, les Lipovane se déplacent souvent, en quête d'une plus grande liberté religieuse et politico-sociale. Les facteurs économiques déterminent la formation de quartiers urbains indépendants à Izmail, Kilija, Tulcea, Galacie, Iassi Braila, Soutchava. Parfaitement adaptés au commerce régional et transitaire, les Lipovane, pas plus tard qu'à la fin du XIX^e siècle, y occupent une position solide, qui ne le cède en rien aux marchands « traditionnels » que sont les Juifs, les Grecs et les Arméniens.

Il apparaît donc clairement que la secte ne s'est pas constituée suite à une migration unilatérale ponctuelle, puis qu'une population russe, hétérogène sur les plans social et territorial, a participé à sa formation, population qui s'est déplacée à travers le Don (les Nekrasovtsy), le Polessié et la région de Podolsk (les *Pilipony*) ainsi que dans les provinces ukrainiennes et récemment russes (il s'agit de paysans de la Couronne et de serfs, également de bourgeois). En raison de son mode de vie particulier, la secte se caractérise par une structure territoriale et sociale développée qui réunit des citadins et des paysans exerçant des activités très variées. Tout ceci a favorisé l'adaptation aux nouvelles conditions de vie, de même qu'une forte capacité à s'enrichir des acquis des ethnies voisines.

■ La langue

Le caractère sub-ethnique de la communauté est également confirmé par les données linguistiques. Des recherches en dialectologie [Ivanov, 1996 : 83-88 ; *Dictionnaire des dialectes russes de la région d'Odessa*, t. 2,



2. Fête de l'église de Sainte-Paraskieva, dans le village de Mirnoïé Kilisk (photo de l'auteur, 2001).

2001 ; Steinke, 1990] montrent que le parler courant des Lipovane constitue une variante à part entière dans l'ensemble des dialectes des Russes du Sud. Parmi les principaux substrats, on distingue les substrats roman (roumain, moldave), slavo-méridional (bulgare) et turc (nogai, turc). Notons que ces emprunts peuvent être étudiés en tant qu'éléments d'adaptation aux différentes situations sociales, politiques et économiques auxquelles s'est trouvée confrontée la secte lors de son installation dans telle ou telle région.

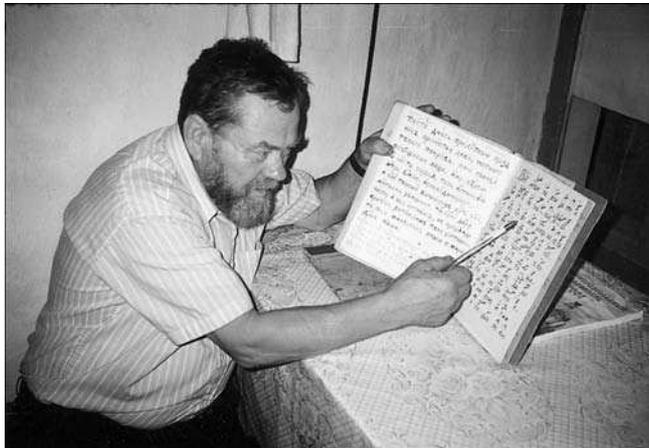
Les exemples d'emprunts « réciproques » ont éveillé un intérêt particulier chez les chercheurs. Un lexique de cette nature révèle la réutilisation dans le dialecte lipovane de vieux termes slavons sous l'influence de cultures voisines (par exemple, *hyrtop* qui signifie « ravin », « fossé » ou *izvor* pour dire « source », « origine »...) [Barannik, 1997 : 413-428]. Cette restitution reflète le paradigme commun « ancien = sacré-juste ».

À l'origine de la transformation du dialecte, il y a aussi le désir conscient de conserver la langue maternelle, ainsi que sa forme primitive, le slavon ecclésiastique. Si les variantes dialectales de la langue ont toujours fonctionné grâce à l'oralité, celles du slavon, en revanche, perdurent grâce à la tradition écrite et aux rituels.

Les contacts extérieurs de la secte lipovane exigent que ses représentants connaissent la langue de leurs voisins. Compte tenu de la mobilité des frontières administratives, il n'était pas rare qu'à chaque génération incombât la tâche d'apprendre une nouvelle langue : le turc [Kelsiev, *op. cit.* : 42-58 ; Chaykowski, 1857], le bulgare [Anastassova, *op. cit.* ; Steinke, 1990], le russe, le roumain, l'ukrainien. Il s'agit dans ce cas d'un bilinguisme vertical (de génération en génération).

Les formes dialectales des parlers slavo-méridionaux à petite échelle varient selon les différentes enclaves. Fait étonnant : ces variantes spécifiques sont prises en compte par les Lipovane eux-mêmes qui y ont fréquemment recours afin de définir le foyer démographique dont est originaire leur interlocuteur. Le lexique et la phonétique deviennent alors des repères dans la communication entre les groupes.

La conservation de la langue maternelle dans le domaine religieux et la vie quotidienne, conjuguée à la pratique d'autres langues, favorise au sein du groupe les fonctions d'intégration et de régénération ethniques. C'est ce qui a permis à la communauté de survivre. L'assimilation linguistique est un phénomène très récent, particulièrement sensible chez la jeune génération lipovane de Bulgarie et de Roumanie : près de la moitié des vieux-croyants nés dans les années 1980-1990 préfèrent adopter le bulgare ou le roumain. Ces années marquent une période de forte urbanisation et la renaissance d'un nationalisme religieux dans le contexte d'une libéralisation des communautés. Par ailleurs, la tradition écrite du slavon connaît à son tour une renaissance, comme en témoignent la multiplication



3. Un « ancien » apprend le slavon en s'appuyant sur un manuscrit du début du XX^e siècle, dans le village de Novaïa Nekrassouka (photo de l'auteur, 2001).

des exemplaires de l'abécédaire slavon orthodoxe et la réouverture d'écoles religieuses.

Les données linguistiques représentent l'un des facteurs fondamentaux de la renaissance de cette culture. À cet égard, aux différents domaines de la vie quotidienne correspondent différentes langues (le slavon pour la sphère sacrale, le russe dialectal pour la vie courante, la langue de tel peuple voisin pour la communication extérieure).

■ Les caractéristiques religieuses

La population lipovano-nekrassovienne du Danube, à l'instar de tous les vieux-croyants jusqu'à la moitié du XIX^e siècle, vivait éclatée en petites communautés. Par ailleurs, elle entretenait des liens très étroits avec ses coreligionnaires d'autres régions (la Vetka et Starodoub, Moscou, l'Oural, la région du Don, la Sibérie, la Pologne, les pays Baltes...). À cette époque, le grand rêve des prêtres était de se trouver un métropolitain et de créer leur propre hiérarchie « tripartite »³.

À ce titre, ce sont précisément les vieux-croyants de la Dobroudja qui jouèrent un rôle déterminant dans la création de la première hiérarchie tripartite de l'histoire du culte (en 1846). La région de leur communauté est connue sous le nom de « Bélokrinitsa », qui reprend le nom du lieu de résidence du premier métropolitain, Ambroise : le monastère vieux-croyant du village de Bélaïa-Krinita (Bucovine, région actuelle de Tchernovtsy). Cette union, toutefois, ne resta pas longtemps homogène : il y a près d'un demi-siècle (1860-1910) que les vieux-croyants de cette confession se sont divisés en partisans et adversaires de l'*Okroujnoe poslanie*. C'est ainsi qu'apparurent parmi les Lipovane les « *okroujniki* »

et les « *contre-okroujniki* » ou « *non-okroujniki* ». Ces derniers ont déployé une intense activité dans une série de villages et de villes de Dobroudja et de la Bessarabie, sans pour autant représenter une majorité importante.

Il est intéressant de constater que c'est précisément à cette période que s'opère une scission entre les communautés de Podolie et de Podniestrovsk. Il est également possible de relever des « nœuds politiques » dans ce séparatisme : la participation à l'ordre social de différents pays. Mais ce facteur n'a eu que peu d'effet sur les vieux-croyants jusqu'au moment de ces sérieux désaccords. Le désaccord temporaire au sujet de l'*Okroujnoe poslanie* (qu'a ignoré un grand nombre de vieux-croyants du sud de la Podolie et de Podniestrovsk [Journal de l'Église orthodoxe russe des vieux-croyants, 1906-1914 ; Barannik, *op. cit.* ; Taranets, *op. cit.* ; Skalkovski, 1844 : 42-43]) a engendré une distanciation ethnoculturelle.

Une partie de la population lipovaniennne a catégoriquement refusé la hiérarchie de Bélaïa Krinita. Les « prêtres fuyants »⁴ ont continué d'accueillir des



4. Autel personnel dans une maison du village de Tagaritsa (photo de l'auteur, 2000).

prêtres du Saint-Synode ou d'envoyer secrètement leurs élus étudier au séminaire. Les partisans de ce mouvement ont créé en 1923 leur propre hiérarchie : la « Novozybkovka ». Cette confession représente jusqu'à 10 % des Lipovane.

Nonobstant la forte intégration interne des Lipovane de différentes tendances, on constate donc une hétérogénéité confessionnelle au sein de la secte, depuis les premières étapes de sa formation jusqu'à l'époque actuelle. Les représentants de la communauté se sont divisés en prêtres et « sans-prêtres ». Aujourd'hui, leur structure confessionnelle est la suivante : pour les partisans de la hiérarchie tripartite, la *Bélokrinitsa* (Église orthodoxe russe des vieux-croyants, siège principal à Moscou, enclaves en Ukraine et en Moldavie ; Église orthodoxe russe du Christ Sauveur des vieux-croyants qui ont accepté la hiérarchie de Bélokrinitsa, siège principal à Braila, enclaves en Roumanie et à Tataritsa en Bulgarie ; celle des « prêtres fuyants », siège principal à Novozybkovo, région de Briansk, Fédération de Russie (activité reconnue dans plusieurs villages et villes de Roumanie) ; les « sans-prêtres » (*philippovtsy*, *fedod-seievtsy*, etc.), petites communautés de la Vieille Foi de Roumanie ; les « sans-prêtres » occasionnels, groupe à part formé de vieux-croyants qui ont pris le sacre, mais qui, pour diverses raisons, ont refusé toutes les hiérarchies tripartites existantes. Il semble que la majorité démographique revient aux « prêtres », les communautés de « sans-prêtres » s'avérant largement minoritaires et ne représentant pas plus de 7-8 % de toute la communauté lipovanienne.

Le trait d'union entre ces différents courants religieux est un refus général de l'Église officielle « nikonienne ». Mais, en ce qui concerne l'organisation de la vie religieuse et de la vie quotidienne, toutes ces communautés révèlent de profondes divergences, ce qui nous permet de conclure que la notion de Lipovane ne recouvre pas seulement, tant s'en faut, une communauté confessionnelle.

■ L'identité

La conscience identitaire est la meilleure illustration du phénomène de groupe. Sa formation a été influencée par toute une série de facteurs évoqués en début d'article. Par ailleurs, les différents niveaux de conscience identitaire coexistent et se complètent mutuellement. Le meilleur exemple n'en est-il pas le fait que le groupe se soit attribué à lui-même un nom générique, celui de *Lipovane* ? Au XIX^e siècle, cette appellation d'origine extérieure au groupe devient une autoproclamation. Son sens contemporain traduit une définition de soi à la fois en tant que Russe, vieux-croyant et groupe social actif inséré dans la population de différents pays.

Il nous est possible de reproduire les différents niveaux de conscience identitaire de la population des



5. Cimetière dans le village de Kossa (région d'Odessa) (photo de l'auteur, 2001).

vieux-croyants en fonction du contexte. Ainsi la différenciation intra-confessionnelle entre les « prêtres » et les « sans-prêtres » s'observe-t-elle uniquement dans les enclaves où ils ont cohabité (Tulcea, Sarikeï, etc.), mais elle est pratiquement inexistante chez les Lipovane d'Ukraine qui, sur le plan religieux, continuent de former un groupe homogène.

Tout en se rattachant à telle ou telle lignée familiale, les Lipovane définissent très précisément leur groupe d'appartenance territoriale. La micro-société d'un village/paroisse est la plus petite forme d'organisation collective permettant d'assurer la pérennité des traditions culturelles, micro-société assumant une série de fonctions primordiales qui régissent tous les aspects de leur culture.

Jusqu'à nos jours, les Lipovane ont une connaissance précise de « leur » géographie, indépendamment des déplacements individuels et des changements administratifs. Ainsi, nombre de personnes interrogées ont

énuméré sans faillir l'immense majorité des importants foyers démographiques de population lipovaniennne. Ce sont justement ces liens très puissants entre les collectivités qui ont entraîné, dans les années 1840, la création d'une hiérarchie tripartite, permis de maintenir une vie confessionnelle active entre les différentes paroisses (fêtes du culte) et facilité l'activité économique (commerce, pêche, etc.).

Ces collectivités économiques étaient pratiquement endogames. Mais, peu à peu, elles ont adopté un code de la famille et un système de parrainage si rigoureux qu'il s'en est suivi, d'abord un rejet de l'interdit traditionnel de fonder des familles jusqu'à la huitième génération ; ensuite, vers le milieu du ^{xx} siècle, une mutation des liens du mariage en liens intervillageois. Parfois, on assiste à la formation d'originales unions duelles (mariages entre Lipovane de villages voisins).

Ce contexte explique l'importance de plus en plus grande accordée à l'appartenance territoriale locale dans la vie quotidienne des Lipovane. Pour un hôte de passage, il ne suffit plus d'être russe ou lipovanienn, il doit indiquer le nom de sa « petite patrie ».

Jusqu'à la fin du ^{xviii}-début ^{xix} siècle, l'appartenance sociale est également très importante pour la communauté. À cette époque, les compatriotes se divisent en Cosaques de Nékrassov et en paysans Lipovane. Les premiers occupent une position privilégiée, aussi bien dans l'Empire russe que dans l'Empire ottoman, où ils constituent une armée indépendante. Les paysans et les citoyens s'apparentent, eux, soit aux « *pilipony* », soit aux Lipovane. Comme en témoignent de nombreuses sources de l'époque, les vieux-croyants n'hésitent pas, au besoin, à en changer les termes. Par exemple, en temps de guerre, les paysans préférèrent rester des Lipovane et payer un faible impôt.

Les formes de l'autodétermination religieuse sont plus complexes. Sur ce plan, le processus identitaire interne est analogue à celui de la majorité de la population environnante : on distingue les « chrétiens » et les « chrétiens orthodoxes ». Cependant, on voit apparaître plus tard une différenciation entre « *starobrijadtsy* » et « *starovery* », dénominations qui distinguent les nikoniens de Bessarabie et la population orthodoxe roumanobulgaro-ukrainienne de la Dobroudja et de la Bucovine. D'autres termes reflètent les différences existant parmi les vieux-croyants eux-mêmes, qui, à l'origine, étaient loin de former une population confessionnelle homogène. Dans la région, on trouve ainsi des partisans (les « prêtres ») et des opposants (les « sans-prêtres » et les « sectaires rationnels ») de l'institution ecclésiastique.

À l'intérieur de ces courants, on peut observer des scissions entre ceux qui ont institué et suivi le métropolitain Ambroise (les « *bélokrinitchyïé* ») et ceux qui sont restés fidèles à la tradition de faire venir des prêtres du Saint-Synode (les « prêtres fuyants », dits « *novozymbkovtsy* » depuis 1923). Cette séparation a engendré l'apparition de surnoms méprisants tels que « mulets »

ou « entremetteurs », employés à l'égard des opposants à la hiérarchie *Bélokrinitsa*. Le premier provient selon toute vraisemblance du toponyme de la ville de Koni en Turquie (*koni* signifiant « chevaux » en russe), où vivaient des *Nékrassovtsy* fortement opposés à Ambroise. Quant au surnom d'« entremetteurs », ceux qui en étaient affublés le devaient à leur tradition de ne pas « fiancer, mais de faire se rencontrer » leurs jeunes couples.

Cette pluralité de la conscience identitaire s'ajoute à une tendance générale non négligeable, qui n'a fait que se renforcer au cours du ^{xx} siècle : tous les Lipovane s'affirment en tant que russes et vieux-croyants. Ces deux attributs ont précisément assuré la longévité du sub-ethnonyme Lipovane, dont les caractéristiques fondamentales sont une identité russe régionale et le refus de dépendre de l'autorité du Saint-Synode. On note également des niveaux méta-culturels, par exemple en ce qui concerne les Slaves et le christianisme en général.

Il nous faut aussi dire quelques mots de l'identité politique des Lipovane. Dans la plupart des cas, ces derniers sont restés indifférents aux changements des frontières administratives et à leur « passage » d'un pays à l'autre. L'activité citoyenne n'apparaît qu'aux premiers temps de la communauté dont la motivation première est la fuite systématique hors des territoires dépendants de la Russie (^{xviii} s.). Les orientations politiques divisent ensuite la société nékrassovo-lipovaniennne en deux camps : ceux qui continuent de fuir la Russie et ceux qui décident de retrouver leur ancienne citoyenneté et de s'installer dans les régions frontalières de leur patrie d'origine. Par la suite, seule une violation de la liberté religieuse sera en mesure de susciter chez les Lipovane un semblant de sens civique.

Cette tendance est actuellement observable chez les Lipovane de Roumanie. À l'intérieur des frontières de ce pays dans les années quatre-vingt-dix, les vieux-croyants russes ont créé une organisation politique et sociale : la « Communauté des Lipovane russes de Roumanie », ayant vocation à défendre les intérêts du groupe et à entretenir la participation à toutes ses activités. Étapes décisives : l'apparition d'un journal indépendant et l'engagement dans la vie politique, avec, en particulier, la participation de députés de la communauté à tous les niveaux du pouvoir. Grandement appréciée, cette expérience est bien connue des Lipovane de Bulgarie, d'Ukraine et de Moldavie, mais ces pays n'ont pas encore d'organisations équivalentes.

Pour toutes les générations de vieux-croyants, ce choix d'une identité propre s'opère en connaissance de cause, ce qui joue un rôle prépondérant dans la transmission de cette culture. C'est justement ce qui prédefinit l'appartenance des membres de la communauté à un véritable complexe (la « russité » se pérennise grâce à la Vieille Foi, qui, de son côté, se transmet souvent par la force des traditions culturelles).

Les spécificités ethniques et religieuses de la secte peuvent même être interchangeables. Ainsi « l'habit ecclésiastique », encore porté de nos jours, n'est-il rien d'autre qu'une sacralisation du costume traditionnel russe, en particulier dans ses variantes russo-méridionales. On peut donc réellement parler d'une expression culturelle forte des Lipovane. Une étude aussi limitée que la nôtre des moments clés de l'histoire des Lipovane et de ses particularités permet de constater que la secte peut être considérée comme le résultat de l'isolation d'un nombre important de Russes, suite à leur refus de la nouvelle Église orthodoxe « nikonienne », ainsi que de leur migration en territoire étranger. N'ayant jamais

formé de groupe homogène, les Lipovane présentent néanmoins tous les indices d'une culture sub-ethnique, les prémisses de l'expression des traditions culturelles et rituelles lipovaniennes pouvant être réparties en deux types de facteurs : le désir de conserver une conception traditionnelle du monde et sa mise en pratique (sacralisation des notions d'« ancien » et de « sien »), ainsi que la nécessité de s'adapter à de nouvelles réalités. ■

Traduction de Julie Bouvard
poryvaiev@yahoo.fr

revue et corrigée par Anne Coldefy-Faucart,
avec les remerciements les plus vifs de la traductrice.

I Notes

1. Cosaques dont les ancêtres se sont établis à l'étranger avec le hetman (chef militaire) Ignat Nekrassov après la répression de la révolte de Boulavine (1708).

2. Partisans des réformes du patriarche

Nikone (centralisme ecclésiastique, alignement sur le rite grec) qui, en 1653-1667, provoquent le grand schisme (raskol) au sein de l'Église et donnent naissance aux courants « dissidents » des « prêtres » et des « sans-prêtres ».

3. Hiérarchie conforme aux préceptes prénikoniens.

4. Vieux-croyants « prêtres » radicaux qui prônaient la fuite hors du « monde de l'Antéchrist » comme l'unique voie de salut. Il existait également des « fuyants » (*beglye* ou *beguny*) « sans-prêtres ». Mais, de manière générale, l'origine de l'appellation courante de *straniki* (les « errants ») ou *beglye* est toujours matière à polémique.

I Références bibliographiques

ANASTASOVA [ANASTASSOVA] E., 1998, *Staroobredsite v B'lgarja : mit, istorija, identičnost* [Le culte vieux-croyant en Bulgarie : mythe, histoire, identité], Sofia.

ANSUPOV [ANTSOUPOV] I. A., 1996, *Russkoe naselenie Bessarabii i levoberežnogo Podnestrov'ja v konce XVIII-XIX v.* [La population russe de Bessarabie et de la rive gauche de Podnestrov, XVIII-XIX siècles], Kisinev [Kichinev].

BACINČIK [BATCHINSKI] A. D., 1971, « Nekrasovskie poselenija na Niznem Dunae i v Juznoj Bessarabii », *Materialy po arheologii Severnogo Pricernomor'ja* [« Les populations nékrassoviennes du Bas-Danube et en Bessarabie du sud »], *Matériel archéologique du nord de la mer Noire*, n° 7, Odessa.

– 1995, « Dunajs'ki nekrasivsi i zadunajs'ki zaporozsi » [« Les Nékrassoviens du Danube et les Zaporogues du delta du Danube »], *Istorične kraeznavstvo Odesiny* [Ethnographie historique d'Odessa et de sa région], n° 6, Odessa.

BAHTALOVSKIJ [BAKHTALOVSKI] G. P., 1882, « Posad Vilkov » [« Le village Vilkov »], *Kičinevskie eparhial'nye vedomosti*, n° 20, [Revue du diocèse de Kichinev], Kichinev.

BARANNIK L., 1997, « Leksikalni osobenosti na b'lgarsko-ruskite mezdu dialektni kontakti na teritorijata na Odeska oblast v Ukraïna » [« Les spécificités lexicales dans les contacts interdialectaux russes et bulgares dans la région d'Odessa »], *B'lgarite v Severnoto Pricernomorje* [Les Bulgares du nord de la mer Noire], t. 6, Veliko T'rnovo [Véliko Tchernovo].

Cerkov'. *Staroobrijadecskij cerkovno-obščestvennyj žurnal*, 1906-1914, n° 1 [L'Église. Journal de l'Église russe orthodoxe des vieux-croyants].

CIZYKOVA [TCHIJKOVA] L.N., 1979, *Russko-ukraïnskie etno-kul'turnye svjazi v juznyh rajonah Ukraïny. Kul'turno-bytovyje processy na Juzh Ukraïny* [Les relations ethnoculturelles russo-ukraïniennes dans les régions méridionales de l'Ukraine. Les processus culturels dans le sud de l'Ukraine], éd. Nauka, Moskva [Moscou].

DAN D., 1894, « Lipovenii din Bucovina » [« Les Lipovane de Bucovine »], *Popoarele Bucovinei. Fascicula III* [Peuples de Bucovine, fascicule III], Cernauti [Tchernovtsy].

« Delo o poselivsihsja v Carstve Pol'skom russkih vyhodcev iz sekty staroobrijadcev, nazываемых Филиппонами » [« Dossier des ressortissants russes de la secte des vieux-croyants, installés dans le Royaume de Pologne et appelés les "Philippony" »], *Rossijskij Gosudarstvennyj Voennno-Istoriceskij arhiv* [Archives militaires de la Fédération de Russie], f. Voenne-Učenyj arhiv, op. 1, d. 587.

FENOGEN S. 1998, *Sarikej : stranicy istorii* [Sarikeï : quelques pages de l'Histoire], éd. Kriterion, Buharest [Bucarest].

GORBUNOV [GORBOUNOV] I. E., 2000, *K voprosu o proishozhdenii nazvanija « lipovane ».* *Arheologija ta etnologija Shidnoj Evropy : materialy i doslidženija* [De l'origine du nom « Lipovane ». Archéologie et ethnologie de l'Europe de l'Est : matériel et recherches], Odessa [Odessa].

IVANOV A., 1996, *Kompleksnoe issledovanie russkih-lipovan (russkih staroobrijadcev Rumynii). Kul'tura russkih lipovan (russkih staroobrijadcev) v nacional'nom kontekste* [La recherche complexe des Lipovane russes (des vieux-croyants russes de Roumanie). La culture des Lipovane russes (vieux-croyants russes) dans le contexte national et le contexte international], Buharest [Bucarest].

KAINDL R.F., 1898, *Geschichte der Bukovina* [Histoire de la Bucovine], Czernowitz [Tchernovtsy].

– 1896, *Das Entstehen und Entwicklung der Lipowaner-colonien in der Bukowina* [L'apparition et l'évolution de la colonie des Lipovane en Bucovine], Wien [Vienne].

KEL'SIEV [KELSIEV] V. I., 1875, « Očerok staroobrijadcev v Dobrudze » [« La chronique des vieux-croyants de la Dobroujda »], *Slavjanskij sbornik* [Études slaves], Sankt-Peterburg [Saint-Petersbourg].

KROTKAJA [KROTKAIA] T. P., E. S. PROSKINA [PROCHKINA], A. A. CUDNIKOVA [TCHIOUDNIKOVA], 1992, *Staroobrijadecstvo v Belarussii* [Le culte vieux-croyant en Biélorussie], Minsk.

LILIEV M. I., *Iz istorii raskola na Vetke u v Starodub sine v XVII-XVIII vv.* [L'histoire du raskol à Vetka et à Starodoub aux XVII-XVIII s.], Kiev.

LIPINSKAJA [LIPINSKAIA] V. A., 1998, « Etnonimy i konfessionimy russkogo naselenija v Rumynii » [« Ethnonymes et noms des confessions de la population russe de Roumanie »], *Etnograficeskoe obozrenie* [Recherche ethnographique], n° 6.

– 1998, *Kul'turno-bytovyje tradicii russkikh-lipovan v Rumynii. Russkie v sovremennom mire* [Culture et traditions des Lipovane russes en Roumanie. Les Russes dans le monde contemporain], Moscou [Moscou].

LUCACIU C., A. TEODORESCU, 1998, *Din istoria si traditiile lipovenilor* [Histoire et traditions des Lipovane], Bucuresti [Bucarest].

MEL'NIKOV [MELNIKOV] F. E., 1999, *Kratkaja istorija drevnepravoslavnoj (starobrijadceskoj) cerkvi* [Bref aperçu historique de l'Église russe orthodoxe lipovanienne (Eglise des vieux-croyants)], Barnaul.

NAULKO V. I., 1975, *Razvitie mezetniceskikh svjazej na Ukraïne* [L'évolution des relations interethniques en Ukraine], Kiev.

OZEREVA G. N., T. M. PETROVA, 1979, « O kartografirovanii grupp russkogo naroda na nacalo XX veka » [« De la cartographie des différents groupes du peuple russe au début du XX s. »], *Sovetskaja etnografija* [L'ethnographie soviétique], n° 4.

POLEK D. J., 1899, *Die Lippowaner in der Bukowina, III, Sitten und Gebräuche* [Les Lipovane de Bucovine, III, Coutumes et traditions], Czernowitz [Tchernovtsy].

PRYGARIN [PRYGARINE] A. A., 2000, « Kozaky-nekrasivci na Dunai: kinec' XVIII-persa tretyna XIX st. » [« Les Cosaques nékrassoviens du Danube (fin XVIII-première moitié du

XIX s.) »], *Kozactvo na Pivdni Ukrainy. Kinec' XVIII-XIX st.* (Gol. Red. V.A. Smolij) [L'histoire des Cosaques de l'Ukraine du sud, fin XVIII-XIX s. (sous la direction générale de V. Smoly)], éd. Druk, Odesa [Odessa].

– 1999, *Subetniceskie grupy russkikh Jugo-Vostocnoj Evropy. Etnicna istorija narodiv Evropy: zbirnyk naukovykh prac'. Teoretycni problemy etnologii* [Les groupes sub-ethniques russes en Europe de l'Est et en Europe méridionale. Histoire ethnique des peuples de l'Europe: recueil de travaux scientifiques. Problèmes théoriques d'ethnologie], Kyivs'kyj universytet [Université de Kiev], Kiev.

Russkie [Les Russes], 2000, éd. Nauka, Moskva [Moscou].

SKAL'KOVSKIJ [SHAYKOXSKI] A. A., 1844, « Nekrasovcy, zyvusie v Bessarabii » [« Les Nékrassoviens de Bessarabie »], *Zurnal Ministerstva Vnutrennih Del* [Bulletin du ministère des Affaires étrangères], n° 8.

SKAL'KOVSKIJ [CHAYKOXSKI] M., 1857, *Kazaczynza w Turcyi* [Les Cosaques de Turquie], Paris.

Slovar' russkikh govorov Odessiny [Dictionnaire des dialectes russes de la région d'Odessa], [Red.] [dir.] Krapenko I. A., 2 tomes, éd. Astroprint, Odessa, 2001.

STEINKE K., 1990, *Die russischen Sprachinseln in Bulgarien* [Les dialectes russes en Bulgarie], Heidenelberg.

TABAK I. V., 1990, *Russkoe naselenie Moldavii: cislennost', rasselenie, mezetniceskie svjazi* [La population russe de Moldavie: recensement, foyers démographiques, relations intra-ethniques], éd. Stinica [Chitnitsa], Kisinev [Kichinev].

TARANEC [TARANETS] S. V., 2000, *Starobrijadcestvo Podolii* [Le culte vieux-croyant de Podolie], Kiev.

I ABSTRACT

The « Old Believers » (Lipovan) of the Danube delta

This study concerns a group of Russian « old-believers », the Lipovan, settled in border countries of Russia (Rumania, Bulgaria and Ukraine), who still today claim their own culture and identity. The author successively examines the localization of these Lipovan settlements, the history of their geographic movements, their linguistic and cultural specificities, religious identity, historical evolution and continuous link with the past and lastly their relations with other ethnic and sub-ethnic groups in their countries of settlement.

Keywords : Ukraine. Lipovan. Old Believers. Cossacs. Tripartite hierarchy.

I ZUSAMMENFASSUNG

Die « Alten Gläubiger » (Lipovanen) des Donaudeltas

Diese Studie betrifft eine Gruppe von russischen « Alten Gläubigern », den Lipovanen, die sich in an Russland angrenzenden Ländern (Rumänien, Bulgarien, der Ukraine) angesiedelt haben und heute noch ihre eigene Kultur und Identität beanspruchen. Der Autor untersucht die Lokalisierung dieser Lipovanensiedlungen, die Geschichte ihrer geographischen Bewegungen, ihre kulturelle und Sprachspezifitäten, ihre religiöse Identität, ihre Entwicklung und stetige Bindung an die Vergangenheit und endlich ihre Beziehungen mit den anderen ethnischen und subethnischen Gruppen in ihren Siedlungsländern.

Stichwörter : Ukraine. Lipovanen. Alte Gläubiger. Kosaken. Dreiköpfige Hierarchie.

I СКОРОЧЕНИЙ ЗМІСТ СТАТТІ

Олександр Пригарін

" Старообрядці " (Липоване) гирла ріки Дунай.

Це дослідження присвячене групі росіян - " старообрядців " (липоване), які оселилися в сусідніх з Росією країнах (Румунія, Болгарія, Україна). Ще й сьогодні вони відстоюють свою власну культуру. У роботі висвітлюються питання локалізації їхніх демографічних центрів, історії географічних переміщень цієї групи, її культурні і лінгвістичні особливості, релігійні погляди, еволюція, постійний зв'язок з минулим і, нарешті, стосунки з іншими етнічними групами в країнах, де вони оселилися.

Ключові слова : Україна. Липоване. Старообрядці. Козаки. Тристороння ієрархія.

Rituels de l'eau en Ukraine et dans les pays slaves

Olga Porytskaya
Institut d'art, de folklore et d'ethnologie
Académie nationale des sciences d'Ukraine (Institut M. T. Rylski)

I RÉSUMÉ

Dans les consciences populaires ukrainiennes, la symbolique de l'eau est très répandue et, par ailleurs, ambivalente. À la fois porteuse de vie et de mort, support de divination et vecteur de communication avec l'au-delà, l'eau et la symbolique qui l'accompagne forment un réseau de sens complexe, illustré par de nombreux rituels.

Mots-clés : Ukraine. Eau. Rituel. Divination.

Olga Porytskaya
Institut d'art, de folklore et d'ethnologie
Académie nationale des sciences d'Ukraine (Institut M. T. Rylski)
4, rue Grouchevskogo
02001 – Kiev
Ukraine
Olga-porytskaya@hotmail.com

Olga Porytskaya
Née en 1959. Diplômée ès Lettres de l'université Taras
Chevtchenko ; ethnologue, slaviste, chercheur à l'Institut d'art, de
folklore et d'ethnologie – Académie nationale des sciences d'Ukraine
(Institut M. T. Rylski).
Auteur de travaux sur la sémiotique dans la culture traditionnelle de
l'Ukraine et dans la culture slave.

L'eau, dans les rituels de presque tous les peuples, est investie d'un sens particulier, ne serait-ce que parce qu'elle est nécessaire à la vie. L'homme a besoin de l'eau pour étancher sa soif, préparer sa nourriture, faire ses ablutions, abreuver les animaux, arroser le potager, les champs, etc. Mais, comme on le sait, l'eau est aussi associée aux pluies torrentielles qui détruisent les récoltes, aux inondations qui réduisent à néant les exploitations et emportent des vies humaines. En outre, pour nos ancêtres, l'eau était un élément capable de l'emporter sur un autre, non moins puissant, le feu. Ce qui, dans la vie quotidienne, était somme toute banal, prenait parfois dans la vie spirituelle une dimension symbolique et formait un système particulier de signes sur lequel se fondaient les représentations populaires de la nature. Ce n'est donc pas un hasard si l'eau occupe une telle place dans les coutumes des peuples anciens, et si ont survécu, jusqu'à nos jours, sous des formes résiduelles, d'anciennes croyances et pratiques rituelles.

■ Pratiques et rites divinatoires

En Ukraine, les traditions les mieux conservées s'observent chez les ethnies de la région du Polessié, zone forestière située au nord de l'Ukraine.

L'une des formes de divination par l'eau les plus utilisées consistait à abandonner des couronnes au fil de l'eau, pratique que l'on peut également observer chez les Russes. En ce qui concerne les Biélorusses, ce type de divination était surtout connu dans les régions proches des territoires ethniques ukrainiens, à savoir la région du Polessié. Cette pratique divinatoire se retrouvait aussi chez les Tchèques et les Polonais, plus rarement chez les Bulgares ; mais, par rapport aux Slaves du Nord, son importance y était moindre. Si, dans la tradition russe, ce rituel coïncidait avec la Pentecôte (et les fêtes dites « vertes », marquant le retour du printemps), c'est à la Saint-Jean qu'il coïncidait chez les Biélorusses et les Ukrainiens. L'une des conditions essentielles à son déroulement était que la couronne jetée au fil de l'eau ait auparavant ceint la tête de la personne, en soit « imprégnée », et puisse ainsi la « représenter ». Ce type de divination existait sous une forme plus élaborée en Ukraine et en Pologne, où, sur les couronnes de paille tressée, parfois décorées de fleurs, on fixait des bougies. On jetait alors ces couronnes à l'eau, et les jeunes filles, comme les jeunes gens,



1. Des fillettes tressent des couronnes de fleurs pour la fête de la Trinité (les « Fêtes vertes »), au village de Tolsty Les, dans le Polessié (situé dans le périmètre de sécurité de Tchernobyl) (photo A. Ivanetski, 1983).

observaient leur évolution (dans certaines contrées les garçons les repêchaient au hasard, cherchant à deviner qui serait leur future épouse). En Pologne, au lieu de la paille tressée, ce sont des cerceaux de bois ployés (« *obroutchi* ») qui servent à la fabrication des couronnes. Notons que, pour ces pratiques divinatoires (se déroulant le dimanche des Rameaux), les Bulgares substituaient aux couronnes flottées des anneaux, extraits d'un récipient rempli d'eau, auxquels pouvaient être accrochés des « simples » (herbes médicinales), parfois bénis. Le trait commun aux coutumes évoquées est qu'elles réunissent les mêmes attributs : couronnes ou anneaux personnalisés, herbes et eau. Mais la divination par l'eau était aussi pratiquée à d'autres époques de l'année, comme à l'Épiphanie, les jeunes filles tentant de deviner leur avenir. L'observation du calendrier permet d'observer la coïncidence de ces pratiques avec les traditionnels jours des morts. Ainsi s'établissait, par le biais de l'eau, le contact entre vivants et morts ; car ce sont précisément les âmes des morts qui, d'après les croyances populaires, sont censées pouvoir révéler le destin et prédire l'avenir.

■ Eau « bénéfique », eau « maléfique »

Selon les croyances cosmogoniques ukrainiennes, l'eau a un pouvoir mystique de purification. Il suffit d'un contact avec elle pour bénéficier de son pouvoir. Largement éprouvé par la conscience humaine, l'état de pureté-propreté est généralement associé à la santé (tout

comme celui d'impureté-saleté l'est au mal et à la maladie). Dans ce système symbolique, l'eau est en « correspondance » avec la santé. Comparons cette formule de vœux ukrainienne avec celles d'autres peuples slaves, par exemple dans le chant traditionnel lié au printemps (« *vesnianka* »), accompagné de coups frappés avec des rameaux bénis :

« *C'est le rameau qui frappe, ce n'est pas moi,
Pour Pâques, le Grand Jour,
Sois saine comme l'eau,
Sois riche comme la Terre* » [Kolesa, 1938 : 33].

Il existait aussi de nombreuses conjurations par l'eau, destinées à protéger les hommes des forces maléfiques et mystérieuses. L'une d'elles, recueillie auprès de vieux-croyants (cf., dans ce même numéro, l'article d'Olexandre Prygarine) de la région de Jitomir, est particulièrement significative :

« *Bonjour, eau-fontaine
Eau surgissante, qui aides le Christ.
De l'eau, je ne viens pas en prendre,
Je viens baigner le serviteur de Dieu...
Tu as baigné les pierres grises, les racines blanches.
Baigne maintenant le serviteur de Dieu...
[et protège-le] des vieillards, des vieilles femmes,
Des belles filles, des jeunettes,
Des enfants, des nourrissons,
De l'œil bleu, noir, blanc, rouge,
Amer, envieux, qui pense à mal et maléfice,
Maintenant et toujours dans les siècles des siècles
Amen* » [Sinel'nikov, 1995 : 80].

Cependant, ce premier aspect est indissociable de son contraire. L'eau, dans ces pratiques, n'a pas uniquement un pouvoir de purification : elle s'utilise aussi comme véhicule pour envoyer des maladies, la peste, pour jeter des sorts aux gens et au bétail. On peut pour cela utiliser du savon, dans lequel on pique des épingles et que l'on jette dans l'eau ou que l'on enterre ; on jette à l'abreuvoir où l'on mène les bêtes un os d'animal mort d'une quelconque maladie pour que ce mal se transmette au bétail de son ennemi [Kouzelia, 1907 : 123].

L'eau a, par ailleurs, un sens particulier dans les pratiques divinatoires des jeunes filles. On sait que l'eau nécessaire à la préparation des petits pains de divination doit impérativement provenir de trois, voire de sept puits différents ; ou bien, il faut prendre de l'eau du puits dans sa bouche. On se livre aussi à des rites de divination à l'aide d'un miroir placé auprès d'un puits, dans l'espoir d'apercevoir son promis.

■ L'eau entre deux mondes

K. Mochinski considérait que les diverses pratiques de divination par l'eau se développaient à partir d'un fonds commun : la mise en contact, par le biais de l'eau,

avec le monde des défunts et des ancêtres (voir les pratiques décrites plus avant, liées à l'Épiphanie) [Moszyn'ski, 1967 : 369]. V. Propp, dans ses recherches sur les origines des contes merveilleux sur le thème de l'arbre magique prenant racine sur une tombe [Afanassiev, 1988-1992], notait que l'on arrosait quotidiennement les tombes. Cela se faisait, soit avec de l'eau à la « demande », sinon l'« ordre », d'un animal ; soit d'une manière plus imagée, avec des larmes, comme dans le célèbre conte « Zolouchka » (« Cendrillon », NdT). Dans les deux cas, l'animal enterré (le plus souvent une vache) ou bien la mère défunte devient l'« auxiliaire » de l'autre monde. Il s'agit d'une coutume tendant à préserver l'existence du défunt, à le protéger de la mort [Propp, 1934 : 133] (les représentations populaires étaient semblables en ce qui concerne la dépendance des sirènes à l'eau : leurs cheveux devaient toujours rester mouillés [Poritskaya, 1999 : 87-98]).

On peut y voir également un moyen d'entretenir un lien entre les deux mondes. Ainsi la coutume d'arrosage rituel avait-elle pour but, d'après Propp, le maintien en vie du défunt dans son « nouveau monde » ; et, comme l'on supposait cet au-delà semblable à l'univers des vivants, les substances nécessaires à la vie (eau et nourriture) étaient fournies au défunt après sa mort.

Cette coutume s'est perpétuée dans la culture ukrainienne. Elle trouve en particulier son expression dans les lamentations traditionnelles lors des funérailles. Chez les anciens « Rus » (Vikings de Kiev), selon les notes des marchands ambulants, lorsqu'un des conjoints (notamment l'époux) mourait, on immolait l'autre (au cours d'un banquet orgiaque), puis on les déposait ensemble, avec une petite réserve de nourriture, de l'argent et des armes, dans une barque qu'on laissait aller au fil de l'eau [Lege, 1908 : 17-25]. Ainsi voyait-on dans ce « fil », un chemin menant au monde des morts, unissant par là « ce » monde-ci et « l'autre » en un rituel unique. Il arrivait que l'on brûle la barque. De cette façon, l'eau,



2. À l'occasion de la fête de la Trinité, rituel des « buissons vivants » dans la région de Jtomir (Polessié) (photo de l'auteur, 2002).

ou tout autre endroit humide, devenait lieu de passage potentiel. Les Biélorusses ont gardé jusqu'au début du XX^e siècle une coutume funéraire fort significative : on ne plaçait pas de croix sur les tombes des femmes (« *Vitevtchina* ») : on construisait en leur mémoire de petits ponts faits d'une planche ou d'un rondin, sur lesquels on gravait une croix, des chaussures ou une faucille, parfois même la date du décès [Zelenin, 1991 : 351]. Ces petits ponts avaient pour fonction d'aider les défuntes à déjouer les obstacles rencontrés en ces lieux. Dans les Carpates, du côté ukrainien, les Houtsouls des montagnes, en préparant les morts au voyage vers l'au-delà, glissaient de l'argent dans les poches de leurs gilets de fourrure, ou à tout autre endroit, pour qu'ils aient de quoi payer le passage [Gnatiouk, 1912 : 263]. Cette tradition trouve un écho en Ukraine, dans des lamentations adressées à un père : « *Père, ô mon cher père, mon oiseau, où t'envoles-tu ? Vers quoi vogues-tu ?* » (recueilli dans la province de Tchernigov) [Zventsyt'ski, 1912 : 107]. Les contes merveilleux font souvent appel à ce même motif du passeur, lien entre le monde d'ici-bas et l'au-delà.

Dans la poésie populaire, on retrouve fréquemment des vers où le malheur est comparé à une rivière, ultime épreuve sur la route du héros, revenant du monde des morts vers celui des vivants. Mais la rivière peut aussi devenir l'obstacle ultime que rencontre le personnage maléfique (généralement un être fabuleux) poursuivant le héros qui, à cet endroit, trouve la mort. Ainsi l'eau sépare-t-elle les vivants des morts.

Mais l'imaginaire populaire va plus loin encore dans le développement de la symbolique de l'eau, car elle devient capable de redonner la vie : c'est l'eau de la vie. Ce motif se retrouve dans des textes de lamentations ukrainiennes : « *Allez donc, mon Père, par les chemins que nous empruntons, là où, après vos pas, nous tracerons des chemins de larmes en suivant les vôtres* [Kolesa, 1970 : 296]. *Allez donc par les steppes et par les chemins battus que j'ai balayés de bleuets et arrosés de mes larmes* » (province de Poltava) [Zventsyt'ski, *op. cit.* : 110]. On le rencontre également dans les rituels d'arrosage des tombes par les larmes.

C'est dans les contes de fée et dans la symbolique issue de la tradition antique que s'est le mieux maintenu ce mythe de l'eau de la vie et de la mort, en y ajoutant toutefois la notion de temps : on ne doit pas pleurer les morts au-delà du « temps des larmes » imparté. Car les larmes des proches empêchent le défunt d'atteindre au repos éternel et, le rappelant sans cesse, elles le consomment. Cette croyance est à rapprocher des légendes qui perdurent dans les Carpates, décrivant les personnages mythiques des « *Sylvains* » (*lesnii, lisna*) « agrippés » aux morts dont les proches ont pleuré trop longtemps la disparition. Il est très compliqué de s'en débarrasser. On n'y parvient qu'en accomplissant un certain rituel accompagné de formules magiques [Porytskaya, 2000 : 79-91].

■ L'aide des morts

Les croyances en l'aide que les parents défunts ont le pouvoir d'apporter s'illustrent dans les coutumes de la Toussaint. Après le déroulement du repas funéraire dans le cimetière, les proches se jettent sur les tombes, racontent en chuchotant joies et peines, succès et espoirs, demandent conseil et soutien moral (*Volyn'*). Les lamentations d'une jeune fille adressées à sa mère, recueillies dans la région du Polessié (en Ukraine), mettent bien en lumière l'aide que les vivants attendent des disparus : « *Quand nous rendras-tu visite, maman ? Là-bas nous attendons notre mère et elle viendra nous aider* » [Gritsy, 1995].

Les Slaves du Sud avaient coutume de laisser flotter dans le courant d'une rivière des bougies fixées à des copeaux de bois ou des planchettes, pour communiquer avec les âmes des ancêtres. Les Serbes observaient ce même rituel, au second repas funéraire (le premier ayant lieu le jour de l'enterrement), à savoir, le samedi suivant (les repas des samedis : « *soubotno podouchie* » ; la table du samedi : « *soubotna sofrā* ») [Tolstoï, 1987 : 61]. Un rituel similaire avait lieu en Ukraine. Au moment de Pâques, on recueillait les coques de « *krachanka* » (coquilles d'œufs colorés pour Pâques) et on les jetait à la rivière qui les emportait au loin, au-delà des mers, là où sont les « *Rakhman* », ce qui permettait d'annoncer à ces derniers la fête de la Résurrection divine (région de Poltava) [Voropaï, 1991 : 48]. On fixait parfois des bougies à ces coquilles. D'après les légendes des montagnards des Carpatés, qui se conforment à ces usages, les « *Rakhman* » sont des moines qui n'ont pas renoncé à leur croyance. Ils vivent quelque part à l'est, où ils mènent une vie faite de prières pour le rachat de nos âmes [Choukhevitch, 1905 : 243]. Dans les croyances populaires d'Ukraine orientale, la représentation directe de l'autre monde où habitent les « *Rakhmanny* », et l'autre représentation (cette fois au sud-ouest de l'Ukraine) de « moines » qui vivaient au loin et rachèteraient les péchés des autres, ont en commun l'eau comme élément rituel.

La perception de l'eau, du cours d'eau comme un élément s'étendant à la frontière de deux mondes, explique cette croyance qu'ont gardée les Ukrainiens et les autres peuples slaves, que l'eau est le siège des démons et que, de même, chaque source et chaque rivière possède ses propres esprits. Il convient donc, avant de la boire, de saluer une eau que l'on ne connaît pas ; de ne pas se baigner dans les rivières et cours d'eau à certaines heures de la journée et à certaines périodes de l'année ;

de se signer devant une rivière dans laquelle on s'apprête à se baigner ; ou de prononcer certaines formules de conjuration. Parmi les esprits qui hantent les rivières, les marais et les lacs, ce sont les sirènes (« *roussavki* », « *liou-sony* ») que l'on retrouve le plus fréquemment : âmes d'enfants mort-nés, non baptisés ou étouffés par leur mère durant le sommeil ; ou encore âmes de jeunes filles mortes noyées les nuits de pleine lune, ou s'étant suicidées à la suite d'un chagrin d'amour, la nuit de la Trinité ; enfin, victimes de mort violente.

Il y avait, chez les êtres de l'autre monde, des figures semblables à ces « *roussavki* », tels que les « *bereguini* », esprits des berges, auxquels on sacrifiait (comme il est rapporté par d'anciens manuscrits russes) [Famintsyn, 1884 : 36], ou encore les « *vidiany* », génies des eaux. À ce sujet, D. Chepping a noté dans ses recherches sur la mythologie slave, que les représentations du « *Vodianoi* » « *peuvent témoigner de la grande importance de l'eau dans la spiritualité quotidienne, au temps de notre paganisme* » [Chepping, 1849 : 110]. C'est ce qu'atteste aussi la grande variété de figures mythologiques liées à l'eau. Certains sacrifices de haute Antiquité en son honneur se perpétuent en partie dans les rites traditionnels d'invocation de la pluie, notamment dans le Polessié, en Bulgarie et en Serbie. C'est l'eau encore qui servait en Ukraine, mais aussi chez d'autres peuples d'Europe, à déterminer la pureté ou l'impureté d'une âme. En Galicie (Ukraine occidentale), par exemple, lorsqu'on voulait confondre une sorcière, on la jetait à l'eau, puis on observait la partie de son corps qui allait remonter la première : était sorcière celle dont les hanches émergeaient en premier) [Gnatiouk, 1912 : 6].

Ainsi peut-on dire que l'eau et sa représentation animiste occupaient une place symbolique importante dans les croyances et rituels des Ukrainiens, mais aussi, plus largement, des Slaves. Cependant, d'un point de vue sémantique, la symbolique traditionnelle de l'eau est antinomique, utilisée tantôt à des fins de purification rituelle ou de bonne santé, tantôt, d'envoûtement. Enfin, l'eau joue le rôle majeur de lien entre les vivants et les morts. Ses multiples fonctions, les représentations des lieux où elle s'écoule comme refuges peuplés d'êtres issus d'autres mondes, prouvent l'ancienneté des cultes qu'on lui voue et de la symbolique qui lui est propre, depuis, très probablement, l'époque préchrétienne. ■

Traduction de *Thaïs Necessiàn*.

I Références bibliographiques

AFANASSIEV Alexandre, *Les contes populaires russes*. Traduit et préfacé par Lise Gruel-Apert, Maisonneuve et Larose, 1988-1992 (3 vol.).

CHEPPING D., 1849, *Mify slavianskovo iazytchestva* [Mythes des slaves païens], Moskva [Moscou].

CHOUKHEVITCH V., 1905, *Goutsoul'chtchina* (5 tomes) [La région de Houtsoulchtchina], t. 4, L'viv [Lvov].

FAMINTSYN A. S., 1884, *Bojestva drevnikh Slavian* [Divinités des anciens Slaves], SPb [Saint-Petersbourg].

- GNATIOUK V., 1912, « Pokhronni zvitchai ta obriadi » [« Coutumes et rituels funéraires »], *Etnografitchnyi zbirnik*, t. XXXI-XXXII [Recueil d'ethnographie], L'viv [Lvov].
- 1912, « Koupane i Paliene vid'm v Galitchini » [« Immolation par l'eau ou le feu des sorcières en Galitchini »], *Materiali do oukraïns'ko-pous'koï etnologuii*, t. xv [Documents d'ethnologie ukrainienne], ot del'nyi ottisck [encart], L'viv [Lvov].
- GRITSY C., 1995, *Mousitchnyi fol'klor z Polissia ou zapissakh F. Kolessi ta K. Mochins'kovo Sostovlenie, vstoupitel'naia statia, komentarii, perevod s polskovo*, n° 86a [Folklore musical dans la région du Polessié, d'après les enregistrements de F. Kolessi et K. Mochinski. Sommaire, introduction et commentaires traduits du polonais], Kiev.
- KOLESSA F., 1938, *Oukraïns'kaï ousna slovesnosnist'* [Littérature de tradition orale en Ukraine], L'viv [Lvov].
- 1970, « Retchitativny Formi v oukraïns'kii narodniï poesii » [« La forme récitative dans la poésie traditionnelle ukrainienne »], in *Kolessa F. M. Mousikoznavtchi pratsi*, podgot. K. izdaniou, vstoup. Statia, komentarii. C. Gritsy [Commentaires, préparation à la publication et édition par C. Gritsy], Kiev.
- KOUZELIA Z., 1907, *Pritchinki do narodnikh viryvan' z potch XIX st.* [Causes et raisons des croyances populaires au XIX^e siècle], *Zapiski Naoukovovo tovaristva im. T. Chevtchenka*. vi [Notes de la communauté scientifique T. Chevtchenko, n° vi], L'viv [Lvov].
- LEGE P. L., 1908, *Slavianskaïa mifologuia* [Mythologie slave], Voronej [Voronej].
- MOSZYNSKI K., 1967, *Kultura ludowa Slowian*, t. II [Culture des Slaves], Warszawa [Varsovie].
- PORYTSKAYA O. A., 1999, « Jinotchi mifologuitchni personaji oukraïns'koï demonologuii ou sagal'noslov'ians'komou konteksti » [« Personnages mythologiques de la démonologie ukrainienne dans le contexte de sagalnoslviansk »], *Visnik Kiïbs'kogo natsional'nogo ouniversitety kyl'touri i mistetstv* [Bulletin de l'institut culturel et artistique de Kiev, n° 1].
- 2000, « Lissovi personaji oukraïnskoï demonologuii ou konteksti zagal'noslovians'koï » [« Les créatures des forêts de la démonologie ukrainienne dans le contexte panslave »], *Visnik Derjavnoi akademii kerivnikh kadrif koul'touri I mistetstv*, n° 4 [Bulletin de l'académie d'état pour la formation des cadres dans le domaine culturel].
- PROPP V. Ia., 1934, « K voprossou oproiskhojdenii volchebnoi skazki (volchebnoe derevo na moguile) » [« De l'origine des contes de fée (l'arbre magique sur la tombe) »], *Sovietskaïa etnografia* [Ethnographie soviétique], n° 1-2.
- SINELNIKOV I., 1995, « Obriadova zvitchaevist' rosii'skikh staroviriv : zagovori » [« Coutumes et rituels des vieux-croyants russes : rituels magiques »], *zbirnik naoukovykh ta naoukovo-metoditchnikh prats' kafedri fol'klory ta etnografi KNYKIM* [Recueil scientifique pratique appliqué de la chaire d'ethnographie et de folklore], Kiev.
- TOLSTOI N. I., 1978, « Zаметки по slavianskomou iazytchestvou. Vyzyvanie dojdia v Polessie » [« Notes sur le paganisme slave. L'appel de la pluie dans le Polessié »], *Slavianskii i Balkanskii fol'klor* [Folklore slave et des Balkaniques], Moskva [Moscou].
- 1987, « Iz slavianskikh etnokoul'tournykh drevnostei » [« Des traditions ethnoculturelles des anciens Slaves »], *Troudy po znakovym Systemam*, XXI [Travaux d'après systèmes de signes], Tartou.
- VOROPAI O., 1991, *Zvitchai Nachovo Narodou (Kh-2)* (2 tomes) [Coutumes de notre peuple], Kiev.
- ZELENIN D. K., 1991, *Vostotchnoslavianskaïa etnografia* [Ethnographie des Slaves de l'Est], Moskva [Moscou].
- ZVENTSYTSSKI I., 1912, « Pokhronni golossinnia » [« Lamentations funéraires »], *Etnografitchnyi zbirnik* [Recueil d'ethnographie], t. XXXI-XXXII, L'viv [Lvov].

I ABSTRACT

Water rituals in the Ukraine and Slavic countries

In Ukrainian collective consciousness water symbolism is very present and ambivalent too. Bringing both life and death, being both a medium of divination and communication with the beyond water and its related symbolism form a complex of meanings illustrated by numerous rituals.

Keywords : Ukraine. Water. Ritual. Divination.

I ZUSAMMENFASSUNG

Wasserrituale in der Ukraine und den slawischen Ländern

Im ukrainischen Kollektivbewusstsein ist die Wassersymbolik sehr gegenwärtig und ambivalent. Da es sowohl das Leben als auch den Tod bringt, ein Medium sowohl der Divination als auch der Kommunikation mit dem Jenseits ist, bildet Wasser mit seiner Symbolik einen Komplex von Bedeutungen, das durch zahlreiche Rituale illustriert wird.

Stichwörter : Ukraine. Wasser. Ritual. Divination.

I SKOROCENIЙ ЗМІСТ СТАТТІ

Ольга Порицька

Інститут мистецтва фольклору і етнології

Національна Академія наук України (Інститут М.Т. Рильського)

Обряди з водою на Україні та в інших слов'янських країнах.

В українській народній свідомості символіка води дуже поширена і, крім того, має подвійне значення. Одночасно несучи в собі життя і смерть, вона є основою для гадань, засобом спілкування з потойбічним світом. Вода і її символіка мають складну систему значень, які описані багатьма обрядами.

Ключові слова : Україна. Вода. Обряд. Гадання.

L'Église, facteur d'évolution ethnoculturelle du peuple ukrainien au XX^e siècle

Galyna Bondarenko

Institut d'art, de folklore et d'ethnologie

Académie nationale des sciences d'Ukraine (Institut M. T. Rylski)

I RÉSUMÉ

Cet article présente les différentes tentatives effectuées pour établir une Église orthodoxe autonome et indépendante en Ukraine au début du XX^e s. Il analyse la politique du pouvoir soviétique à l'égard de l'Église, ainsi que le rôle de celle-ci dans la vie sociale et culturelle des Ukrainiens. Enfin, il examine l'état actuel de l'Église et les diverses manifestations de « l'orthodoxie populaire ».

Mots-clés : Ukraine. Orthodoxie. Christianisme.

Galyna Bondarenko

Institut d'art, de folklore et d'ethnologie

Académie nationale des sciences d'Ukraine (Institut M. T. Rylski)

4, rue Grouchevskogo

02001 – Kiev

Ukraine

etnogalya@yahoo.com

Galyna Bondarenko

Née en 1955. Chercheur à l'Institut Rylski. Docteur en Histoire, diplômée en 1977 de l'université T. Chevtchenko (Kiev). Soutient en 1983 sa thèse (« La genèse des rituels calendaires en Ukraine »).

Auteur de très nombreux articles sur les rituels calendaires et familiaux ; les croyances populaires ; la mythologie des Ukrainiens, ainsi que de programmes éducatifs en Ethnologie, Histoire populaire, et Pédagogie.

Après la proclamation de son indépendance en 1991, l'Ukraine voit renaître sa culture nationale, considérablement étouffée à l'époque soviétique. Et avec elle la question de l'Église, protectrice de l'esprit national. Pour des raisons idéologiques, aucune recherche n'a pu se développer sur ce thème durant la période soviétique, et ce n'est que durant les sept ou huit toutes dernières années [Yelensky, 2002 ; Shuba, 1989 ; Ivanychnyn, 1990] qu'elles purent enfin réapparaître.

Nombreux sont les chercheurs travaillant sur l'histoire de l'Église ukrainienne à estimer que la dévotion est un facteur majeur dans les processus de la création de la nation, une condition nécessaire de son maintien et du développement des traditions nationales [Ohiyenko, 1992 ; Vlasovsky, 1990 ; Sagan, 2001]. On va ici se concentrer sur le rôle de l'Église dans la vie du peuple ukrainien au XX^e siècle, la période la plus dure dans toute son histoire.

Il faut tout d'abord préciser les causes lointaines qui influençaient la vie religieuse au XX^e siècle pour sa meilleure compréhension. C'est sans aucun doute l'« Union de Brest » de 1596 (qui relie la métropole orthodoxe de Kiev avec l'Église catholique sous le protectorat du pape de Rome, tout en sauvegardant le rite grec) qui, lointainement, exerça la plus forte influence sur la vie religieuse au XX^e siècle. Jusqu'à présent, il n'existe pas d'opinion unique sur cet événement, ni dans la littérature scientifique, ni dans la presse. Avant l'émergence de l'« Église unie », l'orthodoxie fut un facteur consolidant la nation sur les terres ukrainiennes qui faisaient partie de l'État polono-lituanien. Cette foi unique fut l'un des repères qui permettaient de distinguer les « siens » des « étrangers » : les Tatars et les Turcs (islam), les Polonais (catholicisme) et les Juifs (judaïsme). Cette diversité de rites existait aussi entre les classes : tandis que les gens simples restaient fidèles à l'orthodoxie, les représentants de la noblesse ukrainienne se convertirent au catholicisme durant les XVI^e et XVII^e siècles. Dans la culture des autres peuples slaves (surtout chez les Serbes), l'image de l'étranger, c'était toujours un hétérodoxe (le Turc musulman), considéré au-delà des schémas de classe [Gossiaux, 2002 : 39]. La réduction des droits des orthodoxes dans l'État polono-lituanien ne parvint pas à évincer l'orthodoxie de la vie du peuple. À l'époque,

le dévouement « à la foi natale » fut l'une des manifestations du patriotisme qui joua un rôle important durant la période de la libération nationale du XVII^e siècle. Lorsque l'hetman Bogdan Khmèlnytsky (chef du mouvement antipolonais des années 1648-1654) signa le traité de Pereyaslav (1654) sur l'union avec l'Empire russe, la même foi – l'orthodoxie des Moscovites – fut un argument décisif de cet événement.

Malheureusement, l'histoire ne confirma pas les espoirs des Ukrainiens sur le caractère fraternel de cette union. Bientôt, après la mort de l'hetman Khmèlnytsky (1657) et la période de guerres civiles (nommée « la Ruine ») qui la suivit, l'Ukraine perdit son indépendance politique et religieuse. En 1686, la métropole de Kiev passa sous la juridiction du Patriarcat de Moscou, et l'Église catholique commença peu à peu à perdre son influence sur la rive gauche du Dniepr. En 1839, l'« Union de Brest » fut aussi liquidée de la rive droite du fleuve et en Volhynie. L'Église gréco-catholique (uniate) joua un rôle important dans la vie culturelle et politique sur les terres occidentales ukrainiennes de l'Empire austro-hongrois (1772-1918).

Après avoir subi beaucoup d'épreuves, vers le début du XX^e siècle, l'Église orthodoxe occupa une place dominante dans la vie religieuse et culturelle de l'Ukraine. Ainsi, à la fin du XIX^e siècle, rien qu'à Kiev, il y avait cent cinq églises orthodoxes, quatre cathédrales, huit couvents pour les hommes et deux pour les femmes. La « Laure de Potchayv » (monastère, région de Ternopil) et la « Laure de Petchersk » (monastère, Kiev) devinrent des centres chrétiens importants avec leurs ateliers d'icônes, leurs imprimeries publiant des ouvrages théologiques et littéraires. C'est là que les pèlerins de toutes les régions de l'Empire russe – dont l'Ukraine faisait partie à l'époque – venaient pour saluer des icônes miraculeuses et des reliques de saints chrétiens. Le pèlerinage vers des lieux saints était un élément important de la vie spirituelle. Les voyageurs faisant des centaines, voire des milliers de kilomètres, étaient respectés dans leurs villages natals pour leur abnégation. Selon les lois d'hospitalité du peuple, on leur donnait le gîte, et l'on écoutait leurs récits de guérisons miraculeuses et leurs descriptions des curiosités de la « Laure de Petchersk » de Kiev, d'Aphon et de Jérusalem.

Tout le mode de vie traditionnel de l'Ukrainien, indépendamment de son statut social, était réglementé par l'Église. Baptêmes, mariages, enterrements, grandes fêtes (consécration des maisons, champs, ruchers, bétail), messes votives pour la pluie ou la santé, offices pour les morts : la présence du clergé lors de tous ces événements clés de la vie personnelle et sociale d'un homme était obligatoire. On doit y ajouter la participation impérative aux messes du dimanche, le catéchisme à l'école.

Cependant, les documents historiques et les matériaux folkloriques et ethnographiques de cette période témoignent d'une grande disparité entre l'orthodoxie officielle et celle du peuple encore empreinte de



1. Église traditionnelle en bois (photo Hanna Skrypnyk, 2000).

paganisme. Ceux qui évoquent la vie du peuple étaient consignés par les prêtres et publiés dans des bulletins diocésains à partir du milieu du XIX^e siècle et jusqu'en 1917, qui représentent un témoignage précieux sur la double foi des populations et une source importante pour l'étude de la culture du peuple [Terletsky, 1863 ; Yavorovsky, 1905]. Le spécialiste de l'histoire de l'Église ukrainienne, Ivan Vlassovsky, souligne : « *Les processus et les manifestations de la vie nationale et religieuse nommés "le christianisme du peuple" se développaient au sein du peuple depuis l'adoption de la foi de Christ. Les régimes politiques changeaient, mais lors de ces transformations, le peuple ne perdait point la foi orthodoxe de ses ancêtres qui était à la base du "christianisme de peuple" et représentait la force spirituelle du peuple, formait sa conception du monde, l'assainissait moralement, satisfaisait les sentiments religieux et nationaux* » [Vlassovsky, 1990 : 271].

L'essor de la conscience au sein de l'intelligentsia ukrainienne au début du XX^e siècle fit avancer au premier plan le problème de l'Église nationale. En 1903, vit le jour la traduction ukrainienne de la Bible faite par Ivan Poulouy, physicien ukrainien, spécialiste des langues anciennes, en collaboration avec l'écrivain Panteleimon Kouliche. Peu après la Révolution de février 1917, parallèlement à l'intensification du mouvement national, se développe le mouvement pour l'autocéphalie de l'Église d'Ukraine. C'est le clergé lui-même qui en prit l'initiative. Par exemple, lors du congrès du diocèse de Poltava, tenu du 5 au 6 mai 1917, furent exprimées les exigences du clergé au Gouvernement provisoire :

1. l'autonomie de son Église ; 2. la restauration de la langue ukrainienne dans la célébration des messes, coutumes et rites anciens ukrainiens ; 3. la construction des temples dans le style national ukrainien ; 4. la création de l'école nationale spirituelle pour l'éducation des pasteurs ; 5. la publication des ouvrages ecclésiastiques en ukrainien [Vlassovsky, *op. cit.*, t. 4 : 1, 14]. Les mêmes exigences furent avancées par les partisans de l'Église autocéphale lors de tous les conciles ukrainiens de l'Église ukrainienne orthodoxe qui furent tenus dans des conditions historiques très dures. Entre 1918 et 1921, le pouvoir en Ukraine et à Kiev changea onze fois. Après l'instauration définitive du pouvoir soviétique et la formation de la République soviétique socialiste d'Ukraine, entra en vigueur le Décret du Soviet des Commissaires du peuple sur la liberté de conscience, les sociétés ecclésiastiques et religieuses (20 janvier 1918), conformément auquel l'Église fut séparée de l'État, dépouillée de tous ses biens et cessa d'être une personne civile. La terreur du pouvoir soviétique envers la religion nouvellement recréée (l'édit de la République Ukrainienne du Peuple) frappa tout d'abord l'Église autocéphale orthodoxe ukrainienne (EAOU) qui, bien que regroupant presque 1 100 paroisses, fut obligée sous la pression de la Direction générale politique d'annoncer sa liquidation en janvier de 1930. Tout l'épiscopat fut exterminé, les prêtres forcés d'abjurer, les insoumis déportés aux îles de Solovky ou en Sibérie [Vlassovsky, *op. cit.* : 153-154 ; 323-344]. Toutes les paroisses orthodoxes d'autres obédiences subissaient la même répression. On fermait les églises à cause des impôts impayés, on forçait les paysans



2. Église traditionnelle en bois (photo Hanna Skrypyuk, 2000).

à signer la décision de fermer les églises qui pouvaient servir de grenier à blé ou comme dépôts. En 1928, fut transformé en musée de l'athéisme le monastère la « Laure de Petchersk » à Kiev. La destruction des lieux de culte durant cette période d'athéisme soviétique forcené entraîna la perte de nombreux monuments d'architecture sacrée, changeant les silhouettes et les points de repères urbanistiques. Ainsi, en 1934-1937, à Kiev, on saccagea soixante-neuf églises. Les monuments de l'époque princière des XII^e et XIII^e siècles, chefs-d'œuvre de renommée mondiale, souffrirent le plus. Les pertes furent irréparables. Traditionnellement, la dévotion, l'appartenance à l'Église étaient considérées comme une particularité de la mentalité des Ukrainiens. On n'avait plus de lieu pour aller prier, bénir l'eau à l'Épiphanie ou la « paska » (pain rituel) à Pâques, baptiser le nouveau-né et dire l'office funéraire. L'expansion de l'idéologie communiste se manifesta par l'introduction dans la vie quotidienne des « rites rouges » qui offensaient les sentiments des fidèles et faisaient peur. Ainsi, en août 1926, le journal *Le Komsomol d'Ukraine* publia un article parlant des Komsomols qui arrosaient d'eau froide et chaude les participants de la fête d'Ivana-Koupala (fête midi-d'été) dans un village de la région de Tcherkassy.

Le folklore ukrainien des années vingt-trente du xx^e siècle reflète la foi du peuple en la justice de Dieu, et dans le châtement qui débusquerait les offenseurs et les profanateurs. En 1923, le soi-disant miracle de Kalynovka eut une grande résonance. Un milicien (dans d'autres versions, un Komsomol, soldat russe, représentant à la fois une culture et une classe étrangères) tira sur le crucifix de Christ se trouvant à l'entrée du village Kalynovka (région actuelle de Vynnytsia). Le crucifix saigna, la balle fit un bond en arrière et tua l'apostat. Durant quelques années, le village devint un lieu de pèlerinage ; on chantait le miracle en attendant que le pouvoir ne chassât les profanateurs [Dmytrouk, 1925, livre 1 : 50-65]. Entre les années 1926-1929, dans les villages, étaient répandues les soi-disant « lettres du ciel » avec l'appel à se repentir de ses péchés. On organisait des marches pénitentielles. Les récits du peuple de cette époque parlaient le plus souvent de la rencontre du pèlerin avec trois jeunes filles ou femmes habillées en blanc ou noir qui prophétisaient la guerre et la famine, « telle que les gens vont se manger les uns les autres » ; on précisait même l'année : 1933 (!?) [Dmytrouk, *op. cit.*, livre 8 : 177].

Durant mes expéditions ethnographiques, nous avons nous-même recueilli de nombreux récits parlant du châtement qui tomba sur les destructeurs des églises : « Dans notre village, il y avait un homme, alors, quand on a saccagé l'église, il prit une grande icône et en fit une luge pour son enfant, non pas parce qu'il n'avait pas de quoi la fabriquer, mais tout simplement pour se moquer. Bientôt, il tomba d'une grande hauteur, ensanglanté. Ses enfants tombèrent malades et

**Свято-Успенская
Почаевская Лавра**

Первая страница
История Лавры
Преподобный Иов
Преподобный Амфилохий
Чудеса Лавры
"Почаевский листок"
Гостевая книга
Расписание Богослужений
Пасхальные песнопения
Фотоальбом
Адрес Лавры
Вопросы к братии
Для пожертвований
Заказ мест в гостинице
Вебмастер

Свято-Успенская Почаевская Лавра

**Благоволivши
почтить
Пресвятую
Богородицу и
таким образом
осчастливить
христианский
род
спасительными
средствами,
Господь прежде всего отличает эту
гору святой Материнской Стопою,
дабы затем таким образом
уготовить Себе и Своей Матери
путь к вожделенному обитанию
между верующими, как во
времена позднейшия
действительно возсел Он на той
же святой горе, как бы на некоем
Сионе - в Иконе Своей Пресвятой
Матери...**

10 159
51
14

Переводное
в интернете

3. Page d'accueil du site :
www.pochaev.org.ua

moururent très tôt, toute la famille se désagrèga » (village de Chestèryntsi, région de Tcherkassy, 1985)¹.

Pendant la Seconde Guerre mondiale, le régime d'occupation nazie ouvrit les églises intactes pour les offices célébrés par les prêtres rescapés, les représentants de l'EAOU ou ceux venus de l'étranger, bien que la liberté de conscience, lors de l'occupation, fut différente de celle qu'on avait promise au clergé. Dès l'évacuation nazie en 1943, le clergé émigra. Désormais, l'EAOU fonctionnera à l'étranger et ne reviendra en Ukraine qu'en 1989.

La guerre changea le comportement de Staline envers

la religion. Le 4 septembre 1943 eut lieu sa rencontre avec les métropolitains Serguïy, Aleksy et Nikolay, encore libres. Peu après, on permit d'organiser le « Concile terrien », d'ouvrir des églises fermées et même des séminaires et des académies, et, pour assurer le contrôle de l'Église par l'État, on créa le « Conseil aux affaires de l'Église orthodoxe russe » (rebaptisé « Conseil aux affaires de la religion »).

La nouvelle politique du pouvoir quant à la protection secrète de l'orthodoxie fit de nouvelles victimes, cette fois-ci dans l'Église gréco-catholique. En mars 1946, le « Concile terrien » de l'Église uniata, à la participation

duquel on força le clergé d'autorité, adopta la décision de s'unir avec l'Église orthodoxe. Dans sa note à Staline : « Sur l'achèvement de la liquidation de l'Église gréco-catholique dans les régions d'ouest et la Transcarpatie de la RSS d'Ukraine » du 10 octobre 1949, N. S. Khrouchtchov, secrétaire du Comité central du Parti communiste bolchevik d'Ukraine à l'époque, écrivait que : « *La libération des régions occidentales de l'Ukraine par l'armée soviétique provoqua un mouvement axé sur la liquidation de l'Église gréco-catholique (uniate) en tant qu'agent du Vatican qui se comportait en ennemi envers les mesures du gouvernement soviétique* ». Et encore : « *Du fait de travail effectué, les 2 661 paroisses de l'Église uniate sont unies à l'Église orthodoxe russe. Il ne reste que 3 monastères uniates pour les hommes et 8 pour les femmes survivants* » [Serhiytchouk, 1998].

Derrière les chiffres sont cachées les tragédies des centaines de milliers de gens privés de leur liberté de conscience. Jusqu'en 1989, l'Église gréco-catholique en Ukraine s'est maintenue dans la clandestinité.

Après la mort de Staline (1953), commença une nouvelle étape de persécution de l'Église en Ukraine. Puisque la plupart des églises dans les régions centre-est étaient fermées, toute la puissance de l'appareil d'État fut dirigée vers les régions de l'ouest. Les récits des témoins de la dévastation de la « Laure de Potchayv » où, au lieu de cent-quarante moines en 1961, il n'en restait que trente-cinq quelques années plus tard, frappent par la violence de ces événements².

Ne pouvant supporter l'oppression, beaucoup de prêtres, comme dans les années vingt, abjurèrent leur foi ou collaborèrent avec le régime. Le christianisme populaire avait aussi souffert considérablement jusqu'aux années 60-70. Dans le pays, il y avait déjà plusieurs générations qui avaient grandi dans un climat d'athéisme belliqueux sans avoir partagé les convictions religieuses de leurs parents. Les jeunes allaient plus volontiers dans les clubs ou les discothèques plutôt qu'à l'église. D'autant plus qu'avec l'école, on contrôlait la fréquentation des enfants à l'église, ainsi que leur participation aux fêtes et rites religieux. Les « coupables » étaient réprimandés devant tous leurs camarades. Le baptême et le mariage religieux n'étaient pas compatibles avec l'appartenance au komsomol, parti qui aidait à faire carrière. On parvenait néanmoins à faire baptiser les enfants, mais secrètement.

Aujourd'hui, l'Ukraine est un pays multiconfessionnel qui compte 28 584 organisations religieuses, 52 confessions, dont 92 % chrétiennes. Les orthodoxes dominent comme jadis, avec 54,3 % de la population [Églises et organisations religieuses en Ukraine en 2002, 2003]. Un tel pluralisme confessionnel, incroyable en Ukraine encore dans les années quatre-vingt du xx^e siècle, devint désormais possible après l'adoption de la « Loi sur la liberté de conscience et les organisations religieuses » du 23 avril 1991, sans cesse modifiée. « *Au xx^e siècle, l'appartenance religieuse cesse d'être liée à un territoire ou à*



4. Dans le Musée de village à Lvov, statue du Christ sur le portail de l'église Saint-Nicolas datant de 1763, provenant du district de Turka (photo J. Cuisenier, Mission Ukraine 2002).

une ethnos. Dans ce village global que le monde est devenu durant ces dernières décennies, il est difficile de parler d'un pays comme étant complètement catholique, protestant ou orthodoxe » [Yelensky, 2000 : 31-32] – telle est l'opinion du spécialiste Victor Yelensky. Les chercheurs étrangers estiment que les premiers signes d'affaiblissement du monopole chrétien en Europe se firent sentir dans la troisième partie du xix^e siècle. Dans les années soixante du xx^e siècle, les « nouveaux mouvements religieux » ont commencé à connaître une large diffusion [Champion, 2000].

Jusqu'à présent, les organisations chrétiennes d'Ukraine tentent de développer leur influence parmi leurs ouailles. Le protestantisme rivalise avec succès avec l'orthodoxie ; les positions de l'Église catholique se raffermissent. Bien que partagée en 1992, après la proclamation du patriarche Filarete sur la division du

Patriarcat en trois branches (Église orthodoxe ukrainienne du Patriarcat de Kiev ; Église orthodoxe ukrainienne du Patriarcat de Moscou ; Église autocéphale orthodoxe ukrainienne) déchirées par les prétentions des patriarchats de Kiev et de Moscou, l'orthodoxie garde son statut de religion d'État. En Ukraine n'existait aucun régime politique qui ne fut consacré par l'Église. Le soutien public, par le pouvoir actuel, à telle ou telle confession, est donc un phénomène ancien. L'idée de la fusion de ces trois branches en une Église unique ukrainienne autonome avec la célébration du culte en ukrainien émane des forces nationales patriotiques qui soutiennent le Patriarcat de Kiev. Les partisans de l'union avec la Russie se rattachent au patriarcat de Moscou. Dans l'Ukraine devenue indépendante, il existe encore aujourd'hui le « Comité d'État aux affaires religieuses » dont le but est de réguler les relations entre l'Église et l'État sur la base d'une légitimité. La restitution des biens ecclésiastiques et le partage des bâtiments religieux entre les différentes confessions constituent un problème épineux.

L'opinion des gens simples concernant leur rapport à l'Église se différencie nettement de celle des institutions d'État. Les préférences confessionnelles locales dépendent des traditions, de la personnalité du prêtre, de l'initiative de la population. Il y a des villages où le conflit né du désir d'avoir une église ukrainienne (avec des messes en ukrainien) fut résolu par la construction de nouvelles églises (par exemple, à Krasylivka, région de Kiev, ou encore à Ozhnino, région de Rivnè). Répondant à notre question sur leurs préférences religieuses, les habitants de Kocharo-Oleksandrivskaya (région de Kirovograd) répondirent : « *La même que nos parents et nos ancêtres avaient. Surtout que ce soit compréhensible, car nous ne comprenons pas le vieux slave* » (recueilli en 2001)³. Privés par l'État de la possibilité de répondre à leurs besoins religieux, nombreux sont ceux qui émettent des exigences pour le dommage moral subi, en souhaitant :

« *que l'État apprenne aux enfants à prier, et non à dire de gros mots* » (1992, village de Bachtanka, région de Mykolayiv) ; « *J'ai rêvé que les kolkhozes seraient liquidés et que l'on construisait une église près du cimetière. C'est ce qui est arrivé. De même qu'on détruisait avant, on devrait construire aujourd'hui* » (recueilli en 2003, à Krasylivka, région de Kiev) [cf. note 3, f. (fonds) 171].

L'enquête du Centre de recherches économiques et politiques A. Rasumkov menée en 2003 montra que 82,1 % des personnes interrogées s'estiment orthodoxes dans la lignée de la tradition ; 49,6 % se disent croyants ; 12,4 % ne connaissent aucune prière ; 56,9 % estiment qu'on peut « tout simplement être croyant » sans pour autant pratiquer une religion. Comparant les résultats de recherches, des experts démontrent que, parmi les 49,6 % des personnes s'estimant croyantes, il n'y a que 1,7 % dont la déclaration est confirmée par leur comportement réel [Schetyina, 2002]. Cette non-appartenance à l'Église est le prix à payer pour les années d'athéisme farouche qu'a connues le pays, ainsi que pour les pertes morales de la nation.

La mode d'aller à l'église, aujourd'hui typique (le grand pourcentage de mariages religieux parmi les jeunes et les couples avec stage de vie conjugale ; les baptêmes, offices funéraires, bénédictions des appartements ; la participation à la bénédiction de l'eau à l'Épiphanie, etc.) relèvent plutôt du penchant au rite que d'une foi véritable.

Cependant, le nombre d'églises augmente (par exemple, on en a construit 439 en 2002). Si l'on considère que plusieurs ont été construites avec l'argent collecté auprès du peuple, on peut affirmer que, encore au XXI^e siècle, l'Église reste le facteur majeur de la vie spirituelle et culturelle du peuple. ■

Traduction de Zoia Borysiouk,
révisée par la rédaction.

I Notes

1. Les matériaux collectés par l'auteur sur place sont conservés dans les fonds manuscrits de l'Institut d'art, de folklore et d'ethnologie M. T. Rytsky de l'Académie nationale des

sciences d'Ukraine, fonds 1-4, unité de conservation 13, f. 43.

2. Les moines étaient envoyés de force dans les maisons d'aliénés.

Cf. le site de la Laure :
[http://www.pochaev.org.ua]

3. Cf. les fonds manuscrits de l'Institut d'art, de folklore et d'ethnologie M. T. Rytsky de l'Académie nationale des sciences d'Ukraine, fonds 1-4, unité de conservation 13, f. 4152.

I Références bibliographiques

Description des sources :

Les fonds manuscrits de l'Institut de critique d'art, de folklore et d'ethnologie M. T. Rytsky de l'Académie nationale des sciences d'Ukraine sont les Archives scientifiques

correspondant aux matériaux originaux des XIX^e et XX^e siècles dans le domaine du folklore, de l'ethnographie, de l'ethnomusicologie, et de l'art populaire.

Vlassovsky Ivan (1883-1959), né dans la région de Kharkiv. Chercheur impliqué dans les domaines religieux et pédagogiques. En 1948, il séjourna au Canada. Il fut l'auteur

de nombreux ouvrages sur l'histoire de l'Église autocéphale orthodoxe ukrainienne [Vlassovsky, 1990, t. 1-4].

Né en 1956, Victor Yelensky est docteur en philosophie, spécialiste du domaine religieux, rédacteur en chef de la revue *L'Homme et le monde*. Récemment est paru son ouvrage consacré au fonctionnement de la religion dans les sociétés postcommunistes [Victor Yelensky, 2002].

CHAMPION Françoise, « La religion à l'épreuve des nouveaux mouvements religieux », *Ethnologie française*, 2000/4. [<http://www.culture.gouv.fr/sef>]

DMYTROUK Nikanor, 1925, « Sur les miracles, dans la région de Poltava en 1923 », *Le bulletin ethnographique*, Éd. Académie des sciences d'Ukraine, livre 1 : 50-65.

Églises et organisations religieuses en Ukraine en 2002. L'ouvrage de référence, 2003, Éd. Le Comité d'État aux affaires religieuses en Ukraine, Kiev.

GOSSIAUX Jean-François, 2002, *Pouvoirs ethniques dans les Balkans*, Paris, Presses universitaires de France.

IVANYCHYN Vasył, 1990, *L'Église ukrainienne et le processus de la renaissance nationale*, Éd. Vidrodjennia, Drohobytch.

OHIYENKO Ivan, (1918) 1992, *La culture ukrainienne*, Éd. Dovira, Kiev.

ŞAGAN Olexandr, 2001, *Les manifestations nationales de l'orthodoxie*, Éd. Svit znan, Kiev.

SCHETYNYNA Ekaterina, 2002, « La confiance à l'époque du post-athéisme », *Le Miroir de la semaine*, n° 47 (422) : 7-13, décembre, Kiev.

SERHIYTCOUK Volodymyr, 1998, *Dix années orageuses. Les terres occidentales de l'Ukraine dans les années 1944-1953. Nouveaux documents et matériaux*, Éd. Dnipro, Kiev.

SHUBA Oleksii, 1989, *L'orthodoxie et la tradition de la culture nationale*, Éd. Znannia, Kiev.

TERLETSKY Nicolai, 1863, « Note à propos de repas de noces », *Bulletin des diocèses de Poltava*, n° 3.

VLASOVSKY Ivan, 1990, *Esquisse de l'histoire de l'Église orthodoxe ukrainienne* (2^e édition, *L'Église autocéphale orthodoxe ukrainienne*), Saint-Bound Brook, New York-Kiev.

VORONIN Olexandr, 1990, *L'Église orthodoxe ukrainienne*, Éd. Voskresinnia, Kensington.

YAVOROVSKY Nikifor, 1905, « Les traits de la vie religieuse et quotidienne de la Podolie au siècle dernier », *Bulletin des diocèses de Podolie*, n° 33-35.

YELENSKY Victor, 2002, *La religion après le communisme*, Éd. L'université pédagogique nationale, M. Drahomanov, Oleksii Shuba, Kiev.

I ABSTRACT

The Church as a factor of Ukrainian people's ethnocultural evolution in the 20th century

This article presents the various attempts made to establish an independent orthodox Church in the early 20th century in Ukraine. The author analyzes the sovjet government's policies toward the Church and the role of the latter in the Ukrainians' social and cultural life. Lastly she examines the present state of the Church and the various expressions of « folk orthodoxy ».

Keywords : Ukraine. Orthodoxy. Christianity.

I ZUSAMMENFASSUNG

Die Kirche als Faktor der ethnokulturellen Entwicklung des ukrainischen Volks im 20. Jahrhundert

Dieser Artikel beschreibt die verschiedenen Versuche, die gemacht wurden, um eine selbständige orthodoxe Kirche im frühen 20. Jahrhundert in der Ukraine zu errichten. Die Autorin analysiert die Politik der Sowjetischen Macht der Kirche gegenüber und die Rolle letzterer im sozialen und kulturellen Leben der Ukrainer. Schliesslich untersucht sie den gegenwärtigen Stand der Kirche und die verschiedenen Ausdrucksformen der « Volksorthodoxie ».

Stichwörter : Ukraine. Orthodoxie. Kristentum.

I SKOROCHENYЙ ЗМІСТ СТАТТІ

Галина Бондаренко

Церква як фактор етнокультурного розвитку українського народу в ХХ столітті.

В статті аналізуються спроби створення незалежної автокефальної церкви в Україні на початку століття, політика радянської влади по відношенню до церкви. Простежується роль церкви в громадському та культурному житті народу, різні прояви «народного православ'я», сучасний стан церкви в Україні.

Ключові слова : Автокефалія, народне християнство, православ'я, Українська православна церква.

La famine en Ukraine (1932-1933)

Valentyna Boryssenko
Université nationale Taras Chevtchenko (Kiev)

I RÉSUMÉ

Durant l'été et l'hiver 2002, des étudiants d'histoire de l'université nationale de Kiev ont recueilli des témoignages dans plusieurs villes d'Ukraine au sujet de la famine des années 1932-1933. Ils évoquent les causes de cette famine, les circonstances dans lesquelles elle s'est développée, les actions criminelles des agents du pouvoir à l'encontre des populations, ainsi que les séquelles de la famine sur les victimes.

Mots-clés : Ukraine. Famine. Bolchevisme. Répression. Génocide. Ethnocide.

Valentyna Boryssenko
Université nationale Taras Chevtchenko
60, rue Volodymirska
01033 Kiev
Ukraine

L'Ukraine a connu trois famines majeures : 1921-1923 ; 1932-1933 ; et 1946-1947. De nombreux documents¹ et témoignages oraux affirment qu'elles ont été mises en œuvre par le pouvoir bolchevique de Moscou, résultant donc d'un acte criminel perpétré contre la nation ukrainienne.

Néanmoins, aujourd'hui encore, certains falsificateurs tentent de présenter la famine de 1921-1923 et celle de 1946-1947 comme une conséquence de la sécheresse dans les régions du sud de l'Ukraine. La situation géographique de l'Ukraine et ses particularités climatiques sont marquées par le climat aride de certaines régions, compensé par des pluies conséquentes dans d'autres, ce qui exclut tout risque de famine dans le pays entier. Des documents attestent que, durant les années de ces famines, le blé ukrainien continuait d'être exporté.

La famine la plus terrible, la plus violente, celle des années 1932-1933, a été tout simplement passée sous silence, car cet « événement » était de toute évidence une mesure de répression politique contre l'*ethnos* ukrainien, un véritable génocide, parmi les plus atroces et auquel le monde ne peut rester indifférent. La quantité des précipitations atmosphériques d'alors était dans la norme ; il y avait du blé en Ukraine – il a été non seulement transporté hors des limites du pays, mais aussi détruit de manière criminelle, dans le but prémédité de faire mourir de faim la population tout entière.

■ Présentation de l'enquête : lever un tabou

Anthony D. Smith, professeur de sociologie de l'université de Londres, définit, dans son étude *L'identité nationale* [1992 : 39-40], deux grands modes d'extermination d'un *ethnos* : le génocide et l'ethnocide. On entend par génocide l'assassinat massif planifié d'un groupe culturel précis, dont le motif est l'existence même de ce groupe. L'ethnocide, lui, désigne toute action visant à « l'absorption culturelle et la transfusion ethnique ». Ces deux modes de destruction de l'*ethnos* ukrainien ont été utilisés par le gouvernement russe bolchevique contre les Ukrainiens au *xx*^e siècle.

On le comprendra, le thème de la famine en Ukraine était tabou sous le régime soviétique. Les premières publications sur le sujet ont d'abord paru à l'étranger. Il s'agit notamment du célèbre ouvrage de Robert Conquest : *Sanglantes moissons* [1993]. Depuis l'indépendance de l'Ukraine, on a entrepris de publier une série de documents prouvant que la famine paysanne ukrainienne des années 1932-1933 a bien été un crime planifié qui fit des millions de victimes innocentes, pour la plupart des enfants et des personnes âgées².

La tâche la plus urgente qui s'impose à nous aujourd'hui³ est de recueillir les témoignages de ceux qui ont eux-mêmes vécu la famine, en particulier ceux



1. Monument élevé à la mémoire de la famine en Ukraine (photo de l'auteur, 2002).

qui ont vu mourir leur famille et leurs proches. Vu l'âge des témoins (ils avaient dix-quinze ans à l'époque), leur nombre décroissant chaque année, nous pourrions très bientôt être privés de ces informations précieuses que livre la transmission orale de l'Histoire. De plus, futurs historiens, les étudiants peuvent, en prenant connaissance de ces matériaux, de manière plus tangible et plus autonome que d'autres, démêler le vrai du faux, tout en prenant conscience d'une tragédie historique vécue par leur pays. En utilisant un programme-questionnaire spécialement élaboré par nos soins, les étudiants de la faculté d'histoire de l'université nationale Taras Chevtchenko (de Kiev) ont enregistré (durant l'été et l'hiver 2002) des témoignages concernant la famine dans des villages du centre de l'Ukraine, notamment : Kiev, Tcherkassy, Tchernigov, Jitomir, Vinnitsa, Poltava, Soumy, Kirovograd. Ce choix géographique a été déterminé, soit par le lieu de naissance des étudiants, soit par le lieu de résidence ou d'origine de leurs parents ou de leur famille. Cette approche a permis que s'établisse une relation de confiance entre étudiants et informateurs. On sait que la population vit, à présent encore, la peur au ventre. Beaucoup craignent d'indiquer leur nom de famille, leur prénom, à des inconnus qui prennent des notes ou, pire, procèdent à des enregistrements.

Les étudiants de 3^e année (au nombre de 150) et de 2^e année (150 également) ont, en moyenne, interrogé de 5 à 10 témoins, au total donc plus de 900 personnes⁴. Dans les matériaux recueillis, on distinguera deux types d'information sur la famine. Le premier provient de personnes âgées ayant elles-mêmes vécu la famine. Le second correspond aux récits des parents, des proches, des voisins, de la jeune génération née après la famine, mais ayant perdu une partie de leur famille, morte de

faim. Le premier type d'information prédomine. La majorité de ceux qui témoignent sont des Ukrainiens qui avaient à l'époque dix-quinze ans, et sont donc âgés aujourd'hui de plus de quatre-vingts ans.

Les premières généralisations, à partir des matériaux recueillis, mettent en évidence de nouvelles questions liées à la famine en Ukraine des années 1932-1933 ; elles prouvent aussi de manière irréfutable la thèse de l'extermination volontaire. Certains de ces témoignages évoquent également la famine de 1946-1947 et devront faire l'objet d'une étude et de publications à part. Les matériaux ici présentés ne se rapportent qu'aux années 1932-1933.

■ Une famine programmée

En ce qui concerne les raisons du déclenchement de la famine des années 1932-1933, les paysans soutiennent à l'unisson que la récolte de 1932 était bonne : « *La récolte n'était alors pas mauvaise, donc on n'aurait pas dû mourir de faim. Quelles qu'aient été les réserves, le pouvoir les a faites siennes. Ils ont tout pris, jusqu'au dernier haricot sec, à la moindre céréale. Ils ont fouillé dans tous les coins...* » « *On dit que la famine était programmée, parce que les récoltes étaient bonnes à ce moment-là* » (propos recueillis à Bokhonka, dans la région de Vinnitsa). Parmi les témoins paysans, deux versions semblent l'emporter. La première, la plus commune, affirme : « *On a spécialement déclenché la famine pour que toute l'Ukraine soit dévastée...* » « *C'est Staline qui a fait ça exprès, pour que les gens meurent ou soient affamés et entrent au plus vite au kolkhoze.* » « *C'est Staline, ce maudit tyran, il nous a organisé le Jugement Dernier.* » Mais on entend aussi cette opinion : « *C'est le pouvoir local qui a généralement organisé la famine. En haut, ils n'étaient au courant de rien.* » Quantitativement, cette autre opinion est peu fréquente parmi les personnes interrogées.

Il convient de signaler ici l'apparition, dans le milieu populaire, d'une nouvelle terminologie qui traduit la nature des événements de ces années. Ainsi, dans de nombreux villages des régions étudiées, des appellations locales étaient en usage pour désigner les représentants du pouvoir qui usaient de violence. Ces « représentants » entraient de force dans les maisons et y saisissaient tout : denrées, grains, vêtements, serviettes brodées, tissus. On les appelait avec beaucoup de justesse « les komso-mols », « les mauvaises gens », « les saisisseurs », « les remorqueurs », « les activistes », « les brigades », « les hommes du Parti », « les scélérats », « la commission », « la bande », « le balai rouge », les *komizany* (provient du mot *komnezamy*⁵), les « fouilleurs » qui venaient avec des tiges de fer et « fouillaient » (c'est-à-dire recherchaient partout de la nourriture cachée), « les collectiviseurs », « les Rouges » et ainsi de suite.

Comme le racontent des témoins de ces événements, les brigades arrivent à partir de l'automne 1932 et



2. Photo de Paraska I., née en 1918, dans la région de Jitomir (photo de l'auteur, 2002).

continuent leurs « fouilles » jusqu'à l'hiver 1933. S'ils trouvent quelqu'un qui n'est pas encore gonflé par la faim, ils reviennent encore et encore pour y chercher des denrées cachées. En règle générale, ils se déplacent par groupes de sept à dix personnes, toute résistance devient donc impossible, d'autant plus que les familles sont souvent privées de ceux qui les nourrissent : les hommes. Nombre d'entre eux, en effet, ont été arrêtés ou déportés pour désaccord avec la politique du Parti communiste et du gouvernement soviétique.

Les « courageux communistes » ont en général affaire à des femmes et des enfants. Piotr Lutchko, né en 1924, originaire du village de Zaproudié dans le district de Rokitijan, région de Kiev, en témoigne : « En 1932-1933, il y a eu une famine artificielle. Des brigades spéciales

– “les balais rouges” – prenaient le blé des paysans. Et le responsable du kolkhoze allait avec eux, armé. On frappait aussi les gens, on les mettait sur des poêles brûlants et on leur demandait où ils cachaient leur blé. On confisquait aux paysans leurs vaches, leurs chevaux. On rassemblait le bétail pour l'emmener au kolkhoze et, là, on le faisait mourir de faim. ».

Autre témoignage, celui du village de Malaïa Vyska dans la région de Kirovograd : « Ils cherchaient du grain et, lorsqu'ils n'en trouvaient pas, ils prenaient tout ce qui leur tombait sous la main : n'importe quel vêtement ou serviette brodée. » Comme l'indiquent les témoins de la région de Kirovograd, « les remorqueurs » organisaient des perquisitions, fouillaient aussi les gens. « Maman cachait l'argent dans ses tresses – se souvient une femme – là aussi ils le trouvaient et le prenaient. » Née en 1912, Galina Pavlouï, originaire du village de Kisselika, district de Nossovka, région de Tchernigov, confie : « On a mis en prison mon père parce qu'il n'avait pas payé tous les impôts. Maman est restée seule avec ses quatre enfants, elle demandait la charité. Je me souviens comme elle pleurait. Dans le berceau de mon petit frère, sous ses draps, elle avait versé un peu de grain. Là aussi, ils l'ont trouvé. Ils tapaient avec des bâtons partout dans la maison. ».

Les exemples sont innombrables. La cruauté des « fouilleurs » n'épargnait ni les personnes âgées ni les enfants, ce qui, bien sûr, ne correspondait à aucune norme éthique de la morale populaire traditionnelle, ni aux règles de la sociabilité. Une forme d'abrutissement de masse, d'indifférence s'emparait de la population, mais la haine se réveillait.

Toutefois, comme le montrent les récits de témoins, certains considéraient que leurs tortionnaires étaient eux aussi forcés, qu'ils ne faisaient qu'exécuter les ordres d'en haut. « C'est ce maudit Staline qui a ordonné de nous punir parce qu'on ne voulait pas aller au kolkhoze de notre plein gré » (propos d'une paysanne du village de Makyvka, région de Tchernigov). On rencontre parfois des tentatives de justification des actes des komsomols, souvent encore très jeunes. Ainsi, ce témoignage de la région de Kirovograd : « Les komsomols venaient saisir les denrées. Mais s'ils avaient des parents intelligents, ceux-ci leur conseillaient de faire semblant de ne rien trouver dans la maison. Ils leur disaient : “Jette un coup d'œil et va-t'en.” Mais ils ne pouvaient pas ne pas y aller parce qu'ils auraient été aussitôt déclarés “ennemis du peuple”. »

Beaucoup se plaignaient que « les criminels et les faïnénants locaux exercent un pouvoir arbitraire ». Le pouvoir recourait à des méthodes telles que la corruption ; il montait les individus les uns contre les autres. « L'hiver, déjà, quand les gens ont commencé à gonfler de faim, il a été annoncé que quiconque dénoncerait ceux qui avaient caché du grain, toucherait une part de ce qu'il aurait trouvé » (région de Tchernigov, district de Nossovka, Khantchenko, né en 1915).

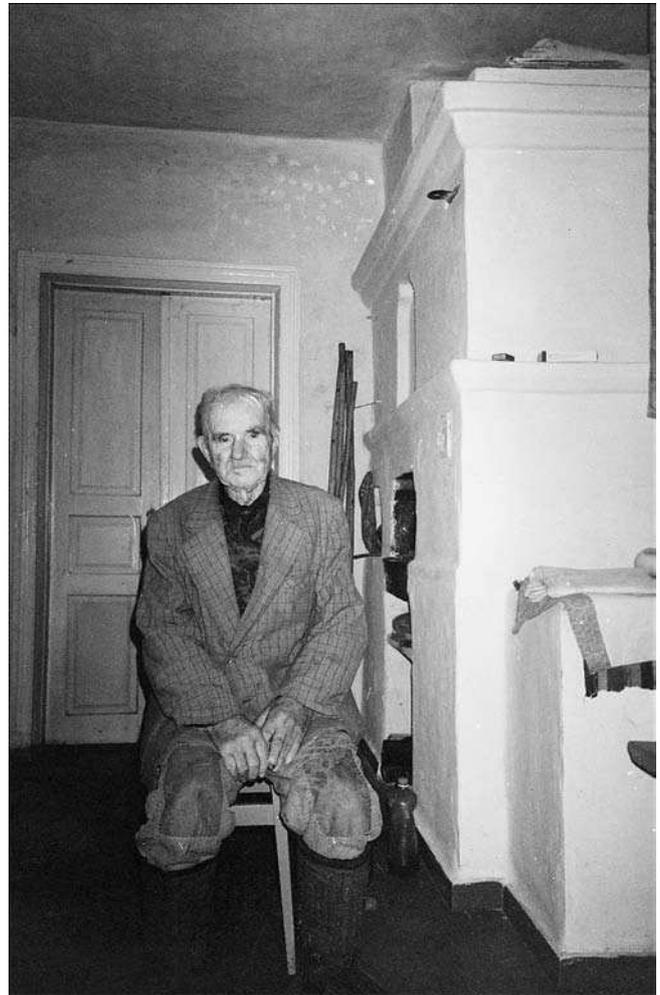
■ Partir, cacher, échanger

Les gens vivent dans la misère dès les années 1929-1930, mais la véritable famine ne commence que durant l'automne froid de 1932. Les habitants des villages ukrainiens recherchent d'abord des voies de salut honnêtes. Prenant tout ce qu'ils ont chez eux (vêtements, châles, serviettes brodées), ils vont en Russie, en Biélorussie où il n'y a pas de famine, pour tenter de les échanger contre de la nourriture. En témoigne, parmi de très nombreuses autres personnes, cette habitante du village de Popravka, district de Bila Tserkva, région de Kiev, née en 1905 : « Mon mari allait chez les Katsaps⁶, en Russie, pour échanger des vêtements contre du pain. Il emportait de la maison presque tous les vêtements. Il rapportait des kilos d'un peu de tout : des pommes de terre, de la farine. Mais quand la troisième fois mon Simon est parti, il n'est plus revenu... Et presque plus personne ne rentrait de ces voyages... Alors, on est resté à trois : mon fils Vassilko, ma fille Sonka et moi. Moi et leur marraine, on travaillait au silo du kolkhoze. Donc, on peut dire qu'on a eu de la chance... Il arrivait qu'on verse un peu de grain dans nos chaussures – c'est comme ça qu'on se nourrissait... Mais mon fils Vassilko est mort pendant cette période, il était le plus jeune. Et comme ma Sonka criait ! »

Le non-retour des gens partis échanger des vêtements contre des denrées signifiait leur disparition physique. Beaucoup de personnes témoignent de l'absence définitive de leurs proches. Et si quelques-uns ont réussi à rentrer, le troc auquel ils s'étaient livrés était en général condamné par l'arbitraire du pouvoir, ce que confirme Natalia Toutik, née en 1923 (dans la ville de Zaproudié, région de Kiev, district de Rokitnian) : « Quand on nous a "dékoulakisés", mon père est allé à Kherson et, là, il a échangé des châles contre de la farine. Mais quand il a rapporté cette farine, nos "collectiviseurs locaux" l'ont saisie. »

Le pouvoir interrogeait aussi les enfants : « Un jour que je rentrais de l'école, raconte Natalia Toutik, "les fouilleurs" m'ont arrêtée et demandé où mon père cachait le sarrasin. J'ai répondu que je ne savais pas. (En fait, il était mélangé à de la paille et caché dans le grenier.) Ils sont venus fouiller notre maison. Ils ont trouvé le sarrasin et ils ont pris jusqu'au dernier petit grain... »

Il devient bientôt évident qu'il est impossible de survivre par le troc évoqué plus haut. Pour que cette possibilité soit complètement exclue, le pouvoir décide de confisquer aussi les affaires qui pouvaient faire l'objet d'un échange. Les biens des paysans sont essentiellement constitués d'objets du quotidien et de vêtements de fête, mais également d'objets ménagers d'usage courant. Tout cela est emporté dans l'entrepôt du kolkhoze ou dans la grange, puis est « gaspillé » (échangé contre de la vodka). Voici ce que racontent les témoins, notamment Sofia Zdoryk, née en 1925 (originaire du village de Popravka, district de Bila Tserkva, région de Kiev) : « Pendant la famine, on dépouillait les gens, on prenait leurs vêtements et



3. Photo de Mikhaïlo T., né en 1911 dans le village de Komarovka, région de Tchernigov (photo de l'auteur, 2002).

on les emportait à l'entrepôt. C'étaient les "commissaires" qui faisaient ça, les "komizany", comme on les appelait. »

La seconde chance de salut est, à l'automne 1932, de tenter de fuir en ville. Sans succès, le plus souvent : « Beaucoup ont voulu déménager, mais on les rattrapait à la gare, on les mettait à l'amende et ils faisaient demi-tour » (village de Nossovka, région de Tchernigov). « Sans passeport, personne n'avait le droit de quitter le village. » En dépit des échecs, nombreux sont ceux qui tentent leur chance, mais les témoins font souvent état de corps d'individus morts de faim à proximité des voies ferrées. Les gens n'avaient pas la force physique de réaliser leur rêve de fuite. L'étau de la famine se refermait sur eux. La paysannerie, principalement dans les régions centrales et orientales de l'Ukraine, était vouée à disparaître. Les modes de survie ne pouvaient en aucun cas être légaux.

Il était désormais devenu nécessaire de voler le grain dans les entrepôts du kolkhoze. Or c'était presque impossible car les « *stocks, les entrepôts et les champs étaient gardés par des gens du NKVD*⁷ ». Pour le vol de trois kilos de grain, on vous envoyait en prison ou en relégation, généralement sans espoir de retour. Les allusions sont fréquentes à la « *loi des cinq épis* »⁸ en vigueur à l'époque. Une habitante du village de Makyvka, district de Nossovka, région de Tchernigov, née en 1915, se souvient : « *Il y avait la loi des cinq épis. Mon père a été envoyé en prison parce qu'il avait rapporté d'un champ quelques épis avec du grain. Il n'en est jamais revenu.* » Mais, dans la majorité des cas, le pouvoir ne s'embarrassait pas de mettre les gens en détention, on les tuait sur place sans jugement ni enquête. Les témoignages en ce sens sont très nombreux. En voici quelques exemples : « *Ils ont tué mon fils parce qu'il rapportait de la melonnière du kolkhoze une pastèque et un melon. Les surveillants du kolkhoze l'ont tué sur place...* » (propos recueillis dans la région de Kirovograd) ; « *Y avait un homme affamé qui avait arraché des feuilles de betterave pour les mettre dans sa besace. Les commissaires l'ont attrapé, ils l'ont tué et l'ont traîné jusqu'à la fosse près de la rivière. Personne ne l'a enterré...* » L'exercice d'une justice sommaire et arbitraire à l'encontre d'innocents qui tentent d'éviter de mourir de faim est alors monnaie courante.

■ Survivre

Au fil des nombreux témoignages, nous pouvons tirer des conclusions concernant ceux qui avaient des chances de survivre et de ne pas souffrir de la faim dans les années 1932-1933. Ce sont en premier lieu les dirigeants de kolkhozes : directeurs, chefs de brigade, mais aussi les stockeurs, les familles des gradés de l'Armée rouge. Féodosi Kherassymenko, né en 1926, originaire de Bâibouzy, district de Chpoliansky, région de Tcherkassy : « *La famine en elle-même, je ne l'ai pas connue. Mon père était directeur de kolkhoze. On avait à manger. J'étais encore petit à l'époque, j'ai entendu parler de la famine, mais je n'ai pas eu faim... On avait une vache, un porcelet, on mangeait du pain. On ne portait pas de lin* » (il veut parler du tissu artisanal dont les paysans se faisaient des vêtements et que seuls portaient, dans leur immense majorité, les paysans ; les autorités locales les repéraient précisément grâce au fait qu'ils ne portaient pas de vêtements fabriqués à l'usine). Une habitante du village de Didovytychi, Novograd-Volynski, région de Jitomir, née en 1927, raconte : « *Maman nous a envoyées avec mes deux sœurs chez notre grand-mère, au village voisin. L'un de ses fils était commandant dans l'Armée rouge, alors les autorités ne touchaient pas à sa famille. C'est comme ça qu'on est resté en vie...* » Autre témoignage du même village : « *Toute notre famille a survécu parce que mon grand frère Mykola travaillait*

à la grange du kolkhoze... Il rapportait tantôt des céréales, tantôt de la farine... »

Dans les villages situés à proximité d'une ville ou d'un bourg où se trouvent des sucreries, des distilleries, des briqueteries, etc., la population a la possibilité de ramasser, la nuit, des épluchures de pommes de terre ou des restes. Et si un membre de la famille travaille en usine, alors les chances de survie sont plus grandes. Des témoins rapportent que les ouvriers des usines vivaient mieux, grâce aux rations qu'on leur distribuait.

Environ un quart seulement des habitants des villages avaient une chance de survivre. Les trois quarts de la population rurale d'Ukraine étaient donc condamnés à une mort lente, atroce. Puisque toutes les denrées avaient été saisies, il ne restait, en fait de nourriture, que ce qui traditionnellement était considéré comme non comestible : chiens, chats, pigeons, moineaux, corbeaux, souris, animaux domestiques morts au kolkhoze et, avec l'arrivée du printemps, grenouilles, serpents, hérissons... Ceux qui vivaient sur les rives du Boug méridional (en Podolie) pêchaient des tortues et du poisson. On pêchait en secret le poisson dans les bassins et, aussitôt, on le mangeait, cru, avant que quiconque ait eu le temps de le saisir. Les hérissons étaient cuits vivants dans des poêles pour les débarrasser de leurs piquants. Selon une habitante du village de Razdolnoé, district de Nossovka, région de Tchernigov : « *On a cuit une hérissonne dans le poêle, elle avait six petits. Y avait nulle part où les fourrer : on les a mangés aussi...* »

Parmi les végétaux, on consomme des fleurs de tilleul, des écorces, des feuilles. Avec les feuilles de tilleul, on cuit même des galettes. On mange des pommes de terre pourries que l'on ramasse au printemps dans les champs, de l'herbe, des orties, des plantes ; on fait cuire la paille que l'on réduit en bouillie, on utilise des racines, des feuilles et des restes de betteraves, des fleurs d'acacia blanc, des glands, de la braga⁹. Une habitante de la région de Kirovograd témoigne : « *Les enfants allaient à la fosse à betteraves, ils récupéraient des restes de betteraves tout desséchés et, à la maison, ils les mélangeaient avec du blé ou avec de la paille bouillie et cuisaient des galettes.* » Une habitante du village d'Erki, district de Kateryonopol, région de Tcherkassy, Nina Sliozka, née en 1923, raconte : « *Maman est partie chercher de la nourriture et a disparu. On est resté à trois, mes deux frères et moi. On mangeait des glands, des ronces... On a beaucoup gonflé, un liquide puant coulait de nos pieds...* » Une autre, du village de Stépovka, région de Kirovograd : « *Aussitôt que, sous la neige, apparaissait du seigle vert, si on réussissait à en voler au kolkhoze, on en faisait des galettes. On les cuisait pour notre sœur qui était très malade. Il y en a beaucoup qui ont été envoyés en Sibérie parce qu'ils avaient volé du seigle vert. Quelqu'un nous a dénoncés et quand on a amené ma mère dans le bureau du kolkhoze, ma sœur a eu très peur et elle en est morte. Alors c'est les fossoyeurs qui ont récupéré les galettes...* »

■ Morts sans sépulture

Dès le milieu de l'hiver, les morts deviennent massives et les enterrements ne se font plus selon le rite chrétien traditionnel. Il arrive que des familles entières meurent et qu'il ne reste plus personne pour les enterrer. L'ethnographie témoigne, elle aussi, de ces pertes humaines quotidiennes. On sait que dans le peuple était répandue la croyance que, si dans un village il y avait un défunt, il était interdit de faire fermenter des légumes, car ils ne se conserveraient pas et seraient immangeables : « *Un jour, mon père a rapporté une betterave pour la faire fermenter, mais on l'a cuite à l'étouffée et on l'a mangée, car dès que maman sortait de la cour, elle entendait parler un défunt. Et dès qu'on entend ça, on a plus le droit de faire fermenter* » (Gliquéria Prissiajenko, née en 1928, région de Tcherkassy).

Les fosses communes dans les cimetières, les ravins aux abords des villages deviennent les lieux d'inhumation des paysans : « *En 1933, mon grand-père, ma grand-mère et ma tante sont morts. Quand on les a enterrés, on ne pouvait pas s'éloigner de la fosse. Car aussitôt qu'on s'éloignait, on tombait sur d'autres qui faisaient la même chose...* » (Vassili Tychtchenko, né en 1926). Un certain nombre de témoins racontent qu'au printemps 1933, on jetait dans la fosse, avec les morts, des vivants que la famine avait épuisés et qui ne pouvaient plus bouger : « *On emportait les morts au-delà des limites du kolkhoze, on les jetait nus dans la fosse alors qu'ils remuaient encore. Motria Bakalina a réussi à remonter. On s'est encore rencontrés ensuite. Je lui dis : "Motria, tu as survécu... J'ai pourtant vu de mes propres yeux qu'on t'avait jetée dans la fosse." Elle m'a raconté comment elle avait escaladé, comment des gens lui avaient donné des morceaux de pain et l'avaient nourrie. On mettait les morts sur les charrettes et ceux qui étaient encore vivants, allaient mourir en cours de route. Le torgzin¹⁰ était à l'angle près du selsoviet¹¹ ; on racontait alors que plus d'une fois, la terre avait tremblé là où l'on avait déversé des morts...* » (Lioubov Kurinna, née en 1919 dans la région de Tcherkassy). Dans le même registre, Pétro Loutchko, né en 1924, originaire du village de Zaproudié, région de Kiev, précise : « *Il y avait un camion spécial et deux personnes qui recueillaient les morts. Ils touchaient pour chaque corps un kilogramme de pain. On déposait environ 10-20 personnes dans la fosse, sans cercueil. Il arrivait qu'en une nuit trois familles décèdent en même temps. Toute la famille de ma tante a rendu l'âme en une nuit.* » Autre témoin, Andrei Khantchenko (né en 1915, village de Sofivka, région de Tchernigov) : « *Dans notre village plus d'un tiers de la population est morte. Les corps étaient étendus dans les rues, dans les maisons, et personne ne les ramassait. Quand les morts de faim devenaient trop nombreux, on les emportait en dehors du village, la nuit, et on les y déversait. Pour ce travail, on donnait une ration. Un jour que je m'y trouvais, je faisais pâturer le bétail, et j'ai tout vu. Deux hommes transportèrent en charrette des corps inertes et ils entreprirent de les jeter dans*

la fosse. Certains étaient encore vivants... » Enfin, ce témoignage, provenant de la région de Kirovograd : « *Ils ont creusé une grande fosse derrière le ravin, et ils les ont tous jetés là, on y apportait même des vivants... Alors, celui qui comblait la fosse a dit : "Ferme les yeux, je vais déverser..."* » et ce dernier, rapporté par un habitant né en 1924 (village de Pryjoutovka, région de Kirovograd) : « *Dans ma famille, cinq de mes frères et sœurs sont morts de faim. Le village a bien failli, d'ailleurs, y passer tout entier. On transportait tous les jours des gens au cimetière...* »

Mikhaïlo Prokopenko, né en 1920, originaire du village de Krasnosilia dans la région de Tcherkassy, affirme : « *C'est Staline qui a ordonné de piller l'Ukraine, de prendre le blé pour l'envoyer à l'étranger... Les barges qui le transportaient ont coulé en mer parce que personne n'achetait de ce grain. Dire qu'on en avait privé l'Ukraine !* » À la question de savoir comment il était au courant pour les barges, il répond : « *J'ai servi dans la flotte au cours des années quarante, et il y avait avec moi des marins qui les avaient eux-mêmes coulées. L'un deux m'a raconté. Mais il a bien vite repris ses esprits et m'a supplié de ne rien dire à personne, jamais, sinon il se retrouverait en prison...* »

Ces témoignages confirment aussi les archives. Au moment où l'on mourait de faim, le grain se perdait dans les kolkhozes. « *Cet hiver-là, au kolkhoze du village de Khijintsi, région de Vinnitsa, on a laissé pourrir 350 pouds¹² de pois cassés, autant de sarrasin et d'autres cultures.* »¹⁵

En raison de la famine, certains, rares il est vrai, commencent à souffrir de troubles psychologiques graves. L'on relève des cas de cannibalisme, d'infanticide, « *pour qu'ils ne souffrent pas* ». Les gens ont peur de quitter leur maison et ne laissent pas sortir leurs enfants. Quelques-uns réussissent péniblement à gagner les gares urbaines et ils y abandonnent leurs enfants, dans l'espoir qu'ils survivent... Nul ne sait ce qu'il est advenu d'eux.

Le décompte des morts n'a pu être effectué, les registres des villages de ces années-là ayant été détruits.

■ Un devoir de mémoire

Le régime soviétique a rejeté la mémoire de la famine, de ses victimes que rien – ni croix, ni aucun autre signe – ne vient honorer. Dans quelques villages d'Ukraine ont été érigés, seulement dans les années quatre-vingt-dix, des croix symboliques et des monuments.

Pour ma part, bien que connaissant l'histoire de la famine d'Ukraine depuis mes jeunes années par les récits de ma mère (sauvée parce qu'elle préparait aux enfants du kolkhoze une sorte de bouillie), j'ai beaucoup de difficulté à lire les souvenirs de ces gens.

Avons-nous le droit d'oublier ce crime effroyable, volontairement perpétré contre la paysannerie ukrainienne ?

Les documents et les témoignages oraux confirment



4. Photo de Sofia S., née en 1927, originaire du village de Khatne, district de Kiev-Sviatochynski dans la région de Kiev (photo de l'auteur, 2002.)

que ce crime de masse était planifié, prémédité par la Russie bolchevique, avec recours à des méthodes de blocus, de violence et de famine artificielle.

La raison, néanmoins, se refuse à comprendre. Il y a eu destruction physique, psychologique, morale de l'*ethnos* ukrainien. Pour qu'on ne voie plus jamais cela, il est indispensable que tout le monde sache ce qui s'est passé. De même que dans les programmes scolaires de nombreux pays il y a des cours sur l'Holocauste, il devrait y avoir des cours où les enfants apprendraient ce qu'a été la famine en Ukraine.

Seule la connaissance de ces trois famines d'Ukraine permettra qu'une telle tragédie ne se reproduise pas. Voici encore quelques fragments de témoignages oraux concernant la famine des années 1932-1933.

« La récolte, avant la famine de 1932, était bonne... Ils ont tout pris. Quinze personnes ont débarqué chez nous, ils ont mis la maison sens dessus dessous, ils ont cherché partout : dans le poêle, sous le poêle, ils ont renversé tous les pots ; ils ont pris des vêtements aussi – ceux qui étaient les plus neufs. Le grain qu'ils trouvaient, ils le transportaient dans les granges du kolkhoze, et quand celles-ci étaient pleines, ils le remisaient dans l'église du village voisin. Et nous, les enfants, on cueillait des trèfles, des feuilles de tilleul et maman en faisait des sortes de galettes. »

Beaucoup de gens sont morts dans le village voisin de Boudychitchi, d'où est originaire la femme de Motria Pavluï. Chaque jour mouraient entre une et trois personnes. Motria lui-même et sa famille étaient bouffis par la faim, comme le note, en 2002, Volodymyr Roukal, étudiant de deuxième année de la faculté d'histoire.

« En 1932-1933, j'étais encore petite. Je me rappelle comment on nous a pris tout ce qu'on avait. Dans un pot, il y avait une poignée de haricots que ma mère avait gardés pour les planter. Ils les ont versés dans un sac et les ont emportés. Mon père a vendu le cheval au kolkhoze, avec le harnais.

Les gens pleuraient et criaient mais on ne pouvait rien y faire, ils saisissaient tout. On était six dans la famille. Mon père et ma mère étaient déjà au kolkhoze. On donnait à mon père un peu de pain, je ne me rappelle plus quelle quantité. Il rapportait ce pain noir, le posait sur la table, prenait un couteau et coupait un petit morceau pour chacun. Et à l'endroit où mon père coupait le pain je ramassais les miettes dans ma main et les mettais dans ma bouche. J'avais mal à l'âme tellement j'avais faim...

Au printemps 1933, la mère de mon père est morte. Mes parents sont allés lui dire un dernier adieu à l'autre bout du village et, au matin, c'est mon petit frère qui est mort, il avait seulement un an et demi. On les a enterrés dans la même tombe...

La famine sévissait... Des familles entières mouraient. Il y avait une famille avec beaucoup d'enfants : ils sont tous morts de faim en même temps, parents et enfants. Les maisons restaient vides, les portes ouvertes. Personne n'entrait dans ces maisons. Il n'y avait pas non plus de chien ni de chat – on les avait tous mangés.

Avec l'arrivée de la chaleur, les gens se sont jetés sur la



5. Photo de Moskalkenko P., née en 1912 dans le village de Krekhaev, district de Kozeletski, région de Tchernigov (photo de l'auteur, 2002).

verdure : l'herbe, les orties, l'oseille. Mais cela ne les aidait pas. Les gens mouraient dans les maisons, sur les routes...

« Ce dont je me souviens concernant la famine ? Les gens étaient bouffis de faim. On poussait les paysans aisés dans les kolkhozes, on les traitait de "koulaks" ("kourkoul" en ukrainien). Ils avaient des moulins, ils avaient tout. Mais, en 1933,

on les a dépouillés. Il y avait une organisation qui a tout confisqué. La collectivisation commençait... » ■

Traduction de Lisa Vápné (lvapne@yahoo.com)
revue et corrigée par Anne Coldefy-Faucart,
avec les plus vifs remerciements de la traductrice.

I Notes

1. Cf. : [V. Sergijtsiuk, 1996] ; *Corna knyga Ukraïny. Zbirnik dokumentiv arhivnyh materialiv, lystiv, dopovidej, statej, doslidzen', ese* [Le livre noir de l'Ukraine. Recueil de documents d'archives, rapports, recherches, essais], rassemblés par Fiodora Zoubanytsha ; P. Jashthioukiouk, 1999, *Portret temrvjavi. Svidcennja, dokumenti i materialy u 2-h knigah* [Portrait des témoins. Témoignages, documents et matériels en deux vol.], Kiev-New York.

2. 1992, *Kolektivizacija i golod na Ukraïni : 1929-1933* [Collectivisation et famine en Ukraine : 1929-1933], Kiev ; 1993, *Golod 1921-1923 rokiv v Ukraïny. Zbirnik dokumentiv i materialiv* [La famine des années 1921-1923 en Ukraine. Recueil de documents et de matériels], Kiev ; Sergij Bilokin', 1999, *Masovij teror jak zasib derzavno upravlinnja v SRSR* [La terreur de masse comme façon de diriger l'État

en URSS], Kiev ; Andrij Kulic, 2000, *Genocid. Golodomor. 1932-1933. Pricini, zertvi, zlocinci* [Génocide. Famine. 1932-1933. Les causes. Les victimes. Les coupables], Poltava.

3. Les matériaux de cette enquête ont été recueillis par les étudiants de l'université Taras Chervtchenko de Kiev.

4. Les entretiens avec les témoins de la famine des années 1932-1933 sont conservés dans les archives de la faculté d'ethnologie et d'études régionales de l'université nationale Taras Chervtchenko de Kiev.

5. Komnezamy : abréviation de Komitety nezamojnyh Seljan (Comité des paysans pauvres). Comités en action en Ukraine de 1920 à 1933.

6. Terme péjoratif employé par les Ukrainiens pour désigner les Russes (NdT).

7. NKVD : nom de la police secrète, avant le KGB.

8. La « loi des cinq épis » stipulait qu'un paysan trouvé en possession de cinq épis était passible d'une peine de prison de six à dix ans.

9. La *braga* est une boisson, alcoolisée ou non, à base de céréales, faite par les paysans.

10. « Torgzin » : abréviation du nom des magasins pour le commerce avec les étrangers. On pouvait y acheter de la nourriture contre de l'or.

11. « Selsoviet » : soviet rural, lieu où se réunissaient les différents représentants du kolkhoze.

12. Le *poud* est une unité de poids équivalente à 16,38 kg.

13. Déclaration de Mikhaïl Melnyka (instructeur du bureau municipal de « Soyouzpetchat ») au parquet de Vinnitsa, *Archives nationales de la région de Vinnitsa*, section municipale de Vinnitsa de l'inspection ouvrière et agricole. Fond 994, L, 528 : 21.

I Références bibliographiques

BILOKIN' S., 1999, *Masovij teror jak zasib derzavno upravlinnja v SRSR*, Kyiv.

CONQUEST Robert, 1993, *Sanglantes moissons* (traduction de l'édition anglaise), Kiev.
– 1995, (traduction en français), *La grande terreur*, Robert Laffont, coll. « Bouquins », Paris.

Corna knyga Ukraïny. Zbirnik dokumentiv arhivnyh materialiv, lystiv, dopovidej, statej, doslidzen', ese. Uporjadkuvannja Fedora Zubanica, Kyiv, 1998.

Golod 1921-1923 rokiv v Ukraïni. Zbirnik dokumentiv i materialiv, Kyiv, 1993.

JASUK P., 1999, *Portret temrvjavi. Svidcennja, dokumenty i materialy u 2-h knigah*. Kyiv – N'ju-Jork.

Kolektivizacija i golod na Ukraïni : 1923-1933, Kyiv, 1992.

KULIS A., 2000, *Genocid. Golodomor. 1932-1933. Pricyny, zertvy, zlocinci*, Poltava.

SERGIJCUK V., 1996, *Jak nas morili golodom* [Comment on nous a fait mourir de faim], Kiev.

SMITH Anthony D., 1992, *L'identité nationale*, Kiev.

« Zajava do Vinnyc'koi prokuratury vid Instruktora Vinnyc'kogo mis'kbjuro "Sojuzpetcat" Mel'nika Mihajla » in *Derzavnyj arhiv Vinnyc'koi obl. – Vinnyc'kyj mis'kyj biddil rob-sel'-inspekciï. Fond-r-994, on L, spr. 528, ark. 21.*

I ABSTRACT

Famine in Ukraine (1932-33)

In summer and winter 2002 history students at the national Kiev university collected in several Ukrainian cities testimonies on the famine of the years 1932-33. They evoke the causes of that famine, the conditions of its development, the criminal acts of government officials against the population as well as the consequences of that famine on its survivors.

Keywords : Ukraine. Famine. Bolshevism. Genocide. Ethnocide.

I ZUSAMMENFASSUNG

Die Hungersnot von 1932-1933 in der Ukraine

Im Sommer und Winter 2002 sammelten Geschichtestudenten an der nationalen Staatsuniversität Kiew Zeugnisse in mehreren ukrainischen Städten über die Hungersnot von 1932-1933. Sie erinnern an die Ursachen dieser Hungersnot, an die Umstände unter denen sie sich entwickelte, an die verbrecherischen Akten der Staatsangestellten gegen die Bevölkerung und an die Spätfolgen dieser Hungersnot auf ihre Opfer.

Schlüsselwörter : Ukraine. Hungersnot. Bolschewismus. Genozid. Ethnozid.

I SKOROCENIJ ZMIST STATTI

Валентина Борисенко

Голод на Україні (1932 - 1933).

Протягом літа і зими 2002 року студенти історичного факультету Київського Державного Університету проводили опитування свідків голодомору 1932 - 1933 років. Ці свідчення нагадують нам про причини виникнення голоду, кримінальні акції уряду проти населення, а також про наслідки голодомору, які довелося пережити його жертвам.

Ключові слова : Україна. Голод. Більшовизм. Геноцид. Етнічна дискримінація.

L'approche du « genre » dans les recherches historiques et ethnologiques

Oxana Kis
Institut d'ethnographie de l'Académie des sciences
de l'Ukraine (Lvov)

I RÉSUMÉ

À partir de la deuxième moitié du XIX^e siècle, apparaissent les premiers ouvrages ukrainiens consacrés au statut de la femme dans la famille et dans la société. Cet article tente la synthèse des principales tendances de la recherche dans ce domaine : essor du mouvement féministe dès le début du XX^e siècle, évolution et difficultés des études sur le « genre » à l'époque soviétique ; enfin la problématique féministe dans l'ethnologie en Ukraine post-soviétique.
Mots-clés : Ukraine. Féminisme. Études sur le genre.

Oxana Kis
Institut d'ethnographie de l'Académie des sciences de l'Ukraine
15, Prospekt Svobody
79000 – Lvov
Ukraine
kis@ethnolog.lviv.ua

Oxana Kis

Collaboratrice scientifique à l'Institut d'ethnologie de l'Académie nationale des sciences de l'Ukraine ; co-présidente du Centre de recherches « Femme et société » (organisation publique). Depuis 1994, effectue des recherches sur le genre dans le domaine de l'ethnologie historique.

Cette étude tente de faire le point sur l'histoire des recherches féminines en Ukraine et sur les recherches dans le domaine du *gender*¹. Le problème du statut de la femme dans le cadre de la culture traditionnelle a attiré l'attention des chercheurs entre la deuxième moitié du XIX^e et le début du XX^e siècle. C'est à cette époque qu'apparaissent les premiers ouvrages folkloriques et ethnographiques importants, consacrés à ce sujet [Efimenko, 1873 ; Okhrimovitch, 1890 : 277-279 ; Levitski, 1900 : 108-122]. Ainsi le monde de la femme fut reconnu en tant qu'objet digne de recherche.

Dans le contexte de l'engouement général pour les théories de l'évolutionnisme social, la théorie du matriarcat de Bakhoven fut reprise par la suite en Ukraine par Vladimir Okhrimovitch, qui fut un facteur important dans l'intérêt croissant pour le thème de la femme dans les recherches historiques et ethnologiques. Dans son étude : « L'importance des rites de nocces chez les Petits-Russes dans l'histoire de l'évolution de la famille » [« *Znatchenie malorousskikh svadebnykh obryadov*

v istorii evolyoutsii sem'i »] [Okhrimovitch, 1891 : 44-105], basée sur une analyse approfondie du rôle dominant des femmes dans les rites familiaux des Ukrainiens (en particulier, dans le rite de nocces), ainsi que le droit coutumier, le folklore et les données ethnographiques, ce chercheur démontra l'existence dans le passé des Ukrainiens d'une époque matriarcale dont les traces étaient encore apparentes dans la culture paysanne de la fin du XIX^e siècle.

Dans les recherches folkloriques et ethnographiques de cette période, l'influence du romantisme était encore très sensible. En essayant de définir les traits ethniques et psychologiques de la femme ukrainienne, son sort historique grâce à l'analyse des chansons populaires, Nikolai Kostomarov et Alexandre Borovikovskii avaient créé une image assez idyllique de l'Ukrainienne, ce qui joua un grand rôle sur les tendances du développement des recherches féminines [Kostomarov, 1906 : 933-1081 ; Borovikovskii, 1879].

L'étude historique de la famille et son développement très rapide furent un moteur important dans ces recherches. En analysant les voies de l'évolution des formes et des structures de la famille ukrainienne, les chercheurs abordaient inévitablement la question de la position de la femme au sein de la famille [Efimenko, 1886 : 593-598 ; Franko, 1897 : 217-230 ; Kaïndl', 2000 ; Levitski, 1909 ; Zoubritski, 1906 : 119-124 ; Taranavski, 1853 ;

Sitsinski, 1891 : 56-67]. Apparurent ainsi des recherches dans le domaine du droit coutumier, concernant la gestion des biens personnels dans la famille, ainsi que celle des droits et des devoirs [Ganenko, 1886 : 136-159 ; Charovitch, 1896 ; Tyoutryoumov, 1879 : 123-156 ; Dnistrianski, 1900 ; Tchoubinski, 1869]. Ces recherches permettaient, d'un côté, de constater une asymétrie considérable dans les droits des époux et l'existence de doubles standards moraux et éthiques, et de l'autre, de montrer une coopération dans les tâches ménagères et des marques d'égalité dans la sphère économique, ainsi que l'importance du facteur des biens matériels dans la création de la famille et la hiérarchie familiale. Il convient de mentionner le mérite d'une mission ethnographique et statistique importante conduite sous la direction de Pavel Tchoubinski² qui avait recueilli des renseignements concernant cette question. Ses données sont jusqu'à nos jours considérées comme une source irremplaçable pour les chercheurs dans le domaine du mode de vie populaire.

Des études comparatives furent menées entre la position de la femme dans la famille ukrainienne et le statut de la femme en Russie. Les conclusions étaient plus avantageuses pour les femmes ukrainiennes. Mais leurs droits et leurs pouvoirs dans la famille étaient souvent surestimés. Dans la plupart des cas, on passait en effet sous silence les faits témoignant de la subordination féminine. En exagérant le rôle des femmes dans la famille, et ce, au moment où naissait la nation ukrainienne contemporaine, les ethnographes-romantiques développèrent tout un système de symboles, d'éléments mythologiques, d'archétypes nationaux et culturels de la femme [Malantchouk-Ribak, 1999 : 17-22].

Dans le cadre de l'étude de la famille se développèrent également des recherches ethnographiques sur l'enfance. Les ouvrages mentionnés ci-dessus traitaient en partie des problèmes de l'éducation des enfants des deux sexes, du travail des enfants et des loisirs. Les difficultés et les problèmes de la maternité et de l'enfance dans le milieu paysan furent traités dans plusieurs recherches [Lepkiï, 1886 : 269-270 ; Derlitsya, 1898 : 121-140 ; Onichtchouk, 1912 : 90-113 ; Yachtchourjinski, 1893 : 74-83 ; Dachkevitch, 1877 : 538-565 ; Bèlozerski, 1900 : 112-120]. Des aspects importants de la vie quotidienne de la femme, tels que les représentations populaires de la procréation, la sexualité, le contrôle de la natalité, la mortalité infantile et la médecine populaire se trouvèrent pour la première fois au centre de l'investigation dans l'ouvrage unique : *L'enfant dans les coutumes et les croyances du peuple ukrainien*, publié par Zénon Kouzelya [Kouzelya, 1906-1907]. Tous les problèmes abordés, malgré l'interdiction de les porter publiquement à la discussion, y étaient éclairés franchement et ouvertement. Le problème de l'expérience « intime » des jeunes gens avant le mariage n'était même pas passé sous silence. La culture des jeunes des villages ukrainiens, représentée par la tradition des réunions du soir

(*vetchornytsi*), était également analysée. Dans les publications de cette époque-là, on trouve des renseignements précieux sur la vie des jeunes gens, les formes et règles de leurs relations, les préparatifs au mariage et les critères du choix des conjoints, la répartition des fonctions entre l'homme et la femme dans l'organisation du travail et des loisirs, les idéaux de la jeune fille et du jeune homme dans le contexte des normes morales et du droit coutumier [Dikariv, 1918 : 170-275 ; Soumtsov, 1886 ; Savtchenko, 1927 : 85-90 ; Kouzelya, 1914 ; Levitski, 1905 : 89-97]. Durant ces mêmes années, on abordait aussi la problématique féminine dans les recherches ethnologiques [Choukhevitch, 1901-1902 ; Afanassiev-Tchoujbinski, 1855 : 129-156 ; Bogouslavski, 1855 : 1-43 ; Ivanov, 1907 ; Kravtchenko, 1911]. Non seulement ces études nous proposaient des données diversifiées, mais elles reflétaient aussi la position de l'auteur dans leur interprétation.

Grâce aux efforts des disciples de l'école mythologique, apparurent alors de nombreuses recherches sur l'étude des éléments archaïques de la conception populaire du monde, moyennant une analyse des mythes, des légendes, des croyances et des rites calendaires, de la magie. C'étaient les premières tentatives de reconstruction des structures de base de la conscience mythopoétique qui avaient déterminé la place, le rôle, la sémantique et la symbolique féminine dans le tableau ethnoculturel du monde vu par les Ukrainiens [Afanassiev, 1995 ; Soumtsov, 1890 ; Ben'kovski, 1899 : 128-131 ; Gnatyoutk, 1910 : 74-85]. Il faut mentionner les recherches consacrées à la sorcellerie [Antonovitch, 1872 : 323-360 ; Afanassiev, 1996 : 45-86 ; Miloradvitch, 1901 : 217-233 ; Ivanov, 1991 : 430-511 ; Gnatyoutk, 1912 : 178-201 ; Efimenko, 1883 : 374-401] où, à côté des interprétations différentes de la sorcière comme un personnage de la démonologie populaire, il existe un grand nombre d'observations pertinentes permettant la reconstruction du statut social de la sorcière de village [Kis, 2000 : 274-285].

Malgré la quantité considérable d'études sur les femmes, on peut noter le caractère inégal de l'intérêt des chercheurs pour certains sujets. La cause en est leur focalisation sur l'étude des manifestations normatives de la culture (avant tout, la famille). Ne se trouvèrent donc privilégiés que certains des rôles sociaux de la vie d'une femme (mère, épouse, ménagère). En même temps, d'autres « états » de la femme (par ex., petite fille, jeune fille, grand-mère, veuve, vieille fille) restèrent marginaux. Si le phénomène de la mère célibataire (*pokrytka*) fut étudié au moins dans deux publications [Nos, 1882 : 427-429 ; Gnatyoutk, 1919], et les particularités de la socialisation des filles et des jeunes filles également plus ou moins traitées dans les ouvrages mentionnés, il est pratiquement impossible de trouver de l'information digne d'intérêt sur la position des autres catégories de femmes.

■ La position de la femme en Ukraine : le début des recherches

L'essor général du mouvement féministe en Europe et en Ukraine [Bogatchevska-Khomyak, 1995] eut une influence considérable sur le développement des investigations sur la femme du début du XX^e siècle. Les nouvelles idées du féminisme, de l'émancipation, des droits de la femme, en pénétrant dans le milieu académique, stimulèrent l'examen critique du statut de la femme ukrainienne [Gankevitch, 1891 ; Kobrinska, 1887 : 68-102 ; Oukrainka, 1977 : 76-99].

Précisons qu'une importante contribution au développement des recherches dans ce domaine fut apportée par les chercheurs hommes. D'une part, cela permit d'éviter la transformation de ce domaine de recherches en « ghetto féminin » (des femmes écriraient sur les femmes et pour les femmes). D'autre part, grâce à l'intérêt porté à la problématique des femmes par des savants remarquables de l'époque, la menace de la marginalisation des recherches dans ce domaine fut évitée. Mais, en même temps, cela aboutit inévitablement à un centrisme androgyne (*androtsentrizm*) dans la représentation de l'expérience féminine de la section ethnographique. En effet, les informateurs étaient principalement des paysans masculins interviewés par les chercheurs masculins qui, à leur tour, interprétaient l'enquête à leur manière. On aboutit à une approche purement masculine de la problématique féminine, souvent considérablement différente de la représentation des femmes [Kis, 2001 : 43-58] (comme cela s'avéra avec l'apparition des femmes narratrices et des femmes chercheurs).

Cependant, le problème principal – celui de l'inégalité entre l'homme et la femme – n'échappa pas à l'attention de Mikhaïl Grouchevskii³. En étudiant les racines préhistoriques de la soumission de la femme, il remarqua que « ... le premier acte de l'inégalité au sein de la tribu fut l'esclavage de la femme, souvent le premier esclave et le premier animal domestique utilisé dans le couple en tant que force physique ». En analysant la société patriarcale, ce chercheur avoua que « la structure patriarcale de la tribu est en principe moins favorable pour la femme que pour l'homme » [Grouchevskii, 1921 : 113].

Également estimables sont les recherches de Vladimir Gnatyouch, auxquelles il convient de rendre justice. Grâce à elles, le monde intime et les problèmes spécifiques de la femme furent pris en compte par la science. Elles traitaient de sujets tels que la sexualité féminine, la grossesse et l'accouchement, la menstruation, la contraception, l'avortement, l'adultère, etc. [Gnatyouch, 1922 : 172-224], et se basèrent toujours sur l'analyse méticuleuse et objective du folklore et des sources ethnographiques de différentes régions de l'Ukraine. De même, ses conclusions proposèrent des comparaisons interculturelles.

L'article d'Ivan Franko : « La servitude féminine dans

les chansons populaires ukrainiennes » (« *Jenskaya nevolya v oukraïnskikh narodnykh pesnyakh* ») joua un rôle important dans la formation d'une nouvelle approche critique de la position de la femme dans une famille paysanne [Franko, 1980 : 209-253]. Dans cette étude, à côté d'autres déclarations courageuses pour l'époque, l'auteur, l'un des premiers dans l'ethnologie ukrainienne, attira l'attention sur le fait que ce furent la dépendance financière de la femme et l'interdiction du divorce qui obligèrent la plupart d'entre elles à souffrir toute leur vie de la violence masculine. Ainsi fut dépassé le stade de la pure description et de la seule constatation des faits de l'inégalité et enclenchée l'étape suivante : la mise au jour des causes du statut social si bas de la femme dans la société.

Un véritable manifeste des nouvelles approches dans l'étude de la problématique féminine fut l'article d'Ekatérina Grouchevska « Sur l'étude des différents groupes sexuels dans la société primitive » (« *Ob issledovanii polovykh soobchthchestv v pervobytnom obshchestve* ») [Grouchevska, 1929 : 24-33]. L'auteur critique le trait typique des études de l'époque, c'est-à-dire l'analyse des aspects masculins de la culture, « *essayant de traiter la femme hors du contexte culturel* ». En touchant au cœur même du problème, elle remarque : « *Vu les circonstances, c'est le monde "masculin" qui fut étudié plus soigneusement : avec la prééminence de l'aspect social et masculin de la culture, on a l'impression que ce dernier est une norme, à côté de laquelle le monde "féminin" ne représente qu'une variante, un épisode, un fragment.* » Notons que cette remarque de Grouchevska sur la réception culturelle de « *l'homme comme une norme* » et de « *la femme comme l'autre* » devança pratiquement de vingt ans l'idée centrale de Simone de Beauvoir dans *Le deuxième sexe*, grand classique de la critique féministe de la culture. Quant à la conception de la coexistence de deux cultures – culture dominante masculine et culture marginale féminine – dans le cadre d'une seule tradition ethnique, Grouchevska l'articulait, bien avant l'apparition des études classiques de Margaret Mead, sur l'anthropologie du sexe [Mead, 1935 ; Mead, 1949]. La scientifique ukrainienne soulignait que les intérêts de la science exigent une représentation complète de la perspective culturelle (masculine et féminine), laquelle constitue la condition *sine qua non* de l'intégrité des reconstructions tant historiques qu'ethnologiques. Cependant, l'appel de cette chercheuse remarquable, dont les approches scientifiques étaient pionnières, resta sans lendemain. Les nouvelles générations d'ethnologues ukrainiens continuèrent à étudier la problématique féminine dans la culture populaire dans les limites du centrisme androgyne. L'école ukrainienne des recherches sur la femme en ethnologie, fondée dans la première moitié du XX^e siècle, fut détruite par l'élimination physique des savants progressistes à l'époque des répressions stalinienne.

■ La recherche ethnographique sur les femmes pendant la période soviétique

À l'époque soviétique, la thématique féminine fut principalement étudiée sous l'angle de la propagande, avec le lancement de l'image « *de la nouvelle femme soviétique* » et du mode de vie correspondant. La plupart des ouvrages de cette époque, écrits à la demande du PCUS sur les positions du marxisme-léninisme – les seules « correctes » – sont scientifiquement atypiques. L'ethnologie historique se trouve alors dans une situation difficile, conditionnée par : de sévères limites théoriques et méthodologiques dans le cadre de la censure idéologique ; le statut secondaire (marginal) de la discipline elle-même, lié à la politique de la russification et de la soviétisation (d'où l'inutilité d'études des racines ethniques) ; l'isolement, l'absence de contacts avec les courants scientifiques internationaux ; la rupture de la succession scientifique entre la génération des chercheurs du début du *xx*^e siècle et la nouvelle génération de chercheurs (les études principales des prédécesseurs devinrent inaccessibles). C'est pourquoi l'essor des recherches sur la femme et les débats féministes dans le domaine de l'anthropologie culturelle et sociale, s'étant produits dans les pays occidentaux dans les années soixante-dix, n'exercèrent aucune influence sur les approches de la thématique féminine en Ukraine soviétique.

Néanmoins, dans le cadre de l'ethnologie historique, les études de la famille et de la femme continuèrent à se développer. Parmi les ouvrages publiés à cette époque, on pourrait distinguer les monographies d'Eléna Kravets et d'Alexandre Ponomariov [Kravets, 1966 ; Ponomariov, 1989]. Cependant, basées sur le fonctionnalisme, elles apportèrent peu de nouveauté. Deux autres monographies – celle d'E. Syavavko sur l'ethno-pédagogie ukrainienne [Syavavko, 1974] et celle de N. Gavryliouk sur des rites d'accouchement [Gavryliouk, 1981] – présentent un intérêt plus grand, car les problèmes de la maternité, des soins donnés aux enfants, de la socialisation différentielle des sexes, des stéréotypes sexuels et des représentations populaires de la nature des femmes furent largement étudiés. Bien que certaines affirmations de ces auteurs soient assez discutables, la présence même de ces ouvrages dans le champ scientifique de l'ethnologie ukrainienne signifiait l'existence de la problématique féminine.

Au déclin de l'époque totalitaire, quoique très différentes dans leur style et genre, apparurent deux études occidentales très intéressantes sur la femme ukrainienne. D'abord, la monographie de M. Bogachevska-Khomyak, consacrée aux problèmes de l'évolution du mouvement féministe et de la participation des femmes dans la vie sociale et politique en Ukraine en 1884-1939 [Bogachevska-Khomyak, 1988 : 424]. En 1988, l'« Association

des femmes slavistes des USA » proclama que cette monographie était la meilleure dans le domaine des recherches sur la femme. Il est difficile de ré-estimer l'importance de cet ouvrage, puisque c'était la première tentative d'appliquer des méthodes scientifiques modernes à l'analyse historique de la vie des femmes ukrainiennes. La deuxième étude fut réalisée dans l'esprit de l'anthropologie féministe [Worobec, 1990 : 227-238]. Son auteur, Kristina Vorobets, analyse les problèmes de l'existence des doubles standards moraux dans le milieu paysan, les formes du contrôle de la sexualité féminine par l'homme et les facteurs de la formation de l'image diabolisée de la femme-pécheresse dans la conception populaire du monde. Malgré l'âpreté de certaines affirmations et le caractère radical de certaines estimations (ce qui résulte probablement de la position féministe de l'auteur), cet article détruit les illusions des partisans de la rétrospection romantique qui ont tendance à idéaliser le système du « genre » qui s'était formé dans le village ukrainien dans la deuxième moitié du *xix*^e siècle. La faiblesse de cette étude tient au nombre restreint de ses sources, ce qui conduit son auteur à généraliser et extrapoler des particularités locales en appliquant ces interprétations à toute la tradition ukrainienne.

Cependant, ces deux recherches servirent d'exemple : considérées comme des applications réussies des nouvelles approches de la culture ukrainienne, elles mirent en perspective l'évolution des recherches du « genre » sur la femme dans la science nationale.

■ La problématique féminine dans l'ethnologie en Ukraine post-soviétique

Après la chute de l'URSS et la proclamation de l'indépendance de l'Ukraine, des transformations radicales commencèrent dans les sciences humaines. Cependant, le changement de paradigme scientifique ne s'effectua pas d'un seul coup ; ce processus n'est pas encore achevé aujourd'hui. Malgré l'apparition, sur les douze dernières années, de nombreuses études ethnologiques et historiques de la culture ukrainienne, le conservatisme en matière d'analyses sur la femme et le refus de l'approche du « genre » sont encore sensibles. Par exemple, Roman Tchmelyk peint dans son ouvrage un tableau idéal des relations dans la famille ukrainienne en suivant les traditions des romantiques du *xix*^e siècle [Tchmelyk, 1999]. L'auteur fait des éloges sur le rôle important réservé à la femme au sein de la famille – celui de la mère et de l'épouse. Il maximalise l'importance de la morale chrétienne dans le milieu des jeunes, en ignorant les aspects négatifs de la vie quotidienne de la famille et de la société.

Les dernières études sur le droit coutumier des

Ukrainiens introduisent des éléments intéressants sur la position de différentes catégories de femmes (en particulier, celles des veuves et des mères célibataires), sur la hiérarchie familiale, sur les voies et les moyens de résolution des conflits conjugaux, sur les différences entre l'homme et la femme en matière de responsabilité et de punition de la conduite immorale, etc. [Gorin', 1993 ; Gochko, 1999]. Cependant, ces chercheurs, eux-mêmes prisonniers de leurs propres stéréotypes, ne font que décrire et constater les faits qui indiquent l'asymétrie des droits et la position dominante de l'homme dans la vie familiale et sociale, sans même essayer d'établir les causes et les conséquences d'une telle inégalité. D'autres études de cette époque restent attachées aux traditions des recherches du XIX^e siècle avec les descriptions détaillées qui leur sont propres, de la vie quotidienne de la femme, sans avoir recours à la perspective du « genre » [Boltarovitch, 1993 : 16-24 ; Gvozdevitch, 1997 : 111-122 ; Pankiv, 1997 : 105-110].

L'affirmation de la structure de l'État ukrainien et l'achèvement du processus de la formation de la nation ukrainienne contemporaine prédéterminèrent les tendances particulières des recherches historiques sur la femme. Dans les années quatre-vingt-dix, apparut un grand nombre d'ouvrages concernant le rôle des femmes dans la création de la nation et de l'État, ainsi que dans les processus sociaux et historiques durant plusieurs siècles sur l'histoire ukrainienne [Smolyar, 1998 ; Lougovii, 1994 ; Berezovski, 1995 ; Jerebkina, 1996]. On sait que pendant la formation d'une nation moderne, l'idée de la maternité (naturelle et culturelle) et l'archétype même de la Mère-Patrie deviennent immanquablement une partie intégrante de la nouvelle idéologie nationale. C'est ce que l'Ukraine ressentit pendant la première décennie de son indépendance : au cours des transformations politiques, c'est le rôle que joua la *Beregynya*. Apparue grâce à la création des écrivains passionnés par la culture populaire⁴, cette image soi-disant historique de la *femme du matriarcat* devint vite populaire, aussi bien dans le milieu des hommes politiques que parmi les ethnologues⁵.

Certains chercheurs furent si concentrés sur un retour au néo-romantisme, qu'en louant l'idéal de la femme-mère, ils oublièrent leur tâche principale de savant : l'analyse approfondie des faits. Par exemple, certains articles de la monographie collective, dont : « Le genre ukrainien : la vie familiale et la vie dans la société » (« Ukraïnski rod : semeyny i obchtchestvenny byt ») frappent le lecteur par le pathétique patriotique excessif et le caractère émotionnel de leurs auteurs. Leur aveugle fidélité à la culture nationale ne leur permet plus de remarquer et d'examiner la vie familiale de la femme dans son intégralité (y compris les aspects négatifs). Elle les incite à des déclarations répétitives et des affirmations banales. Les études ukrainiennes contemporaines présentent un paradoxe : d'une part, on souligne constamment le rôle exceptionnel et la position particulière de

la femme dans la famille ukrainienne, dans la vie sociale et politique et même dans l'histoire de l'Ukraine. D'autre part, il existe un manque d'études approfondies dans ce domaine. L'ethnologie ukrainienne, en poursuivant les traditions du romantisme, a toujours tendance à sacraliser la problématique féminine, ce qui complique son étude critique. Le mythe de l'Ukrainienne comme « type de femme particulier et unique », incarné dans l'image de la *Beregynya* qui s'est enracinée profondément dans la conscience publique et les sciences historiques, satisfait seulement les aspirations cognitives du chercheur contemporain.

La particularité des études de la culture traditionnelle ukrainienne consiste en ce qu'elles ont été effectuées principalement par des chercheurs ukrainiens. Cela a permis d'éviter, durant les recherches et l'analyse des données empiriques, le « centrisme » européen (*evropotsentrizm*), lequel demeurerait, un certain temps, un sérieux problème pour l'anthropologie occidentale quand elle se pencha sur les études des cultures des peuples colonisés. Dans le contexte des recherches sur la femme, cela signifie que des chercheurs et des informateurs parlaient la même langue et étaient porteurs de la même culture ; c'est pourquoi, dans leurs descriptions et interprétations, ils reproduisaient le système du « genre », propre aux Ukrainiens, avec des altérations minimales. Cependant, il leur arrivait rarement, demeurant à « l'intérieur » de leur culture, de franchir leurs limites et de prendre leurs distances afin d'en avoir une vision « panoramique », donc, de l'étudier d'une façon objective.

En l'absence d'études historiques et ethnologiques approfondies, basées sur l'approche du « genre », il apparut un grand nombre de publications superficielles de vulgarisation scientifique, sur le destin historique des femmes ukrainiennes [Loutsenko, 1999 : 10-18 ; Gamal, 2002 : 20-26 ; Kostyuk, 2002 : 116-120 ; Govoroun, 2001 : 92-100 ; Kikinejdi, 2001 : 190-199 ; Griniv, 1993 : 227-235]. Ces publications légitimèrent l'image de l'« Ukrainienne-*Beregynya* » dans le discours scientifique et social, en insistant sur les sources historiques du « *matriarcat domestique* » et sur la nature féminine de la mentalité ethnique (*etnopsikhika*) des Ukrainiens⁶. Dans ces textes, la conception propre au discours patriarcal de la place « naturelle » de toute femme, en priorité ses rôles de mère et de ménagère, fut articulée à plusieurs reprises ; le modèle traditionnel de l'identité féminine fut proclamé comme normatif pour l'Ukrainienne contemporaine.

L'application constante de résultats scientifiques de l'ethnologie dans les sphères politiques et idéologiques (ce qui témoigne du maintien dans la science du paradigme soviétique : la priorité donnée aux valeurs idéologiques sur celles qui sont cognitives) ne contribue pas à la réussite des recherches sur la femme. Le danger de cette approche est qu'elle serve aux besoins d'État, politiques ou sociaux. Outre des conséquences négatives de telles falsifications historiques – car ce n'est rien d'autre

que la manipulation de l'opinion publique –, une telle pratique freine le développement des recherches du « genre » en privant ainsi l'ethnologie ukrainienne d'une chance de se joindre au processus scientifique international.

■ Les problèmes et les perspectives des recherches du « genre » de la culture ukrainienne

C'est Solomia Pavlytchko, spécialiste de littérature, qui, la première, a découvert la problématique féministe contemporaine. En 1991, elle a déclaré publiquement l'utilité d'appliquer cette nouvelle approche critique dans l'analyse de la culture ukrainienne [Pavlytchko, 2002 : 29-36]. Dans ses études postérieures, elle a montré sa valeur heuristique. Dans ses articles, interventions, interviews, elle a attiré l'attention sur l'engouement romantique excessif pour le passé dans le milieu des spécialistes de sciences humaines en Ukraine. Elle s'est rendu compte du danger consistant à idéaliser le mode de vie traditionnel, à extrapoler de manière aveugle d'anciens idéaux, des valeurs, normes et modèles de la féminité dans les recherches contemporaines. « *Avant de faire renaître [des traditions], il vaut mieux [les] étudier, comprendre et analyser* », souligne-t-elle⁷.

La première édition ukrainienne des ouvrages classiques de Simone de Beauvoir (en 1995) et de Kate Millet (en 1998) exerça une grande influence sur la propagation de la critique féministe et de l'approche du « genre » dans les sciences humaines. À la fin des années quatre-vingt-dix, le paradigme du « genre » est institutionnalisé dans certaines disciplines scientifiques (en sociologie, politologie, critique littéraire, jurisprudence, philosophie et psychologie). L'intérêt porté aux études du « genre » comme domaine interdisciplinaire et méthodologie nouvelle s'est manifesté dans la publication d'un certain nombre de recueils⁸ à la limite de deux siècles. Dans les sciences historiques, ce processus est moins visible, car la problématique féminine est toujours considérée d'une façon stéréotypée, comme une problématique secondaire. Quelques ouvrages de chercheurs femmes⁹ remarquables, aujourd'hui reconnues pour leur compétence, font exception.

En 1999, apparut à Odessa la première monographie collective sous la plume de L. Smolyar : *La femme dans l'histoire et la femme aujourd'hui (Jenchtchina v istorii i segodnya)* [Smolyar, 1999], consacrée uniquement à l'histoire des femmes ukrainiennes. Son importance pour le développement des recherches féminines contemporaines dans les sciences historiques fut hautement appréciée [Kis, 2000 : 503-511 ; Karpenko, 2000 : 321-323]. Cet ouvrage proposait une analyse du statut économique, juridique, social et politique des femmes de différentes

couches sociales à plusieurs époques historiques (à partir de l'époque de la Russie de Kiev jusqu'au début du xx^e siècle). Bien que cette étude appartienne au domaine de l'histoire sociale (les sources folkloriques et ethnographiques y occupent peu de place), cette tentative de dévoiler des particularités de la mentalité ethnique, dont certaines représentations religieuses de la morale traditionnelle des Ukrainiens, et de montrer la spécificité régionale du droit coutumier, rend ce travail très intéressant, même dans le contexte de l'analyse de la culture traditionnelle du point de vue du « genre ». Cette étude est aussi importante, car elle contient des renseignements soigneusement récoltés et parfaitement présentés et comporte une bibliographie des études ukrainiennes dans le domaine des recherches féminines, peut-être la plus complète à l'heure actuelle.

L'étude d'Oxana Ribak est consacrée aux problèmes de l'historiographie et de la philosophie historique des recherches féminines ukrainiennes [Malantchouk-Ribak, 1999]. L'auteur analyse les conditions et les facteurs de la formation des images principales de la femme dans les sciences historiques de la fin du xix^e siècle, qui par la suite « ... se transformèrent en archétypes féminins nationaux stables et définirent également des paramètres principaux de l'interprétation du rôle social des femmes au niveau scientifique ». La plus importante dans la conscience des masses, d'après l'auteur, demeure l'idée de la maternité sacrificatoire et la limitation des sphères de l'activité de la femme dans la société par le triangle « mère-épouse-patriote ». Outre l'aperçu détaillé des ouvrages ethnographiques sur la femme, de la deuxième moitié du xix^e siècle au début du xx^e, ainsi que des recherches sur le développement du mouvement féministe en Ukraine, l'auteur réfléchit sur l'un des problèmes les plus impérieux dans les recherches contemporaines sur la femme dans l'histoire : le non-professionnalisme. « *Les investigateurs contemporains traitent souvent ce problème par hasard, voilà pourquoi leurs recherches sont généralement superficielles. Dans la conscience historique, les stéréotypes romantiques sur la position égalitaire de la femme en Ukraine, ... sur l'unicité mondiale de la femme ukrainienne continuent d'agir et d'exister.* »

Il faut bien reconnaître que ce défaut est propre à la plupart des publications contemporaines ukrainiennes sur la problématique féminine où l'on trouve généralement un chapitre ou un article écrit sur le mode historique et ethnographique. Par exemple, dans l'étude de Natalia Lavrinenko « La femme : sa réalisation dans la famille et la société (sous l'aspect du "genre") » (« Jenchtchina : samorealizatsiya v sem'e i obchtchestve (Gendernyi aspekt) », l'examen de la problématique de « La position des femmes dans le passé historique » constitue un chapitre à part, basé sur les affirmations du genre : « *le fait de conserver longtemps des restes du matriarcat* », « *depuis l'époque lointaine du matriarcat...* », etc. [Lavrinenko, 1999]. Le manuel universitaire : *Le sexe et la sexualité : l'approche psychologique (Pol i seksual'nost' :*

psikhologicheskii rakours), dont les auteurs sont les psychologues Tamara Govoroun et Oxana Kikinejdi, attire l'attention, non seulement sur les titres déroutants des chapitres : « Le décaméron ukrainien (« Ukraïnskii dekaméron »), « La sexualité a-t-elle un costume national ? » (« Est' li u seksual'nosti natsional'nyi kostum ») et « Les orientations sexuelles dans la société ukrainienne » (« Seksoual'nye oustanovki v oukraïnskom sotsioume »), mais surtout par les renvois innombrables à la « tradition » de l'*éros* ukrainien [Govoroun, Kikinejdi, 1999]. Cette situation est surtout liée au fait que les auteurs de ces publications (sans aucun doute des professionnels d'autres disciplines des sciences humaines) sont des ethnologues amateurs et ont tendance à répéter sans réfléchir les idées d'autres chercheurs. Leurs textes n'ont aucune valeur cognitive et deviennent un moyen de reproduction des stéréotypes et des mythes archaïques, en proposant aux lecteurs le tableau incomplet, unilatéral, voire même déformé, du passé historique des femmes ukrainiennes.

D'autre part, il existe une autre tendance dangereuse : la critique non fondée des rapports du « genre » dans la culture ukrainienne. Ce refus est, dans la plupart des cas, une conséquence de la même incompetence des chercheurs et souvent, c'est une expression de leurs préférences nationales et sociales (cette fois, pro-russes). Cela concerne avant tout les publications d'Irina et de Sergueï Jerebkin qui analysent « le féminin » dans la conscience historique, la politique, la littérature et le discours national en Ukraine contemporaine [Jerebkine, 1999 : 281-335 ; 2002 : 224-244 ; Jerebkina, 1996]. Cependant, ces auteurs ne connaissent ni la langue ukrainienne (toutes leurs études sont écrites en russe), ni les réalités ukrainiennes, en bâtissant leur théorie sur les faits pris hors du contexte (historique, politique, culturel) et en généralisant leurs conclusions concernant toutes les femmes ukrainiennes.

Néanmoins, grâce aux dernières publications des ouvrages clés des auteurs occidentaux [Scott, 2000 : 142-171 ; Moor, 2000 : 115-141 ; Mat'e, 2000 : 4-20] et aux recherches des collègues des pays limitrophes (Pologne, Russie, Biélorussie), les Ukrainiens ont eu la possibilité de faire plus ample connaissance avec la méthodologie de l'approche du « genre » et des stratégies féministes dans les études historiques et ethnologiques. Une nouvelle génération de chercheurs a commencé à se former, savants qui maîtrisent parfaitement les méthodes scientifiques contemporaines, qui ont une approche critique et aspirent à moderniser le champ académique en Ukraine.

Par exemple, dans son ouvrage, Natalia Startchenko, pratiquement la première dans l'histoire sociale de l'Ukraine, a choisi le problème du statut des veuves dans le milieu aristocratique [Startchenko, 2001 : 20-42]. L'analyse des testaments et des dossiers judiciaires (procès) lui a permis d'arriver à cette conclusion importante : une veuve, propriétaire de biens considérables

(meubles et immeubles), acquérait une liberté d'action importante et un droit d'initiative lors du choix de son nouvel époux ; après son remariage, elle avait un statut assez important dans la vie personnelle et économique, ce qui signifiait une certaine égalisation dans l'asymétrie des droits des époux. La recherche d'Andrei Zayarnyok sur le rôle des femmes dans la vie familiale du clergé catholique grec à la fin du XIX^e siècle représente également un grand intérêt [Zayarnyok, 2002 : 372-387]. Il s'avère que les épouses des prêtres jouaient un rôle très important, non seulement au sein de leur famille, mais aussi dans l'unité (*solidarizatsiya*) du clergé comme groupe social à part.

Il est nécessaire de mentionner l'article de Maria Maertchik : « L'aspect du "genre" dans les modèles archaïques de la culture » (« Gendernyi aspekt arkhaitcheskikh obraztsov koul'toury ») [Maïertchik, 2001 : 139-161]. L'auteur y a effectué une analyse du « genre » des rites du cycle familial, en la comparant avec les études des images paléolithiques. Sa conclusion : l'asymétrie du « genre » dans le rituel (la prédominance féminine en tant que sujets, mais aussi objets des actes rituels) et la position dominante de la symbolique féminine dans la conscience archaïque ne sont qu'une conséquence du fait qu'à l'époque préhistorique, toute la sphère du sacré faisait exclusivement partie intégrante de la compétence des femmes. L'auteur pense qu'il y a toutes les raisons de supposer l'absence du principe binaire dans la mentalité archaïque. Ce travail de recherche est important pour nous, parce qu'il s'agit de la première application de l'approche du « genre » dans l'étude des rites en Ukraine.

Ces dernières années, les chercheurs ont abordé certains rôles sociaux de la femme dans la famille et dans la communauté paysanne, des problèmes de la socialisation du « genre », des particularités des relations conjugales (fin du XIX^e-début du XX^e siècle) [Kis, 1998 : 684-692 ; 1999 : 49-55 ; 2000 : 109-119 ; 2002 : 183-201]. La première étude historico-ethnologique sur la problématique masculine a été également publiée, l'objet de l'analyse étant la culture masculine dans le village ukrainien [Balouchok, 1998].

Il faut bien dire que la prise en compte des études étrangères du « genre » souffre de l'inaccessibilité de la plupart des publications pour les chercheurs ukrainiens. Cette lacune est parfois comblée par la publication de recueils thématiques et de numéros spéciaux des revues sur la « culturologie »¹⁰ qui proposent, à côté des traductions, des articles de chercheurs ukrainiens. Un progrès important dans le domaine des sciences historiques est attendu après l'apparition de l'anthologie : *Histoire. Culture. Société : l'approche du « genre »* (« *Istoria. Koul'toura. Sotsioum : gendernyi podkhod* »), en cours de publication sous la direction d'Oxana Kis et Liliana Gentoch à Lvov. Le manque de manuels et de matériel didactique¹¹ est en partie compensé par les publications électroniques concernant la thématique du « genre » sur

les sites Internet ukrainiens « *Vydnokola* »¹² et « *Gender-Bibo* »¹³.

Les études actuelles sur les formes et les mécanismes de la différenciation sociale des sexes représentent un domaine interdisciplinaire des recherches. On ne peut définir clairement l'étude ethnologique des sexes et du genre comme une sous-discipline de l'ethnologie qu'à condition de reconnaître l'interdisciplinarité de la science ethnologique. Une telle approche, utilisant les moyens scientifiques de diverses sciences humaines (avant tout, la sociologie, l'histoire orale, la psychologie sociale, la linguistique, la philosophie, la critique d'art), permet de voir le « genre » dans toutes ses manifestations. L'utilisation dans les recherches historiques et ethnologiques des sources classiques et non traditionnelles, l'étude comparative des données statistiques et de l'expérience personnelle des individus, permettent d'établir différents niveaux de fonctionnement du « genre », notamment : les niveaux individuel, institutionnel et social. Joan Scott a déjà attiré l'attention sur ce point [Scott, 2000 : 157]. D'autre part, dans l'approche du « genre » de l'ethnologie historique, c'est cette optique scientifique qui permet de voir, non seulement

dans le cadre d'une seule civilisation ses paramètres masculins et féminins, mais aussi d'établir les mécanismes latents du pouvoir et de la soumission.

Actuellement, les recherches sur la femme et le « genre » en Ukraine se développent et surmontent les difficultés liées à l'institutionnalisation dans la science académique et l'école supérieure. Cette tradition scientifique, artificiellement interrompue pour un long moment ; les idées du féminisme, déformées par l'idéologie communiste, et discréditées par la pratique soviétique ; la faible circulation des informations et la pression idéologique sont les causes principales de la stagnation durable dans ce domaine. En surmontant maintenant ces handicaps, l'ethnologie ukrainienne est prête à répondre au défi du temps, en découvrant les nouveaux sujets et en réexaminant les anciens. ■

Traduction de *Svetlana Trouvé*
revue et corrigée par *Anne Coldefy-Faucart*,
avec les remerciements les plus vifs
de la traductrice.

I Notes

1. (NdT) : « Gender » (de l'anglais *gender*) : terme officiellement reconnu et utilisé dans les études historico-ethnographiques et littéraires actuelles, qui mettent en relief les formes et les mécanismes de la différenciation sociale des sexes.

2. Cf. Bibliographie [Troudy...].

3. Sur l'analyse de la position de la femme dans l'héritage scientifique de Grouchevskii, voir : [Ribak, 1994].

4. L'un des premiers qui utilisèrent cette image fut Vasilii Rouban, qui avait appelé sa nouvelle sur l'authenticité du matriarcat en Ukraine : *Beregynya*. Le même titre fut donné par Vasilii Skourativskii à son recueil de récits sur les traditions ukrainiennes [Kiev, 1987], l'auteur fonda plus tard une revue de vulgarisation scientifique folklorique et ethnographique portant le même nom.

5. À vrai dire, nombreux sont les ethnologues qui n'acceptent pas le mot « *beregynya* », qui désignait chez les Slaves païens les esprits féminins des fleuves qui habitaient sur les berges (*bereg*). Cependant, la nouvelle signification de ce mot (la maternité qui se sacrifie, veille sur la maison, a un rôle exceptionnel dans la reproduction de la nation) ne suscite aucune objection de leur part.

6. Par exemple, en analysant l'influence de l'ethnopédagogie familiale sur la formation des caractéristiques ethnopsychologiques dans son article : « *La famille et l'âme du peuple* » (« *Sem'ya i doucha naroda* »), l'ethnopsychologue de la diaspora ukrainienne Bogdan Tsimbalistyï arrive à la conclusion que le rôle de l'image maternelle dans la structure de la mentalité ukrainienne est primordial. Voir : [Tsimbalistyï, 1992].

7. Les travaux de S. Pavlytchko sur les investigations féministes furent longtemps dispersés dans différents ouvrages, ils furent aussi publiés à plusieurs reprises par des éditions occidentales. Voir bibliographie. Le recueil de presque tous ses travaux sur le féminisme ne fut publié que l'année dernière. Cf. : [Pavlytchko, 2002].

8. Cf. : [Nezavisilyi koul'touologotcheskii journal « I », n° 17 : « *Genderni stoudii* » [Revue indépendante culturelle « I », n° 17 : « *Études sur le genre* »], Lviv [Lvov], 2000 ; K. Stilos, 2001, *Filosofsko-antropologichni studii'2001* [Les études philosophiques et anthropologiques] : Spetsvipouk [Numéro spécial] ; *Gender i koul'toura* [Le genre et la culture] [sous la dir. de] Red. V. Ageeva, S. Oksamitna, Kiev, 2001 ; *Jinka v naoutsi ta osviti : minoule, souchasnist', maïboutne*, Materiali Mijnarodnoi konferentsii [Les résultats de la conférence internationale], Kiev, 1999 ; *Gendernii analiz oukrainskogo souspil'stva* [L'analyse de la société ukrainienne (sous l'aspect du genre)],

Kiev, 1999 ; N. Khamitov, 1997, *Predely moujzkogo i jenskogo : kurs lektsii po filosofii* [Les limites du féminin et du masculin : cours de philosophie], Kiev.

9. Il est curieux, mais toutes les spécialistes de la problématique du « genre » et de la femme dans le domaine historique et ethnologique sont liées, d'une façon ou d'une autre, avec la ville de Lvov ; on peut citer L. Smolyar, O. Malantchouk-Ribak, O. Kis sont nées à Lvov, M. Maïertchyk et N. Startchenko y ont fait leurs études.

10. *Genderni studii* [Les études du « genre »] n° 17, « *Nezavisimyï koul'touologotcheskii journal* » [Revue indépendante culturelle], Lviv [Lvov], 2000 ; *Feminnist' i maskoulinnist* [Le féminin et le masculin], n° 27, Lviv [Lvov], 2003 ; *Gendernye issledovaniya* [Les études sur le genre], n° 1, 1998 ; n° 2, 1999 ; n° 3, 1999 ; n° 4, 2000 ; n° 5, 2000 ; n° 6, 2001 ; [I. Jerebkinoï, 1998], *Gendernye issledovaniya : feministkaya metodologiya v sotsial'nykh naukakh* [Les études sur le genre : méthodologie féminine dans les sciences sociales], Khar'kov.

11. Excepté le manuel, publié récemment : [Malantchouk-Ribak O., 2002].

12. www.vidnokola.kiev.ua

13. www.bibo.gender.org.ua

I Références bibliographiques

- AFANASSIEV A., 1996, « Vedoun i ved'ma » [« Le sorcier et la sorcière »], in Afanasiev A. A., *Proiskhojdenie mifa [Les origines des mythes]*, Moscou.
- 1995, *Poëtitcheskije vozreniya slavyan na prirodou [La conception poétique de la nature chez les Slaves]*, v 3 tomakh [en 3 volumes], Moscou.
- AFANASSIEV-TCHOUBINSKI A., 1855, « Byt malorousskago krest'yanina (preimouchtchestvenno v Poltavskoi gubernii) », *Vestnik Imperatorskago Rousskago Geograficheskago obchtchestva [Le mode de vie des paysans ukrainiens de la région de Poltava]*, n° 13, Tchernigov [Chernigov].
- ANTONOVITCH V. B., 1872, « Koldovstvo » (« La sorcellerie »), *Troudy po etnograficheskoi-statisticheskoi ekspeditsii v Zapadno-Rousskii... [Les résultats de l'expédition en Russie occidentale...]*, t. 1, Sankt-Petersburg [Saint-Petersbourg].
- BALOUCHOK V., 1998, *Obyrady initsiatsii oukraitsiv ta davnikh slov'yan [Les rites d'initiation chez les Ukrainiens et les Slaves anciens]*, Lvov-New York.
- BELOZERSKI O., 1900, « Ukrainka-mat'. Khozyaïka » [« L'Ukrainienne : mère et ménagère »], *Zemskii sbornik Tchernigovskoi gubernii [Le Recueil de la région de Tchernigov]*, n° 1.
- BEN'KOVSKI I., 1899, « Narodnyi vzglyad na "netchistouyou" jen'chtchinou » [« La vision populaire sur la femme "impure" »], *Kievskaya starina [L'époque ancienne de Kiev]*, t. 65.
- BEREZOVSKI N., 1995, *Jinka i derjava [La femme et la patrie]*, Kiev.
- BOGATCHEVSKA-KHOMYAK [BOHACHEVSKY-CHOMIAK] M., 1988, *Feminist despite themselves : Women in Ukrainian Community life, 1884-1939*, Edmonton.
- [édition ukrainienne], 1995, *Bilim po bilom : jinki v gromadskomu jitti Oukraini, 1884-1939*, Kiev.
- BOGUSLAVSKI F., 1855, « Selo Yourinovka Novgorodseverskago ouezda Tchernogovskoi gubernii v istoricheskom i etnograficheskom otnocheniyakh » [« Le village de Yourinovka dans la région de Novgorod, district Tchernigovo dans les rapports historique et ethnographique »], *Tchernigovskie Gubernskie Vedomosti [Les nouvelles de la région de Tchernigov]*, n° 19-21.
- BOLTAROVITCH Z., 1993, « Traditsii simeïnogo vikhovannya » [« Les traditions de l'éducation familiale »], *Narodna tvoritchst' ta etnografia [L'art populaire et l'ethnographie]*, n° 2.
- BOROVIKOVSKI A., 1879, *Jenskaya dolya po malorossiïskim pesnyam. Otcherk iz malorossiïskoi poezii [Le sort féminin à travers des chansons ukrainiennes]*, Sankt-Petersburg [Saint-Petersbourg].
- CHAROVITCH I. S., 1896, *Youriditcheskije obyčhai krest'yan Petche-nejskoi volosti Voltchanskogo ouezda Khar'kovskoi gubernii [Les coutumes juridiques des paysans du district Voltchanski de la région de Kharkov]*, Khar'kov [Kharkov].
- CHOUKHEVITCH V., 1902, « Goutsoul'chtchina » [« La Goutsoulchtchina »], *Materiyali do oukraiïnsko-rousskoi etnologii [Matériaux d'ethnologie russo-ukrainienne]*, t. 5, Lviv [Lvov].
- 1901, « Goutsoul'chtchina » [« La Goutsoulchtchina »], *Materiyali do oukraiïnsko-rousskoi etnologii*, t. 4, Lviv [Lvov].
- DACHKEVITCH P., 1877, « Grajdanskii obyčhai-priïmatchestvo ou krest'yan Kievskoi gubernii » [« La coutume de l'adoption chez les paysans de la région de Kiev »], *Youriditcheskii vestnik. Izdanie Mosk [Le Messager juridique]*, t. 25.
- DERLITSYA M., 1898, « Selyanski diti » [« Les enfants des paysans »], *Etnograficheskii zbirnik [Recueil ethnographique]*, NTCh (Société scientifique Chevtshenko), vol. 5.
- DIKARIV M., 1918, « Zbirki sil'skoi molodi na Oukraini » [« Les réunions des jeunes gens des villages en Ukraine »], *Materiyali do oukraiïnskoi etnologii [Recueil d'ethnologie ukrainienne]*, t. 18.
- DNISTRYANSKI S., 1900, *Pravo podroujya [Les droits de la vie maritale]*, Lviv [Lvov].
- EFIMENKO A., 1873, « Krest'yanskaya jenchtchina » [Femme paysanne], *Delo [Affaire]*, n° 2 ; n° 3.
- EFIMENKO P., 1886, « Kistorii semeïnykh razdelov ou krest'yan » [Sur l'histoire des partages familiaux chez les paysans], *Kievskaya starina, [Kiev Antiquity]*. 14.
- 1883, « Soud nad ved'mami » [« Le jugement des sorcières »], *Kievskaya starina*, t. 7.
- FRANKO I., 1897, « Karpatski Boïki i ikh rodinne jittya » [« La tribu Boïki des Carpates et leur vie familiale »], *Perchii vinok. Jinotchii al'manakh*, Lviv [Lvov].
- 1980, « Jinotcha nevolya v rousskikh pisnyakh narodnikh » [« La servitude féminine dans les chansons populaires russes »], in I. Franko Ya, *Tvori*, 50 t., t. 26, Kiev.
- GAMAL L., 2002, « Jinotchii roukh i problema jinki (koul'tourologitchnii aspekt) » (« Women's Mouvement : achievements and problems »), *Oukraiïnskii jinotchii roukh : zdoboutki i problemi, Drogobitch*.
- GANENKO M., 1886, « Semeïno-ïmouchtchestvennye otnocheniya krest'yanskogo naseleniya v Elisavetgradskom ouezde. (Materialy po obyčnomu pravou) » [« Les rapports familiaux concernant les biens chez les paysans du district Elisavetgradski (matériaux sur le droit coutumier) »], *Step. Khersonskii beletretitchnii sbornik [Recueil littéraire de Kherson]*, Saint-Petersbourg.
- GANKEVITCH M., 1891, *Pro jinotchou nevolyou v istorichnim rozvoyou [Sur la servitude des femmes dans le processus historique]*, Lviv [Lvov].
- GAVRYLIOUK N. K., 1981, *Kartografirovaniya yavlenii doukhovnoi koul'toury (po materialam rodil'noi obryadnosti oukraitsev) [La cartographie des phénomènes de la culture spirituelle (d'après les données des rites d'accouchement chez les Ukrainiens)]*, Kiev.
- GNATYOUNK V., 1922, « Pisnyia pro neplidnou matir i nenarodjeni diti » [« La chanson sur la femme stérile et les enfants non nés »], *Zapiski NTCh (Société scientifique Chevtshenko) [Notes de l'École populaire]*, Lviv [Lvov].
- 1919, *Pisnyia pro pokritkou, chtcho vtopila ditinou [La chanson sur la mère célibataire qui a noyé son enfant]*, Lviv [Lvov].
- 1912, « Koupane i palene vid'm ou Galitchini » [« Le bain et l'autodafé des sorcières en Galicie »], *Materiyali do oukraiïnskoi etnologii [Matériaux d'ethnologie ukrainienne]*, t. 15, Lviv [Lvov].
- 1910, « Legenda pro tri jinotchi vdatchi » [« La légende sur trois tempéraments féminins »], *Zapiski NTCh (Société scientifique Chevtshenko) [Notes de l'École populaire]*, t. 97, kn. 5, Lviv [Lvov].
- GOCHKO You., 1999, *Zvitcheve pravo naseleñnya oukraiïnskikh Karpat ta Prikarpattia XIV-XIX st [Le droit coutumier de la population des Carpates ukrainiennes et des régions voisines aux XIV-XIX s.]*, Lviv [Lvov].
- GORIN' G., 1993, *Gromadskii pobout sil'skogo naseleniya Oukraiïnskikh Karpat (XIX-30-ti roki XX st.) [La vie sociale de la population paysanne des Carpates ukrainiennes (du XIX s. jusqu'aux années 30 du XX s.)]*, Kiev.

- GOVOROUN T., 2001, « Chlyoubno-simeïna zvitchevist' oukraïntsviv » [« Les traditions conjugales et familiales chez les Ukrainiens »], *Visnik Prikarpat'skogo ouniverstetou. Pedagogika* [Le Bulletin de l'université des Pré-Carpates. Pédagogie], Vip. 4, [vol. 4], Ivano-Frankivsk.
- GOVOROUN T., O. KIKINEJDI, 1999, *Stat' ta seksoual'nist' : psikhologitchnii rakours. Navchal'niï posibnik* [Le sexe et la sexualité : sous l'aspect psychologique], Ternopil' [Ternopol].
- GRINIV O., 1993, « Rodina yak pervisna klitina souspil'stva » [« La famille en tant que cellule sociale »], *Tserkva i sotsial'ni problemi* [L'Église et des problèmes dans la société], Lviv [Lvov].
- GROUCHEVSKA K., 1929, « Pro doslidjennya statevikh gromad v pervisnim souspil'stvi » [« Sur l'étude des différents groupes sexuels dans la société primitive »], *Pervisne gromadyanstvo ta ïogo perejittki na Oukraini* [La société primitive et ses vestiges en Ukraine] Vip. I [n° 1], Kiev.
- GROUCHEVSKI M., 1921, *Potchatki gromadyanstva : Genetichna sotsiologiya* [Les sources de la société : la sociologie génétique], Praga [Prague].
- GVOZDEVITCH S., 1997, « Rodil'na obryadovist' oukraïntsviv » [« Les rites d'accouchement des Ukrainiens »], *Narodoznavtchi Zochiti* [Cahiers ethnographiques], n° 2.
- IVANOV P. V., 1991, « Narodnye rasskazy o ved'makh i oupyryakh » [« Les récits populaires sur les sorcières et les vampires »], *Oukraïntsi : narodni virouvannyia, povir'ya, demonologiya* [Les Ukrainiens : croyances populaires, superstitions, démonologie], Kiev.
- 1907, « Jizn' i pover'ya krest'yan Koupyanskogo ouezda Khar'kovskoï gubernii » [« La vie et les croyances des paysans de la région de Koupansk du district de Kharkov »], *Sbornik Khar'kovskogo Istoriko-filologitsheskogo obchtchestva* [Recueil de la société historico-philologique de Kharkov], t. 17, Khar'kov [Kharkov].
- JEREBKIN S., 2002, *Seksoual'nost' v Oukraïne : gendernye politiki identifikatsii v epokhou kazachestva. O mouje(N) stvennosti, sost. S. Ouchakin* [La sexualité en Ukraine : les identifications politiques du genre à l'époque des Cosaques], Moscou.
- 1999, « Femina Postsovietica : gendernye stereotypy v oukraïnskoï politike i literature » [« Femina Postsovietica : les stéréotypes du genre dans la politique et la littérature ukrainiennes »], *Femina Postsovietica : oukraïnskaya jenchchtchina v perekhodnyï period*, [Pod red.] I. Jerebkinoï, Khar'kov [Kharkov].
- JEREBKINA I., 1996, *Jenskoe Polititsheskoe Bessoznatel'noe. Problema gendera i jenskoe dvijenie v Oukraïne* [Le féminin, le politique, l'inconscient. Le problème du genre et le mouvement féministe en Ukraine], Khar'kov [Kharkov].
- 1998, *Gendernye issledovaniia : feminist'skaya metodologiya v sotsial'nykh naukakh* [Les recherches du « gender » : méthodologie féministe dans les sciences sociales], Khar'kov [Kharkov].
- KAÏNDL' R. F., 2000, *Goutsouli : ikh jyttya, zvitchai ta narodni perekazi* [Les Goutsouls : leur mode de vie, leurs traditions et les récits populaires], Tchernivtsi.
- KARPENKO E., 2000, « Outchionye o roli jenchchtchin v prochlom i nastoyachtchem Oukraïni » [« Les savants sur le rôle des femmes dans le passé et le présent de l'Ukraine »], *Gendernye issledovaniia* [Les recherches du « gender »], t. 4, Khar'kov [Kharkov].
- KIKINEJDI O., 2001, « Etnopsikhologitchni osoblyvosti erotitchnoï koul'touri oukraïntsviv » [« Les particularités ethnopsychologiques de la culture érotique des Ukrainiens »], *Visnik Prikarpat'skogo ouniverstetou. Pedagogika* [Le Messenger de l'Université des Carpates], Vip. 4 [n° 4], Ivano-Frankivsk.
- KIS O., 2002, « Oukraïnska sil'ska molod' ou dzerkali gendernikh vidminnostei » [« Les jeunes gens des villages ukrainiens à travers les différences du genre »], *I. Pokolennia i soubkoul'touri*, [I. Les générations et les cultures], n° 24.
- 2001, « Androtsentritchnii diskours v istoritchnikh naukakh » [« Le discours androcentrique dans les sciences historiques »], *Filosofsko-antropologitchni stoudii* [Études de philosophie et d'anthropologie], Kiev.
- 2000, « Osoblyvosti stanovlennia do vdovi v oukraïntsviv ou 19-napotchatkou 20 st. » [« Les particularités de l'attitude envers les veuves chez les Ukrainiens aux XIX^e-XX^e s. »], *I. Genderni studii* [Études sur le genre], n° 17.
- 2000, « Oukraïnskaya ved'ma (eskiz sotsial'nogo portreta) » [« La sorcière ukrainienne (l'esquisse de son portrait social) »], *Gendernye issledovaniia* [Les recherches du « gender »], t. 5, Khar'kov [Kharkov].
- 2000, « Sotsiiovikovi aspekti jinotchoi tvortchosti v traditsiïni oukraïnskii koul'touri » [« Les aspects sociaux et liés à l'âge de la créativité féminine dans la culture traditionnelle ukrainienne »], *Narodoznavtchi Zochiti* [Cahiers ethnographiques], n° 4.
- 2000, « Retsenziia na knigou Jinotchi studii v Oukraïni. Jinka v istorii ta s'ogodni » [« La critique de l'ouvrage Les études féminines en Ukraine. La femme dans l'histoire et la femme aujourd'hui »], *Oukraïna Moderna* [L'Ukraine moderne], t. 4-5, Lviv [Lvov].
- 1999, « Osoblyvosti sotsializatsii divtchatok v traditsiïni oukraïnskii simi » [« Les particularités de l'extériorisation des filles dans la famille ukrainienne traditionnelle »], *Etnitchna istoriia narodiv Evropi : Traditsiïna etnitchna koul'toura slov'yan* [L'histoire ethnique des peuples européens : la culture traditionnelle des Slaves], Kiev.
- 1999, « Podroujni stosounki ou traditsiïni oukraïnskii simi (do pitannya egalitarnosti) » [« Les relations conjugales dans la famille ukrainienne traditionnelle : sur le problème des relations égalitaires »], *Etnos. Koul'tura. Natsiia* [Ethnie. Culture. Nation], Kiev.
- 1998, « Divtchina-pokritka v oukraïnskomou seli kintsia 19-potchatkou 20 st. » [« La mère célibataire dans le village ukrainien à la fin du XIX^e et au début du XX^e s. »], *Narodoznavtchi Zochiti* [Cahiers ethnographiques], n° 6.
- KOBRINSKA N., 1887, « Rous'ke jinotstvo v Galitshini v nachikh tchasakh » [« Les femmes russes en Galicie aujourd'hui »], *Perchii vinok. Jinotchii al'manakh* [La première couronne. Revue féminine], Lviv [Lvov].
- KOSTOMAROV N., 1906, « Semeïnyi byt v proizvedeniyakh youjnorusskogo narodnago pesennogo tvortchestva », in N. Kostomarov, *Sobranie sotchinenii. Istoritsheskie monografiï i issledovaniia* [« Le cadre familial dans les œuvres musicales populaires du sud de la Russie »], Kn. 8., t. XXI, Saint-Petersbourg.
- KOSTYOUK L., 2002, « Feminni rici oukraïnskoï mental'nosti (do pitannya formouvannya) » [« Les aspects (traits) féminins de la mentalité ukrainienne : sur le problème de la formation »], *Oukraïnskii jinotchii roukh : zdoboutki i problemi. Drogobitch* [Le mouvement féministe : problématique].
- KOUZELIA Z., 1914, *Yarmarki na divtchata. (Pritchynok do oukraïnskoï etnologii)* [La foire aux jeunes filles : un des traits de l'ethnologie ukrainienne], Lviv [Lvov].
- 1907, « Ditina v zvitichayakh i virouvannyakh oukraïnskogo naroda. Materialy z poloudnevoi Kiivchtchini. Zibrav Marko Grouchevskii » [« L'enfant dans les coutumes et les croyances du peuple ukrainien »], *Materialy do oukraïnsko-rousskoï etnologii* [Matériaux d'ethnologie russo-ukrainienne], vol. 9, Lviv [Lvov].
- 1906, « Ditina v zvitichayakh i virouvannyakh oukraïnskogo naroda. Materialy z poloudnevoi Kiivchtchini. Zibrav Marko Grouchevskii » [« L'enfant dans les coutumes et les croyances

- du peuple ukrainien », *Materiyali do oukrainsko-rousskoï etnologii* [Matériaux d'ethnologie russo-ukrainienne], vol. 8, Lviv [Lvov].
- KRAVETS E. M., 1966, *Simeinii pobout i zvitchai oukrainskogo narodu. Istoriko-etnografitchnii naris* [La vie familiale et les traditions du peuple ukrainien. Un essai historico-ethnographique], Kiev.
- KRAVCHENKO V. G., 1911, « Etnografitchni materiali, zibrani na Volini ta po soumejnikh gouberniyakh » [« Le matériel (les matériaux) ethnographique, recueilli en Volynie et dans les régions voisines »], *Troudy Obchtchestva issledovatelei Volyni* [Les études de la société des chercheurs de la Volynie], t. 5, Tch. 2, Jitomir.
- LAVRINENKO N. V., 1999, *Jenchchina : samorealizatsiya v sem'e i obchtchestve (gendernyi aspekt)* [La femme : sa réalisation dans la famille et la société (sous l'aspect du « gender »)], Kiev.
- LEPKII D., 1886, « Deyaki virouvannya pro ditinou » [« Quelques croyances sur l'enfant »], *Zorya* [Aurore], n° 15-16.
- LEVITSKI O., 1909, *Tcherty semeïnogo byta v Yougo-Zapadnoi Rousi v XVI-XVII st.* [Les traits caractéristiques de la vie quotidienne en Russie du sud-ouest aux XVI-XVII s.], Kiev.
- 1905, « Obytchai pomilovaniya prestoupnika, izbrannogo devouchkoï v mouj'ya » [« La coutume de gracier un criminel choisi par une jeune fille pour l'épouser »], *Kievskaya starina*, t. 88, Kn. 1. [L'époque ancienne de Kiev], n° 88, vol. 1.
- 1900, « Youjno-rousskaya jenchchina v XVI-XVII st. » [« La femme du sud de la Russie aux XVI-XVII s. »], *Ilyustrirovannyi sbornik Kievskago Literaturno-Artisticheskago Obchtchestva* [Recueil illustré de la Société littéraire et architecturale de Kiev], t. 1, Kiev.
- LOUGOVII O., 1994, *Viznatchne jinotstvo Oukraini : Istorichni jit-tepisi* [Les femmes célèbres de l'Ukraine : les biographies historiques], Kiev.
- LOUTSENKO O., 1999, « Jinotche natchalo v oukrainskii mental'nosti » [« L'aspect féminin de la mentalité ukrainienne »], *Jinotchi stoudii v Oukraini : Jinka v istorii ta s'ogodni* [Les études féminines en Ukraine : La femme dans l'histoire et la femme aujourd'hui], Za red. [éd. par] L. O. Smolyar, Odesa [Odessa].
- MAIERTCHYK M., 2001, « Gendernii aspekt arkhaitchnikh zrazkiv koul'touri (do pitannya tipologii fenomena) » [« L'aspect du genre dans les modèles archaïques de la culture : sur la typologie du phénomène »], *Filosofsko-antropologitchni studii* [Études de philosophie et anthropologie], Kiev.
- MALANTCHOUK-RIBAK O., 1999, *Oukraïns'ki jinotchi stoudii : istoriografiya ta istoriosofiya* [Les études féminines en Ukraine : l'historiographie et l'histosophie], Lviv [Lvov].
- MATE N. K., 2000, « Vin, koul'toura, vona, natoura ? » [« Lui, c'est la culture, elle, c'est la nature ? »], *I, Genderni studii* [I, Études sur le « genre »], n° 17, Lviv [Lvov].
- MEAD M., 1949, *Male and female : a study of the sexes in a changing world*, New York.
- 1935, *Sex and temperament in three primitive societies*, New York, 1935.
- MILORADOVITCH V., 1901, « Oukrainskaya ved'ma » [« La sorcière ukrainienne »], *Kievskaya starina* [L'époque ancienne de Kiev], t. 72.
- MOOR G., 2000, « Feminizm i antropologiya : istoriya vzaïmootnochenii » [« Le féminisme et l'anthropologie : l'histoire des relations »], *Gendernye issledovaniya* [Les recherches du « gender »], n° 5, Khar'kov [Kharkov].
- NOS S., 1882, « Pokritka » [« La mère célibataire »], *Kievskaya starina* [L'époque ancienne de Kiev], t. 1, Kiev.
- OKHRIMOVIITCH V., 1891, « Znatchenie malorousskikh svadebnykh obryadov v istorii evolyoutsii sem'i » [« L'importance des rites de nocés en Ukraine dans l'histoire de l'évolution de la famille »], *Etnografitcheskoe obozrenie* [Observateur ethnographique], n° 4, Kn. 11.
- 1890, « Jinotcha dolya v skilskikh gorakh » [« Le sort des femmes dans les montagnes Skolevskie »], *Narod* [Peuple], t. 18.
- ONICHTCHOUK A., 1912, « Rodini i khrestini ta ditina do chos-togo rokou » [« La naissance et le baptême de l'enfant jusqu'à son sixième anniversaire »], *Materiyali do oukrainskoï etnologii* [Matériaux d'ethnologie ukrainienne], vol. 15.
- OUKRAINKA L., 1977, « Novye perspektivy i starye temy "Novaya jenchchina" v zapadnoevropeïskoï belletristike » [« Les nouvelles perspectives et les vieux thèmes "La nouvelle femme" dans la littérature de l'Europe occidentale »], *Lesya Oukrainka, Tвори v 12 tomakh* [L. Oukrainka, Œuvres complètes en 12 volumes], t. 8, Kiev.
- PANKIV M., 1997, « Vnoutrisimeïni vidnosini na Pokoutti (II pol. XIX–30 roki XX st.) » [« Les relations familiales dans la 2^e moitié du XIX^e s. jusqu'aux années 30 du XX^e s. »], *Narodoznavtchi Zochiti* [Cahiers ethnographiques], n° 2.
- PAVLYTCHKO Solomea, 2002, « Feminizm yak mojlivii pidkhid do analizou oukrainskoï koul'touri » [« Le féminisme comme une approche dans l'analyse de la culture ukrainienne »], in S. Pavlytchko, *Feminizm* [Féminisme], Kiev.
- 1996, « Feminism in Post-Communist Ukrainian Society », R. Murch [ed.], *Women in Russia and Ukraine*, Cambridge.
- 1995, « Progress on hold : the conservative faces of women in Ukraine », M. Buckley [ed.], *Post-Soviet Women : from the Baltic to Central Asia*, Cambridge.
- PETROV V., « Oukrainski varianti legendi pro neplidnou matir ta nenarodjeni diti » [« Les versions ukrainiennes de la légende sur la femme stérile et l'enfant non né »], *Roukopisni fondi IMFE im, Rilskogo NANOU*. F. 27, 3/108 [Stock of Manuscripts at Institute of Art Studies, Folklore and Ethnology named after Rylski, National Academy of Sciences of Ukraine].
- PONOMARIOV A. P., 1989, *Razvitie sem'i i bratchno-semeïnykh otno-chenii na Ukraine : Etnosotsial'nye problemy* [L'évolution de la famille et des rapports maritaux en Ukraine : les problèmes ethnosociaux], Kiev.
- RIBAK O. Z., 1994, « Problema souspil'nogo stanovichtcha jinki ou spadchtchini M. Grouchevskogo – naoukovtysya i gromadskogo diyatchan, Mikhaïlo Grouchevskii i Zakhidna Oukraina » [La position de la femme dans l'héritage scientifique de M. Grouchevski. Mikhaïlo Grouchevski et l'Ukraine occidentale], Lviv [Lvov].
- SAVTCHEENKO F., 1927, « Paroubotski ta divotski gromadi na Oukraini », *Pervisne gromadyanstvo ta iogo perejiti na Oukraini* [« Les rassemblements des jeunes hommes et des jeunes filles en Ukraine »], Vip. 3.
- SCOTT D., 2000, « Gender : poleznaya kategoriya istoricheskogo analiza » [« Le gender : une catégorie utile à l'analyse historique »], *Gendernye issledovaniya* [Les recherches du « gender »], n° 5, Khar'kov [Kharkov].
- SITSINSKI E., 1891, « Semeïnaya jizn' v Podolii v pervoi polovine prochlogo veka » [« La vie familiale en Podolie dans la première moitié du siècle précédent »], *Kievskaya starina* [L'époque ancienne de Kiev], t. 33, Kn. 4., Kiev.
- SKOURATIVSKI Vasil, 1987, *Berehymia*, Kiev.

SMOLYAR L. O., 1999, *Jinotchi stoudii v Oukraini : Jinka v istorii ta s'ogodni* [Les études féministes en Ukraine : la femme dans l'histoire et le femme aujourd'hui], Odessa.

– 1998, *Minoule zaradi maïboutnogo. Jinotchii roukh Naddnipryanskoï Oukraini drougoï polovini XIX – potchatkou XX st.* [Le mouvement féministe en Ukraine à la 2^e moitié du XIX^e jusqu'au début du XX^e siècle], Odessa.

SOUTMSOV N. F., 1890, *Koul'tournye perejivaniya* [Les émotions culturelles], Kiev.

– 1886, *Dosvetki i posidelki* [Les veillées], Kiev.

STARTCHENKO N., 2001, « Chlyoubna strategiia vdiv i kil'kaproblem navkolo neï (chlyakhetska Volin' kintsya XVI st.) » [« La stratégie maritale des veuves et quelques problèmes liés à leur statut : la Volynie noble à la fin du XVI^e s. »], *Kievskia starovina* [L'époque ancienne de Kiev], n° 4.

SYAVAVKO E. I., 1974, *Oukrainska etnopedagogika v ii istoritchnomou rozvitkou* [L'ethnopedagogie ukrainienne dans son développement historique], Kiev.

TARANAVSKI V. V., 1853, « O delimosti semeïstv v Malorossii » [« Sur le partage des familles en Ukraine »], *Troudy Komissii... dlya opisaniya Kievskago outchebnago okrouga. Smes'* [Les résultats de la Commission... pour la description de l'arrondissement d'étude à Kiev], Kiev.

TCHMELYK R., 1999, *Mala oukrainska selyanska sim'ya drougoï polovini 19 – potchatkou 20 st. (strouktoura i founktsii)* [La famille paysanne ukrainienne de la deuxième moitié du XIX^e au début du XX^e s. (sa structure et ses fonctions)], Lviv [Lvov].

TCHOUBINSKI P., *Troudy etnografitchesko-statisticheskoï ekspeditsii v Zapadno-Rousskii kraï...* [Les résultats de l'expédition en Russie occidentale...], t. 1, 1872 ; t. 2, 1878 ; t. 4, 1877 ; t. 5, 1874 ; t. 7, 1872, Saint-Petersbourg.

– 1869, *Otcherk narodnykh youriditcheskikh obythaev i ponyatii v Malorossii* [Un essai sur le droit coutumier et les notions juridiques populaires en Ukraine], Saint-Petersbourg.

TSIMBALISTIÏ Bogdan, 1992, *Rodina i doucha narodu. Oukrainska doucha* [La Patrie et l'âme du peuple. L'âme ukrainienne], Kiev.

TYOUTRYOUMOV I., 1879, *Krest'yanskaya sem'ya. (Otcherk obytnogo prava)* [La famille paysanne : le droit coutumier], Tch. 2, *Rousskaya retch'* [Le langage russe], Iyoul' [juillet].

WOROBEC C. D., 1990, « Temptress or virgin ? The precarious sexual position of women in postemancipation Ukrainian peasant society », *Slavic Review* [Revue slave], vol. 49, n° 2.

YACHTCHOURJINSKI Kh., 1893, « Pover'ya i obryadnosti rodin i krestin » [« L'accouchement et le baptême : les croyances et les rites »], *Kievskaya starina* [L'époque ancienne de Kiev], t. 42.

ZAYARNYOK A., 2000, « Jinka ta ii rol' ou simeïnomou jitti greko-katolits'kogo doukhovenstva Galitchini 70-kh r. 19 st. » [« La femme et son rôle dans la vie familiale du clergé catholique grec de la région de Galitchina des années 70 du XIX^e s. »], *Kovtcheg*, Tch. 2 [L'Arche. La 2^e partie], Lviv [Lvov].

ZOUBRITSKI M., 1906, « Velika rodina v Mchantsi Starosambirskogo pov. » [« La grande famille à Mchants dans la région Starosamborski »], *Zapiski* [Cahiers ethnographiques], t. 73, NTCh (Société scientifique Chevtschenko).

I ABSTRACT

Approach to « gender » in historical and ethnologic studies

Early Ukrainian works on the women's status within the family and society appear in the second half of the 19th century. This article tries to summarize the main research trends in this field : the development of the feminist movement as early as the 20th century, the evolution and difficulties of « gender » studies in the sovietic period and lastly the feminist problematics in Ukrainian postsovietic ethnology.

Keywords : Ukraine. Feminism. Studies of Gender.

I ZUSAMMENFASSUNG

Annäherung an dem « Geschlecht » in den historischen und ethnologischen Studien

Die ersten ukrainischen Werke über den Status der Frau innerhalb der Familie und der Gesellschaft erscheinen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Dieser Artikel versucht, die Haupttendenzen der Forschung auf diesem Gebiet zusammenzufassen : den Aufschwung der Frauenbewegung schon vom Anfang des 20. Jahrhunderts an, die Entwicklung und Schwierigkeiten der « Geschlechtsstudien » in der sowjetischen Zeit und endlich die feministische Problematik in der ukrainischen postsowjetischen Ethnologie.

Stichwörter : Ukraine. Frauenbewegung. Geschlechtsstudien.

I СКОРОЧЕНИЙ ЗМІСТ СТАТТІ

Оксана Кись

Поняття " роду " в історичних і етнологічних дослідженнях.

В другій половині XIX століття з'являються перші українські видання присвячені статусу жінки в сім'ї і суспільстві. Стаття має на меті визначити основні тенденції досліджень у цій галузі : піднесення феміністського руху з початку XX століття, еволюція і проблеми досліджень поняття " роду " у радянський період і, нарешті, жіноча проблематика в етнології пострадянської України.

Ключові слова : Україна. Фемінізм. Дослідження поняття " роду ".

Les vicissitudes du patrimoine ukrainien à partir de la Seconde Guerre mondiale

Iaroslava Mouzytchenko

Institut d'art, de folklore et d'ethnologie

Académie nationale des sciences d'Ukraine (Institut M. T. Rylski)

I RÉSUMÉ

Pendant la Seconde Guerre mondiale, 70 % des collections des musées d'Ukraine ont disparu (vers l'Allemagne et la Roumanie) : évacuées par l'armée soviétique puis détruites lors des bombardements, transférées par les troupes d'occupation ou pillées au moment du retrait des Allemands. Bien que l'inventaire des pertes soit difficilement réalisable (la documentation des musées ayant, elle aussi, été perdue), l'auteur dresse un état des lieux de l'héritage du patrimoine ukrainien.

Mots-clefs : Ukraine. Collections d'art. Muséographie.

Iaroslava Mouzytchenko

Institut d'art, de folklore et d'ethnologie

Académie nationale des sciences d'Ukraine (Institut M.T. Rylski)

4, rue Grouchevskogo

02001 – Kiev

Ukraine

eilul@ukr.net

Iaroslava Mouzytchenko

*Collaborateur scientifique : Institut d'art, de folklore et d'ethnologie,
Académie nationale des sciences d'Ukraine (Institut M. T. Rylski).*

On sait que les deux tiers des pertes de l'héritage culturel de l'ex-URSS, pendant la Seconde Guerre mondiale, sont constitués par des pertes ukrainiennes : 70 % des collections des musées d'Ukraine ont été détruits et pillés. Les savants ukrainiens S. Kot et V. Gorbik ont, les premiers, attiré l'attention sur le fait que l'ampleur de ces destructions a été si importante qu'il semble aujourd'hui légitime de poser la question de la modification de la culture sur le territoire d'un peuple entier. Cependant, les conséquences morales, psychologiques, sociales et culturelles de cette catastrophe n'ont pas été étudiées jusqu'à présent, alors qu'elles ont influencé plusieurs générations ukrainiennes de l'après-guerre [Gorbik et Kot, 1996 : 155].

L'inventaire des pièces déplacées est difficile à effectuer car, pendant la Seconde Guerre mondiale, la documentation des musées (description des collections et inventaire des livres) a été perdue (détruite par les troupes soviétiques au cours de la mise en pratique de la tactique de la « terre brûlée » ou emportée par les occupants en même temps que les objets d'exposition). Par

ailleurs, en plus de cinquante ans, les témoins de cette catastrophe ont disparu.

Les raisons et les circonstances de ce déplacement des valeurs culturelles ukrainiennes pendant la Seconde Guerre mondiale sont multiples. Les œuvres des musées ont été évacuées dans les territoires orientaux de l'URSS, avant la retraite des troupes soviétiques ; elles ont été détruites pendant les bombardements (tant par les troupes soviétiques que par les troupes d'occupation) ; transférées sur le territoire de celles-ci pendant l'occupation par les Services allemands, roumains ; envoyées de la zone d'influence de l'Union soviétique sur le territoire russe à la suite du processus de restitution des biens. Dans cet article, nous nous attarderons plus particulièrement sur le problème du déplacement des musées en Allemagne et en Roumanie.

Le déplacement des biens culturels des territoires occupés vers l'Allemagne et la destruction d'une part considérable de l'héritage national des peuples ont été l'un des points principaux de la politique nazie. Avant même l'invasion, le responsable du ministère des Territoires de l'Est occupés, Alfred Rozenberg, présentait à Hitler un plan de déplacement sur le territoire allemand des valeurs culturelles des peuples slaves [Akulenko, 1991 : 153]. Le chercheur polonais Ian Pruchinski, qui travaille sur les processus de restitution, affirme que les

inventeurs nazis de la notion de « valeur culturelle » considéraient qu'une grande partie de l'héritage des territoires occupés était nuisible et qu'il était indispensable de le supprimer. De tels points de vue excluent la notion d'héritage culturel et entraînent la destruction irrémédiable de l'identité culturelle ainsi que la déformation de la conscience historique [Prouchyński, 1997 : 48].

Pour le gouvernement des territoires de l'Est, un *Einsatzstab* (état-major) est créé, dirigé par Alfred Rozenberg. Son département dispose d'un appareil largement développé qui s'occupe de l'enregistrement des valeurs culturelles des musées, bibliothèques, archives et églises. Y travaillent treize *Sonderstab* (états-majors spécialisés) (« pour les bibliothèques », l'« Ethnographie », l'« Histoire médiévale », la « Musique », l'« art figuratif », etc.). Au début de la guerre germano-soviétique, sur les territoires occupés de l'URSS, œuvrent deux états-majors qui couvrent, l'un : « les pays Baltes, la Russie, la Biélorussie » ; l'autre : « l'Ukraine » (au 30 avril 1942, on y compte déjà soixante travailleurs) [Sebta, 2000 : 6] ; ce dernier étant d'abord dirigé par le Gaupsleiter Zaybot, puis par le *Stabschef* (chef d'état-major) Antog. Ce groupe est divisé à son tour en plusieurs sous-groupes de travail dont la direction se trouve à Kiev : « Ukraine occidentale », « Ukraine méridionale », sections chargées de tous les grands centres culturels de l'Ukraine orientale (Kharkov, Dniepropetrovsk, Poltava). À la fin de l'année 1942, tous les musées et bibliothèques d'Ukraine sont placés sous la houlette de l'état-major de Rozenberg. Les spécialistes de cet état-major étudient et décrivent les collections et choisissent les pièces les plus précieuses.

Indépendamment de l'*Einsatzstab* de Rozenberg, au moment de l'occupation de l'Ukraine, une série d'autres organisations nazies s'approprient et emportent de nombreuses œuvres : la *Wermacht*, le parti nazi, la société de recherche scientifique « Héritage », la Direction régionale des archives, bibliothèques et musées, le fameux « groupe Konsberg » (bataillon spécial SS sous le commandement du *Sturmbannführer* SS Eberhard, baron Von Konsberg, dépendant de Ribbentrop et du ministère des Affaires étrangères. Ses détachements se déplaçaient parallèlement aux troupes en première ligne du front et étaient affectés à la recherche et à la sélection, dans les palais et les musées, de valeurs des bibliothèques et des archives, qui devaient être dirigées vers l'Allemagne).

Pendant la guerre, le territoire ethnique de l'Ukraine est divisé et subordonné à différents centres administratifs, ce qui a aussi une incidence sur le caractère et les itinéraires de déplacement des valeurs culturelles ukrainiennes. Résultat de cette partition, des unités territoriales administratives sont instituées : le district de Galicie (rattaché à la Pologne) ; le gouvernement de la province de Bucovine et le gouvernement de Transnistrie (subordonné à la Roumanie) ; le gouvernement de Bessarabie ; le *Reichskommissariat* (Commissariat d'empire) d'Ukraine. La Transcarpatie est subordonnée à la Hongrie.

Le district de Galicie, avec Lvov pour centre, comprend les territoires des régions de Lvov, Drohobitsk, Stanislavov et Ternopol (sans ses départements du Nord). Un gouvernement général avec son centre à Cracovie y dirige l'activité des archives, des musées et des bibliothèques.

Dans cette région, ce sont, de toute évidence, les institutions culturelles de Lvov qui pâtissent le plus. Ainsi le musée de l'artisanat de Lvov perd-il 273 objets d'exposition ; le musée historique d'État de Lvov, 11 533 de ses pièces (parmi lesquelles 10 314 d'archéologie). On ne dispose pas de données plus précises concernant les valeurs emportées et on ignore si des objets d'exposition ont été photographiés. Le musée n'a gardé que les listes originales des objets dérobés (en allemand, ukrainien et polonais)¹.

En mars 1944, les nazis emportent plus de 200 objets d'art décoratif et d'arts appliqués du musée d'art populaire I. Kobrinski, provenant des Houtsouls et des Pokutes de la ville de Kolomyisk.

En 1941, le territoire de la Bucovine ukrainienne est rattaché par un accord à la Roumanie. Les troupes roumaines pillent et incendient le local du musée ethnographique de Tchernovitz. En 1945, il apparaît que ses fonds ne comptent plus que 143 unités [Skripnik, 1989 : 209]. Parmi les autres musées de Bucovine, celui de l'école de Vinnitsa (arts appliqués) est également pillé. Au début de mars 1944, quand les troupes roumaines quittent Vinnitsa, elles emportent des objets d'exposition (sculpture sur bois) de l'école houtsoule, d'une immense valeur [Collège d'arts appliqués, Vinnitsa, 1997 : 27].

La région d'Odessa, ainsi que les districts du sud de la région de Vinnitsa et ceux de l'ouest de la région de Mikolaev, sont intégrés dans le gouvernement de Transnistrie. En Transnistrie, un appareil spécial est mis en place par le pouvoir d'occupation roumain pour la confiscation des valeurs culturelles : « les commissions des trophées » [Koval, 1996 : 16].

En août 1941, le *Reichskommissariat* d'Ukraine est institué (son quartier général se trouve dans la ville de Rivna) ; six arrondissements généraux y sont intégrés : Volyn, Jitomir, Kiev, Mikolaiv, Tavrïa, Dniepropetrovsk, ainsi que des régions militarisées telles que Kharkov et la Crimée. Kiev est particulièrement touchée. Les photographies d'avant-guerre et les archives cinématographiques sont retirées des archives audiovisuelles centrales. On emporte de la bibliothèque centrale de l'Académie des sciences de la République d'Ukraine les archives scientifiques, la photothèque documentaire qui a fixé sur la pellicule des dizaines de milliers de monuments. On prive le musée d'Histoire (situé sur le territoire du monastère des Grottes) des originaux des documents officiels des hetmans ukrainiens, des archives des métropolitains kieviens, d'anciens manuscrits et actes des XV^e-XVIII^e siècles, des icônes. La collection d'armes, totalement anéantie, était constituée de 4 000 pièces. De la section scythe, on emporte des figures uniques d'animaux en bronze, des

embouts d'étendards, des armes, de la céramique ; et de celle des colonies grecques des bords de la mer Noire, des céramiques de Chypre (près de 5 000 pièces) et d'Olvia. 55 875 objets d'exposition sont pris au musée d'Art ukrainien – 90 % de ses fonds, dont 3 649 objets d'art populaire, parmi lesquels de la vaisselle du XVII^e, XIX^e et début du XX^e siècle, une collection de vêtements populaires, une collection de *pisanki* (œufs de Pâques décorés) [*L'Ukraine dans les relations internationales*, 1997 : 474-475].

Les musées historique et ethnographique de la région de Slobojan souffrent considérablement. 332 objets d'art décoratif et des arts appliqués de la galerie de Kharkov sont notamment envoyés en Allemagne. Comme en témoigne une déclaration écrite de l'*Obersturmführer* SS Dr Fester : « Les soldats allemands se sont appropriés des broderies, des tapis, des gobelins et d'autres objets d'exposition. » [*op. cit.* : 464]² Des calculs approximatifs indiquent que le musée de Soumy a perdu 2 000 pièces, celui de Romen 1 500, et celui d'Okhtyr plus de 700. Les inventaires ont été détruits. Les employés des musées attestent qu'il est impossible de constituer des listes des objets perdus³.

En 1943, les locaux du musée ethnographique de Poltava sont pillés et incendiés. En 1926, la collection du musée comptait 5 000 *pisanki*, il n'en reste que 460 après la guerre. Les fonds du musée recelaient, avant le conflit, 11 790 objets d'exposition. D'après le témoignage des employés du musée, environ 30 % ont été emportés en Allemagne et une partie a brûlé en même temps que les locaux.

Avant la guerre, les fonds du musée d'Histoire de Tchernigov comptaient 100 000 objets d'exposition. La plupart de ceux qui n'avaient pu être évacués ont disparu en août-septembre 1941, au moment de l'incendie du musée. Des spécialistes allemands ont tiré des décombres une partie de ces pièces et ont emporté, au moment de la retraite, celles qui s'étaient les mieux conservées. Il s'agissait de quelque 1 500 céramiques, d'environ 500 armes blanches et armes à feu des XVI^e-XVIII^e siècles, de près de 500 objets d'usage courant des XV^e-XX^e siècles. L'inventaire établi avant la guerre a été détruit pendant l'incendie de 1941 et il est difficile de constituer un registre de tout ce qui a été perdu⁴.

En 1943, une part considérable des pièces du musée ethnographique de Vinnitsa est confisquée et emportée par le mandataire du *Reichkommissar* d'Ukraine, le professeur Stampfuss, collaborateur du Centre de recherches ethnographiques de l'Ukraine. En 1944, après l'occupation de Vinnitsa par les troupes soviétiques, des listes de ce qui a disparu sont établies : 60 tapis d'artisanat, 1 000 poteries, 3 000 pièces de broderie, 300 objets archéologiques, des icônes... Les inventaires des objets emportés n'ont pas été conservés, hormis l'acte du 19 septembre 1942 concernant la remise d'objets d'exposition au *Stadtkommissar* Margenfeld. Après la guerre, au dire des employés du musée, quelques dizaines de tapis, une partie des poteries et quelques boîtes contenant des *pisanki* cassés seront rendus⁵.

Le musée ethnographique de Khmelnytski a perdu presque tout ce qu'il possédait ; il détient toutefois une pièce confirmant précisément ce qui a été emporté⁶. Les pertes du musée ethnographique de Kamianets-Podolsk s'élèvent à 12 819 objets [*L'Ukraine dans les relations internationales*, 1997 : 765].

Toute la section ethnographique du musée de Rivno a été emportée par le *Gebietskommissar* Dr Beer, à Hambourg (Allemagne)⁷. Les fonds du musée ethnographique de Volynie, à Loutsk, ont été pillés avant la retraite des troupes en janvier 1944, les pertes de la section ethnographique s'élevant à 807 objets d'exposition : tapis, serviettes brodées, une collection de vêtements populaires, des céramiques... [Kot et Ochourkévitich, 1996 : 25]. Le musée ethnographique régional de Donetsk a été privé de quelque 890 objets [*L'Ukraine dans les relations internationales*, 1997 : 765].

Avant le conflit, les fonds du musée d'Histoire de Dniepropetrovsk comptaient plus de 70 000 objets d'exposition. Les inventaires d'avant-guerre ayant été perdus, il est difficile de faire le compte des pertes, bien qu'on sache (par les calculs allemands) qu'en 1942, le musée recelait 40 000 pièces.

Aujourd'hui, les pourparlers germano-ukrainiens concernant la restitution à l'Ukraine de ses valeurs culturelles se compliquent du fait qu'une part considérable des documents d'archives et des pièces de musées emportés d'Ukraine pendant la Seconde Guerre mondiale, puis rendus par les États-Unis (depuis sa zone d'occupation en Allemagne) au gouvernement de l'URSS en 1945, se trouve en Fédération de Russie. La partie russe, malheureusement, fait traîner en longueur la résolution du problème du retour de ces documents en Ukraine⁸.

En 1943, la Commission gouvernementale soviétique extraordinaire instaurait un bureau d'expertise chargé de sélectionner les valeurs artistiques et historiques à travers l'Allemagne, en vue de compenser les pertes infligées à l'URSS. La plupart des biens alors confisqués aux Allemands se trouve dans les fonds spéciaux de l'Ermitage (Saint-Petersbourg), du musée Pouchkine et du musée d'Histoire (Moscou). C'est ainsi que l'on retrouve dans les collections de l'Ermitage des fresques de Novgorod, ainsi que de la cathédrale de Saint-Michel Tête d'or (détruite en 1936, sur décision du pouvoir soviétique), fresques qui avaient été emportées par les nazis, puis, grâce aux accords de restitution, transmises à l'URSS en 1946 (seules 4 sur plus de 30 pièces de la cathédrale de Kiev ont été rendues par la Russie à l'Ukraine).

Des fonds pour la conservation des « trophées » et des valeurs rendus par les Alliés ont aussi été créés au sein de quelques ministères centraux et services de l'URSS, ainsi qu'à l'Académie des sciences. En plus de cinquante ans, ces valeurs n'ont toujours pas été légalisées ; parmi elles se trouvent d'innombrables pièces de l'héritage ukrainien [Violet, 1994 : 85]. ■

Traduction de Lisa Vapné.

I Notes

1. Lettre du directeur du musée historique de Lvyy Boris Tchaïkovski au directeur attaché à la culture du Conseil régional de Lvyy Z. Mazurik du 25 novembre 1995 : 381.

2. Lettre du directeur attaché à la culture du Conseil régional de Ivano-Frankivsk A. Gricak du 10 janvier 1996 (document conservé à la Commission nationale sur la question du retour des valeurs culturelles ukrainiennes) : 464.

3. Lettre du directeur attaché à la culture du Conseil régional de Soumy K. S. Zajcâ, du 7 décembre 1995 (*idem* note 2).

4. Lettre de l'adjoint du président du Conseil régional de Tchernigov, M. O. Rud'ko, du 29 décembre 1995 (*idem* note 4).

5. Lettre du directeur du musée ethnographique de Vinnitsa L. Karoëvoj du 16 août 1999, n° 200 (réponse à un questionnaire réalisé par l'auteur). Ce document est conservé à la Commission nationale sur la question du retour des valeurs culturelles ukrainiennes.

6. Lettre au Comité populaire du Conseil régional de Khmel'nitski du 16 janvier 1996.

7. Copie de la lettre de l'adjoint du directeur du Conseil régional de Rivno I. Demianiouk au vice-premier ministre d'Ukraine I. F. Kuras du 18 décembre 1995. Ce document est conservé à la Commission nationale sur la question du retour des valeurs culturelles ukrainiennes.

8. Lettre du Comité populaire de l'adjoint du directeur du Conseil régional de Dniepropetrovsk du 25 décembre 1995, n° 2/57-3182.

I Références bibliographiques

AKULENKO [AKOULENKO] V., 1991, *Ohorona pam'jatok kul'tury v Ukraini 1917-1990* [Protection des monuments de la culture ukrainienne 1917-1990], Kyiv [Kiev].

COLLÈGE D'ARTS APPLIQUÉS de Vinnitsa, 1997, V Ū. Skribljak, Cernovci.

GORBIK [GORBIK] V., S. KOT [KOT], 1996, « Nysennja arheologichnyh, istorychnyh ta arhitekturno-monumental'nyh pam'jatok Ukrainy v roku drugoj svitovoj vijni » [« La destruction archéologique et historique des monuments architecturaux de l'Ukraine pendant la Seconde Guerre mondiale »], *Povernennâ kul'turnogo nadbannâ Ukraïni : problemi, zavdannâ, perspektivi* [Retours de l'héritage culturel de l'Ukraine : problèmes, questions, perspectives], Kyiv [Kiev].

Kopia Lysta zastupnyka golovy Rivens'koj olderzadministracii I. Dem'janjuka [Démianouk] do Vice-prem'erministra Ukrainy I. F. Kurasa [Kouras] vid 18. 12. 1995 [Copie de la lettre de I. Démianouk].

KOT [KOT] S., O. OSURKEVIC [OCHOURKEVITCH], 1996, *Volyns'kyj kracznarcy muzej. Dolâ kul'turnih skarbiv Ukraïni pid cas drugoj svitovoj vijni : arhivi, biblioteki, muzei* [Musée ethnographique de Volynsk. Le destin des trésors de l'Ukraine pendant la Seconde Guerre mondiale : archives, bibliothèques, musées], n° 1, Kiev-Brême.

KOVAL' [KOVAL] M., 1996, « Teoretyni zasadi zlocynnyh dij nacystiv sodo ukrainskoj kul'turi ta ih realizacija pid cas okupacii Ukrainy v 1941-44 rr. », *Povernennja kul'turnogo nadbannja Ukrainy : problemy, zabannja, perspektivy*, Vyp. 7, [n° 7] « Kul'tura i vijna : pogljaderez pivstolitjâ », Kyiv [Kiev].

Lyst dyrektora Vinnyc'kogo kraeznavcogo muzeju L. Kraevoi [Kraevaia] vid 16.08.1999, n° 200 [Lettre du directeur du musée ethnographique de Vinnitsa L. Karoëvoj (réponse à un questionnaire réalisé par l'auteur)].

Lyst do N.K. vid Hmel'nyc'koi oblasnoi derzavnoi administracii na 16.01.1996 [Lettre anonyme].

Lyst nacal'nyka upravlinnja kul'tury Ivano-Frankivs'koi oblderzadministracii A. Gricaka [Gritsak] vid 10.01.1996 [Lettre du directeur attaché à la culture du Conseil régional de Ivano-Frankivsk A. Gricak].

Lyst zastupnyka golovy Cernigivs'koi oblderzadministracii M. O. Rud'ka [Roudko] vid 29.12.1995 r [Lettre de l'adjoint du président du Conseil régional de Tchernigov, M. O. Rud'ko].

Lyst direktora L'viv'skogo istorycnogo muzeju B. Cajkovskogo [B. Tchaïkovski] nacal'nyku upravlinnja kul'tury L'vivs'koj oblderzadministracii Z. Mazuruku [Mazourik] vid 28.11.1995 r. n° 381 [Lettre du directeur du musée historique de Lvyy [Lvov] Boris Tchaïkovski au directeur attaché à la culture du Conseil régional de Lvyy [Lvov] Z. Mazurik].

Lyst nacal'nyka upravlinnja kul'tury Sums'koj derzadministracii K. S. Zajcja [Zaits] vid 07.12.1995 r [Lettre du directeur attaché à la culture du Conseil régional de Soumy K. S. Zajcâ].

Lyst NK zastupnyka golovy Dnipropetrovs'koi oblderzadministracii vid 25.12.1995, n° 2/57-3182 [Lettre du Comité populaire de l'adjoint du directeur du Conseil régional de Dniepropetrovsk].

PRUSYNS'KIJ [PROUCHYNSKI] Jan, 1997, « Pam'jatky starovyny. Kul'turni cinnosti, Spadsyna. Povernennâ kul'turnogo nadbannja Ukrainy : problemy, zavdannja, perspektivy » [« Les monuments du passé. Les valeurs culturelles. L'héritage. Retours de l'héritage culturel de l'Ukraine : problèmes, questions, perspectives »], *Materialy naukovopraktynogo sympoziumu « Pravovi aspekty restytucii kul'turyh cinnostej : teorija i praktika »*, Kyiv [Kiev], gruden' 1996, [Matériaux de la conférence scientifico-pratique « Les aspects juridiques de la restitution des valeurs culturelles : la théorie et la pratique », novembre 1996].

SEBTA [SEBTA] T. M., 2000, *Arhivni dzerela pro ukrains'ki kul'turni cinnosti, vivezni nacistami v roku II svitovoj vijni* [Sources des archives des valeurs culturelles ukrainiennes, emportées par les nazis pendant la Seconde Guerre mondiale], Kyiv [Kiev].

SKRYPNYK [SKRYPNYK] G., 1989, *Etnograficni muzej Ukrainy* [Musée ethnographique ukrainien], Kyiv [Kiev].

Ukraina y miznarodno-pravovyh vidnosynah [L'Ukraine dans les relations internationales], 1997, t. 2, « Ohorona kul'turnyh cinnostej » [« La protection des valeurs culturelles »], Kyiv [Kiev].

Vyznyc'kyj koledz prykladnogo mystectva im. V. J. Skribljaka [Skribliak], Collège de Vinnitsa d'art appliqué V. J. Skribliak, Czenovitz [Cernivci], 1997.

V'JALEC [VIALETS] A., 1994, « Svit moe pocuty » [« Le monde a un sens »], *Pam'jatky Ukrainy* [Les monuments d'Ukraine], n° 1-2.

I ABSTRACT

Misfortunes of the Ukrainian cultural heritage since World War II

During World War II 70 % of the collections of Ukrainian museums disappeared (sent to Germany and Rumania) : they were evacuated by the Soviet army and destroyed by bombings, transferred by the forces of occupation or plundered during the Germans' retreat. Although it is difficult to draw up an inventory of the losses (since museum documentation was lost, too), the author takes stock of the Ukrainian cultural heritage.

Keywords : Ukraine. Art collections. Museography.

I ZUSAMMENFASSUNG

Die Missgeschicke der ukrainischen Kulturerbe seit dem Zweiten Weltkrieg

Während des Zweiten Weltkriegs gingen 70 % der ukrainischen Museumssammlungen verloren (nach Deutschland und Rumänien geschickt) : sie wurden durch die Sowjetarmee abtransportiert und durch Bombardierungen zerstört, von den Besetzungstruppen überführt oder während der deutschen Rückzug geplündert. Obwohl es schwer ist, eine Bestandaufnahme der Verluste zu machen (da die Museendokumentation auch verloren wurde) macht die Autorin die Bilanz der ukrainischen Kulturerbe.

Stichwörter : Ukraine. Kunstsammlungen. Museumskunde.

I СКОРОЧЕНИЙ ЗМІСТ СТАТТІ

Ярослава Музиченко

Події з народним українським надбанням з часів другої світової війни.

Під час другої світової війни 70 % колекцій музеїв України зникли (у напрямку Німеччини і Румунії) : евакуйовані радянською армією, знищені потім під час бомбардувань, переміщені окупантами або розкрадені під час відступів німецьких військ. Незважаючи на те, що складно здійснити точний підрахунок втрат (документація музеїв була також загублена), автор представляє дійсне становище українського народного надбання.

Ключові слова : Україна. Колекції мистецтва. Музейні дослідження.

Les musées ethnographiques en Ukraine

Hanna Skrypnyk

Institut d'art, de folklore et d'ethnologie

Académie nationale des sciences d'Ukraine (Institut M. T. Rylski)

I RÉSUMÉ

L'apparition en Ukraine de collections et de musées ethnographiques marque l'essor d'un intérêt national grandissant pour la culture traditionnelle et l'amorce de démarches effectuées en vue de la préserver et transmettre. L'initiative privée de l'*intelligentsia* et de l'aristocratie a joué un rôle primordial dans la sauvegarde des monuments culturels et la création de musées ethnographiques. C'est le milieu universitaire qui prend aujourd'hui la relève, publiant des ouvrages spécialisés, organisant des expéditions scientifiques et ouvrant des départements d'Ethnographie, d'Ethnologie et d'Histoire de l'art. En retraçant l'évolution des musées ethnographiques ukrainiens, l'auteur montre que ce type de musée constitue un facteur déterminant de la renaissance nationale en Ukraine.

Mots-clés : Ukraine. Musées ethnographiques. Collections ethnographiques. Histoire de l'art. Monuments culturels.

Hanna Skrypnyk

Institut d'art, de folklore et d'ethnologie

Académie nationale des sciences d'Ukraine (Institut M. T. Rylski)

4, rue Grouchevskogo

02001 – Kiev

Ukraine

imfe@1n.ua

ethnology@ukr.net

Hanna Skrypnyk

Docteur en Sciences humaines, directeur de l'Institut d'art, de folklore et d'ethnologie – Académie nationale des sciences d'Ukraine
M. T. Rylski ; professeur dans cette même institution.

L'apparition de collections et de musées ethnographiques en Ukraine, comme dans les autres pays européens, date du début du XIX^e siècle. D'un côté, l'ouverture de musées ethnographiques en Ukraine rejoignait l'intérêt sociologique pour l'héritage culturel populaire, et, de l'autre, elle avait ses raisons d'être spécifiques, ainsi qu'un fonctionnement à part, dans la mesure où l'Ukraine n'avait pas un statut d'État souverain. De ce fait, concernant la sauvegarde des monuments culturels et la création de musées, un rôle dominant était assumé par l'initiative privée. Partagé entre l'Empire russe et l'Empire austro-hongrois, l'*ethnos* ukrainien, constituant l'un des peuples à l'histoire nationale riche et ancienne les plus importants d'Europe est, malgré tout, parvenu à créer les conditions nécessaires au développement de la vie économique et spirituelle sous toutes ses formes, et à la renaissance d'une culture

nationale dont le moteur fut incontestablement l'intelligentsia.

Les particularités de la renaissance de la culture nationale ukrainienne résident principalement dans un intérêt collectif décuplé pour le passé historique, la langue et les traditions populaires, et dans une évolution de la conscience nationale. D. Dorochenko constate que « *c'est précisément lorsque les formes anciennes de la vie culturelle se mettaient à faiblir que naissait parmi les représentants cultivés de la société ukrainienne, comme antithèse au dépérissement de l'ancienne vie, un nouveau processus spirituel : l'éveil d'un intérêt pour son propre passé, l'aspiration à préserver une tradition historique nationale, enrichie des idées nouvelles qui nous parvenaient d'Occident, idées de populisme et de démocratie ; tout cela a constitué un mouvement spontané qui, en Histoire, porte le nom de renaissance nationale ukrainienne* ». Ces processus s'accompagnent de l'apparition de toute une série de centres de recherche et de transmission de la culture, d'universités, de sociétés scientifiques et ethnologiques, de maisons d'édition (« *Osnova* » en 1861, « *Kievsakaïa starina* » en 1882, « *Oukraina* » en 1907). Un rôle considérable dans l'accroissement de l'intérêt général pour l'histoire et la

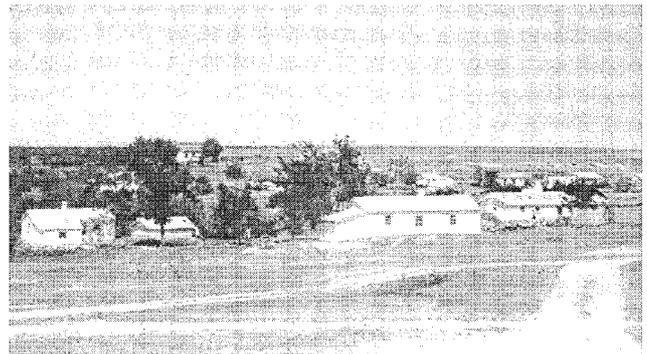
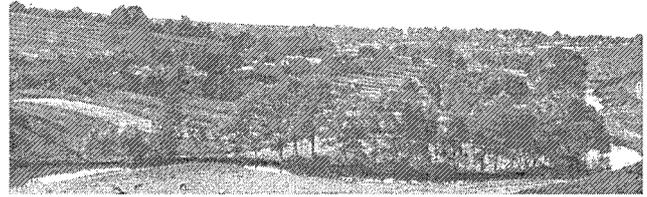
culture nationales est également joué par la création, en 1843, d'une Commission archéologique qui abrite les archives nationales, ainsi que par l'apparition de commissions d'archives dans différentes provinces ukrainiennes.

Les particularités de la renaissance nationale en Ukraine s'expliquent également par le fait qu'elle a lieu dans le contexte de la répression politique menée par le gouvernement russe et de la lutte contre toute forme de défense de la langue et de la culture du peuple ukrainien. Les exemples les plus frappants en sont : l'arrestation des membres de la Confrérie de Cyrille et Méthode (organisation de l'intelligentsia ukrainienne progressiste des années 1840) ; les *oukases*, sans précédent dans l'histoire, de 1863 et 1876 relatifs à l'interdiction de parler ou d'écrire l'ukrainien ; la fermeture, en 1876, du plus grand centre de recherches d'Ukraine : le département sud-ouest de la « Société géographique russe ».

Dans ces conditions, la construction de musées dans l'Ukraine du XIX^e siècle est née et s'est développée grâce à l'initiative de notables et de mécènes, ainsi que de sociétés et de comités scientifiques et culturels. Du fait que, pendant des siècles, l'héritage culturel et historique ukrainien a permis de remplir les réserves des musées des envahisseurs voisins, l'élite nationale, luttant contre cet état de choses, a usé de tous les moyens possibles pour créer, sans le moindre soutien de la part du gouvernement et à l'encontre de sa politique, ses propres réserves de musées nationaux. Du fait que les institutions gouvernementales, afin de ne pas donner aux Ukrainiens la possibilité de développer la conscience de leur spécificité ethnique, préféraient ignorer les problèmes de préservation de l'héritage culturel ukrainien, l'initiative privée de l'intelligentsia nationale (mécènes et collectionneurs) dut s'y substituer.

Les collectionneurs les plus célèbres du XIX^e siècle étaient principalement issus de la noblesse, du clergé, de l'industrie. Nombre d'entre eux comptaient parmi les descendants de dynasties qui ont marqué l'histoire du pays. Les propriétaires des pièces d'art et d'antiquités les plus rares étaient les grands noms de la noblesse polonaise d'Ukraine (les Poletikov, Miklachevski, Khanenkov, Skoropadskoï, Kapnistov, Razoumovski). Ce milieu foisonnait de hautes personnalités, curieuses de l'histoire et de la culture nationales, qui se sont battues pour élever le niveau économique et spirituel du pays, faisant l'impossible pour transformer leurs collections privées en musées officiels ouverts à tous, léguant ces collections à des organismes publics et aux autorités locales.

Ainsi se constitue, au milieu du XIX^e siècle, la plus grande collection privée d'Ukraine, celle de Vassili Tarnovski, représentant d'une des plus anciennes lignées cosaques. Patriote accompli, celui-ci ne se contenta pas de créer un musée privé, mais recommanda par testament d'en faire le musée national des Antiquités ukrainiennes de la province de Tchernigov.



1. Лісостепове село з вуличною забудовою. Тернопільщина.
2. Гірське поселення. Гуцульщина.
3. Степове село. Херсонщина.

1. Village dans les forêts dans la région de Ternopol (document de l'auteur).
2. Montagnes dans la région des Houtsouls (document de l'auteur).
3. Village dans les steppes, région de Kherson (document de l'auteur).

Alexandre Pol, l'un des descendants des célèbres familles d'Ukraine (les Poletikov et Poloubotkov), très grand collectionneur d'antiquités nationales, fut nommé Citoyen d'honneur d'Ekatérinoslav pour sa participation active à l'évolution de l'industrie locale et ses recherches sur les ressources naturelles de la région. Historien et archéologue, il a également rassemblé une collection unique sur la période cosaque ukrainienne. Cette collection fut léguée au musée régional d'Ekatérinoslav, fondé à sa mémoire. Des éléments ethnographiques très précieux (près de dix mille pièces) entraient dans l'inventaire du musée privé Catherine Skarjinski, fondé par cette dernière sur ses terres de Krouglyk, dans la province de Poltava. En 1906, la collection Skarjinski

fut transférée au musée d'Histoire des régions de la province de Poltava.

À la fin du XIX^e siècle, apparaît le musée privé F. Steingel, qui joua un rôle prépondérant dans le mouvement de préservation du patrimoine historique de Volhynie. L'une de ses grandes priorités fut la recherche ethnographique à l'échelle locale.

On doit à V. Khanenko, collectionneur, mécène et personnalité publique, descendant d'une grande famille d'hetmans ukrainiens, la création, en 1899, du musée municipal de Kiev.

Un rôle tout aussi prépondérant dans la sauvegarde des monuments de la culture nationale fut joué par des collectionneurs privés de la Galicie ukrainienne. C'est en effet grâce à l'un d'eux que le métropolite Andreï Cheptitski put fonder, en 1905, un musée d'Art religieux qui, en 1908, devint le musée national de Galicie, l'un des centres de sauvegarde et de transmission culturelles les plus importants de la région. Une vitrine ethnographique extrêmement précieuse d'antiquités ukrainiennes locales figurait dans l'inventaire du musée d'Art populaire du comte Vladimir Dzedouchitski. D'autres musées privés et collections particulières furent également recensés en Ukraine, tels ceux de l'avocat Tivodor Légotski à Moukatchevo (Transcarpatie), des barons de Chaudouar (province de Jitomir), Ossolinski et Lioubomirski (Lvov), etc.

Nous voyons ainsi comment, dans les conditions difficiles de dépendance nationale et de censure exercée par le pouvoir, la conservation et l'étude de l'héritage culturel populaire deviennent des préoccupations d'une grande actualité, sous la forme d'une opposition légale à la politique d'assimilation. La longue période précédant l'ouverture et l'organisation officielles de musées nationaux consacrés à la culture nationale fut celle des collections particulières de pièces archéologiques, ethnographiques et artistiques. L'importance scientifique accordée à ces collections privées se justifie par le fait qu'elles ont été constituées sous la direction d'ethnographes qualifiés, qui ont veillé à ce qu'elles soient complètes, pourvues d'une base de documentation solide, et que les pièces réunies reflètent la diversité et les spécificités culturelles de chaque région. Par ailleurs, les efforts de ces collectionneurs ont permis de préserver des vestiges historiques et ethnographiques de très grande valeur à une période où il n'existait pas de système officiel de sauvegarde du patrimoine culturel, ni d'institutions municipales ouvertes au public.

L'ouverture des premiers musées nationaux en Ukraine dans la région de la mer Noire est liée à l'évolution de l'archéologie et de l'intérêt pour l'Antiquité qui caractérise la fin du XVIII^e siècle.

Grâce aux efforts de célèbres chercheurs comme A. Skalkovski, F. von Stern, I. Stemkovski, C. Blaraberg et d'autres, on assiste à l'apparition de musées nationaux à Nikolaevo (1806), Théodossie (1811), Odessa (1825), Kertch (1826), ainsi qu'à la création de collections

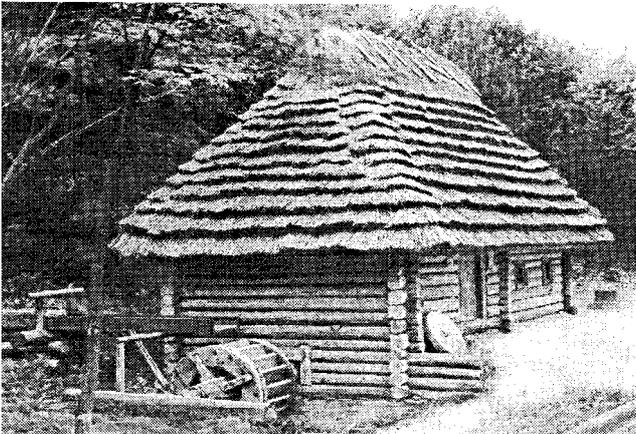
archéologiques qui réunissent également des pièces ethnographiques.

Le premier quart du XIX^e siècle marque le début de l'histoire des musées nationaux d'Ukraine en tant qu'instituts de recherche chargés de préserver et d'étudier les vestiges historiques et culturels. Cette période coïncide avec celle où se définissent les différentes disciplines des sciences humaines, notamment l'archéologie et l'ethnographie. Le caractère quelque peu hétéroclite des premiers musées institutionnalisés s'explique par une insuffisante différenciation des sciences humaines à cette époque.

Au début du XIX^e siècle, on voit s'ouvrir des musées universitaires dont l'histoire est, en majeure partie, influencée par les grands noms de la recherche historique, archéologique, ethnographique et de l'histoire de l'art (G. Ouspenski, V. Karazine, A. Potebnia, M. Kostomarov, I. Maksimovitch, B. Antonovitch, N. Biliachivski, B. Danilevitch et autres). En 1807, s'ouvre le musée d'Archéologie et des Beaux-Arts de l'université de Kharkov. Les années 1834-1838 sont celles de la fondation du musée des Antiquités et des Beaux-Arts de l'université de Kiev. Au milieu du XIX^e siècle, apparaissent le musée de l'université de Novorossisk à Odessa, ainsi que les musées des universités de Lvov et de Tchernovtsy. En 1872, naît celui de l'Académie théologique de Kiev et, en 1908, celui de l'Institut des Sciences humaines et des Sciences philologiques O. Bezborodko de Nejnsk. Ces créations successives de musées universitaires renforcent le désir de compléter l'inventaire des monuments ayant trait à la culture artistique et ceux reflétant la vie quotidienne régionale. Au sein des universités, la création de ces musées institutionnalisés aux profils divers, reflète les attentes du public pour la préservation du patrimoine et de la culture populaire. C'est justement dans les musées universitaires que se développe la méthode scientifique d'élargissement des collections ethnographiques avec l'élaboration et la circulation des questionnaires spécialisés et des programmes ethnographiques. Pour la première fois, on assiste au recensement des monuments de la culture locale traditionnelle.

Les musées des églises jouent également un rôle important dans la reconnaissance et la préservation des monuments de l'ethnoculture ukrainienne de la fin du XIX^e siècle : en particulier, le musée du Comité diocésain de Podolsk, le musée diocésain de Volhynie, le musée d'Archéologie religieuse de Kharkov, celui d'Art religieux de Tchernovtsy, ainsi que les réserves d'antiquités des confréries de Tchernigov, Poltava, Vladimir-Volynsk, Priloutsk, Khrestovozdvijensk, Ostrog, etc.

La multiplication des expéditions ethnographiques menées par des sociétés et des commissions scientifiques, leur démarche de diffusion de programmes et de recueils méthodologiques publiés par des éditions périodiques spécialisées à la fin du XIX^e-début XX^e siècle, engendrent un renouveau culturel et scientifique général dans les



Комора (Слобожанщина).

Млин (Карпати).

Кузня (Поділля).

4. Bâtiment pour conserver le blé dans le centre de l'Ukraine (document de l'auteur).
5. Moulin à eau dans les Carpates (document de l'auteur).
6. Forge à l'ouest de l'Ukraine (document de l'auteur).

chefs-lieux des districts ukrainiens œuvrant pour la préservation du patrimoine. On voit ainsi se former d'importantes vitrines ethnographiques dans des musées

d'ethnologie générale : le musée d'Histoire naturelle du *zemstvo*¹ de Poltava, le musée départemental de Volhynie, le musée régional d'Ekatérinoslav, les musées institutionnalisés de Kherson, Tchernovtsy, Ternopol. Durant cette même période, s'ouvrent des musées de culture populaire dans la plupart des chefs-lieux de districts (Loutsk, Rovno, Ostrog, Gloukhov, Konotop, Prilouki, Katchanovka, Proskourov, Elissavetgrad, Khorol...), dont le mérite est précisément de permettre de compléter l'inventaire des monuments de la culture traditionnelle et ce, malgré l'absence de politique gouvernementale pour la sauvegarde du patrimoine national.

L'affirmation de l'ethnographie ukrainienne en tant que discipline scientifique à part entière, à une époque marquée par l'interdiction faite au peuple ukrainien de disposer librement de lui-même, et par le manque profond d'intérêt des autres disciplines, s'effectue en corrélation avec l'émergence de centres scientifiques et administratifs très particuliers. Celle-ci est rendue possible par les efforts personnels d'une élite nationale dans le domaine des musées et des sociétés scientifiques. C'est avant tout à ces centres que nous devons la réunion de témoignages factuels et d'éléments matériels indispensables à l'évolution de l'ethnoculture ukrainienne. Des sections spécialisées s'ouvrent dans tous les musées locaux de culture populaire. En particulier, celui des Sciences et Techniques de Kiev peut inaugurer une section ethnographique, grâce à la volonté commune des célèbres chercheurs N. Biliachyviski et D. Tcherbakivski. Avec l'initiative du talentueux savant D. Iavornitski, une section similaire voit le jour au musée d'Histoire et d'Archéologie d'Ekatérinoslav. Les collections d'Art populaire de E. Skrajinski et de P. Bobrovski servent de point de départ à la fondation de la section ethnographique du musée du *zemstvo* de Poltava. Les efforts de la « Société des chercheurs de Volhynie » aboutissent à la formation de cette même section au musée des Sciences humaines de Volhynie, qui doit en grande partie son existence au célèbre ethnographe V. Krevtchenko.

Dans la seconde moitié du XIX^e et jusqu'au début du XX^e siècle, une série de musées spécialisés est également inaugurée, dont les vitrines ethnographiques présentent des pièces non seulement de l'*ethnos* ukrainien, mais aussi d'autres peuples. Par la composition de ses réserves, nous pouvons ajouter à la liste des musées à caractère proprement ethnographique, le musée municipal des Arts et Métiers et d'Ethnographie de Kharkov, créé en 1886 grâce à G. Danilevski, A. Potebnia et A. Krasnov, chercheurs célèbres.

Les pièces ethnographiques et la documentation réunies par les commissaires de l'Exposition ethnographique du XII^e Congrès d'Archéologie (Kharkov, 1902), servent de base à la fondation du musée d'Ethnologie de la « Société d'Histoire et de Philologie » de Kharkov. Dans la fondation de ce musée, un grand rôle est également joué par de célèbres ethnographes et professeurs d'université (N. Soumtsov, A. Krasnov, M. Khlanski).

S'ensuivent d'heureuses répercussions, aussi bien sur les fonds de la collection que sur le niveau d'étude scientifique. Le choix des objets exposés est défini en référence à des programmes ethnographiques spécialement conçus par des chercheurs en histoire de l'art, des ethnographes et des philologues. Le musée devient en quelque sorte un centre de sources ethnologiques et une institution scientifique administrative pour le développement de la recherche ethnographique dans la région de Slobojan et au sud de l'Ukraine. L'étude de ces collections occupe une grande place dans les travaux ethnographiques de N. Soumtsov, V. Mansikk, D. Zelenine et d'autres.

Les processus de conservation dans la seconde moitié du XIX^e siècle en Galicie ukrainienne – qui entre alors dans la composition de l'Empire austro-hongrois – s'effectuent dans le contexte d'une renaissance généralisée des sciences et de la culture, intrinsèquement liée aux mesures politiques novatrices dans ce domaine, ainsi qu'aux nouveaux courants et tendances scientifiques austro-hongrois et, plus généralement, européens. La Galicie ukrainienne de cette époque reflète la large palette des points de vue scientifiques et des principes méthodologiques européens. Malgré son statut périphérique et sa dépendance politique, ce territoire est le lieu d'un développement intensif de la presse, ainsi que d'organisations et de sociétés nationales. C'est là que se concentrent les forces intellectuelles de l'Ukraine orientale où la censure et la répression menées par l'Empire russe laissent aux chercheurs ukrainiens peu de possibilités de procéder à des recherches scientifiques objectives.

Avec l'organisation à Lvov de la « Société scientifique Taras Chevtchenko », la Galicie devient le centre de la vie intellectuelle en Ukraine et joue le rôle de creuset culturel où s'élaborent et se perfectionnent les moyens nécessaires à une renaissance nationale, culturelle et sociopolitique du peuple ukrainien.

La « Société scientifique Taras Chevtchenko » fonctionne à l'instar d'un centre académique polyvalent où la priorité est accordée à la réflexion sur le destin historique du peuple et sur le rôle joué par l'ethnoculture dans l'affirmation d'une identité nationale spécifique. Les conclusions théoriques des chercheurs en Histoire populaire de la Société T. Chevtchenko (F. Vovk, S. Roudnitski, M. Grouchevski, I. Franko, V. Gnatiouk, F. Kolessa, V. Koubiovitch) permettent de conceptualiser une identité nationale spécifique de l'*ethnos* ukrainien et de sa culture. Leurs travaux engendrent un intérêt grandissant pour les objets eux-mêmes et les musées. Leur influence sert indiscutablement la fondation, en 1895, du musée de la « Société scientifique Taras Chevtchenko ». Le soutien général du grand public à la création du nouveau musée permet la constitution d'une collection ethnographique unique, pleinement représentative de la culture matérielle et spirituelle de la population, tant des régions occidentales que centrales du pays, tout en renforçant l'idée d'une unité ethnogénétique et ethnoculturelle de tout le territoire ethnique ukrainien.

Un musée spécialisé dans les Arts populaires et l'Ethnographie est fondé au début des années soixante-dix du XIX^e siècle à Lvov. Il fonde ses priorités sur les recherches consacrées à l'art populaire ukrainien, ainsi que sur l'élaboration et la publication de recueils destinés à faire largement connaître l'héritage culturel traditionnel.

On voit également se constituer de précieuses collections d'Histoire de la Culture populaire au musée national d'Histoire populaire de Tchernovtsy ; le musée d'Art populaire houtsou de Kolomyisk, lui, propose un bel inventaire d'objets représentatifs de la vie quotidienne des Houtsouls.

De même que ceux de l'Ukraine orientale, les musées d'Ethnographie de l'Ukraine occidentale se développent à la fin XIX^e et au début du XX^e siècle, principalement grâce à l'initiative de représentants des sciences et de la culture ou d'organismes publics. Y est élaboré un système de sauvegarde de l'héritage culturel national à une époque où les institutions culturelles ne bénéficient d'aucune tutelle de l'État, et aménagent un fonds de collection qui servira plus tard à la création de nombreux musées contemporains dans le pays.



7. Intérieur d'une maison paysanne de Poltava, célébrant le repas de mariage (Musée de l'architecture populaire et de la vie quotidienne de Kiev, Musée de Kiev) (document de l'auteur).

La Révolution russe et la lutte pour l'indépendance ukrainienne de 1917 provoquent des changements radicaux dans la sphère des musées et la sauvegarde des monuments historiques. L'émergence d'une politique urbaine nationale et l'ukrainisation de tous les domaines de la vie sociale ont d'heureuses conséquences sur le développement des musées. Dans les années vingt et trente, le réseau des musées ne cesse de s'élargir, avec une multiplicité de petits musées ruraux d'arrondissement. Les organisations de préservation du patrimoine étendent leurs centres d'intérêt qui englobent désormais également les lieux de culte et les bâtiments de l'architecture populaire.

On voit apparaître des musées spécialisés qui annoncent d'emblée très clairement leur domaine ethnographique : le musée d'Anthropologie et d'Ethnologie Fiodor Vovk (1921), le musée de la Commission ethnographique de l'Académie des sciences (1925), le musée de la Province ukrainienne G. Skovoroda de Kharkov (1920), le musée des Steppes ukrainiennes d'Odessa (1927), le musée de la Culture juive d'Odessa (1927), le musée national du Textile et de la Couture (1925) ; le musée national d'Ethnographie (1928), rattaché au Dépôt ukrainien national des musées ; le musée d'Ethnographie de Tchernigov (1920), le musée d'Archéologie et d'Ethnographie de Biélaïa Tserkov (1924), etc. Parmi les musées ethnographiques spécialisés, la première place revient au musée d'Anthropologie et d'Ethnologie Fiodor Vovk, fondé à la suite des travaux de F. Vovk dans les domaines anthropologique, ethnologique et paléo-ethnologique. Au même titre que la « Commission ethnographique de l'Académie des sciences », celui-ci devient la première institution d'Histoire de la Culture populaire du système académique ukrainien. Nous devons à son équipe de recherche d'avoir introduit dans le domaine de la science des méthodes d'expéditions pour étudier sur le terrain la culture traditionnelle et d'avoir constitué des collections ethnographiques selon une méthodologie scientifique.

Les travaux des chercheurs affectés à ce musée (L. Choulguina, N. Zaglada, A. Onichiouk, I. Pavlovitch, A. Nossov et d'autres) constituent un inestimable apport scientifique à l'ethnographie. Ils ont été publiés aux Presses du musée : *Documents d'ethnologie ukrainienne* (en trois vol.). L'activité méthodologique et coordinatrice du musée d'Anthropologie et d'Ethnologie F. Vovk a eu d'heureuses répercussions sur l'évolution de la recherche ethnographique dans les musées ukrainiens d'Histoire de la Culture populaire en général. Grâce à une étroite collaboration entre les institutions ethnologiques spécialisées de l'Académie des sciences et les musées régionaux d'Histoire de la Culture populaire, la recherche ethnographique devient, pour la plupart de ces musées, une priorité.

La thématique des expositions ethnographiques de l'époque contemporaine et de celle qui la précède se rattache aux phénomènes passés de la culture et de la vie

quotidienne. Les principes méthodologiques de l'organisation des expositions se modifient : l'approche, dominante au XIX^e siècle, qui consistait en un simple inventaire des objets répertoriés est remplacée par l'étude typologique, ainsi que par la méthode de l'analyse historique comparative. Qualitativement, la formation des ethnologues, futurs conservateurs de musées, s'améliore : les principaux musées et les institutions académiques proposent dorénavant un doctorat d'Ethnologie.

À partir des années vingt, on note un regain d'intérêt pour l'histoire de la culture populaire également en Ukraine occidentale, où l'on voit apparaître de nombreux musées et sociétés scientifiques assumant la fonction de centres spécialisés d'études et de préservation de la culture traditionnelle à l'échelle locale. Parmi eux : la « Société scientifique » et le musée de la Culture des Boïks à Sambor, la « Société scientifique » et le musée de la Verkhovine à Stry, la « Société scientifique » et le musée d'Ethnographie de Moukatchevo (Transcarpatie), la « Société scientifique » et le musée de la Culture des Lemks à Sianoka, le musée de la Culture des Houtsouls à Kolomy, le musée et la Société des collectionneurs d'antiquités et des amateurs d'Histoire de la Culture populaire à Tchernovtsy. Les résultats des travaux effectués par les expéditions ethnographiques de ces sociétés et musées sont publiés dans les recueils de la série *Chronique du pays boïque*, la revue *La Russie de Précarpatie*, ou encore par les presses de la « Société scientifique Taras Chevtchenko ».

Les publications de cette époque, qui reposent sur les matériaux des expéditions recueillis par des inconditionnels de ces musées (V. Kobilnikov, I. Pankévitch, M. Skorikov, G. Kouptchankov), ont considérablement enrichi l'ethnographie ukrainienne en informations de toutes sortes sur la culture et la vie quotidienne des ethnies ukrainiennes des Carpates, et influencé de manière très positive l'élaboration d'une conception scientifique des origines ukraïno-slaves des Boïks, des Lemks et des Houtsouls.

Le développement des musées ukrainiens sur le territoire de l'Ukraine soviétique, qui caractérise les années vingt du XX^e siècle, est brutalement interrompu au début des années trente par les méthodes répressives du régime communiste de l'URSS. Leurs conséquences sur la culture et la recherche scientifique ukrainiennes seront désastreuses. La période qui couvre le début des années trente jusqu'à la fin des années cinquante du XX^e siècle se distingue, en Ukraine, par des tendances destructrices : fermeture des musées ethnographiques, réduction des départements d'Ethnographie, liquidation et disparition de documents ethnoculturels ukrainiens dans les centres d'exposition. Les plus grandes pertes subies par les fonds de collection sont dues à la campagne anticléricale qui s'accompagne du pillage et de la destruction des lieux de culte, de la confiscation des biens de l'Église et de monuments d'art parmi les plus précieux dans les musées d'Ukraine, de la répression qui frappe les



8. et 9. Planche de dessins de costumes, extraite de l'ouvrage de T. Nicolaeva, *Histoire du costume ukrainien* [1996, « Istorija ukrains'kogo kostjumu », *Naukova Dumka*, Kiev]. De gauche à droite : costumes de femmes mariées de la région de Bukovine, et de Pouchkouttié. Costumes de jeunes filles de la région de Dnipropetrovsk, et de Tchernigov.

ethnographes et les collaborateurs de musées, voire de leur liquidation physique.

Le véritable but de cette sorte de « bacchanale athée » organisée en Ukraine par le pouvoir de Moscou consistant à anéantir les églises et les monastères qui recèlent d'incalculables trésors de la culture nationale, se révèle dans les directives données au représentant de Staline et de Moscou en Ukraine : P. Postychev. Elles ordonnent la destruction de ce qu'il juge être « ces vieilleries historiques qui, par leur existence même, nourrissent par la racine le nationalisme bourgeois des Ukrainiens ». Sous le prétexte de combattre ce prétendu « nationalisme », des monuments architecturaux d'une valeur mondiale sont détruits à Kiev, dont le monastère Saint-Michel aux Têtes d'Or (XII^e siècle), les bâtiments baroques du monastère Saint-Cyrille (XII^e-XIX^e siècles), l'église de Notre-Dame de Pirog (XII^e-XIX^e siècles), celle de la Dîme (X^e siècle), celle des Trois Saints Archevêques (XII^e-XIX^e siècles), l'église de l'Apparition du Christ (XVII^e siècle) et bien d'autres.

Plus d'une centaine d'églises et de monastères sont ainsi détruits en Ukraine, et des milliers de monuments de l'art religieux pillés et envoyés hors du pays.

Les lourdes et irréparables pertes causées aux fonds de collection ukrainiens comptent au nombre des

conséquences directes de la Seconde Guerre mondiale. L'Ukraine, en effet, est entièrement soumise aux troupes d'occupation. La mainmise du régime totalitaire de l'URSS qui marque la période de l'après-guerre entraîne la dictature idéologique qui touche les musées ukrainiens, faisant définitivement obstacle à toute tentative de représenter de manière adéquate la spécificité ethnoculturelle ukrainienne.

Le renouveau des musées ethnographiques en Ukraine correspond aux années soixante – quatre-vingt-dix. Il se caractérise par l'apparition et le développement de musées de plein air comme l'une des formes les plus abouties de la préservation et de la transmission de l'héritage ethnographique. Un accent particulier est mis sur les travaux de recensement et les missions scientifiques, tandis qu'un réseau de musées de plein air locaux et régionaux est créé. Avec les musées de ce type, l'activité de sauvegarde des monuments historiques acquiert un caractère mieux défini et plus systématique, les monuments d'architecture et des techniques populaires, ainsi que les objets de la vie quotidienne, deviennent également des objets d'attention pour les musées de défense du patrimoine.

En 1964, apparaît le premier musée de plein air

d'Architecture et des Coutumes à Pereiaslav-Khmel'nitsk. Il contient plus de deux cent trente pièces représentant l'architecture, regroupées thématiquement par sections du type : département d'architecture, de l'artisanat des campagnes, collection de moulins à vent, village typique du Bas-Dniepr. Le département archéologique possède des reconstitutions d'habitations des XI^e et XIV^e siècles, de monuments et une collection de sculptures de pierre représentant des divinités. L'exposition « Village du Bas-Dniepr » reconstitue des habitations, lieux de culte et dépendances de ferme. Parmi les *oussadba*² exposées, on distingue les cours des artisans où l'on peut admirer des esquisses et des modèles achevés de leur production, ainsi que leurs instruments de travail. Au centre du village, se situe un marché qui présente diverses échoppes, des rangées d'étals et le Conseil rural, tandis qu'en périphérie, on remarque des moulins à vent et à eau. On peut également admirer des lieux de culte absolument uniques, tels qu'une église en bois de 1606 et des églises de 1767 et de 1833, typiques de la région de Kiev.

En 1976, le musée de l'Architecture populaire et des Coutumes d'Ukraine ouvre ses portes à Kiev : il s'agit de l'un des principaux musées en plein air du pays. Il couvre environ cent cinquante hectares et recèle plus de trois cent vingt pièces architecturales. Il représente des régions ethnographiques ukrainiennes constituées au fil de l'Histoire, comme le bassin du Bas-Dniepr, la région de Slobojan, le Polessié, la Podolie, les Carpates, le sud de l'Ukraine. Chaque complexe d'exposition propose une vue d'ensemble des métiers et de l'artisanat propres à chaque contrée et expose des modèles, de nos jours exceptionnels, des techniques traditionnelles, ainsi que de l'architecture monumentale, qui révèlent toute l'originalité de l'architecture sacrée populaire. Les particularités géographiques du territoire où se situe le musée correspondent aux régions ethnographiques et historiques, et reflètent le paysage de chaque région d'Ukraine. Les monuments d'habitation traditionnelle sont reconstitués par fragments de colonies de peuplement. Le musée a en outre réuni une collection exceptionnelle (plus de soixante-dix mille pièces).

Le musée d'Architecture et de la Vie quotidienne de Transcarpatie (ville d'Oujgorod), fondé en 1970, a un statut régional. La particularité de ce musée en plein air est qu'il présente des architectures du patrimoine

ukrainien, mais également des minorités nationales vivant en Transcarpatie. Ce musée propose aussi bien des modèles uniques d'habitations et d'annexes de fermes que des prototypes à part d'*oussadba* houtsoules, boïques, lemkiennes, ethnies ukrainiennes des Carpates.

Le musée en plein air de Lvov est ouvert depuis 1971. Il renferme cent vingt-cinq monuments architecturaux – modèles variés de constructions habitables, utilitaires, sacrées. La collection ethnographique du musée comprend plus de dix mille pièces.

Le musée en plein air de Tchernovtsy fonctionne depuis 1986. On projette de le pourvoir d'une aire supplémentaire de quarante-cinq hectares. Une partie du musée se trouve encore en chantier, ce qui ne l'empêche pas, aujourd'hui, d'abriter quarante édifices architecturaux représentant l'art des bâtisseurs populaires de la région ouest du Bas-Dniepr, du Podgorié, des territoires khotiniens et houtsoules.

En plus des complexes d'exposition à caractère régional, on voit apparaître des musées en plein air à l'échelle locale, qui jouent un rôle non négligeable dans la création de bases de données historiques indispensables aux recherches ethnographiques contemporaines.

La principale activité des musées ukrainiens, développée avec les années d'indépendance, consiste à consolider les fondements scientifiques des travaux de recensement, de préservation et d'exposition des monuments du patrimoine culturel national, ainsi qu'à affirmer le rôle de plus en plus important de ces données dans la recherche sur la culture populaire. On peut en outre constater une tendance à consolider les liens existant entre les secteurs de recherche des musées et ceux, au profil scientifique analogue, des institutions académiques.

Ces dernières années ont également été témoin d'une profonde mutation des expositions ethnographiques, d'un élargissement de leur champ thématique et d'une plus grande objectivité scientifique du contenu des complexes d'exposition consacrés à l'ethnogenèse et à l'histoire ethnique des Ukrainiens, ainsi qu'aux particularités de l'ethnoculture ukrainienne. ■

Traduction du russe de *Julie Bouvard*,
revue et corrigée par *Anne Coldefy-Faucart*,
avec les remerciements les plus vifs de la traductrice.
poryvaiev@yahoo.fr

I Notes

1. Système d'autogestion locale, mis en place après l'abolition du servage en 1861.

2. Domaine de propriétaire terrien.

I Références bibliographiques

SKRYPNYK G. Ha., 2002, *Do problemy formuvannja etnograficnogo kolekcijnogo fondu Ukrainy. Muzej Ukrainy XIX–pocatku XX stolit'*, Zbirnik naukovykh (statej za redakcieju G. A. Skripnik) [*Les problèmes de la formation du Fonds des collections ethnographiques en Ukraine. Le musée d'Ethnographie d'Ukraine XIX-début du XX^e s.*, Recueil d'articles scientifiques (sous la rédaction de G. A. Skripnik)], Kiev.

– 1998, *Ukrajns'ke etnograficne museijnystvo (20-i–90-i roki XX*

stolit'tja) [*Les musées ethnographiques ukrainiens (les années 1920-1990)*], Kiev.

– 1989, *Etnograficni musej Ukrainy* [*Les musées ethnographiques en Ukraine*], Kiev.

– 1982, « Musejskanceny i populjarizacija narodnoj kul'tury », *Naroda tvorcist' ta etnografija*, n° 3 [« La création des musées ethnographiques et la diffusion de la culture populaire »], *Art populaire et ethnographie*.

– 1981, « Rozvitok gromads'kih etnograficnyh musejev na Ukrainy », *Naroda tvorcist' ta etnografija*, n° 1 [« L'évolution des musées ethnographiques nationaux en Ukraine »], *Art populaire et ethnographie*.

I ABSTRACT

Ukrainian ethnographic museums : history and present

The creation of ethnographic collections and museums in Ukraine testifies to the growing national interest for traditional culture which is marked by the first measures aiming at its preservation and transmission. Private initiatives of the intelligentsia and aristocracy played a major role in the protection of cultural monuments and the creation of ethnographic museums. This is assumed today by academics who publish specialized literature, organize scientific expeditions and create departments of ethnography, ethnology and art history. By retracing the evolution of Ukrainian ethnographic museums the authorin shows that this type of museum is of crucial importance for the Ukrainian national rebirth.

Keywords : Ukraine. Ethnographic Museums. Ethnographic collections. Art History. Cultural Monuments.

I ZUSAMMENFASSUNG

Ukrainische Ethnographische Museen : Geschichte und Gegenwart

Die Schöpfung ethnographischer Sammlungen und Museen in der Ukraine zeugt von einem zunehmenden nationalen Interest für die traditionale Kultur, das sich durch die ersten Massnahmen für ihre Erhaltung und Übermittlung kennzeichnet. Privatinitiativen der Intelligenzija und Aristokratie spielten eine wesentliche Rolle in der Erhaltung kultureller Denkmäler und der Schöpfung ethnographischer Museen. Dies wird heute von Akademikern übernommen, die Fachliteratur veröffentlichen, wissenschaftliche Expeditionen organisieren und Departements für Ethnographie, Ethnologie und Kunstgeschichte gründen. Indem sie die Entwicklung der ethnographischen Museen beschreibt, zeigt die Autorin, dass dieses Museumstyp von entscheidender Wichtigkeit für die ukrainische nationale Wiedergeburt ist.

Stichwörter : Ukraine. Ethnographische Museen. Ethnographische Sammlungen. Kunstgeschichte. Kulturelle Denkmäler.

I СКОРОЧЕНИЙ ЗМІСТ СТАТТІ

Ганна Скрипник

Етнологічні музеї в Україні.

Поява в Україні колекцій і етнографічних музеїв свідчить про зростання зацікавленості до традиційної культури і перших заходів по збереженню і передачі українського надбання наступним поколінням. Приватна ініціатива інтелігенції й аристократії зіграли важливу роль у збереженні пам'яток культури та створенні етнографічних музеїв. Їм на зміну приходять представники університетської сфери, які публікують спеціалізовані видання, організують наукові експедиції і відкривають факультети етнографії, етнології й історії мистецтва. Описуючи еволюцію українських етнографічних музеїв, автор показує, що вони є одним з визначальних чинників національного відродження України.

Ключові слова : Україна. Етнографічні музеї. Етнографічні колекції. Історія мистецтва. Пам'ятки культури.

triplet disciplinaire fait de son regard sur le phénomène une approche pleinement anthropologique.

C'est sans doute pour cela que, à aucun moment, Wadi Bouzar ne succombe à un quelconque enfermement monographique ou « localiste ». Bien que le Maghreb et la problématique de l'identité algérienne soient aussi au cœur de ses interrogations, il ne perd pas de vue la grande question posée dès le début du livre : celle du sens, des formes et des fonctions du nomadisme au regard de cette dialectique fondamentale entre le mobile et l'immobile et ses enjeux existentiels, que ceux-là se disent à travers des oppositions tranchées comme celle, spatiale, entre ville et campagne ; ou celle, logistique, entre le fort colonial (point fixe militaire) et le vide du désert (espace de la mouvance rebelle) ; ou celle, culturelle, entre une culture du sol (la nomade) et une culture de la terre (la paysanne) ; ou encore à travers la neutralisation de cette opposition qui se réalise sous la figure hybride du Bédouin, dont la stratégie sociale est à l'interface du nomadisme et de la sédentarité.

On ne peut expliciter le temps d'un compte rendu la richesse historiographique et ethnographique de cet essai, attentif à l'archive comme à la littérature orale, au passé comme au présent, au local comme au global. Au demeurant, ce texte a déjà été salué par des auteurs comme J. Duvignaud, A. Miquel ou J. Ziégler. On insistera donc pour finir sur sa perspective critique. La qualité de son recul. Car, par cette distance, le concept n'en apparaît que mieux. Elle le décloisonne, le libère des fantasmes d'errance de tel ou tel philosophe, sociologue, voyageur ou poète (qui font alternativement du nomade un libre vagabond ou un voleur), comme de la norme interprétative de tels ou tels « spécialistes » (qui refusent toute extension du nomadisme hors de certains terrains élus qui le monopolisent). En cela, autre lecture de l'ouvrage à laquelle nous nous tiendrons ici, l'essai de Wadi Bouzar est un apport important à une anthropologie générale et ouverte du voyage et de la mobilité.

Car aux premiers, Wadi Bouzar rappelle que la figure du « nomade qui ne cesserait pas, à longueur de temps, de se déplacer, est bien sûr une construction de l'imaginaire, un mythe », et cela d'autant plus que nous ignorons la réalité du phénomène. Les nomades, souligne-t-il, « ne circulent pas dans un espace infini mais entre des lieux espacés » que ponctuent des haltes, des pauses, des installations sans cesse recommencées. Ni fuite ni errance pour le nomade dans le mouvement : il y habite. Bouzar conclut : « On ne saurait confondre errance et nomadisme. » Qu'on en prenne acte, enfin, à rebours de ces visions erronées et têtues.

Quant aux seconds : les « spécialistes », Wadi Bouzar attire leur attention sur le fait que se développent ou apparaissent, « selon les cas, de nouvelles formes de mobilité plus que de nouvelles formes de nomadisme », aux États-Unis, en Europe aussi, qui voient des groupes familiaux circuler de plus en plus entre des lieux espacés. Sans doute les motivations ne sont-elles pas les mêmes au Maghreb,

aux USA et en France. Mais, d'une part, les motifs (guerriers, commerciaux, religieux) sont variés chez les nomades « traditionnels » eux-mêmes. Et, d'autre part, la variété des formes et des contextes ne doit pas faire oublier pour autant la fonction : la constance du principe, qui fait de tous ces nomades, d'ici ou d'ailleurs, des polysédentaires déterminés dans leur mobilité par un désir de mouvance partagé à travers lequel se dit un projet de maîtrise du temps et de l'espace.

Que ces « spécialistes », oublieux de leurs propres origines nomades, en prennent donc de la graine. L'altérité n'est pas seulement ailleurs, mais également en eux, qui sont encore ce qu'ils pensent ne plus être ou n'avoir jamais été. Wadi Bouzar, par le biais de la comparaison (qu'il ose, contrairement à eux), le leur rappelle. La fonction ne se confond pas avec le support ; l'espace avec l'usage ou l'histoire avec la géographie. Le nomadisme n'est pas une particularité culturelle ou sociale. Il est toujours paradigme stratégique, réponse ou choix à un état de fait, qu'il suscite des mouvements de ville en ville ou de ville à campagne ou au désert. C'est là la leçon à retenir pour comprendre notre bougeante modernité urbaine au regard d'une immémoriale tradition.

Le nomadisme est une manière d'habiter le monde. Une alternative fondamentale. Qu'on ne l'ignore pas ni ne la réduise à quelques survivances en péril de disparition. Le nomadisme est là, telle la couche reptilienne de notre cerveau, comme une solution. Il n'a pas de lieu défini. C'est un principe – une « matrice » dit Bouzar –, en proie à toutes les contradictions. Car que penser par exemple de cette étrange parole nomade rapportée dans l'essai, qui voit surgir un rêve topophile, comme aurait dit Bachelard, au cœur de la mouvance : « *Le paradis est fixe, il n'est pas nomade* » ! Cohabitent en nous, en chacun de nous, comme l'historien, l'ethnologue et le sociologue en Bouzar, le nomade et le sédentaire. Le monde contemporain gagne en compréhension à l'aune de cette ambivalence anthropologique... ■

Rzewuski (Comte Waclav Seweryn)
Impressions d'Orient et d'Arabie
 Édition coordonnée par Bernadette Lizet
 José Corti / Muséum d'histoire naturelle, Paris, 2002.

par Valentin Pelosse

La plume s'emporte contre l'affirmation d'un voyageur allemand, pour qui les Bédouins fabulent quant à la véracité des généalogies de leur race chevaline : « *En général, le savant Seetzen n'est ni connaisseur en chevaux, ni cavalier. J'ai vécu chez les Arabes, je les connais, je suis cavalier et passionné pour les chevaux, et ce que je dis est vrai* » [652].

Le mouvement même de la phrase témoigne de l'énergie quelque peu brouillonne, mais obstinée, qui semble avoir été un trait de tempérament de cette personnalité notable du romantisme polonais. À la lecture, l'affirmation de compétence en hippatrie moyenne-orientale apparaît fondée. Le noble maquignon a séjourné dans l'Empire ottoman de décembre 1817 à la mi-1820, sillonnant des mois durant le désert syrien et le Nejd (nord de la péninsule arabique) pour acquérir au bénéfice de la Russie et du Wurtemberg d'authentiques pur-sang arabes, ce qui signifiait alors élevés par les tribus bédouines. Pareille expédition, qui regroupait une quinzaine de personnes, n'avait rien d'improvisé. Les États vainqueurs de Napoléon sont désireux de remonter leurs cavaleries décimées par vingt ans de guerre, et le comte Rzewuski (1784-1831), dont le haras de Sawran, en Podolie – territoire polonais à l'ouest de l'actuelle Ukraine, au nord du Dniestr –, était réputé, avait commencé ses démarches dès le congrès de Vienne (1814-1815) auprès du tsar Alexandre I^{er} et autres têtes couronnées. Né à Lvov, dans une grande famille de l'aristocratie polonaise, il grandit dans la tradition multiculturelle ordinaire aux gens de sa classe. À la suite du dernier partage de la Pologne (1795), leurs biens fonciers, considérables, se trouvent répartis entre empires russe et autrichien. Élevé à Vienne à partir de sa dixième année, il va servir dans les hussards autrichiens, alors que les patriotes polonais combattent au côté de Napoléon, ce qui lui vaudra longtemps une réputation de traître à la nation (comme déjà son père, l'hetman¹, pour ses options politiques). Il n'a aucune envie de suivre la carrière militaire ou diplomatique à laquelle on le destine. Un oncle, l'auteur du *Manuscrit trouvé à Saragosse*, Jan Potocki, l'a initié aux études orientales. Polyglotte – le français est sa langue d'expression écrite –, il maîtrise le turc, l'arabe (et l'art de la calligraphie), collabore avec des savants allemands, pratique le mécénat scientifique, créant et finançant la première revue orientaliste européenne, subventionnant des écoles, etc. Le voilà en marche pour se ruiner allégrement, d'autant qu'après la mort du père les biens familiaux sont mal administrés. Prudente, sa femme, issue elle aussi d'une famille de magnats, obtient la séparation de biens, ce qui n'empêche pas les sentiments et quatre enfants. Le succès de son expédition au Moyen-Orient, d'où il ramène un important contingent d'étalons et de juments pur-sang arabes, ne le tire pas d'embarras. Endetté et menacé de saisie, afin de conserver son haras, il fait le palefrenier, « en hiver dort dans les écuries, en été sous une tente dans la steppe ; vêtu à la turque il visite ses amis et voisins ou les reçoit en leur offrant de l'eau et une pipe, lit le Coran, rédige son manuscrit sur les chevaux orientaux », bref, mène une vie excentrique. Sans déroger.

À partir de 1825, il se rapproche des organisations patriotiques polonaises (et des décabristes russes) ; la police tsariste le surveille. Il se passionne pour la vie cosaque, la poésie et le folklore ukrainiens.

L'insurrection de 1830 éclate, Rzewuski lève en Podolie un corps de cavalerie cosaque, anéanti le 14 mai 1831 par l'armée russe à la bataille de Daszow, où lui-même disparaît. Son manuscrit (cinq cent cinq grandes pages de 32 cm sur 21 cm, dont de nombreux dessins et cartes) connut un destin mouvementé. Retenons seulement qu'en 1831 il échappe au pillage de Sawran par les troupes russes, et à la destruction de la bibliothèque de Varsovie lors de l'insurrection de 1944. Il conviendrait de mettre au pluriel : « manuscrits », car le document ressort à un genre littéraire particulier à la noblesse polonaise, la « *sylwa* », c'est-à-dire des recueils de mémoires divers intéressant une famille, qui se transmettaient au cours des siècles et circulaient, mais non destinés à publication. Witold Gombrowicz fait quelque part un sort à un texte de ce genre, le feuillet d'une jeune femme du XVII^e siècle, sienne aïeule.

Ce manuscrit inédit, conservé à la Bibliothèque nationale de Pologne, a été repéré voilà une décennie par Bernadette Lizet, lors d'une mission dans ce pays. Ensemble composite, réunissant récit de voyage en Orient, exposé d'un professionnel sur les chevaux orientaux, enquête ethnographique, description géographique, avec nombre de pages en arabe, et usage de termes turcs, voire persans, il est illustré de centaines de remarquables croquis (dessins à la plume, à l'aquarelle et au lavis, dont certains ont déjà été à l'occasion publiés). Pour mener à bien l'édition d'un document aussi complexe la coordinatrice a su constituer une équipe pluridisciplinaire compétente : Françoise Aubaile-Sallenne (domaine arabe et turc), Piotr Daszkiewicz (domaine polonais, voyageurs scientifiques), Anne-Elizabeth Wolf (saisie, correction). La présence de variantes ou de redondances, les pièges orthographiques d'un français savoureux ont imposé des retouches, des coupures (signalées) dans ce texte foisonnant². L'une des réussites de l'ouvrage est la reproduction d'une intelligente sélection des croquis, notamment de belles planches en couleurs. Une chiche cartographie ne permet guère de s'y retrouver dans les errances de l'intrépide cavalier. Grâce à l'index « des noms de personnes, tribus et chevaux », on trouve facilement les occurrences recherchées, par exemple celles de Lady Stanhope, alias Esther Malek. On regrettera l'absence d'une notice biographique sur cette figure qui évoque une trisaïeule de Lawrence d'Arabie : sans doute les grandes aventurières se doivent-elles de garder leur mystère ! L'intégralité du manuscrit devrait être consultable sur un site Internet, mais lassitude de l'éditrice... Qui prendra le relais ?

Ce sont les nécessités d'un objectif ambitieux : négocier directement avec les éleveurs bédouins sur leur territoire l'achat de chevaux de premier choix, au lieu de se contenter des bêtes médiocres qu'ils allaient vendre aux citadins pour se procurer du numéraire, qui ont fait de Rzewuski un ethnologue au sens moderne du terme. Il lui fallait être reconnu comme un interlocuteur valable et s'intégrer à la vie bédouine. L'aristocrate européen se

présentait avec la prestance d'un seigneur – ce qu'il était –, se disant mandaté par « *Skander schah, padischah du Nord entier* » (référence au tsar Alexandre I^{er}, qui lui jouera un mauvais tour posthume). De retour en Europe, et dans ses écrits, il affirme avoir reçu des Bédouins le titre d'émir, prétention sujette à caution, mais quel ethnologue soucieux de son aura revient de nos jours de Papouasie ou du golfe de Guinée sans pour le moins avoir été « initié » ? Une robustesse naturelle entretenue par l'exercice équestre lui permet de s'adapter à un milieu physique impitoyable, tout comme sa connaissance fine de la langue, jusque dans ses nuances dialectales, l'aide à pénétrer l'intimité d'une culture. Il lui arrive d'en faire un peu trop. Désireux de montrer sa compétence guerrière lors d'une échauffourée entre tribus, il manque d'embrocher le chef adverse, si un cavalier de son propre parti accouru au triple galop n'avait adroitement dévié de sa lance celle du Polonais. Son hôte lui signifie après coup l'impair commis, à savoir le risque d'enclencher par le meurtre intempestif d'un chef de tribu un cycle de sanglante vendetta. Le délicat équilibre politique d'une paix armée entre les tribus bédouines, avec leur complexe réseau d'alliances, impliquait le respect d'une codification stricte des comportements lors des affrontements [100-102]. Le pouvoir central ottoman contrôle de loin les Bédouins, à partir des villes où ils viennent commercer ou de points stratégiques fortifiés, et cherche à utiliser leurs dissensions tribales. Les agissements violents des waghâbites (une déviance de l'islam) viennent compliquer le jeu. Sans être déjà « l'homme malade de l'Europe », l'empire turc, confronté à l'irruption de la modernité, est affaibli par les révolutions de palais à Istanbul, ou la scission du pacha d'Égypte, Mehmed Ali. Dans ce contexte géopolitique tourmenté, tout voyageur européen représente un espion potentiel. Rzewuski s'est ainsi attaché à recenser les branches de la confédération tribale des A'anazeh (il en compte 178), convertie en majeure partie au waghâbisme. De même, il rend compte en détail de l'orta des Tartares (organisation des courriers à cheval du pouvoir ottoman [215]). Sur plusieurs épisodes politiques, notre voyageur est une source historique fiable.

L'homme des steppes ukrainiennes éprouve pour la libre vie bédouine une attirance analogue à la passion de son exact contemporain, Stendhal, pour l'Italie. À chacun ses îles Fortunées : « *Où trouve-t-on des exemples d'une telle générosité ? La tente des Bédouins est le sanctuaire de toutes les vertus. Le cœur y jouit de tous ses droits, l'esprit y est sans cesse voisin de l'imagination [...]. J'étais pauvre chez les Arabes mais j'étais heureux. Qu'on ne s'étonne donc pas que je désire vivement les rejoindre* » [80]. Et d'enchaîner sur une prosopopée où la médiation de Rousseau (les œuvres complètes en apparaissent dans le catalogue de sa bibliothèque, établi par P. Daszkiewicz [669]) lui permet d'explicitier son propos : « *Souvent témoin de tant de vertus, spectateur d'un tableau séduisant dont le coloris est aussi fort que la composition en est étonnante, je regrettais l'auteur*

de l'Émile. J'eusse bien voulu voir transporté au milieu d'une tribu cet incomparable enfant, cet avocat de la nature, cet être extraordinaire dont le cœur était celui d'une femme, l'esprit celui d'un homme et les circonstances, celles d'un fou. Ce Rousseau, indéfinissable à l'entendement seul, mais qu'une sensibilité extrême peut comprendre, aurait apprécié la fille du Nejd puisant de l'eau, abreuvant les chameaux d'un père chéri. Ses enfants soumis et dociles, ses parents bons et justes, ses amis sincères l'eussent comme moi transporté dans le temps de la Genèse [...] Et quand, en marche avec les Arabes, il eût été témoin de ces combats si loyaux et si vaillants, il se serait imaginé avoir assisté à ces guerres de géants qu'Homère avait décrites avec tant de chaleur et de vérité. »

Comme en témoigne la précision ethnographique des croquis ou l'exactitude des notations linguistiques ou musicales, l'effusion subjective n'entrave pas l'acuité de l'observation. F. Aubaile-Sallenave crédite notre voyageur [XLIV] d'une précieuse observation globale du milieu physique du Moyen-Orient et, d'abord, du régime des vents [21-31], selon une véritable méthode d'ethnoscience. Le relevé ethnolinguistique d'une nomenclature de la désignation des vents chez les Bédouins s'appuie sur le savoir météorologique scientifique du temps. Ainsi, il observe incidemment un phénomène atmosphérique qui lui prouve « *combien était juste la théorie des courants contraires dans les régions supérieures de l'atmosphère* », ces courants « *pouvant être diamétralement opposés dans une même zone* », ce qui l'amène à rendre hommage « *au célèbre aéronaute Zambecari qui lui avait exposé à Vienne sa théorie des vents, au cours de maintes conversations et promenades* » [208-209].

Rendre compte en détail de la somme d'hippiatrie orientale que constitue l'ouvrage [411-655] demanderait une culture vétérinaire que je n'ai pas, et je me limiterai à des remarques intéressantes sur le rapport homme/animal. La thèse du noble maquignon, déjà esquissée me semble-t-il par Buffon dont il était un lecteur, serait que les vertus du pur-sang arabe renvoient à celles de son maître : l'endurance, la frugalité et la maigreur du *nejdi koheilan* (le « *cheval noble* » du Nejd) sont des qualités qui se retrouvent chez le Bédouin. Les conditions physiques et sociales de survie dans le milieu désertique impliquent une proximité des éleveurs avec leurs animaux telle qu'il n'y a pas de monture plus socialisée que le pur-sang arabe, encore que les chamelles (dromadaires) de course partagent cette familiarité, mais plutôt accentuée du côté des femmes. Au fil des pages sont rapportées anecdotes et observations sur cette intimité d'ordre familial entre hommes et bêtes, qui transparait jusque dans les rituels de marchandage et de vente ou de vol. Elle a son pendant dans le soin avec lequel on tient les généalogies chevalines.

Rzewuski donne une description anatomique détaillée du « *cheval noble* » du Nejd, de la robe à la structure osseuse, appuyée au besoin sur des dissections, accompagnée de croquis et de nomenclatures des termes en usage chez les Bédouins. La description de la tête, de

laquelle il note qu'un éventuel « défaut de proportions gracieuses » ne les choque guère, ravira l'amateur d'aujourd'hui : « Du point D la ligne se relève en section droite ou rectiligne jusqu'à la pointe du cartilage du nez B, d'où ensuite elle se recourbe, en formant le contour de la lèvre supérieure en F. Cette lèvre est très resserrée à son extrémité, pour ainsi dire pointue. C'est faire l'éloge de la beauté d'une tête que de dire que le cheval pourrait boire dans une tasse à café » [537]. Depuis deux siècles, les goûts en matière d'esthétique chevaline ont varié. L'intérêt de l'ouvrage, du point de vue hippiatrice, est d'éclairer la construction de la catégorie zoologique domestique « pur-sang arabe », au long d'une évolution séculaire. Une pratique professionnelle d'éleveur-maquignon permet à l'auteur de confronter les diverses conceptions orientales et européennes de la notion de « race », de l'influence du « climat », des types de soins, etc. On constate que dans tous les cas de figure, le *nejdi koheilan*, ce parangon du pur-sang arabe, est un objet de désir exacerbé.

Dans ce genre littéraire particulier qu'est le récit de voyage, Rzewuski se distingue par ses procédés stylistiques. Veut-il objectiver une description de mœurs locales – ici, le rituel du sacrifice d'un chameau à La Meke (*sic*), alors qu'il accompagne la caravane des gens de Damas pour le pèlerinage –, il parle à la première personne : « Comme je n'ai point vu cela, je ne l'affirme pas, mais je crois que cela a lieu » [122]. De même, lorsqu'il se réfère à des circonstances politiques confidentielles : « Lecteurs vous n'en saurez rien, ce secret meurt avec moi » [240]. Mais, en général, le narrateur préfère faire usage de la troisième personne, se désignant par son titre (supposé) d'émir, ou par le nom arabe de Tag el-Faher abd el-nishân que s'attribua l'orientaliste, devenant « l'émir Tag el-Faher » : « Quelques-uns des mamelouks de l'émir ramenèrent des chevreux qu'ils étaient allés acheter chez les pâtres du voisinage. L'émir en prit un et fit à tous la politesse de l'égorger lui-même au nom de Dieu, clément et miséricordieux » [300]. Ou encore : « Arrivé à Seida (Sidon), le noble émir sentit un grand désir de connaître Esther Malek. Elle était retirée alors dans les hautes montagnes du Liban. On dit à l'émir que cette femme admirable ne recevait personne. Ce fut pour lui, peu accoutumé à de tels refus, une raison d'y prétendre. Il lui écrivit » [145].

Sur le champ de bataille de Daszow, en mai 1831, on ne retrouva pas le corps du comte Rzewuski. L'homme devint une légende. Les paysans l'aperçurent chevauchant dans la steppe. D'autres le pensèrent retourné en Arabie. Des générations d'érudits se crurent à la veille de mettre la main sur un supposé manuscrit de « Mémoires secrètes » auxquelles il lui était arrivé de faire allusion (il aurait été un agent du tsar en Orient), cependant que son héroïque figure équestre fut source d'inspiration pour écrivains et peintres d'une nation polonaise asservie. Par ce destin posthume, et celui de ses écrits, le voyageur orientaliste apparaît à l'imaginatif

lecteur un personnage tout droit sorti du *Manuscrit trouvé à Saragosse*. ■

1. À l'origine, chef Cosaque élu ; à l'époque et dans ce cas, titre militaire honorifique.

2. Signalons une brouille : le fil d'aréchal ([462], note 5, et [481] : « sens inconnu ») n'est que du fil d'archal, c'est-à-dire de laiton, alliage de cuivre et de zinc, très ductile (il s'agit de couder la vulve d'une jument saillie reconnue pleine, afin de protéger son produit).

Maria Patrini

Les conteurs se racontent

Éd. Slatkine, Genève, 2002, 320 pages.

par Marie-Georges Compper
Conteuse du MNATP

Le projet de recherche initial de Maria Patrini¹ concerne l'oralité dans le milieu scolaire français. À l'aide d'observations, d'analyses et d'interprétations, elle a tenté de déterminer jusqu'à quel point les pratiques sociales orales sont présentes à l'école, et en quoi elles représentent une possibilité de rapprocher l'oral et l'écrit. Pour orienter son travail, elle s'est appuyée sur son expérience de l'oralité brésilienne du conte en milieu scolaire. Par la suite, elle réoriente sa problématique vers des questions plus générales qui concernent le phénomène du renouveau du conte en France. À partir de l'étude factuelle des données (discours des conteurs et des auditeurs), elle interprète la performance des conteurs. Maria Patrini a réalisé une enquête de terrain sur la réalité artistique de l'artiste conteur (se) et aborde les questions pratiques de ce métier : Qui sont les nouveaux conteurs (ses) et comment le devient-on ? Elle interroge la genèse du répertoire et l'on perçoit dans les réponses à quel point le temps coûte et compte dans son élaboration et son façonnage. Quels rapports les conteurs (ses) entretiennent-ils avec les autres arts de la parole, le théâtre par exemple ? Maria Patrini interroge aussi les artistes sur leur statut par rapport aux autres artistes du spectacle vivant, les différences et les difficultés rencontrées selon qu'il (elle) travaille en ville ou à la campagne. Qui les emploie, qui vient aux spectacles ? Quel est le rôle du conteur aujourd'hui ? Les résultats obtenus par Maria Patrini concernent uniquement les conteurs et les conteuses les plus en vue, reconnus, issus du « Renouveau du conte »², car les lieux d'investigation sont les plus courus du milieu (la Maison du conte de Chevilly-Larue, le CLIO, etc.). Hélas, Maria Patrini ne s'attarde pas à décrire les premières rencontres de conteurs et d'associations plus modestes qu'elle contacte au début de son enquête, nous privant ainsi d'informations moins « mises en scène » qui auraient permis de prendre la mesure d'expériences moins privilégiées.



La « famine » 1932-1933 en Ukraine, un génocide ?
Compte rendu du colloque : « La famine de 1932-1933
en Ukraine. Le génocide en quête de reconnaissance »

par Anne Monjaret, CERLIS, CNRS-Paris V
& Martin de La Soudière,
rédacteur en chef d'*Ethnologie française*

Cette famine de 1932-1933, période particulièrement noire, qui a frappé l'Ukraine, hante encore et toujours les esprits. Soixante-dix ans plus tard, pour ne pas oublier la tragédie qui a touché plusieurs millions d'Ukrainiens (chiffres toujours discutés, oscillant entre 3 et 7 millions de morts), le « Comité représentatif de la communauté ukrainienne de France » (CRCUF), en collaboration avec l'ambassade d'Ukraine en France et l'« Association française des études ukrainiennes », a commémoré l'événement à Paris. À cette occasion, plusieurs manifestations ont été organisées : liturgie et office des défunts en la cathédrale Saint-Vladimir-le-Grand ; manifestation publique sur le parvis des Droits de l'Homme au Trocadéro ; dépôt de gerbes à l'Arc de Triomphe ; messe et requiem à l'église orthodoxe auto-céphale Saint-Symon, entre autres, qui permirent de se souvenir. La projection de deux films (*Famine 33*, de Olès Yantchouk et *La moisson du désespoir*, de Slavko Novytsyi et Yourii Louhovyi) participait à la diffusion de l'histoire de l'Ukraine¹.

Un colloque international, dont le président d'honneur était Alain Besançon, historien, membre de l'Institut, a réuni les spécialistes, Ukrainiens bien sûr, mais aussi Français, Canadiens et Américains, qui réfléchissent depuis longtemps sur ce fait historique. Et si l'amphithéâtre de Paris III Nouvelle-Sorbonne était plein, ce vendredi 21 novembre 2003, c'est bien que le questionnement qui y fut proposé fait sens, et mérite la plus grande attention, étant à la mesure de la recherche identitaire contemporaine des Ukrainiens : faire reconnaître dans la communauté internationale que cette famine n'est ni plus ni moins qu'un « génocide » perpétré par le régime soviétique sous Staline. La présence

du vice-Premier ministre d'Ukraine donne le ton au débat.

Il s'agit de comprendre ce qui s'est exactement passé à l'époque stalinienne, de faire ouvrir les dossiers du KGB afin d'établir que le terme, pour l'instant admis de « crime contre l'humanité », ne suffit pas à qualifier la famine de 1932-1933, qui s'inscrit dans un vaste mouvement d'éradication du nationalisme ukrainien, d'une culture, d'une langue, d'un peuple.

La famine est une véritable « arme de la faim » utilisée par le système communiste pour éliminer toute résistance. Comme l'on sait, l'Ukraine n'est d'ailleurs pas le seul pays à avoir connu un tel sort (Arménie, Chine, Cambodge, Rwanda, Éthiopie, ex-Yougoslavie...). Rappelons néanmoins que pour l'Ukraine, c'est un phénomène récurrent, puisque des famines avaient déjà été « orchestrées » sous le régime tsariste, puis en 1919-1921, 1932-1933 bien sûr, et enfin en 1943-1944.

Le « grenier à blé » que cette région représentait a ainsi été vidé, pour nourrir les bouches soviétiques et affamer les Ukrainiennes. La particularité de ce « génocide » tient d'ailleurs au fait qu'il est avant tout un génocide de « classe », paysanne essentiellement².

Ainsi, cette journée, tout comme les autres cérémonies de cette commémoration, est là pour contribuer au travail de la mémoire collective et du devoir de mémoire, poursuivre la quête de la vérité, apporter un éclairage sur les conséquences du système politique, non seulement pour se souvenir, mais aussi pour prévenir...

Dans la communication : « *L'Histoire qu'il ne faut pas oublier : amnistie, amnésie et héritage du pouvoir post-communiste en Ukraine* », nous est démontré que cette amnésie pourrait, jusqu'à un certain point, être considérée comme « schizophrénique ». Depuis 1991, aucun des pouvoirs successivement en place n'a réellement cherché à exhumer cet événement fondamental de l'histoire du peuple ukrainien, ce qui aurait permis de traiter ce fait majeur comme une « névrose collective », désarmant ainsi le poids du non-dit. La résolution parlementaire ukrainienne est loin, en interne, d'avoir réuni tous les suffrages. Et paradoxalement, c'est à l'étranger, en particulier en Amérique, que cet « *Holodomor* » (famine « extrême » ou encore « famine-génocide ») a été rendu visible au plan international. Famine « *Connue, mais pas reconnue* », c'est la formule heureuse d'un des intervenants pour insister sur cette amnésie.

La rédaction a tenu à participer à cette commémoration, ne serait-ce que parce qu'elle fait écho à l'article de Valentyna Boryszenko : « La famine en Ukraine (1932-1933) » [trad. Lisa Vapné], que le lecteur trouvera dans ce présent numéro³.

Pour plus de renseignements sur l'Ukraine et son histoire, nous indiquons l'existence de la Bibliothèque ukrainienne Symon Petlura, 6, rue de Palestine, 75019 Paris. Par ailleurs, on pourra consulter : *Le livre noir de l'humanité. Encyclopédie mondiale des génocides*, sous la

direction de Israël W. Charny, Paris, Privat, 2001 ; *De la « Petit-Russe » à l'Ukraine*, de Mykola Irabchtouk, Paris, L'Harmattan, coll. « Présence ukrainienne », 2002. ■

1. Sur le cinéma ukrainien, cf. Lubomir Hosejko, *Histoire du cinéma ukrainien*, Paris, Éditions ADIE, 2001.

2. Rappelons que le terme « génocide » a été proposé pour la première fois par l'Américain Rafaël Lemkin, dès 1944.

3. On pourra aussi consulter l'article : « La famine de 1932-1933 en Ukraine dans le roman *Le prince jaune* de Vasyl' Barka » de Olga Camel-Mandzukova, *Revue d'Études slaves*, Paris, LXVIII/1, 1996 : 23-35.

Information

La bibliothèque du musée de l'Homme déménagera progressivement ses collections à partir de novembre 2003 vers la bibliothèque du musée du quai Branly, qui doit ouvrir début 2006.

La bibliothèque du musée de l'Homme reste ouverte au public aux horaires habituels et dans ses locaux actuels jusqu'à l'été 2005.

Pour connaître la composition des lots déjà transférés au musée du quai Branly, merci de consulter notre site www.mnhn.fr/bmh