

Ergo-Hart VÄSTRIK

**LES PRATIQUES SUPERSTITIEUSES DES HABITANTS DE LA
PJATINA VOTE DANS LA PREMIÈRE MOITIÉ DU XVI^e SIÈCLE
Le rapport entre description ethnographique et rhétorique missionnaire
dans les chroniques russes et dans les lettres pastorales des archevêques
de Novgorod**

Cet article examine quatre textes de la première moitié du XVI^e siècle qui contiennent des informations sur les conceptions religieuses des Votes et Ingriens : les lettres pastorales des archevêques Macaire et Théodose portant sur les pratiques religieuses des habitants de la pjatina vote, ainsi que des fragments des chroniques rendant compte de ces documents.

L'auteur s'est fixé comme objectif de les « retraduire » et de comprendre le rapport entre les données qui nous sont parvenues par de nombreux intermédiaires et la réalité ethnographique et religieuse. Il suit et analyse non seulement le contexte et les textes eux-mêmes, mais aussi les thèmes et les codes récurrents dans les narrations, entre autres la démonisation systématique des concepts populaires, les rivalités entre guérisseurs locaux et prêtres orthodoxes, ainsi que les échos de la vénération des lieux sacrés païens, arbres et pierres.

Dans cet article¹, j'examine de près quatre textes qui contiennent des informations sur la situation religieuse chez deux petits peuples balto-fenniques, les Votes et les Ingriens, dans la première moitié du XVI^e siècle. Il s'agit de lettres pastorales des archevêques de Nov-

¹ Cette recherche est subventionnée par l'Union européenne par l'intermédiaire du Fonds européen de développement régional (Centre d'excellence de Théorie de la culture) et par la Fondation estonienne pour la recherche (Eesti Teadusfond), subvention n° 7795.

gorod Macaire et Théodose² sur les coutumes païennes des habitants de la *pjatina* vote³ et des fragments de chroniques concernant ces documents. La lettre de l'archevêque Macaire est datée du 25 mars 1534 et celle de l'archevêque Théodose, qui s'en inspire, remonte au 8 juin 1548. Les fragments de chronique correspondant à la lettre pastorale de Macaire⁴ datant de 1534 et de 1535 sont plus tardifs ; ils sont connus sous les noms d'*Annexe à la Chronique de Pskov*⁵ (1534) et de *Fragment de la Chronique russe*⁶ (1535).

Ces textes ont attiré l'attention des chercheurs car il s'agit des toutes premières sources rapportant en détail les croyances des Votes et des Ingriens. Ils rendent compte des informations transmises par les moines Ilja et Nikifor, qui avaient été envoyés en mission auprès des peuples vivant dans la *pjatina* vote afin de lutter contre les pratiques païennes. Dans cet article, je m'interrogerai sur le rapport entre la description impartiale et la rhétorique missionnaire, tel qu'il apparaît dans ces textes. J'examinerai non seulement les liens de ces textes entre eux, mais aussi le contexte de leur rédaction ainsi que la situation politique et théologique dans l'État russe et dans l'Église orthodoxe, qui était favorable à l'œuvre missionnaire.

Ma tâche est de « réinterpréter » ces écrits et de comprendre le lien entre ces textes, qui sont parvenus jusqu'à moi par divers intermédiaires, et la réalité ethnographique et religieuse à laquelle ils se rapportent. En plus de présenter le contexte dans lequel ces récits, ces

² Les formes russes de ces noms sont *Макарий* et *Феодосий*. Les sources occidentales font référence aux formes latinisées *Macaireus* / *Macaireos* et *Feodosius* / *Feodosios*. Les lettres pastorales sont des lettres adressées par un évêque ou tout autre ecclésiastique de haut rang aux paroisses de sa compétence, et sont lues dans toutes les églises au cours des services religieux.

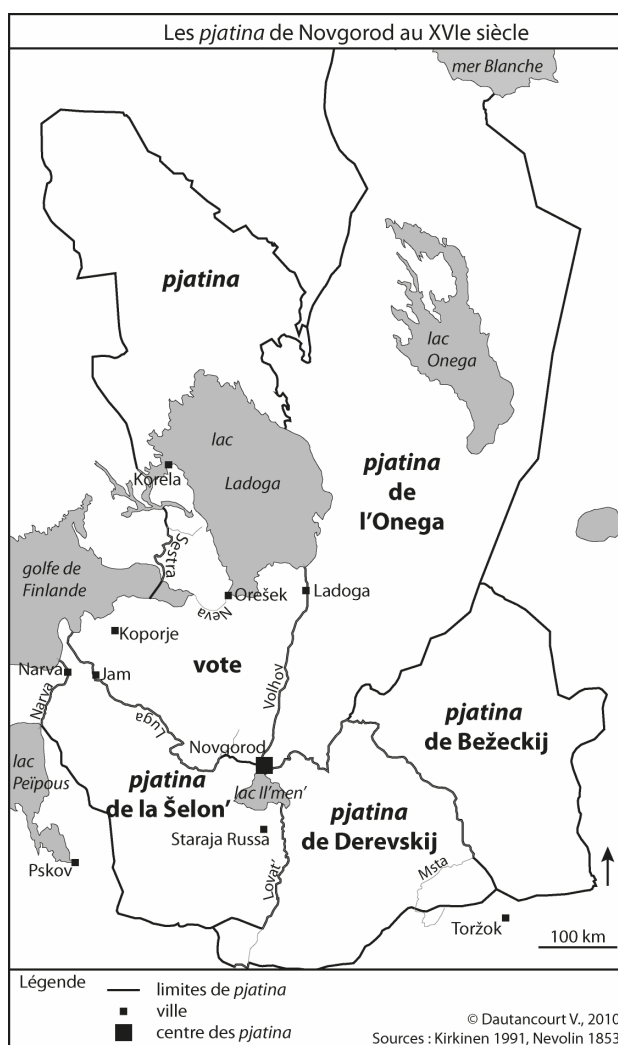
³ En russe : *Водская пятина*. Les « *pjatina* » étaient les cinq subdivisions administratives en vigueur à Novgorod entre le XV^e et le XVIII^e siècle. Elles furent supprimées avec l'introduction du système des « gouvernements » (*губерния*) en 1708 sous Pierre I^{er} (cf. Selin 2009, p.404).

⁴ Ces fragments ont été notés après 1553 (Kirkinen 1970, p. 130), ce qui suggère que les chroniqueurs ont utilisé les lettres pastorales pour le choix de leurs formulations.

⁵ En russe : *Окончание списка Дубровского*.

⁶ En russe : *Отрывок из Архивского 3-го списка*

textes ont émergé, je passerai en revue les principaux motifs de leurs auteurs et j'examinerai les codes qui créent du sens et qui d'une manière ou d'une autre modèlent la réalité (cf. Tamm 2003, p. 664). Je passerai également en revue d'autres interprétations.





LA *PJATINA* VOTE DANS LA PRINCIPAUTÉ DE MOSCOU

La carte administrative du début du XVI^e siècle montre que les Votes et les Ingriens habitaient pour la plupart dans la *pjatina* vote. Le nom de cette unité administrative provient du nom de la « route vote » à Novgorod (Kirkinen 1991, p. 50), mais elle couvrait une zone bien plus étendue que celle habitée par les Votes ou que le pays vote médiéval. Toutes les *pjatina* du pays de Novgorod étaient adjacentes à la ville et s'étendaient jusqu'à la périphérie du territoire. La frontière occidentale de la *pjatina* vote longeait la rivière Lauga (Luga) jusqu'au golfe de Finlande, et sa frontière orientale suivait le cours de l'Olhava (Volhovi) jusqu'au lac Ladoga. La même région couvrait la Carélie du Nord et la Carélie du Ladoga, qui avait pour frontière la rivière Siestarjõgi, plus tard Raja (cf. pour les cartes Nevolin 1853, p. 661 ; Ränk 1960, p. 15).

D'après les cadastres fiscaux⁷ du début du XVI^e siècle, la *pjatina* vote se subdivisait en six *uezd*⁸ de taille variable, à leur tous subdivisés en unités appelées *pogost* et *stan*. Les cadastres fiscaux ne contiennent pas de données précises sur la composition ethnique de la région, mais les données plus tardives suggèrent que l'*uezd*⁹ de Jama

⁷ En russe : *писцовые книги*.

⁸ Entre le XVI^e et le XVIII^e siècles, l'*uezd* (*уезд*), terme qui se rencontre déjà dans les sources du XII^e siècle, était l'une des principales subdivisions administratives du territoire russe. L'unité appelée *pogost* (*погост*) était au début du XVI^e siècle une région administrative et fiscale composée de communautés villageoises ainsi que leurs centres. Plus tard le même terme a été utilisé pour désigner également l'église construite au village central et le cimetière qui l'entourait. C'était un système particulièrement répandu sur le territoire de Novgorod. Quant au terme *stan*, c'était au début le mot utilisé pour désigner les endroits où les représentants du pouvoir central collectaient l'impôt et rendaient la justice auprès des populations. C'est aux XVI^e-XVII^e siècles qu'ils sont devenus des unités administratives au sein des *uezd* (Gladki 2001, p. 489 ; Platonov 2002, pp. 630, 772, 826).

⁹ C'est sans doute à la population vote que fait référence la précision ajoutée au cadastre fiscal de 1500 à propos des *pogost* de Toldoga et d'Opolje dans l'*uezd* de Jama, sur le fait qu'ils se trouvent en « Tchoudie » (*Никольский Толдожский в Чюди* et *Воздвиженский Ополецкий в Чюди* ;

(*Ямской*) et les *pogost* situés à l'ouest de Kabrio (*Конорский*), ainsi que ceux situés au Nord de la *pjatina* de Šelon (*Шелонская пятина*) entre Jama et Narva étaient habités par des Votes (cf. Ernits 2003, p. 40). La zone occupée par les Ingriens couvrait à l'époque une aire bien plus étendue, surtout dans les *uezd* de Kabrio et de Pähkinälinn (*Ореховский*) de la *pjatina* vote.

Les toponymes et les anthroponymes que nous trouvons dans les cadastres fiscaux témoignent des origines balto-fenniques de la population de ces unités administratives¹⁰. À l'époque considérée, les Votes et les Ingriens, qui se trouvaient dans la zone d'influence de l'orthodoxie, utilisaient surtout des noms russes (cf. Kirkinen 1991, pp. 54-55), mais on trouve aussi dans les cadastres bien des noms manifestement non russes. Prenons par exemple les noms des habitants des villages du *pogost* de Toldoga : *Олексейко Чуллиев* (Oleksejko Čulluev) et *Товасъ Сидковъ* (Tovas Sidkov) au village de Pihlaala (*село Пилола*) ; *Тойвасъ Лемпиевъ* (Tojvas Lempiev) et *Игамасъ Ивашковъ* (Igamas Ivaškov) à Velikkäs (*село Виликино*) ; *Ивашко Чюлинъ* (Ivaško Čjulin) et *Кондратко Левль* (Kondratko Jevl') à Vana-Rudja (*селцо Рудъела Старая*, le Vieux Rudja) ; *Няпуй Виллуев* (Njapuj Villuev), *Тялюй Микитинъ* (Tjaljuj Mikitin), *Васко Вичасовъ* (Vasko Vičasov) au village de Kikin Bor (*д. Кикинъ Боръ*) ; *Ондрейко Тайгасовъ* (Ondrejko Tajgasov), *Данилко Игавелевъ* (Danilko Igavelev), *Максимко Увинкасов* (Maksimko Uvinkasov) et *Михаль Авусовъ* (Mihal Avusov) à Raanala (*село Ранола*) ; ainsi que *Меллуй Тойватовъ* (Melluj Tojvatov), *Илейка Лембитовъ* (Pejka Lembitov) et *Тошуй Кафшувевъ* (Tošuj Kafšuev) au village de Valkovitsa (*въ селе въ Валговичяхъ*) etc. (cf. NPK : col. 906-912, voir aussi Ernits 2003, pp. 44-48, où l'on trouvera les équivalents balto-fenniques supposés de certains noms). On ne peut

NPK, col. 892–933). C'est sur le territoire du *pogost* de Toldoga que se trouvait au XIX^e siècle le noyau de l'aire habitée par les Votes, à savoir les alentours du village de Kattila, siège de l'église (cf. von Köppen 185, p. 26 ; 1867, p. 6 ; Panchenko 1992, p. 140).

¹⁰ Les cadastres fiscaux comportaient les noms du père de famille et des membres de la famille de sexe masculin en âge de travailler (cf. Kirkinen 1991, pp. 50-51 et les statistiques sur ces mêmes pages).

assurément pas tirer de conclusions sur la composition ethnique de la région sur la base du rapport entre noms russes et noms balto-fenniques (cf. Ernits 1996, p. 196 ; Selart 1998, p. 64),¹¹ mais celui-ci peut témoigner du processus d'évangélisation en cours. Certains habitants étaient baptisés et avaient pris des noms chrétiens, d'autres gardaient encore leurs traditions.

LES TEXTES ANALYSÉS ET LA NÉCESSITÉ DE LES RELIRE

L'affirmation de la suprématie de Moscou en 1478 n'eut pas seulement des conséquences en matière administrative, mais conduisit à des changements dans le mode de fonctionnement de l'Église. Le pouvoir central commença à cette époque-là à s'ingérer plus qu'il ne le faisait avant dans la vie religieuse, ce qui se reflète dans les années 1530-1540 dans plusieurs sources écrites.

Les lettres pastorales des archevêques de Novgorod Macaire et Théodose sont arrivées jusqu'à nous par des copies fiables du XVI^e siècle gardées dans une bibliothèque publique de Saint-Pétersbourg (Kirkinen 1987a, p. 123). Elles furent publiées pour la première fois à la fin du XVIII^e siècle dans la série intitulée « Ancienne bibliothèque russe¹² », et par là arrivèrent dans la première moitié du XIX^e siècle jusque dans les travaux des chercheurs. Ceux-ci prennent souvent comme source une publication de 1846, « Compléments aux documents historiques¹³ » (par la suite : DAI), que j'utilise dans ce travail. On trouvera également ces textes dans l'édition de 1941, avec

¹¹ C'est bien sur la base de ces listes de noms que certains chercheurs ont abouti à la conclusion que ces zones étaient majoritairement habitées par des Russes immigrés (cf. par ex. Gadzjatski 1940, pp. 125-126 ; voir aussi Kuujo 1969, p. 57). Mais ces conclusions ne sont pas pertinentes : en effet, même s'il est vrai qu'à l'époque moscovite la pjatina vote a été peuplée d'habitants venus d'autres régions de Russie, leur poids relatif n'était pas considérable (cf. Ligi 1993 et la discussion y afférant).

¹² En russe : *Древняя Российская Вивлиофика*.

¹³ En russe : *Дополнения къ Актамъ историческимъ*.

une transcription contemporaine, qui s'intitule « Matériaux sur l'histoire de la Carélie XII^e-XVI^e siècle » (par la suite : MIK).

La Chronique de Pskov et la quatrième chronique de Novgorod ont été publiées au milieu XIX^e siècle dans la « Collection complète des chroniques russes¹⁴ » (ci-dessous PSRL). Dans ce travail, je citerai ces fragments sur la base de la nouvelle édition publiée ans les années 2000, dans laquelle ces textes sont référencés autrement que dans la première édition (cf. PSRL IV, pp. 564-565, 569 et V, pp. 141-142).

L'*Annexe à la Chronique de Pskov* a été publiée pour la première fois au début de 1820 et trente ans plus tard elle a été rééditée dans la série « Collection complète des chroniques russes¹⁵ » (ci-dessous PSRL V, pp. 73-74). Le *Fragment de la Chronique russe* qui évoque les événements de 1535 a été publié dans la même collection (cf. PSRL VI, pp. 295-296), qui servira de base à toutes les citations dans cet article.

La lettre pastorale de l'archevêque Macaire aux prêtres de la *pjatina* vote représente le compte-rendu le plus ancien que nous ayons sur les croyances des peuples balto-fenniques de cette région. Elle documente les efforts de l'Église pour combattre les phénomènes religieux en concurrence avec l'orthodoxie. La comparaison des deux lettres pastorales montre que celle de Théodose, plus tardive, part de celle de Macaire et que les données de la première s'y trouvent complétées sur quelques sujets. On peut identifier clairement une partie commune entre lettre de Macaire d'une part et la quatrième chronique de Novgorod ainsi que la Chronique de Pskov pour ce qui est des notations de 1535. C'est ainsi qu'entre tous ces écrits il existe des rapports intertextuels compliqués : les examiner de près aidera à mieux comprendre aussi bien les textes que la situation religieuse de l'époque.

Il est important de tenir compte du fait que lettres pastorales et chroniques sont des genres différents, qui n'ont pas les mêmes objectifs. Les lettres pastorales sont des documents relevant directement de l'action missionnaire, elles relatent des pratiques considérées comme inacceptables dans le but de les identifier et de les

¹⁴ En russe : *Полное собрание Русских летописей*.

¹⁵ En russe : *Полное собрание Русских летописей*.

éliminer. Les expéditions missionnaires réalisées selon les instructions des archevêques se trouvent reflétées dans les inscriptions annuelles des chroniques, qui ont été rédigées par les chroniqueurs sans doute aussi bien sur la base des documents existants que sur la base d'informations orales. Les lettres pastorales étaient des textes à but pratique, conçus et diffusés par des ecclésiastiques de haut rang, et les fragments de chronique qui s'y rapportent directement avaient été également rédigés par des chroniqueurs ayant sans doute une formation religieuse. C'est pourquoi nous sommes fondés à supposer que les descriptions des pratiques religieuses ne sont pas uniquement porteuses d'informations ethnographiques pertinentes, mais qu'elles contiennent des conceptions et des stéréotypes de leur temps caractérisant les païens.

Ces textes ont été à maintes reprises commentés dans des études sur les croyances de l'époque en Russie du Nord-Ouest¹⁶. Parce que leurs auteurs s'en sont en général servis à partir de sources secondes, citant des paragraphes isolés de leur contexte, la plupart d'entre eux répètent dans leurs travaux les mêmes interprétations, sans prêter davantage attention à l'environnement textuel des sources. En même temps, ces textes ont permis de procéder à des généralisations sur la situation religieuse de la première moitié du XVI^e siècle, dont la teneur dépend en général des sympathies politiques et ethniques du chercheur. Pour mieux comprendre l'image qui en ressort et qui est contradictoire sur plusieurs points, il convient d'examiner de près la structure de cet ensemble de textes, les liens qu'ils entretiennent entre eux et les éventuelles allusions à d'autres textes.

¹⁶ Cf. par ex. Karamzin VII, *col.* 115 ; Akiander 1849, pp. 173-177 ; von Köppen 1851, pp. 41-42 ; Krohn 1894, pp. 57, 124, 171-173 ; Mansikka 1922, pp. 226-229 ; Eisen 1922, p. 108-110 ; Ränk 1960, pp. 17-18 ; Honko 1962, pp. 29-30 ; Kirkinen 1970, pp. 130-133 et 1987a, pp. 119-124 ; Panchenko 1992 ; Konkova 1992, pp. 73, 87-88, 104-105 ; Selart 1998, p. 69 ; Survo 2001, pp. 87-88 ; Siikala 2002, pp. 211-212 ; Korpela 2008, pp. 48-51 et d'autres encore. De plus, les mêmes sources ont été utilisées pour rendre compte non seulement de la situation religieuse chez les Votes et chez les Ingriens, mais aussi chez les Caréliens, les Setu, les Russes et les Sames.

À la relecture de ces textes, j'ai été particulièrement inspiré par les réflexions de l'historien finlandais Heikki Kirkinen¹⁷ (cf. Kirkinen 1970, 1987a, 1987b), qui a examiné ces sources principalement en rapport avec l'histoire et les traditions caréliennes¹⁸. D'une part Kirkinen, patriote carélien, s'est toujours opposé à l'orientation occidentale des historiens finlandais et a essayé de montrer l'origine orientale de nombreux phénomènes caractéristiques de la culture carélo-finnoise. D'autre part, il s'oppose également aux positions des chercheurs de l'école patriotique soviétique russe, qui ne tenaient pas compte des spécificités culturelles de la région. Les conceptions de Kirkinen sur ces questions ont sans doute aussi été marquées par sa sympathie pour l'orthodoxie, ce qui explique qu'il n'a pas opposé dans ses travaux la tradition kalévaléenne et le christianisme : il a plutôt souligné la coexistence pacifique entre les traditions païenne et chrétienne (cf. par ex. Kirkinen 1970, p. 125 ; 1987a, p. 121).

Les interprétations de Kirkinen restent pourtant une exception, car le chercheur finnois prend en compte un plus large contexte et il attire l'attention sur les facteurs qui induisent certaines formulations. Je partage cette approche (1987a, p. 125) : il affirme qu'il faut être prudent avant de généraliser les données présentées sur le paganisme et qu'il convient de ne pas oublier le caractère tendancieux des écrits d'ecclésiastiques. Dans cette étude, je voudrais cependant polémiquer avec lui, car certaines interprétations sont centrées sur la tradition kalévaléenne et sur la Carélie. De plus, il n'a pas forcément toujours

¹⁷ Cf. aussi Kirkinen dans les *Études finno-ougriennes*, n°4 et 5 (NdR).

¹⁸ Dans un de ses travaux, Kirkinen a présenté la lettre pastorale de Macaire et les fragments de chroniques russes en traduction finnoise (Kirkinen 1987a, pp. 128-133). Il appelle « tradition kalévaléenne » (*kalevalainen perinne*) la culture de poésies et d'incantations en vers kalévaléen documentée en Finlande, et Carélie et en Ingrie à partir de la première moitié XIX^e siècle. Dans plusieurs de ses travaux, Kirkinen combine les recherches sur le Moyen Âge et celles sur la tradition kalévaléenne.

tenu compte de l'influence potentielle du caractère ecclésiastique des auteurs sur la formulation des données sur le paganisme¹⁹.

LE CONTEXTE HISTORICO-POLITIQUE

Les mutations dans l'organisation ecclésiastique de Novgorod

Les lettres pastorales des archevêques de Novgorod reflètent la nouvelle situation dans laquelle s'est retrouvée la population balto-fennique, qui avait été relativement libre et indépendante par rapport au pouvoir central, après l'annexion de son territoire à la principauté de Moscou (cf. Ränk 1960, p. 17). Elles sont liées aussi bien à la politique de centralisation menée par Moscou dans l'Église de Novgorod²⁰, qui elle aussi avait été jusqu'alors autonome, qu'à l'idéologie de la « mission intérieure », dont l'objectif était de renforcer l'influence de l'orthodoxie sur un territoire élargi et d'y structurer la vie ecclésiastique. Cela concernait particulièrement les zones marginales, et donc entre autres celles habitées par les Votes, les Ingriens et les Caréliens qui, du fait de leur position géographique périphérique, avaient été peu réceptifs aux innovations et avaient préservé leurs conceptions religieuses antérieures.

L'émergence du thème des pratiques païennes dans les documents de l'époque est dans une certaine mesure symptomatique dans tout l'espace culturel européen, où, au seuil des temps modernes, l'une des formes de revitalisation de l'esprit rationaliste se manifeste par la lutte contre diverses manifestations de paganisme (Kirkinen 1987a, p. 121). Les traits propres à l'époque émergent également dans les évolutions internes à l'Église russe, laquelle s'efforce d'améliorer la discipline aussi bien auprès des paroissiens que du clergé (cf. par ex. *Domostroï...* 1995), mais les mutations sont plus modestes que celles

¹⁹ On peut même signaler une certaine incohérence dans les positions de Kirkinen, suivant que ses études ont été publiées dans des revues orthodoxes ou dans des collections universitaires tournées vers l'histoire.

²⁰ Cf. A. Panchenko (1992, p. 139), qui a attiré l'attention sur les traits spécifiquement populaires du christianisme dans les régions dominées par Novgorod.

que connaissent les zones occidentales à la même époque. Il a été supposé que les lettres pastorales reflètent en partie les effets de la Réforme, qui touchait les régions de la Baltique, et qui a poussé l'Église orthodoxe à intensifier son action dans les territoires frontaliers (Kirkinen 1991, p. 61).

Du fait de la suprématie de Moscou, Novgorod perdit en 1478 le droit de nommer le premier responsable de l'Église sur son territoire. Cette mesure ne permit cependant pas de mettre un terme aux divergences des évêques, qui jusqu'alors avaient pris leurs décisions de manière indépendante, avec le pouvoir central moscovite : lors du concile de 1509, l'archevêque Serapion fut destitué et pendant dix-sept ans, le diocèse de Novgorod resta décapité (Karamzin VII, *col.* 115 ; Panchenko 1992, p. 139). En 1526, le métropolite Daniil nomma archevêque de Novgorod Macaire²¹, qui entreprit énergiquement d'appliquer une politique favorable aux intérêts de Moscou, et les divergences entre Moscou et le clergé de Novgorod furent ainsi dépassées. Dans l'histoire de l'orthodoxie russe, il est présenté comme un réformateur, un unificateur de l'Église, qui dirigea le mouvement de rénovation et de purification intervenu au début du XVI^e siècle. Par exemple en 1528, il introduisit dans les monastères des règles de vie commune, interdisant entre autres aux religieux et aux religieuses de vivre dans les mêmes locaux (cf. Macaire 2002, pp. 42-45). Qu'il s'agisse d'une personnalité particulièrement forte et influente est confirmé par le fait qu'en 1542 il fut élu métropolite de Moscou et de toutes les Russies. Il fut l'un des proches conseillers du jeune Ivan IV²², auquel le tsar confia les affaires de l'État quand lui-même était

²¹ Macaire (né en 1481 ou en 1482) fut ordonné moine au monastère de Saint Pafnut de Borovski (aujourd'hui dans l'*oblast'* de Kaluga), où il servit en tant que lecteur, clerc, diacre et prêtre. En 1523 il fut promu archimandrite au monastère de Možaj Lužeskij, près de Moscou (en russe : *Можайский Лужецкий Богородицкий Ферапонтов мужской монастырь*). Macaire fut archevêque de Novgorod entre 1526 et 1542. Il fut canonisé en 1988. Pour plus de détails sur sa vie et son œuvre cf. Macaire 1996 et Macaire 2002, où l'on trouvera également un aperçu des travaux publiés à son sujet

²² Ivan Vasil'evič (1530–1584, connu plus tard sous le nom d'Ivan le Terrible) monta sur le trône en 1533 après la mort de son père, Vasilij

avec les armées (*id.*, pp. 154-157). C'est sous son patriarcat qu'eut lieu à Moscou, en 1551, le Concile des Cents Chapitres²³, particulièrement important pour avoir réalisé l'unification du règlement ecclésiastique sur tout le territoire de la Russie (cf. par ex. Stoglav 1863).

La période où Macaire dirigea l'Église orthodoxe est également caractérisée par la diffusion de littérature religieuse et par le développement de ce genre en Russie. Dès l'époque où il était archevêque de Novgorod, il avait commencé à collecter la littérature religieuse existante en Russie. C'est avec sa participation que fut achevée par exemple en 1541 la première version du recueil d'hagiographies *Lectures du Saint Ménéé*²⁴ et c'est lui qui impulsa l'impression à Moscou d'œuvres religieuses. Une partie de ses archives a été conservée dont la lettre pastorale aux prêtres de la *pjatina vote* (cf. Macaire 2002, p. 455).

L'œuvre missionnaire des archevêques de Novgorod parmi les Finno-Ougriens

Les textes sur la vie et l'œuvre de Macaire mentionnent en général les missions qu'il organisa chez les Finno-Ougriens. Organisateur et réformateur particulièrement actif, l'archevêque s'intéressait bien sûr aux églises et aux monastères sis dans les zones périphériques du diocèse, et par la même occasion à l'état de la vie religieuse et de la spiritualité des populations de cette région. On sait qu'il a essayé d'éliminer les pratiques païennes des peuples balto-fenniques dans la

Ivanovič (Vassili III) alors qu'il n'avait que trois ans. Jusqu'en 1544, l'État fut en fait dirigé par des régents et Ivan fut couronné tsar en 1547.

²³ Le Concile des Cents Chapitres, *Стоглавый Собор* : l'appellation fait référence au centième chapitre du règlement qui y fut adopté. Les règles étaient présentées sous formes de réponses du clergé à des questions du tsar.

²⁴ En russe : *Великие Минеи Четьи*. Le ménée était un cycle annuel de fêtes dans la tradition orthodoxe. Cette œuvre rassemblait les biographies des saints, qui étaient articulées suivant les jours commémoratifs en douze mois calendaires.

zone d'influence de l'orthodoxie, et qu'il a également joué un rôle dans l'évangélisation des Sames de la péninsule de Kola. C'est ainsi que la Chronique de Novgorod rend compte du désir exprimé en 1526 et en 1532 par des ambassadeurs des Sames et des Pomores d'être baptisés ; Macaire leur envoya des prêtres à cet effet (Macaire 2002, p. 39). Les chercheurs travaillant sur l'orthodoxie russe ont vu dans cette demande de la part des Sames les effets de l'activité en Carélie, dès cette époque, de monastères et de saints hommes. L'activité de Macaire en direction de la *pjatina* vote est un peu plus tardive et il semble bien qu'elle relève de son initiative individuelle.

Comme le montrent sa lettre pastorale et les fragments de chronique y afférents, il envoya dans les régions habitées par les Votes, les Ingriens et les Caréliens un prêtre de la cour de Novgorod, Ilja, accompagné par « Vasjuk Palicin et Ivaška Ošmanaev, fils de boïars » (DAI, p.28 ; MIK, p. 129). Cette lettre est le document que Macaire avait confié à Ilja. Celui-ci avait pour mission de détruire les sanctuaires païens dans les territoires vote, ingrien et carélien, et d'éliminer les pratiques religieuses inacceptables. À la fin de son appel, l'archevêque demande aux prêtres de faire des copies de la lettre : « et une fois que vous aurez lu cette lettre, rendez-la au prêtre Ilja, mais faites venir auprès de vous le scribe de chaque *pogost* et ordonnez-lui d'en faire une copie mot pour mot, sans tarder une seule heure »²⁵. La lettre contient une description rapide des pratiques intolérables, pour que les représentants de l'État et de l'Église envoyés en mission (ainsi que les prêtres sur place) sachent quelles étaient les mœurs à combattre et comment faire pour les éliminer.

Nous pouvons être sûrs que les informations sur les pratiques des Balto-Fenniques ne proviennent pas de l'observation personnelle de Macaire, car rien ne nous dit qu'il se soit jamais rendu dans la région en question (cf. Macaire 2002, pp. 63-68). Très vraisemblablement, ses connaissances proviennent de prêtres qui avaient servi dans ces contrées ou en étaient originaires. Heikki Kirkinen suppose que les informations sur la population non russe de la région pourrait provenir de ce même Ilja, qui était prêtre auprès de Macaire en 1530, jouait

²⁵ Les originaux russes des textes de chroniques sont consultables sur le site de l'ADEFO : <http://www.adefo.org>.

pour lui un rôle important et qui lui était fort proche (Kirkinen 1987a, p. 125). D'après Kirkinen, des sources du XVII^e siècle prétendent qu'Ilja avait servi au monastère de Krypecki, près de Pskov, en tant que prêtre de l'église d'Eufim (*id.*, pp. 122-123). Le chercheur finlandais pense donc qu'Ilja maîtrisait vraisemblablement une langue balto-fennique, voir qu'il était lui-même originaire de cette région. Les sources de l'époque le montrent comme un prêtre actif et convaincu, dont les expéditions missionnaires sont documentées non seulement dans les chroniques citées ici, mais aussi dans l'hagiographie de Trifon Pečenski²⁶.

Le territoire caractérisé dans les lettres pastorales et dans les fragments de chroniques par les pratiques païennes était extrêmement étendu ; nous pouvons ainsi supposer que les voyages d'Ilja en 1534 et en 1535 s'étaient surtout concentrés sur les centres des principaux *pogost*. Quant aux résultats de ces expéditions, les avis des chercheurs divergent. D'après les historiens de l'Église orthodoxe, l'activité d'Ilja avait été très efficace, il est présenté comme un acteur essentiel dans l'évangélisation « des Ingriens et des Lapons » (cf. par ex. Macaire 2002, p. 42). D'après les historiens indépendants des milieux ecclésiastiques, les missions n'avaient pas débouché sur les résultats voulus, ce que prouve l'existence des manifestations plus tardives de pratiques non chrétiennes chez ces mêmes peuples (cf. par ex. Ränk 1960, p. 18 ; Konkova 1992, p. 73 etc.).

De manière générale, pour illustrer le peu de résultats de la mission d'Ilja, on insiste sur le fait que les thèmes soulevés par Macaire étaient toujours d'actualité quinze ans plus tard, quand son successeur, l'archevêque Théodose²⁷ fit rédiger une lettre pastorale analogue. Cette dernière nous apprend qu'en 1548, il avait envoyé dans la même région lutter contre les pratiques païennes « le prêtre Nikifor, de

²⁶ D'après les données qui y sont consignées, Ilja arriva dans ses expéditions jusqu'à Petsamo (cf. Kirkinen 1987a, pp. 125, 133 ; voir une carte de l'itinéraire présumé d'Ilja).

²⁷ Théodose avait été précédemment prêtre-moine au monastère Jossif Volkolamski dans l'*oblast'* de Moscou. Il fut promu igoumène au monastère de Hutyn, près de Novgorod (Kirkinen 1987b, p. 134). Il perdit sa position d'archevêque en 1551, étant tombé en disgrâce devant le prince Ivan IV.

l'église sainte Sophie de Novgorod, avec Fedca Prokofjev et Senka Martjanov, fils de boïars » (DAI : p. 58 ; MIK : p. 156). Contrairement à Ilja, Nikifor n'est mentionné ni dans les chroniques ni dans les autres documents, c'est pourquoi nous ne disposons guère d'informations à son sujet.

Les chroniques de l'époque nous apprennent que Théodose, patriarche de Novgorod entre 1542 et 1551, suivit en grande partie la même politique que son prédécesseur. Il se montra tout aussi intéressé par la vie religieuse des communautés rurales et agit en faveur d'une harmonisation des rituels ecclésiastiques. C'est à son époque que fut officialisé, dans les régions du diocèse de Novgorod habitées par des peuples finno-ougriens, le culte déjà existant de plusieurs saints, dont par exemple celui d'Étienne de Permie chez les Komis, celui d'Abraham de Rostov dans l'ancienne aire meria, celui de Cyrille de Belozero dans les zones vepses, et celui des grands saints de Carélie, Zossime, Savvat de Solovetski et Alexandre de Svirski (Kirkinen 1987b, p. 135). On connaît mieux l'activité de Théodose en Carélie de Ladoga, qui est davantage documentée : en témoigne sa lettre pastorale au clergé de Käkisalmi, dans laquelle il reproche aux responsables ecclésiastiques de ne pas respecter les rituels orthodoxes fondamentaux lors des grandes fêtes religieuses (cf. DAI, pp. 58-59 ; MIK, pp. 156-157, Kirkinen 1987b, pp. 143-144).

LA STRUCTURE DES TEXTES ET LEURS LIENS ENTRE EUX

La lettre pastorale de Macaire n'étant connue en général que par des extraits fort courts et par des sources secondaires, je rends compte ici de la structure de ce document et je la compare à celle des autres textes étudiés. Dans la lettre de Macaire, on peut distinguer huit thèmes :

- Une énumération des zones au clergé desquelles la lettre est adressée.
- Une énumération des normes ou des pratiques religieuses que les habitants desdites régions ne suivent pas ; parallèlement, la lettre présente la liste et le descriptif des pratiques intolérables et contient un blâme adressé aux prêtres qui ont permis ces infractions à la règle.

- Un descriptif des dispositions prises par Macaire pour s’y opposer et des instructions à Ilja, qui avait été envoyé pour améliorer la situation, ainsi qu’aux prêtres des paroisses, en vue de liquider les pratiques païennes.
- Une liste des pratiques orthodoxes que le clergé des paroissiens (répétition des normes mentionnées dans la section II de la lettre).
- Des indications aux prêtres sur la manière de traiter ceux qui suivent les instructions et ceux qui ne les suivent pas ; répétition insistante de la nécessité de détruire les sanctuaires païens.
- Un descriptif des pratiques conjugales intolérables et des paroles édifiantes sur la manière dont un couple doit vivre suivant les normes chrétiennes.
- Une répétition des indications sur la manière de traiter ceux qui ne suivent pas les instructions, à l’intention des prêtres et d’Ilja.
- Des avertissements au clergé afin qu’ils veillent correctement sur leurs ouailles ainsi que sur la manière d’accueillir le prêtre Ilja.

La lettre pastorale de Théodose, qui est postérieure, suit très précisément la structure de la lettre de Macaire. Indiscutablement, la formulation procède de la première lettre, qui a servi de modèle, bien des correspondances le prouvent. On trouve cependant dans la lettre de Théodose des ajouts, des passages qui n’ont pas d’équivalent dans la lettre de Macaire. Par exemple entre les sections I et II, un passage a été ajouté pour faire référence à la lettre de Macaire et à l’activité d’Ilja. En même temps, à l’énumération des pratiques intolérables figurant dans la section II, a été ajouté le passage sur les pratiques conjugales des païens présenté dans la section VI du texte de Macaire, mais avec davantage de détails. La section IV de la lettre de Théodose a été complétée ; parmi les d’autres coutumes chrétiennes, elle mentionne également les pratiques conjugales à suivre. Dans la section VI de la lettre pastorale de Théodose, on trouve des données complémentaires sur les pratiques intolérables : il est question de

l'habitude condamnable des femmes de se raser la tête et de porter des vêtements semblables aux habits mortuaires, passage qui correspond du point de vue du sens au contenu des extraits de la Chronique russe. Par rapport à la lettre de Macaire, celle de Théodose est également un peu plus développée dans sa VII section, où figurent les mesures pour rappeler à l'ordre les récalcitrants.

La mention des activités de Macaire et d'Ilja pour 1534 dans les chroniques est structurée autrement. D'après ce texte, l'archevêque de Novgorod avait fait savoir au prince Ivan Vasil'evič (Ivan IV) que dans la *pjatina* vote subsistaient des pratiques « idolâtres ». Là aussi, comme dans la section 1 de la lettre pastorale de Macaire, on trouve une énumération des localités se trouvant du côté de la Lauga, complétée par l'énumération des lacs de la partie carélienne de la *pjatina*. À la différence des lettres pastorales, l'auteur de ce passage de la chronique observe que les habitants de la région continuent à suivre les pratiques de leurs aïeux, même si ailleurs en Russie les autres ont renoncé, en adoptant l'orthodoxie, à vénérer les idoles.

/---/ Dans ces endroits, l'ennemi invisible, le diable, a détourné du droit chemin les populations, qui certes, sont chrétiennes, mais perpétuent les anciennes traditions de leurs ancêtres. Or ceux-ci étaient encore idolâtres, comme l'était toute la Russie avant d'être baptisée, quand le prince Vladimir nous a donné le saint baptême : alors, dans toute la Russie, on a détruit les abominables sanctuaires des faux dieux, mais en Tchoudie, en Ingrie et en Carélie et dans bien des endroits en Russie que je ne nommerai pas, ces sanctuaires abominables sont restés jusqu'au règne de Vasilij Ivanovič et de son fils le prince Ivan Vasil'evič, autocrate de toutes les Russies, et jusqu'au patriarcat de leur intercesseur, l'archevêque Macaire de Pskov et de Novgorod.

Dans les fragments de la *Chronique de Pskov* et de la *Quatrième chronique de Novgorod* il faut ajouter à l'énumération des localités une liste des sites et des astres considérés comme sacrés, qui a été très souvent citée par les chercheurs. Elle est suivie par un résumé, sans doute inspiré par la lettre pastorale, des initiatives de Macaire et d'Ilja en matière de destruction des sanctuaires, et le passage se conclut par le récit développé d'un miracle d'après lequel les populations au début n'osaient pas participer à la destruction des sanctuaires, mais ce sont les petits enfants présents qui sont miraculeusement intervenus pour aider les missionnaires.

Ainsi les deux lettres pastorales suivent le même modèle et certains éléments de structure se retrouvent dans les fragments de chroniques. Ceux-ci comprennent en plus d'autres éléments, où l'on retrouve la rhétorique antipaïenne des rapports sur les expéditions missionnaires et les motifs des récits miraculeux.

PRESENTATION ET ANALYSE DES TEXTES

Pratiques tolérées et intolérables

Les sections II et VI des lettres pastorales de Macaire et de Théodose sont celles qui comprennent le plus d'informations sur les pratiques religieuses des habitants de la *pjatina* vote. Ces dernières sont présentées de manière laconique, en parallèle avec les normes chrétiennes de comportement correspondantes. Pour faciliter le suivi des textes, je les ai numérotées. Je commence par présenter la citation des lettres pastorales et j'y ajoute les descriptifs sur les mêmes questions qui se trouvent dans les chroniques.

Dans la section II des deux lettres pastorales on trouve les thèmes suivants :

- [1] On m'a dit que dans vos régions, beaucoup de baptisés avec leurs femmes et leurs enfants ne se comportent pas conformément à la véritable orthodoxie chrétienne : ils ne respectent ni les règles de l'Église divine ni celles de l'Église de ce monde, ils ne vont pas à l'église, et ne se confessent pas auprès de vous, leurs pères spirituels, igou-mènes et prêtres, mais vénèrent dans leurs abominables sanctuaires des arbres et des pierres, poussés par le diable ;
- [2] qu'ils ne respectent ni ne suivent les jeûnes du mercredi, du vendredi et des périodes de fêtes, et que beaucoup, lors du jeûne de la saint Pierre, prennent des repas ordinaires, dévorent les mets sacrificiels et boivent en l'honneur des diables, et invitent dans leurs abominables sanctuaires des devins tchoudes, criminels et blasphèmes ;

- [3] et qu'ils disposent leurs morts dans des tertres et des tombes avec ces mêmes devins et ne les conduisent pas dans les églises des *pogost* pour les enterrer ;
- [4] et de même que lorsqu'une de leurs femme donne le jour à un enfant, ils invitent en premier auprès de l'accouchée ces mêmes abominables devins, et ceux-ci donnent aux enfants un nom à leur manière, alors que vous, igoumènes et prêtres, vous n'êtes appelés auprès de leurs enfants que plus tard ;
- [5] et que les jours de commémoration des morts²⁸ ils font venir ces mêmes abominables devins, et ces devins font leurs cérémonies par-dessus leurs offrandes avec leurs diables abominables, nuisant ainsi avec leur déshonneur à l'orthodoxie.

Il faut ajouter dans la section VI de la lettre de Macaire les descriptifs des coutumes conjugales acceptables et inacceptables.

- [6] Et encore dans vos contrées, en Tchoudie, en Ingrie et en Votie, beaucoup d'hommes sont séparés de leurs femmes et vivent illégitimement avec des femmes et des jeunes filles, de même que leurs épouses sont séparées de leurs maris et vivent illégitimement avec d'autres hommes, sans mariage ni bénédiction ; vous devriez leur ordonner à tous de vivre conformément à la loi avec leurs anciens époux et épouses ; et à ceux qui ne sont pas mariés, mais qui vivent par amour avec des femmes et des jeunes filles, à ces jeunes gens, qu'ils aillent se marier avec ces jeunes filles et que les veufs avec les veuves reçoivent de vous, leurs pères spirituels, la bénédiction ; c'est à vous de les guider et de les instruire dans les lois des saints apôtres et des saints pères.

²⁸ D'après H. Kirkinen (1987a, p. 230) le mot *канун* signifie non seulement la veille d'une fête, mais aussi le jour de commémoration des morts et *канон* ou *канун* désigne les nourritures qu'il était coutume d'apporter en souvenir du mort à mettre sur une table particulière à leur intention pour être bénits.

Dans la lettre pastorale de Théodose, la partie concernant la cohabitation des hommes et des femmes est quelque peu plus développée et elle figure à la fin de la section II, après le descriptif des autres pratiques. La phrase sur les modèles de comportement n'est pas reprise, mais plusieurs détails sont ajoutés dans l'énumération des formes de cohabitation intolérables.

- [7] Or certains chrétiens ont chez eux des jeunes filles et des veuves qu'ils gardent cinq ou six ou dix semaines et jusqu'à six mois, et ils vivent avec elles sans honte, commettant des actes indécents ; et la jeune fille ou la veuve avec laquelle naît l'amour, ils l'épousent et se font bénir, mais si l'amour ne naît pas, ils la renvoient et d'autres prennent ces jeunes filles et ces veuves et vivent avec elles en commettant des actes tout aussi illégitimes ; dans leur indécence et avec leurs crimes ils sont une malédiction pour le christianisme qui a accepté la véritable orthodoxie.

Par rapport à la lettre de Macaire, nous trouvons des informations nouvelles dans la section VI de la lettre de Théodose, où il relate la pratique des femmes mariées d'avoir les cheveux coupés et de porter des vêtements inconvenants, condamnés par l'Église.

- [8] Et dans ces mêmes contrées où vous vivez, en Tchoudie, les femmes mariées et les veuves se rasent la tête, les jeunes comme les vieilles, et elles portent des foulards et des vêtements qui se présentent comme des habits mortuaires, et ce faisant elles sont une grande humiliation pour le sexe féminin. Et j'ai maintenant ordonné à Nikifor, prêtre de mon église, d'éliminer ces pratiques méchantes et honteuses, et de leur enseigner à suivre les Saintes écritures divines, qui prescrivent que toutes les femmes, vieilles et jeunes, ne se coupent ni ne se rasent jamais les cheveux, depuis leur plus jeune âge jusqu'à la fin de leur vie, et que les jeunes filles en se mariant se laissent pousser les cheveux, et qu'étant mariées, elles se couvrent la tête et portent des vêtements conformes à ce que doit porter un chrétien.

On trouve une information analogue, et fort laconique, sur les coupes de cheveux et sur le costume dans la *Quatrième chronique de Novgorod* pour l'année 1535, qui permet de constater le lien des textes entre eux.

[9] Cette même année Macaire, archevêque oint, envoya le même prêtre mentionné ci-dessus, le moine Ilja, dans les mêmes endroits où il s'était rendu précédemment, pour renforcer encore davantage l'orthodoxie ; et dans les endroits où il n'était pas allé, il lui ordonna d'y aller et de mettre un terme aux pratiques tchoudes, que leurs femmes ne se coupent plus les cheveux et ne portent plus sur la tête ou sur les épaules des vêtements mortuaires, et qu'ils renoncent à leur sorcellerie ; car de telles mauvaises manières existaient en Tchoudie et en Ingridie et dans toutes les terres de Carélie, et dans toutes les contrées énumérées ci-dessus ; et il fit tout ceci, conformément à l'ordre de sa sainteté et aux règles divines, il déracina toutes les pratiques impies et ordonna que les femmes se laissent pousser les cheveux et qu'elles se couvrent la tête correctement, et il enseigna à tous la Sainte parole divine, pour agir comme il convient à des chrétiens baptisés.

Dans les mentions pour l'année 1534 de la *Quatrième chronique de Novgorod* et dans la *Chronique de Pskov*, l'auteur a relaté sommairement, après la liste des emplacements, comment les habitants de la *pjatina* vote suivent les coutumes de leurs ancêtres. Le sujet abordé dans la deuxième section des lettres pastorales, à savoir la question des devins, est également mentionné, mais il est complété par de nombreux motifs stéréotypes sur les païens et les adeptes d'autres religions.

[10] Leurs abominables sanctuaires sont les forêts et les pierres et les marais, les sources et les collines ainsi que les tertres, le soleil et la lune et les étoiles, et les lacs ; tout simplement, ils vénèrent et adorent tous les êtres en tant que Dieu et ils sacrifient au Diable des taureaux et des

moutons et toutes sortes de bétail et de volailles. J'ai de même entendu dire que les *nemets*²⁹ tuaient secrètement leurs enfants et jetaient au feu les saintes icônes, pour faire en tout plaisir au diable, et que nombreux sont ceux qui pratiquent la sorcellerie pensant que ce sont les diables qui leur parlent, et ils gardent auprès d'eux une personne ordinaire, le devin, qu'ils vénèrent comme un prêtre ; c'est lui qui effectue tous les actes conformément à son désir et donne leur nom aux enfants.

Le fragment suivant des chroniques pour l'année 1534 est encore plus orné : on y trouve décrit le combat de l'archevêque Macaire et du prêtre Ilja contre les pratiques païennes. Dans ce passage également on peut identifier des recoupements avec la lettre pastorale à propos des préparatifs de la mission. L'action d'Ilja est présentée comme permettant de sauver les gens tombés sous le pouvoir du diable. Le texte offre davantage de détails sur les destructions de sanctuaires, qui permettent de faire ressortir le respect des populations locales pour les sanctuaires païens. Les récits des miracles sont caractérisés par le fait que le message chrétien passe aussi bien par les petits enfants que par les esprits démoniaques.

[11] Ayant entendu ces choses, le souverain grand-duc Ivan Vasil'evič, autocrate de Russie, dans sa grande compassion, répondit à la supplique de Macaire, archevêque consacré, pasteur du troupeau du Christ à Novgorod la Grande et à Pskov, et lui envoya un message, lui ordonnant de déraciner la tentation et de répandre la doctrine divine ; et Macaire, archevêque dévoué au Seigneur, chanta et pria dans la cathédrale Sainte Sophie et

²⁹ Sous ce nom sont compris sans doute non seulement des Allemands, mais aussi des Suédois et plus largement des sujets de l'Ordre de Livonie et du royaume de Suède. Sur la polysémie de ce mot dans les chroniques de Novgorod aux XIII^e et XIV^e siècles, cf. v Selart 2007, pp. 27–28. Suivant l'interprétation donnée par les autorités russes, la réforme luthérienne était équivalente à l'iconoclasme. Sur la polémique correspondante dans la deuxième moitié du XVI^e siècle, cf. Selart 2008.

il y bénit l'eau avec tout le clergé et il envoya le moine Ilja, son prêtre de l'église de la naissance du Christ, combattre la diabolique tentation. Il partit ainsi, avec la bénédiction de l'archevêque Macaire, et il séjourna en ces lieux, priant le Libérateur tout-puissant et la purissime Mère de dieu et tous ses saints, et il entreprit de combattre la diabolique tentation et de détruire les sanctuaires abominables, de couper et de brûler les forêts, de jeter à l'eau les pierres et d'éclairer par le saint baptême ceux qui n'étaient pas baptisés ; alors aucun des hommes et aucune des femmes, qu'ils fussent âgés ou d'âge moyen, et qui vivaient dans la tentation, n'osèrent intervenir dans la destruction des abominables sanctuaires, parce que ces lieux de prière étaient les réfectoires du diable, de sorte que ceux qui les touchaient en premier, le diable les détruisait et les envoyait à la mort – telle était l'action de l'ennemi en leur sein. Et quand le prêtre vint et aspergea et pria, ils détruisirent leur sanctuaire dans une grande terreur, et personne n'en souffrit aucun mal ; et, voyant ce miracle, ils acceptèrent avec joie la parole du Seigneur et renièrent leur tentation, bien qu'ils eussent auparavant fait du mal au prêtre. Oh miracle ! Les petits enfants de trois ou quatre ans, voire plus jeunes, qui marchaient à peine tout seuls, virent de leur propre initiative et contribuèrent à la destruction des sanctuaires abominables, et combattirent résolument l'impiété ; or quelques enfants avaient prédit les événements trois jours et deux jours et un jour plus tôt, en disant : « des visiteurs viendront qui brûleront les pierres et les forêts », alors qu'ils savaient à peine parler. Ce voyant et entendant, le prêtre et leurs parents s'en étonnèrent. Et grâce à la prédication de la parole du Seigneur, le Saint Esprit aida le prêtre Ilja, et en remerciement de leur conversion et de leur repentir, Dieu leur montra bien des signes et fit bien des miracles, de sorte que beaucoup d'aveugles virent la lumière, que des souffrants de toutes sortes de maladies furent guéris, et que les diables furent chassés des gens à l'aide de l'aspersion par l'eau sacrée ; et grâce aux prières de l'archevêque

Macaire, les diables s'enfuirent des abominables sanctuaires trois jours et deux jours et un jour avant l'arrivée du prêtre, en criant et en hurlant, et en disant : « ainsi nous sommes chassés de ces endroits où nous espérions régner à jamais ». Et en déracinant ceci [cette idolâtrie], il parcourut les *volost*³⁰ et [d'autres] endroits maintes fois, en les ramenant depuis le fond des ténèbres de l'enfer à la véritable lumière de l'intelligence de Dieu ».

En général, ce dernier paragraphe n'a pas été pris en compte dans l'étude des croyances des Votes et des Ingriens, car ses liens avec le canon littéraire chrétien sont trop évidents pour que ce texte puisse être mépris pour une description ayant un quelconque rapport avec la situation religieuse réelle de l'époque. En même temps, nous trouvons ici les mêmes concepts que dans les autres textes contemporains.

Démons et adeptes d'autres religions

Il est clair, si nous partons de l'orientation fonctionnelle des lettres pastorales, que les comptes rendus des pratiques en question ne reflètent de manière impartiale ni la situation religieuse réelle ni la réalité ethnographique de l'époque : ils sont agrémentés de la rhétorique chrétienne de son temps. Sur les pratiques intolérables, ils expriment le point de vue ecclésiastique, d'après lequel tout écart par rapport aux normes chrétiennes était vu comme une intervention des forces sataniques. Ces forces étaient désignées à l'aide de plusieurs mots : *диаволь* 'diable', *бесъ*, *бесы* 'démon, démons', accompagnés d'adjectifs dépréciatifs comme *скверный* 'abominable' ja *мерзский* 'répugnant'. La conséquence de l'action ou de la présence du diable, d'après les lettres pastorales, est l'adoration d'arbres ou de pierres dans les sanctuaires [1]³¹, le refus des règles du jeûne, la gourmandise et l'ivrognerie, [2] ainsi la bénédiction des offrandes par les devins [5]. C'est ainsi que ces textes font référence au diable en tant

³⁰ Volost (*волост*) – unité administrative territoriale, subdivision de l'*uezd* (Gladki 2001: 122).

³¹ Entre crochets les chiffres qui renvoient aux textes correspondants présentés plus haut.

qu'incarnation abstraite et toute-puissante du mal, qui met en péril les chrétiens, et dont la mention marque les pratiques religieuses intolérables du point de vue de la morale chrétienne.

Les mêmes modèles rhétoriques qui relient le paganisme à la démonologie chrétienne se répètent de manière plus développée dans les chroniques, qui se fondent sur la lettre de Macaire. D'après le chroniqueur, « le diable, ennemi invisible » a conquis les habitants de la *pjatina* vote, ce qui les conduit à suivre les pratiques de leurs ancêtres. La chronique mentionne, à part les offrandes sanglantes dues au diable, les infanticides et les destructions d'icônes, les conversations magiques avec les démons [10] ainsi que la conception d'après laquelle les lieux sacrés non chrétiens sont les réfectoires du diable [11].

L'influence de la tradition littéraire de l'époque apparaît clairement dans le passage où le chroniqueur mentionne, sur la base de racontars, les pratiques d'infanticide et les destructions d'icônes de la part des populations fenniques. Les deux motifs peuvent être vus comme des ajouts du chroniqueur reflétant la rhétorique de l'Église orthodoxe contre les païens. Les accusations d'infanticide ont été, au fil des temps, tournées contre « les autres » : par exemple dans la Rome impériale ce genre de bruit courait sur les communautés chrétiennes, alors qu'au Moyen Âge, c'étaient les Juifs qui étaient accusés d'assassiner les nouveau-nés (cf. p. ex. Panchenko 2002, pp. 161-170 ; Lotman 2007, pp. 53-54, 152-153). Ainsi peut-on interpréter les mentions trouvées dans les chroniques comme des stéréotypes sur les autres religions, que le chroniqueur rattache aux *nemtsi*, ce mot renvoyant vraisemblablement aux sujets suédois ou allemands ayant adopté le luthéranisme. Il faut comprendre de manière analogue la référence aux pratiques iconoclastes, qui peut renvoyer à la réforme luthérienne en cours d'expansion dans l'aire baltique. Des échos des destructions d'icônes sur grande échelle qui allaient de pair avec le protestantisme ont dû arriver jusqu'à Pskov et on en trouve des échos quelque temps plus tard dans la chronique. Il n'est donc pas invraisemblable que de telles accusations reflètent les pratiques des balto-fenniques orthodoxes de l'époque, sinon que le texte emploie la rhétorique usuellement utilisée pour parler des adeptes d'autres religions.

En plus de ces coutumes intolérables, le diable marque également de son sceau les êtres surnaturels propres aux croyances populaires

pré-chrétiennes. Du point de vue des prêtres, il n'était guère utile de les identifier avec plus de précision. Pour les devins, le destinataire des rites effectués dans les lieux sacrés naturels ou dans les cimetières n'était certainement pas le diable chrétien : ces rites étaient sans doute adressés à des êtres surnaturels relevant de différents domaines et aux esprits des morts (cf. Kirkinen 1970, p. 132).

Ces jugements peuvent être vus comme une tentative de traduire la situation religieuse de l'époque dans une langue intelligible pour le clergé orthodoxe et de l'interpréter à la lumière de la démonologie chrétienne. En tant que chercheur intéressé par la situation religieuse au XVI^e siècle, je suis tenu d'en proposer une « retraduction », afin de comprendre la réalité ethnographique qui sous-tend ces descriptions. On peut par exemple supposer que les festivités accompagnées de force mets et libations au moment du jeûne de la saint Pierre³² [2] renvoient aux fêtes populaires du solstice d'été, qui, sous cette forme, ne convenaient pas au calendrier ecclésiastique orthodoxe. Même si les lettres pastorales ne mentionnent pas directement les fêtes de la saint Jean, elles énumèrent, de même que les documents du concile de Stoglav de 1551, des traits intolérables qui leur sont propres, tels le jeu de cithare et les baignades rituelles (cf. Kirkinen 1970, p. 133). On trouve des mentions similaires datant du XVI^e siècle pour les zones environnantes, comme par exemple le compte-rendu des pratiques non chrétiennes du jour de la saint Jean dans la région de Pskov (cf. Karamzin VII, col. 116)³³. Les libations et abus de nourriture « en l'honneur du diable » mentionnés dans les lettres pastorales ont même été interprétés par Heikki Kirkinen comme les fêtes des communautés rurales, faisant le lien entre les libations rituelles et les fêtes plus tardives connues sous le nom de *vakkove*³⁴ et de *Valla d'Ukko* (Kirkinen 1970, p. 131).

³² Il s'agit du jeûne de quarante jours avant la veille de la saint Pierre (29.06).

³³ Pour les terres estoniennes, on peut évoquer les données de Balthasar Russow sur les fêtes de la saint Jean dans la deuxième moitié du siècle (cf. Russow 1848, p. 43).

³⁴ Cf. les descriptions et les interprétations des *vakkove* aux XIX^e et XX^e siècles (p. ex. Haavio 1963). Dans les terres estoniennes, les festivités

Devins et actes de divination

Les sources que j'étudie prêtent une attention non négligeable à ceux qu'elles appellent « les devins tchoudes », dont l'activité, voire la rivalité avec les prêtres orthodoxes, a pu être l'une des raisons principales de l'organisation de ces expéditions missionnaires. La fréquente émergence de ce thème dans les documents du XVI^e siècle révèle la concurrence qui s'était établie entre l'institution du « sage » des populations balto-fenniques et le clergé orthodoxe, ce qui était totalement inacceptable pour les archevêques, qui aspiraient à l'unité de l'Église. La particularité du rôle des devins et leur incompatibilité avec le système conceptuel chrétien se voit aussi bien dans les lettres pastorales que dans l'*Annexe à la Chronique de Pskov*, où ces personnages sont directement mentionnés (sg *ap̄byū*, pl *ap̄byu* ; on trouve également le verbe, *ap̄byiom* ; cf. texte 5)³⁵. Ce terme s'est sans doute répandu à propos des pratiques païennes, car les devins tchoudes (*Ap̄byu vь Чюди*) sont mentionnés par exemple dans les dispositions du concile de Stoglav adoptées en 1551 (cf. Stoglav 1863, p. 46)³⁶. Il apparaît, à la lecture des lettres pastorales, que les prêtres envoyés en mission avaient pour tâche de réduire l'influence des devins, accusés de fréquenter le diable, et de les éliminer de toute responsabilité dans la vie publique. Pour les prêtres, les devins étaient criminels et sacri-

connues au XVI^e siècle comme *vakusepidu* ont également été mentionnées par Russow (Russow 1848, pp. 42 ; Ligi, H 1968, pp. 48-50, pp. 79-80 ; Põltsam-Jürjo 2007).

³⁵ C'est le terme concernant l'ancienne religion des Votes et des Ingriens dans les sources vieux-russes. Il a été mis en rapport avec le mot finnois *arpoja* 'devin' (Vasmer I, p. 84). On trouve des mots semblables aussi bien en vote qu'en ingrien : *arpoja*, *arponikka*, *arpuli* 'devin ; sage, guérisseur ; devin' ; *arpoa* 'faire de la divination' (VKS I, p. 122), *arpoja*, *arpuja*, *arpuli* 'devin ; personne qui cherche l'origine d'un problème dans le cartes ; déchiffreur de rêves' (Nirvi 1970, pp. 19-20) ; cf. également *arpa* 'baguette utilisée dans la divination' (VKS I, p. 122).

³⁶ Les documents du concile de Stoglav mentionnent les devins à propos des infractions aux règles de préparation à la communion (cf. Panchenko 1992, p. 140).

lèges, et les adjectifs utilisés à leur sujet, de même que pour les forces démoniaques, étaient « répugnant » et « abominable ». Pour la démonologie chrétienne, leurs actions relevaient de la sorcellerie et ceux qui pratiquaient cette dernière étaient eux-mêmes possédés par le diable (cf. Valk 1995, pp. 161-162).

Les devins étaient manifestement les chefs religieux des communautés autochtones, et ils étaient au cœur de divers rites dans les sphères privée et publique. Dans les lettres pastorales, ils sont mentionnés en rapport avec la vénération des sanctuaires païens [2], l'attribution d'un nom aux nouveau-nés [4], l'enterrement des morts dans les tertres [3] et la bénédiction des offrandes destinés aux défunts [5]. Le chroniqueur de l'*Annexe à la Chronique de Pskov* note que les devins sont aussi respectés que les prêtres, dirigeant toutes sortes de rites et donnant les noms aux enfants [10]. Les devins apparaissent également dans le même document, là où il est dit que ceux qui pratiquent la sorcellerie pensent que le diable leur parle. Cette dernière mention est à noter dans la mesure où l'auteur attribue cette idée aux sujets qu'il décrit – cela pourrait partiellement refléter un point de vue répandu dans la population.

Les chercheurs ont ainsi vu dans le motif de la conversation avec le diable plus que simplement l'interprétation chrétienne, conforme à son temps, de l'institution des devins³⁷. Heikki Kirkinen a vu ce passage comme une confirmation de l'activité chamanique des devins, en précisant que cela est pertinent à propos d'un « devin ou sorcière qui, étant tombé en transe et s'étant réveillé, transmet à son auditoire des messages de l'au-delà » (Kirkinen 1970, p. 132). Kirkinen voit l'institution du devin entièrement sous le prisme chamaniste, et la met en rapport avec l'institution du devin same. Il suppose que la dénomination du devin provient du tambour utilisé dans les rites : « Le devin pouvait chanter des poèmes ou des incantations magiques ; il battait sur son tambour, appelant à son aide les esprits et tombait en transe ; quand il se réveillait, il interprétait les marques apparues sur la peau du tambour » (*id.*, p. 131). Le chercheur finnois, par sa « retraduction » hardie des textes source, arrive au résultat inverse de celui présenté par les prêtres orthodoxes contemporains des faits. Pour

³⁷ Les sources ne précisent pas s'il s'agissait d'hommes ou de femmes.

Kirkinen, le devin avait pour fonction « d'éloigner du nouveau-né les forces du mal » et de faire en sorte que le défunt ne se trouve pas malencontreusement en contact avec les habitants de l'au-delà (*ibid.*)³⁸.

Les lettres pastorales mentionnent à plusieurs reprises également les mesures à prendre par les prêtres pour mettre fin aux activités intolérables « des devins et de leurs disciples, adorateurs d'idoles ». Quand pour la première fois il est question du comportement à adopter avec ceux qui renoncent à leurs anciennes coutumes, on trouve également des conseils sur quoi faire avec ceux qui refusent :

Les devins et leurs disciples, adorateurs d'idoles, qui renoncent à leurs abominables activités et qui s'en repentent devant vous, leurs pères spirituels, et promettent de changer de vie, dirigez-les tous, conformément aux règles des apôtres et des saints pères ; mais ceux des devins et de leurs disciples qui ne vous écoutent pas, vous, leurs pères spirituels, et qui ne viennent pas auprès de vous pour s'instruire, parlez de leur désobéissance et faites-la connaître aux boïars, faites-leur connaître les chrétiens qui vivent dans les terres de chacun, afin qu'ils se saisissent de ceux qui enfreignent la loi et les envoient auprès de nous à Novgorod la Grande.

La lettre de Théodose explicite encore davantage ces instructions : elle prescrit d'envoyer deux devins (et deux ou trois femmes à la tête rasée) de chaque *pogost* devant l'archevêque³⁹.

Nous trouvons dans les lettres pastorales des allusions intéressantes sur la « technique » de collecte de données, entre autres avec l'injonction faite aux prêtres d'informer par écrit l'archevêque, sur le champ ainsi que par la suite, des pratiques intolérables.

Or ces chrétiens qui enfreignent l'ordre de notre souverain et grand-duc ainsi que nos conseils et qui, par paresse et mauvaise volonté, refusent d'écouter l'enseignement que vous, leurs pères spirituels, leur

³⁸ Kirkinen renvoie à des chants kalévaléens sur ce même thème. Ces mêmes données à propos des devins ont également été traitées en rapport avec l'institution chamanique par Anna-Leena Siikala (2002, pp. 211-212).

³⁹ « /---/ de chaque pogost, deux devins, mais du pays tchoude deux ou trois femmes rasées, et encore tous ceux qui font preuve de désobéissance, qui ne s'inclinent pas devant vous et refusent de se renier ».

dispensez, et ne vous obéissent pas dans toutes les choses difficiles à comprendre du corps et de l'esprit, tous ces désobéissants et leur honte, vous devez m'en rendre compte personnellement par écrit, à moi, votre archevêque, sur le champ par l'intermédiaire du prêtre Ilja, ainsi que par la suite /---/.

On peut voir dans cet appel de l'archevêque une forme élémentaire « d'ethnographie épistolaire », appliquée à l'élimination de pratiques religieuses.

Coutumes païennes contre coutumes chrétiennes

Dans les travaux sur la religion des Votes et des Ingriens, on présente souvent les sources du XVI^e siècle comme une preuve de ce que les peuples balto-fenniques étaient à l'époque évangélisés formellement, mais qu'ils restaient en fait entièrement païens. Les lettres pastorales seraient censées montrer le faible impact de l'œuvre missionnaire et le profond enracinement dans le paganisme de la vision religieuse de la population de la *pjatina* vote (Konkova 1992, pp. 73). Heikki Kirkinen a contesté cette approche, qui oppose les principes païens et les principes chrétiens (1991, pp. 58-61). Une étude plus approfondie des textes sources permet effectivement d'atténuer cette opposition radicale. L'analyse des pratiques tolérables et intolérables montre clairement qu'il ne s'agissait pas forcément de coutumes s'excluant toujours mutuellement, mais qu'il y avait entre pratiques chrétiennes et païennes une sorte de complémentarité.

Les personnes décrites dans les lettres pastorales et dans les chroniques s'identifiaient manifestement elles-mêmes à l'époque comme orthodoxes et respectaient les normes chrétiennes, même si en parallèle il existait encore des pratiques pré-chrétiennes. Cette situation apparaît le plus directement dans le texte sur l'attribution d'un nom aux nouveau-nés, où il est fait référence à la pratique d'appeler *en premier* auprès de l'enfant le devin, qui lui donne un nom, et seulement *plus tard* d'aller à l'église baptiser l'enfant [4]. Ainsi, le rite réalisé par le devin n'excluait pas celui effectué par le prêtre et les deux, pour la population, n'étaient pas forcément incompatibles. De même les pratiques chrétienne et païenne étaient entrelacées à propos de la coexistence des hommes et des femmes, où

le « mariage à l'essai »⁴⁰ était, d'après les auteurs, suivi d'un mariage à l'église et d'une bénédiction [6, 7]. Pour Heikki Kirkinen, des principes de nature différente sont également en jeu dans la « bénédiction » des offrandes adressées aux défunts [5]. À son avis, il est question ici d'un rite dans lequel « l'ancienne coutume païenne était déjà associée à l'idée d'amour du prochain et à une forme chrétienne » (Kirkinen 1970, p. 133), bien qu'on puisse également interpréter le texte différemment et supposer qu'après le rite effectué par le devin il n'était plus nécessaire d'aller à l'église avec les offrandes.

Dans le passage dédié aux cimetières de village [3], les sources mentionnent avec insistance des lieux de sépulture appelés *курганы* et *коломище*. Les premiers désignent les sépultures caractéristiques de la région sous forme de tertres (cf. Uino 1991, p. 21-23), le deuxième mot a été interprété comme étant d'influence balto-fennique et, depuis Matthias Akiander (1849, p. 174), a été mis en rapport avec le mot finnois *kalmisto* (ou *kalma* ; cf. Vasmer II, p. 295 ; Konkova 1992, p. 73). Des prêtres plus exigeants que d'autres ont pu par endroits obtenir que les anciens cimetières fussent abandonnés, car des documents du XVII^e siècle sur les visites luthériennes en Ingrie montrent que les populations s'étaient adressées aux chefs de l'Église afin que les autorités suédoises les autorisent à enterrer de nouveau leurs morts dans des « tertres et des bosquets » (cf. Västrik 2007, pp. 90-92). Des données plus tardives confirment que les autorités ecclésiastiques orthodoxes acceptaient que les morts soient enterrés dans des localités éloignées des centres des *pogost*, ce dont porte témoignage le réseau de cimetières de village propre, encore au XX^e siècle, aux villages votes et ingriens.

La contradiction entre différentes conceptions émerge de manière patente dans les passages concernant la coupe de cheveux des femmes et leur port de vêtements non adéquats [8, 9]. La coutume rituelle, connue chez les Balto-Fenniques, de se couper les cheveux était en contradiction avec la coutume de l'Église orthodoxe ne pas faire

⁴⁰ Les chercheurs ont vu des reflets même de cette pratique archaïque dans les traditions populaires documentées aux XIX^e-XX^e siècles, qui relève les libertés permises dans les rapports pré-nuptiaux des jeunes (Konkova 1992, p. 85).

obstacle à la pousse des cheveux (Averintsev 1993, p. 302). Malgré les sanctions prévus pour cette infraction – là aussi, la lettre de Théodose intime d'envoyer les coupables à Novgorod – cette coutume est restée dans la pratique vote du mariage jusqu'au XIX^e siècle (cf. Västriik 2007, pp. 136-140).

En même temps que la pratique du rasage des cheveux, les documents mentionnent les couvre-tête et les vêtements impropres des femmes. [8, 9], ces derniers étant même comparés dans les lettres pastorales à des « vêtements mortuaires ». Sur la base des descriptions du costume aux XVIII^e-XIX^e siècles, les chercheurs ont tenté de deviner quels habits avaient pu susciter la colère des prêtres. D'après Gustav Ränk, les auteurs avaient pu être intrigués par le haut couvre-chef féminin de forme conique appelé *päästäs*, sous lequel se trouvait un foulard blanc descendant jusqu'aux oreilles, appelé *paikas* (Ränk 1960, p. 30). Elina Öpik, dans une étude publiée une dizaine d'années plus tard, conteste cette interprétation de Ränk, estimant qu'il était peu probable que le *päästäs*, qui était multicolore, ait pu susciter des associations d'idées avec un vêtement mortuaire. Öpik à son tour suggère que le vêtement commenté pouvait être une écharpe en lin blanc connue à la fin du XVIII^e siècle sous le nom de *õlkalina* (oelкалина ; Öpik 1970, p. 153). Cependant aucun de ces deux chercheurs n'a pu répondre à la question de savoir pourquoi ces vêtements avaient suscité la désapprobation des prêtres. Il est probable que la comparaison avec les vêtements mortuaires était due à la couleur blanche des vêtements en question. Les vêtements blancs ont été utilisés dans des périodes plus tardives pour des actes rituels (cf. p. ex. Trefurt 1783, pp. 18-19, 21-22), ce qui explique peut-être qu'ils aient attiré l'attention des ecclésiastiques du XVI^e siècle.

Les lieux sacrés et le culte de la nature

Les lieux de culte païens et leur destruction par le prêtre Ilja sont mentionnés dans la section II à propos des coutumes inacceptables et dans la section III, où on trouve les instructions aux moines missionnaires et aux prêtres des paroisses. En même temps, ce thème est très présent dans les fragments des chroniques pour 1534. D'après les lettres pastorales, ceux qui s'éloignent du droit chemin vont prier dans les lieux sacrés, vénèrent des arbres et des pierres, « poussés par le

diable » [1] et font venir sur ces lieux des devins [2]. À cette même idée, la *Chronique de Pskov* ajoute une liste assez longue des objets de culte, le chroniqueur faisant appel, pour développer le thème de l'idolâtrie, à des images stéréotypées [10].

On peut penser que ces informations, elles aussi, sont des constatations en rapport avec le réel, mais habillées de la rhétorique chrétienne. Les activités cultuelles en direction d'arbres et de pierres sont mentionnées également dans les descriptions de la religion des Votes et des Ingriens aux siècles suivants (cf. Västrik 2007, pp. 90-91, 97-110, 134-136, 165-166; Västrik 2008). On peut s'interroger sur l'interprétation de Heikki Kirkinen, qui établit un lien entre les arbres et les pierres évoqués dans ces textes et d'une part les forêts sacrificielles, d'autre part les tombeaux : « Sans aucun doute, les forêts représentaient les bosquets sacrificiels avec les arbres *karsikko*⁴¹, et les pierres aux sépultures et aux tertres mortuaires, qui ont été préservés depuis l'âge du fer » (Kirkinen 1970, p. 131). Mais les textes qui nous restent de périodes plus tardives ne viennent pas vraiment soutenir cette hypothèse. La plupart du temps, l'attention se porte effectivement sur les arbres associés au culte, mais jamais la marque des arbres *karsikko* n'est mentionnée. En même temps, aucune indication ne permet d'affirmer que les activités cultuelles impliquant des pierres fussent en rapport avec les cimetières.

Il faut dire quelques mots sur l'énumération, dans les chroniques, des « abominables lieux sacrés » des habitants de la *pjatina* vote et des sacrifices sanglants [10], laquelle est amplement caractérisée par la rhétorique chrétienne. Souvent en effet, dans les études sur les croyances votes et ingriennes, les phrases correspondantes ont été prises au pied de la lettre, et mises en rapport avec le culte des éléments de la nature (forêt, pierres, rivières, marais, sources, collines, éminences, lacs) et des astres (le soleil, la lune, les étoiles) (cf. p. ex. Karamzin VII, col. p. 116 ; von Köppen 1851, p. 40 ; Kuujo 1969, pp. 58-59 ; Konkova 1992, p. 87). Heikki Kirkinen a exprimé quelques réserves sur les paroles du chroniqueur : il interprète

⁴¹ Les arbres dits *karsikko* étaient marqués par des branches coupées ou par des entailles sur l'écorce. Ce type de marquage était lié en Finlande à la protection contre les morts (cf. Vilkuna 1992).

l'énumération des éléments naturels comme le reflet « de la croyance en des esprits propre aux peuples finnois » et associe la mention des astres à des motifs des chants mythiques et à l'astronomie populaire (Kirkinen 1970, p. 132). Pour lui, ces formes de culte représentaient la tradition commune des peuples finno-ougriens et il renvoie, pour prouver ses positions, aux récits de voyage contemporains du Polonais Matvei Mehovski en Russie, où l'auteur présente en rapport avec « la Permie, l'Ougrie et la Carélie » une liste analogue d'objets de culte (*id.*, pp. 131-132).

Cependant, en étudiant la littérature chrétienne et les textes rendant compte des païens dans un contexte plus large, on peut considérer ces interprétations comme trop univoques. En effet, on trouve de nombreuses analogies avec les textes d'auteurs chrétiens sur les païens, les hérétiques ou les autres religions. Ces *topos* figurent par exemple dans les écrits des pères de l'Église primitive. On peut citer un texte du IV^e siècle dont l'auteur est un des pères de l'Église, le Grec d'Alexandrie Athanase⁴² et qui est intitulé « Contre les païens » (*Contra Gentes*), où se trouve une description du culte propre aux non Chrétiens⁴³.

« /---/ ils rendaient l'hommage dû à Dieu tout d'abord au ciel et au soleil et à la lune et aux étoiles, dont ils croyaient qu'ils n'étaient pas seulement dieux, mais aussi la raison des autres dieux, inférieurs à eux. /-- / ils donnaient le nom divin et surnaturel de Dieu enfin même aux pierres et aux rocher, et aux choses rampant aussi bien sur la terre que dans l'eau, et aux bêtes sauvages sans raison, leur donnant tout honneur divin, en se détournant du véritable Dieu unique, le Père du Christ » (Schaff 2004a, p. 181.)

On trouve des énumérations analogues dans les œuvres d'Aphrate, un Syrien du IV^e siècle, et dans celles de saint Cyrille, savant byzantin

⁴² Le Grec Athanase d'Alexandrie (dit aussi Athanasios le Grand, 298–373) est l'un des principaux pères de l'Église primitive. C'est sous sa conduite qu'a été mise en place la doctrine dogmatique orthodoxe, qui a servi de fondement aussi bien à l'Église catholique qu'à l'Église orthodoxe.

⁴³ Je suis parti, pour les œuvres des pères de l'Église, des traductions anglaises de la bibliothèque numérique du Calvin College : <http://www.ccel.org/>.

du IX^e siècle (cf. Galkovski 1913, p. 52 ; Schaff 2004b, p. 510) qui contiennent des allusions à des passages de la Bible, dans lesquels l'idolâtrie est condamnée.

« Puisque vous n'avez vu aucune figure le jour où l'Éternel vous parla du milieu du feu, à Horeb, veillez attentivement sur vos âmes, de peur que vous ne vous corrompiez et que vous ne vous fassiez une image taillée, une représentation de quelque idole, la figure d'un homme ou d'une femme, la figure d'un animal qui soit sur la terre, la figure d'un oiseau qui vole dans les cieux, la figure d'une bête qui rampe sur le sol, la figure d'un poisson qui vive dans les eaux au-dessous de la terre. Veille sur ton âme, de peur que, levant tes yeux vers le ciel, et voyant le soleil, la lune et les étoiles, toute l'armée des cieux, tu ne sois entraîné à te prosterner en leur présence et à leur rendre un culte : ce sont des choses que l'Éternel, ton Dieu, a données en partage à tous les peuples, sous le ciel tout entier ». (Deutéronome, 4 : 15-19 ; cf. Exode 20 : 3-4.)

Ces citations nous amènent à considérer le texte du chroniqueur principalement comme une énumération de stéréotypes chrétiens, qu'on ne peut pas prendre au pied de la lettre pour une description ethnographique⁴⁴. Certes, il s'y trouve des informations de nature ethnographique reflétant la réalité, mais l'auteur les a fait passer, consciemment ou non, à l'aide des modèles et des formules à sa disposition. Le lien des textes avec le réel est fort compliqué, et il faut en tenir compte dans l'interprétation des sources que nous examinons ici.

⁴⁴ Cf. la constatation faite par Marek Tamm d'après laquelle la plupart des sources du XII^e-XIII^e siècle mettent en évidence les coutumes païennes des peuples de la Baltique orientale, mais souvent à l'aide de stéréotypes chrétiens (Tamm 2001, p. 880). Ces énumérations ne sont pas seulement caractéristiques des écrits de l'Église d'Orient, mais on en trouve également dans les documents médiévaux sur l'évangélisation des peuples de la Baltique orientale (cf. Tamm 2001, 2006). Pour une période plus proche, mentionnons par exemple la *Cosmographie* de Sébastien Münster, qui rend compte des coutumes des Livoniens au milieu du XVI^e siècle (cf. Münster 1588, pp. 1116–1117).

La destruction des lieux sacrés

Comme on peut s'y attendre, les passages où il est question de la destruction des lieux sacrés des païens sont eux aussi habillés par la rhétorique chrétienne. Les lettres pastorales contiennent des instructions pour le faire, et, dans les textes des chroniques pour 1534, on trouve un récit concret de l'action du prêtre Ilja en cette matière.

Dans la section III de la lettre pastorale de Macaire on peut lire les instructions de l'archevêque à Ilja en vue d'éliminer « l'idolâtrie ».

« /---/ et j'ai ordonné de briser et de détruire et de brûler par le feu tous les lieux de prière abominables se trouvant auprès des Chrétiens et j'ai ordonné au prêtre Ilja de châtier les Chrétiens de ces régions et de leur enseigner la véritable foi chrétienne orthodoxe. Et quand notre prêtre Ilja arrivera en provenance de chez nous auprès de vous avec cette eau bénite, alors vous, igoumènes et prêtres et diacres, avec le prince Ilja et ces boïars, ordonnez aussitôt à vos paroisses de réunir tous les chrétiens afin de procéder, unanimement et soigneusement, dans toutes ces régions, ces villages et bourgs et forêts tchoudes et ingriens, de détruire ces abominables sanctuaires, pierres et arbres, de les briser et détruire définitivement et brûler par le feu ; et les devins et leurs disciples, ces idolâtres, ordonnez-leur de venir auprès de notre prêtre Ilja pour recevoir son enseignement et s'y conformer en tout ; et dans toutes les pogost et les localités où ces endroits abominables seront détruits et brûlés par le feu, dans toutes les églises qui s'y trouvent j'ai ordonné au prêtre Ilja de chanter des prières au Seigneur notre Dieu et à la Mère de Dieu immaculée, et à tous les faiseurs de miracles avec tous vos igoumènes et vos prêtres ; de même j'ai ordonné de bénir l'eau ; et quand vous aurez béni l'eau, mélangez l'eau que vous aurez bénie et celle que vous aurez reçue de nous, et allez dans toutes les paroisses, dans tous les bourgs et les villages, et aspergez-en tous les chrétiens orthodoxes depuis les adultes jusqu'aux plus petits, ainsi que toutes leurs demeures et leurs bâtiments ».

Manifestement, les prêtres envoyés en mission suivirent les instructions des patriarches. L'importance de liquider les lieux sacrés est marquée par des syntagmes récurrents dans lesquels se trouvent les verbes « briser – détruire – brûler par le feu ». À la fin de ce passage, les auteurs soulignent la nécessité d'asperger tous les habitants et leurs demeures d'eau bénite, rituel de purification qui accompagne la célébration des fêtes orthodoxes.

La destruction des lieux sacrés est également abordée dans la *Quatrième chronique de Novgorod* et dans la *Chronique de Pskov*, au début desquelles nous trouvons clairement des *topos* de la rhétorique missionnaire. Le chroniqueur a ajouté un récit héroïsant des œuvres miraculeuses d'Ilja, qui relève du genre hagiographique inhabituel dans les chroniques : au début les adultes n'osaient pas participer à l'œuvre de destruction, alors que par miracle les enfants de deux ans avaient rejoint les missionnaires [11].

Outre les termes évoqués ci-dessus caractérisant l'œuvre de destruction, les textes des chroniques mentionnent l'injonction d'éliminer l'idolâtrie, de couper et d'incendier les forêts, de faire rouler les pierres dans l'eau et d'illuminer les païens (« ceux qui ne sont pas baptisés ») par le baptême. À la différence des lettres pastorales, où il est question d'arbres tenus pour sacrés, la chronique parle d'abattre et de brûler des forêts ; la notion de « païen » est également différente.

Le récit détaillé de la destruction des lieux sacrés peut apparaître d'une part comme relatant les circonstances de l'activité missionnaire de l'époque. D'autre part, la description des miracles suit, sur la base de modèles littéraires, les canons du genre, qui héroïse les actes des missionnaires – aussi bien du commanditaire (Macaire) que de l'exécutant (Ilja). D'une part le texte illustre la vénération des habitants de la région à l'égard des lieux sacrés païens, comme semble le montrer un passage qui fait référence à la légende d'après laquelle violer un lieu sacré conduirait à la mort ou à la maladie⁴⁵. Le récit du miracle ici oppose le point de vue chrétien à la fausse sainteté, en montrant que la destruction du lieu sacré n'induit aucune des conséquences redoutées. Comme dans les histoires d'apparitions miraculeuse, les truchements du message chrétien et du caractère « miraculeux » de l'événement sont les petits enfants, qui, à la différence de leurs aînés, n'ont aucun doute sur la justesse de l'acte des missionnaires. Ici se reflète à sa manière la notion chrétienne de la pureté des petits enfants, qui sont ouverts au divin (cf. Christian 1989,

⁴⁵ On rencontre également des histoires de ce genre plus tardivement dans les recueils de folklore. De manière générale, elles ont été reprises dans la tradition chrétienne (cf. Panchenko 1998, pp. 121-126 et 249-252 ; Nikitin 2004, p. 338).

p. 81). Ainsi les enfants sont-ils opposés aux adultes, qui s'accrochent aux anciennes coutumes, mais qui, conformément aux règles du genre du récit miraculeux, finissent par se convaincre de la justesse du message chrétien. Le chroniqueur a même mis le présage d'après lequel quelqu'un viendrait « brûler pierres et forêts » dans la bouche d'enfants, qui ne savaient même pas parler.

Le récit de la destruction des lieux sacrés mentionne également des guérisons miraculeuses réalisées par la même occasion, ainsi qu'à des exorcismes pratiqués par les prêtres. Pour les prêtres, l'objectif des expéditions missionnaires était bien de réduire l'influence du diable et de l'éloigner à l'aide de différents rites chrétiens. C'est la même idéologie qui se reflète dans les mentions aux lieux sacrés païens, que les démons quittent quand le prêtre Ilja intervient. Ainsi se trouve souligné le principe de la suprématie divine, devant lequel le diable est obligé de reculer.

Les textes des chroniques pour 1534 reflètent ainsi directement les actions menées contre les lieux sacrés non chrétiens au cours des expéditions missionnaires. En même temps la formule « briser – détruire – brûler » ne signifie pas forcément que les endroits en question soient rejetés, au contraire, ils sont désormais inclus dans le culte chrétien. On peut imaginer que même si une partie des arbres et des pierres autour desquels tournaient les activités cultuelles ont été effectivement liquidés, le caractère sacré de l'endroit n'a pas disparu et s'est reporté sur les nouveaux arbres poussés au même endroit et/ou à proximité. Cette continuité est soulignée par les données plus tardives à propos de croix et de chapelles érigées à proximité d'arbres et de pierres, qui marquaient le lien de ces endroits avec des formes de vénération acceptées par l'Église.

Conclusion

Dans les comptes-rendus de la situation religieuse dans la première moitié du XVI^e siècle, les ecclésiastiques et les chroniqueurs s'appuient sur des modèles antérieurs relevant de la tradition chrétienne. C'est ainsi que ces textes entrent en dialogue avec les textes antérieurs, plus qu'avec les personnes dont ils parlent. Il est

important de souligner l'importance des formulations issues d'autres sources dans les descriptions.

Dans ces textes, les habitants des régions tchoude, ingrienne, vote et carélienne apparaissent comme un groupe abstrait, désigné par le nom collectif de « chrétiens » (*xpucmiane*), à l'intérieur du quel on distingue certains groupes par sexe ou par âge (les hommes, les femmes mariées, les jeunes filles, les veuves, les enfants). Le discours direct figure dans la bouche des enfants, comme le veut le genre du récit miraculeux.

Tous les textes étudiés ici sont caractérisés par l'interférence permanente de la rhétorique chrétienne, notamment dans les références aux païens, qui sont stéréotypées. On peut relever une certaine ornementation lexicale (adjectifs dépréciatifs pour caractériser les devins, syntagmes verbaux pour désigner les actes de destruction), aussi bien dans les constructions interprétatives (mentions du diable) que dans la ligne thématique du récit (miracles). Dans l'esprit de la démonologie chrétienne, les populations sont accusées d'adorer le diable et de vivre sous le pouvoir des êtres démoniaques. Ceux qui sont en contact direct avec le diable, dans cette perspective, sont les devins, dont la position de rivaux des prêtres orthodoxes apparaît éloquemment dans ces récits.

Aussi bien les lettres pastorales que les chroniques expriment le point de vue des ecclésiastiques. Les auteurs des lettres pastorales décrivaient les pratiques religieuses pour pouvoir les reconnaître et les combattre. L'objectif des chroniqueurs était de noter tous les ans les principaux événements, leurs notations pouvant être complétées suivant leurs sympathies et leurs antipathies. Le lien de textes relevant de genres différents avec la réalité ethnographique supposée varie donc considérablement. Dans les lettres pastorales ce lien est plus évident, compte tenu de leur objectif utilitaire. De plus, au sein d'un même genre, ce lien peut aussi varier, comme le montre la comparaison des extraits de chroniques avec le texte de base : comparé à l'extrait de la Quatrième chronique de Novgorod pour 1535, le texte qu'on trouve dans les chroniques pour 1534 est, comparé à l'extrait de la *Chronique russe*, nettement plus détaillé et plus ornementé.

Après avoir comparé ces textes, j'ose affirmer que ces sources n'en traduisent pas moins de manière fort adéquate les conceptions et les

pratiques religieuses des peuples balto-fenniques à l'époque considérée. C'est ce que confirment des textes plus tardifs sur l'histoire des Votes et des Ingriens ou sur leurs croyances, où se retrouvent les mêmes motifs.

Dans ces derniers il est systématiquement fait référence aux lettres pastorales de Macaire et de Théodose et aux expéditions missionnaires d'Ilja et de Nikifor. Ces textes, devenus des « classiques » de la présentation des cultures vote, ingrienne (et carélienne), ont fait l'objet d'une attention considérable entre autres en raison du faible nombre de sources. Cette attention s'est manifestée surtout par des citations ou des paraphrases de passages choisis, à partir desquels les chercheurs ont tiré des conclusions sur la situation religieuse de l'époque : ils ont souligné que les Votes et les Ingriens étaient païens et que ces missions ont conduit à un tournant décisif dans leurs univers mental et à leur adoption du christianisme ; pour d'autres, à l'inverse, les Votes et les Ingriens, malgré ces missions, seraient restés païens comme auparavant.

Or il apparaît clairement que les Votes et les Ingriens étaient déjà baptisés et qu'ils n'ignoraient pas les dogmes de base du christianisme. L'analyse de ces textes permet d'affirmer qu'une forme particulière de christianisme populaire avait émergé dans cette région, dans laquelle les conceptions chrétiennes venaient compléter des notions antérieures, non chrétiennes. Il n'est pas étonnant qu'une telle situation ait existé aux marges de l'État de Novgorod, qui était resté relativement indépendant des centres de pouvoir.

(Article traduit de l'estonien par Eva Toulouze.)

BIBLIOGRAPHIE

- AKIANDER Matthias, 1849, *Utdrag ur ryska annaler*, Helsingfors, Simelii arfvingar.
 ATHANASIOS s.a. <http://et.wikipedia.org/wiki/Athanasios>.
 AVERINTSEV 1993 = *Христианство: энциклопедический словарь в 3 томах*, Том 1. С. С. Аверинцев (главный редактор) и др., Москва, Большая Российская энциклопедия, 1993.

- CHRISTIAN William A., 1989, *Local Religion in Sixteenth-Century Spain*, Princeton.
- DAI = *Дополнение к Актам историческим, собранным и изданным Археографическою комиссиею*, Т. I, Санкт-Петербург, 1846
- Domostroi...* 1995, *The Domostroi: Rules for Russian Households in the Time of Ivan the Terrible*, Ed. by Carolyn Johnston Pouncy, Cornell University Press, 1995.
- EISEN Matthias Johann, 1922, *Eestlaste sugu*, Tallinn, Tallinna Eesti Kirjastuse-Ühisus.
- ERNITS Enn, 1996, «Vatjalaisten assimiloitumisen historiaa», *Historia Fenno-Ugrica*, I, 1, *Congressus Primus Historiae Fenno-Ugricae*, Edendum curaverunt Kyösti Julku et al. Oulu, Societas Historiae Fenno-Ugricae, s. 193-206.
- ERNITS Enn, 2003, «Tš-häälik XVI–XVII sajandi Lääne-Ingeri nimes: vadja keeleala piiridest», *Õdagumeresoomõ hummogupiir': konvõrents' Rõugõn*, 24.-26. rehekuu pääväl 2002. Võro Instituudi toimõndusõq, 15, Toim. Karl Pajusalu ja Jan Rahman, Võro, Võro Instituut, lk 40-51.
- GADZJATSKI 1940 = Гадзяцкий, С. С., «Вотская и Ижорская земли Новгородского государства», *Исторические записки*, 6, Москва, Издательство Академии наук, ст. 100-148.
- GALKOVSKI 1913 = Гальковский, Н. М., *Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси*, 2, Москва, 1913.
- GLADKI 2001 = Гладкий, В. Д., *Славянский мир I-XVI века: энциклопедический словарь*, Москва, Центрполиграф, 2001.
- HAAVIO Martti, 1963, *Heilige Heine in Ingermanland*, *FF Communications*, No. 189, Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia.
- HONKO Lauri, 1962, *Geisterglaube in Ingermanland. Erster Teil*, *FF Communications*, No. 185, Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia.
- KARAMZIN VII = Карамзин, Николай Михайлович, *История государства Российского*, Книга вторая. Тома V, VI, VII, VIII. Репринт. воспроизведение изд. 5-го, выпущ. в 3 кн. с прил. "Ключа" П. М. Строева, Москва, Книга, 1989.
- KIRKINEN Heikki, 1970, *Karjala idän ja lännen välissä, 1. Venäjän Karjala renessanssiajalla (1478–1617)*, Helsinki, Kirjayhtymä.
- KIRKINEN Heikki, 1987a, «Pjan käynnit Karjalassa 1534–1535», *Bysantin perinne ja Suomi. Kirjoituksia Idän kirkon historiasta*, Joensuu, Ortodoksisen kirjallisuuden julkaisuneuvosto, s. 119-133.
- KIRKINEN Heikki, 1987b, «Laatokan Karjalan kirkollista elämää 1500-luvun puolivälissä», *Bysantin perinne ja Suomi. Kirjoituksia Idän kirkon*

- historiasta*, Joensuu, Ortodoksisen kirjallisuuden julkaisuneuvosto, s. 134-145.
- KIRKINEN Heikki, 1991, « Inkerin keskiaika ja uuden ajan alku vuoteen 1617 », *Inkeri: historia, kansa, kulttuuri*, Toim. Pekka Nevalainen, Hannes Sihvo, *Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia*, 547, Helsinki, Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, s. 35-66.
- KONKOVA 1992 = Конькова, Ольга И., « Водь, Ижора », *Мы живем на одной земле: Население Петербурга и Ленинградской области*, Санкт-Петербург, Лениздат, 1992, ст. 71-109.
- KORPELA Jukka, 2008, *The World of Ladoga: Society, Trade, Transformation and State Building in the Eastern Fennoscandian Boreal Forest Zone c. 1000-1555*, *Nordische Geschichte*, Bd. 7, Münster, LIT Verlag.
- KROHN Julius, 1894, *Suomen suvun pakanallinen jumalanpalvelus: neljä lukua Suomen suvun pakanallista jumaluus-oppia*, Helsingissä, Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- KUUJO Erkki, 1969, *Inkerin suomalaisten historia*, Jyväskylä, Inkeriläisten Sivistyssäätiö.
- KÖRPEN 1851 = Кеппен, Петр Иванович, *Водь в С.-Петербургской губернии: отрывок из пояснительного текста к этнографической карте С.-Петербургской губернии*, Санктпетербург, Типография Императорской Академии наук, 1851.
- KÖRPEN Peter von, 1867, *Erklärender Text zu der ethnographischen Karte des St. Petersburger Gouvernements*, St.-Petersburg, Kaiserliche Akademie der Wissenschaften.
- LAITILA Teuvo, 2000, « Rahvaortodokslus, ametlik kirik ja riik Soome Raja-Karjalas enne II maailmasõda », *Mäetagused. Hüperajakiri*, nr 14, lk 97-120.
- LIGI Herbert, 1968, *Talupoegade koormised Eestis 13. sajandist 19. sajandi alguseni*, Tallinn, Eesti Raamat.
- LIGI Priit, 1993, « National Romanticism in Archaeology: The Paradigm of Slavonic Colonization in North-West Russia », *Fennoscandia Archaeologica*, vol. X, pp. 31-39.
- LOTMAN Juri, 2007, *Hirm ja segadus: esseid kultuurisemiootikast*, Tallinn, Varrak.
- MACAIRE 1996 = Макарий, митрополит, *История Русской Церкви. Книга седьмая. Период самостоятельности Русской Церкви (1589-1881), патриаршество в России (1589-1720)*, Москва, Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996.

- MACAIRE 2002 = Макарий, архимандрит, *Жизнь и труды святителя Макария, Митрополита Московского и всея Руси*, Москва, Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2002.
- MANSIKKA V. J., 1922, *Die Religion der Ostslaven, I. Quellen, FF Communications*, No. 43, Helsinki, Suomalainen Tiedekatemia.
- MIK = *Материалы по истории Карелии XII–XVI в.в.* Под редакцией В. Г. Геймана, Петрозаводск, Государственное издательство Карело-Финской ССР, 1941.
- MÜNSTER Sebastian, 1588, *Cosmographie*, Basel, Sebastian Henricpetri.
- NEVOLIN 1853 = Неволин, Константин Алексеевич, *О пятинах и погостах Новгородских в XVI веке*, Санктпетербург, Типография Императорской Академии наук, 1853.
- NIKITIN 2004 = Никитин, Г. А. «Жертвоприношения в Карелии», *Материалы по этнографии*, 2. Санкт-Петербург, 2004, ст. 335-347.
- NIRVI Ruben Erik, 1971, *Inkeröismurteiden sanakirja, Lexica Societatis Fennö-Ugricae*, 18, Helsinki, Suomalais-ugrilainen Seura.
- НРК = *Новгородские писцовые книги, изданные Археографической комиссией, Т. 3, Переписная оброчная книга Вотской пятины, 1500 года. Первая половина*, Санктпетербург, тип. Безобразова, 1868.
- PANCHENKO 1992 = Панченко, Александр Александрович, «Новгородские святители и чудские арбуи», *Новгород и Новгородская земля. История и археология (Тезисы научно-практической конференции)*, Новгород, 1992, ст. 138-142.
- PANCHENKO 1998 = Панченко, Александр Александрович, *Народное православие, Исследования в области народного православия, Деревенские святыни Северо-Запада России*, Санкт-Петербург, Алетей, 1998.
- PANCHENKO 2002 = Панченко, Александр Александрович, *Христовщина и скопчество, Фольклор и традиционная культура русских мистических сект*, Москва, Объединение Гуманитарное Издательство, 2002.
- PLATONOV 2002 = *Святая Русь: большая энциклопедия русского народа. Русское государство*, Под редакцией О. А. Платонова, Москва, Православное издательство “Энциклопедия русской цивилизации”, 2002.
- PÕLTSAM-JÜRJO Inna, 2007, «Vakupeost keskaja Liivimaal», *Tuna. Ajalookultuuri ajakiri*, 4, lk 11–29.
- PSRL IV = *Полное собрание русских летописей*, т. 4, вып. 1, *Новгородская четвертая летопись*, Москва, Языки славянской культуры, 2000.

- PSRL V = *Полное собрание русских летописей*. т. 5, вып. 1. *Псковские летописи*. Москва: Языки славянской культуры, 2003.
- RUSSOW Balthasar, 1848, « Chronica der Prouintz Lyfflandt » – *Scriptores rerum Livonicarum, Sammlung der wichtigsten Chroniken und Geschichtsdenkmale von Liv-, Ehst- und Kurland, Zweiter Band*, Riga und Leipzig, Eduard Frantzen's Verlags-Comtoir, S. 1–194.
- RÄNK Gustav, 1960, *Vatjalaiset, Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia*, 267, Helsinki, Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- SCHAFF Philip, 2004a, « Athanasius: Selected Works and Letters », *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Series II, Vol. 4, Grand Rapids, Michigan, Christian Classics Ethereal Library, (<http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf204.pdf> – 20.09.2009).
- SCHAFF Philip, 2004b, « Gregory the Great (II), Ephraim Syrus, Aphrahat », *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Series II, Vol. 13, Grand Rapids, Michigan, Christian Classics Ethereal Library, (<http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf213.pdf> – 20.09.2009).
- SELART Anti, 1998, *Eesti idapiir keskajal*, Tartu, Tartu Ülikooli Kirjastus.
- SELART Anti, 2007, *Livland und die Rus' im 13. Jahrhundert*, Quellen und Studien zur baltischen Geschichte, 21, Köln, Böhlau.
- SELART Anti, 2009, « Das Wunder von Narva am 11. Mai 1558. Zur Geschichte der russischen Polemik gegen die Reformation im 16. Jahrhundert », *Forschungen zur baltischen Geschichte*, 4, S. 40-57.
- SELIN 2009 = Селин, А. А. « Пятины новгородские », *Великий Новгород, история и культура IX-XVII века, энциклопедический словарь*, Санкт-Петербург, Нестор-История, 2009, ст. 404.
- SIKKALA Anna-Leena, 2002, *Mythic Images and Shamanism. A Perspective on Kalevala Poetry*, *FF Communications*, No. 280, Helsinki, Academia Scientiarum Fennica.
- Stoglav* 1863 = *Стоглав*, Издание Д. Е. Кожанчикова, Санктпетербург, Тип. Императорской Академии Наук, 1863.
- SURVO Arno, 2001, *Magian kieli: Neuvosto-Inkeri symbolisena periferiana*, *Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia*, 820, Helsinki, Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- TAMM Marek, 2001, « Uus allikas Liivimaa ristiusustamisest. Ida-Baltikumi kirjeldus *Descriptiones terrarum*'is (u 1255) », *Keel ja Kirjandus*, nr 12, lk 872-884.
- TAMM Marek, 2006, « Signes d'altérité. La représentation de la Baltique orientale dans le De proprietatibus rerum de Barthélemy l'Anglais (vers 1245) », *Frontiers in the Middle Ages. Proceedings of the Third European Congress of the FIDEM (Jyväskylä, June 2003)*, edited by Outi Merisalo, Turnhout-Louvain-la-Neuve, Brepols Publishers, s. 147–170.

- TREFURT Friedrich Ludolph, 1783, « Von den Tschuden », *Versuche in der livländischen Geschichtskunde und Rechtsgelehrsamkeit*, 1: 5, Hrsg. Fr. K. Gadebusch, Riga, J. F. Hartknoch, S. 1-28.
- UINO Pirjo, 1991, « Inkerimaan esihistoria », *Inkeri: historia, kansa, kulttuuri*, Toim. Pekka Nevalainen, Hannes Sihvo, Helsinki, Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 11-34.
- VALK Ülo, 1995, *Kurat Euroopa usundiloos: sissejuhatus demonoloogiasse*, Tallinn, Vikerkaar.
- VASMER I–IV = Фасмер Макс, Этимологический словарь русского языка, 1–4, Москва, Прогресс, 1964–1973.
- VILKUNA Janne, 1992, *Suomalaiset vainajien karsikot ja ristipuut: kansatieteellinen tapatutkimus*, *Kansatieteellinen arkisto*, 39, Helsinki.
- VKS I–V = *Vadja keele sõnaraamat*, Toim. Elna Adler, et al., Tallinn, Eesti Keele Instituut, 1990–2006.
- VÄSTRIK Ergo-Hart, 2007, *Vadjalaste ja isurite usundi kirjeldamine keskajast 20. sajandi esimese pooleni : alliktekstid, representatsioonid ja tõlgendused*, *Dissertationes Folkloristicae Universitatis Tartuensis*, 9, Tartu, Tartu Ülikooli Kirjastus.
- VÄSTRIK Ergo-Hart, 2008. « Vadjalaste ja isurite ebausukombed 18. sajandi alguse Peterburi kubermangu õigeusu sinodikohtu protokollides », *Kes kõlbab, seda kõneldakse. Pühendusteos Mall Hiimäele*, Toim. Eda Kalmre, Ergo-Hart Västriku, Tartu, Eesti Kirjandusmuuseumi Teaduskirjastus, lk 291–321.
- ÖPIK Elina, 1970, *Vadjalastest ja isuritest XVIII sajandi lõpul. Etnograafilisi ja lingvistilisi materjale Fjodor Tumanski Peterburi kubermangu kirjelduses*, Tallinn, Valgus.

RÉSUMÉS

Vadja viiendiku elanike ebausukombed 16. sajandi esimesel poolal: Etnograafilise kirjelduse ja misjoniretoorika vahekorrald Venel leetopissides ja Novgorodi peapiiskoppide karjasekirjades

Artiklis on vaatluse all neli teksti 16. sajandi esimesest poolal, mis vahendavad teavet läänemeresoome väikerahvaste – vadjalaste ja isurite – toonaste usundiliste arusaamade kohta. Analüüsitavateks allikateks on Novgorodi peapiiskoppide Makari ja Feodossi karjasekirjad Vadja viiendiku elanike paganlike kommete teemal ning nende dokumentidega seotud leetopissilõigud. Nimetatud tekstid on

pälvinud varasemate uurijate suure tähelepanu, sest tegemist on allikatega, millega algab vadjalaste ja isurite usundi üksikasjalisem kirjeldamine. Dokumendid kajastavad Vadja viiendiku territooriumil elavate rahvaste juurde lähetatud munkpreestrite Ilja ja Nikifori tegevust, kelle ülesandeks oli kristlikust vaatepunktist paganlikud kombesid välja juurida.

Novgorodi peapiiskoppide karjasekirjades peegelduvad uued olud, millesse seni keskvoimuga küllalt vabades ja sõltumatutes suhetes olnud läänemeresoome elanikkond sattus pärast nende alade liitmist Moskva suurvürstiriigiga. Karjasekirjad kajastavad nii Moskva tsentraliseerimispoliitikat selle ajani autonoomses Novgorodi kirikus, kui ka sisemisjoni ideoloogiat, mille eesmärgiks oli õigeusu mõjuvõimu tugevdamine ja kirikuelu korrastamine laienenud territooriumitel.

Karjasekirjad olid kõrgete vaimulike loodud ja levitatud tarbetekstid ning nendega otseselt seotud leetopissikatked olid samuti kirikliku taustaga annalistide sõnastatud. Käesolevas kirjatöös arutletakse usundi objektiivse kirjeldamise ja misjoniretoorika vahekorra üle nendes 16. sajandi tekstides. Autor on võtnud eesmärgiks teha "tagasitõlge", et mõista läbi mitme vahendaja tänasesse päeva jõudnud andmete seost etnograafilise ja usundilise tegelikkusega. Lisaks ainese konteksti ja tekstide eneste esitlusele ja analüüsile, jälgitakse kirjeldustes korduvaid põhimotiive ja koode, sh. süsteemset rahvapäraste arusaamade demoniseerimist, tekstides ilmnevat kohalike teadjate ja õigeusu vaimulike rivaliteeti, ning paganlike pühapaikade, puude ja kivide austamise kajastamist.

Superstitious customs of the inhabitants of Votian Fifth in the first half of the 16th century: On the relationship of ethnographic description and missionary rhetoric in Russian chronicles and pastoral letters of Novgorodian archbishops

This article deals with four texts from the first half of the 16th century that share some information about the religious notions of Votians and Izhorians, the indigenous Baltic-Finnic groups of the present-day northwest Russia. The sources under scrutiny are pastoral letters of Novgorodian archbishops Makariy and Feodosiy about

pagan customs of the inhabitants of Votian Fifth, the one-time administrative unit of Novgorodian Land, and excerpts from Russian chronicles related to these documents. Texts mentioned above have acquired the attention of many earlier scholars as these are earliest written sources about the religious life of Votians and Izhorians. These documents mediate information about priests Ilya and Nikifor who were sent by the hierarchs to the territory of Votian Fifth with an aim to wipe out local inhabitants' religious customs labelled by the church officials as idolatry.

Pastoral letters of Novgorodian archbishops reflect new situation where Baltic-Finnic population of the region were set after the territory of former Novgorod Republic was annexed to the Grand Duchy of Moscow. These documents exhibit thus the policy of centralisation in Novgorodian Church that was up to then quite autonomous as well as the ideology of domestic mission to strengthen the position of Orthodox Church in incorporated territories.

Pastoral letters of archbishops were occasional texts formulated by high church officials and the chronicles too were articulated by scribes of ecclesiastical background. The article discusses the relationship between the true ethnographic description and missionary rhetoric in these 16th century documents. Author's aim is to "decode" the texts in order to understand religious and ethnographic phenomena that were described by church officials. Both textual and contextual analysis is used; recurrent motifs and codes under examination include demonization of vernacular practices, rivalry between local religious specialists and Orthodox priests, as well as veneration of pagan sanctuaries.