

NOVEMBRE 1990

SERIE 'ORIENT CHRETIEN'

SOMMAIRE

IN MEMORIAM

JEAN PERONNEAUD**1949-1990**

Notice nécrologique et extraits de
la thèse du Père Jean Péronneaud
Du dieu slave Volos à saint Blaise en
Russie. Dieux païens et saints chré-
tiens

par P. Erny

1. Les saints successeurs des dieux.
Problématique
2. Des saints chrétiens aux dieux
païens
3. Approche linguistique

- *Institut d'Ethnologie, Faculté des Sciences Sociales, Pratiques Sociales et Développement*
- *Centre de Recherches Interdisciplinaires en Anthropologie (CRIA)*
- *Groupe d'Etudes et de Recherches Africaines de Strasbourg (GERAS)*
- *Groupe de travail « Astronomie et Sciences Humaines »*
- *Groupe de travail sur l'Orient Chrétien*
- *Association des Etudiants et amis de l'Institut d'Ethnologie*

IN MEMORIAM

J E A N P E R O N N E A U D

1949-1990

Notice nécrologique et extraits de la thèse de doctorat du
Père J. PERONNEAUD

Du Dieu slave Volos à saint Blaise en Russie.

Dieux païens et saints chrétiens

par Pierre ERNY

NOTICE NECROLOGIQUE

Jean Péronneaud nous a quittés, discrètement, selon son habitude.

Cela faisait deux ans qu'il assurait à l'Institut d'Ethnologie un cours d'anthropologie religieuse sur le sacrifice, où il passait en revue les théories majeures, de Freud à Girard, et les travaux récents, en particulier ceux sur l'Antiquité grecque menés par Vernant et Détienne. Il enseignait aussi l'anthropologie au Centre Sèvres à Paris.

Il venait de passer sa monumentale thèse pour un double doctorat, en histoire des religions et en anthropologie religieuse à la Sorbonne, sous la direction de Michel Meslin, et en théologie à l'Institut Catholique de Paris, sous la direction du Père Claude Geffré. Le sujet nous intéressait directement: Du dieu slave Volos à saint Blaise en Russie. Dieux païens et saints chrétiens.

Ingénieur des Arts et Métiers, il a enseigné deux ans à Vientiane, au Laos, comme coopérant. Entré en 1975 à la Compagnie de Jésus, il s'est astreint à la très longue formation philosophique, théologique et spirituelle des Jésuites. Il y fut ordonné prêtre en 1984.

Son jardin secret, c'était sa passion pour la Russie, sa langue, sa culture, sa religion. C'est sur le domaine slave qu'il a concentré sa recherche en anthropologie. Après une licence en ethnologie et une maîtrise en sociologie, il a obtenu un DEA en civilisation russe.

Nous attendions beaucoup de la présence parmi nous de ce chercheur infatigable, exigeant, érudit, impitoyable pour tout défaut de raisonnement ou de méthodologie. Ayant grandi dans les sciences exactes, il ne supportait pas l'à-peu-près. Et il avait tant de cordes à son arc ! Il nous a quittés avant d'avoir pu donner sa pleine mesure.

A Strasbourg, il était chargé au sein de l'aumônerie catholique plus spécialement des étudiants de médecine au Centre Wencker. Il se sentait à l'aise au milieu des jeunes universitaires, et eux se sentaient à l'aise avec lui. Je me souviens de la consternation de nos étudiants de maîtrise, qui l'avaient connu l'année d'avant en licence, quand je leur ai annoncé qu'il était frappé d'une maladie qui ne laissait aucun espoir.

Nous consacrerons ce bulletin à quelques extraits de sa thèse pour marquer son passage, et pour que son souvenir puisse rester vivant auprès de ceux qui l'ont connu. P.E.

LES SAINTS, SUCCESSEURS DES

DIEUX. PROBLEMATIQUE

La thèse qui fait des saints les successeurs des dieux est un des lieux communs de l'histoire des religions. La plupart des auteurs l'admettent sans commentaire, ce qui n'est pas sans étonner, car il est fort douteux qu'ils l'interprètent tous de la même manière. La thèse ne veut sans doute pas dire la même chose sous la plume du protestant Henri Estienne que sous celle du marxiste A. Rybakov quelques siècles plus tard. Divers auteurs se sont néanmoins attachés à la démontrer, mais malheureusement tous semblent avoir compensé une certaine absence de rigueur conceptuelle par l'accumulation infinie des exemples. On répète à l'envi des phrases de ce type:

"Saint Michel est l'héritier du dieu Mercure, comme le suggère le double nom d'un village vendéen: Saint-Michel-Mont-Mercure. Sainte Marguerite, protectrice des accouchements, hérite des attributs de Juno Lucina ; sainte Reine d'Alise succède à Juno Regina qui était vénérée jadis sur le même emplacement. Sainte Agathe (Agathê = Bona Dea) succède en Sicile à Proserpine... Sainte Victoire, vénérée en Provence, aurait hérité de la déesse romaine de la Victoire: Dea Victoria , à laquelle les Gallo-Romains consacraient des autels. Dans le nom de saint Bonnet de Clermont on retrouve le nom d'un dieu indigène de la Gaule: Belenus , divinité éponyme de lieux tels que Beaune, Beaunay; au VI^e siècle, le village de Saint-Bonnet près de Riom apparaît sous la forme Mons Belenatensis" (Louis Réau, Iconographie de l'art chrétien , I, p. 311).

On voudrait se laisser convaincre par chacun de ces rapprochements, mais déjà la plume de l'auteur nous emmène ailleurs. A partir d'exemples tirés de l' Apologie pour Hérodote d'Estienne, des Götternamen de Hermann Usener, des Saints successeurs des Dieux de Pierre Saintyves ou du Carnaval de Claude Gaignebet, et des articles des "antiquaires" du siècle dernier ou des érudits locaux actuels, on pourrait donner comme prédécesseur à n'importe quel saint du calendrier la quasi-totalité des dieux des panthéons grec et latin... On en vient à tirer de la lecture de ces travaux une impression identique à celle des historiens des religions considérant la mythologie avant l'arrivée de Georges Dumézil, l'impression d'avoir atteint une impasse.

Nous nous proposons d'interroger cette continuité établie entre les saints et les dieux. Peut-être disparaîtra-t-elle dans le domaine des similitudes illusoire qui a tant marqué la science des religions; elle y rejoindra alors le "toté-

misme", ce concept créé de toutes pièces qui établissait une continuité entre des phénomènes radicalement différents, et peut-être même le sacrifice puisque ce mot recouvrirait des rites qui sont sans rapport. Peut-être subsistera-t-elle, mais, souhaitons-le, ce sera alors dans un domaine de validité redéfini qui en permettra l'emploi en histoire des religions et en théologie, les deux niveaux sur lesquels nous nous situerons.

Nous nous en tiendrons dans ces pages à l'étude privilégiée d'un cas, celui qui fait, en Russie, de saint Blaise de Sébaste le successeur du dieu slave Volos. Deux arguments sont communément admis pour justifier cette succession: d'une part, la paronymie (Blaise se traduisant en russe par Vlas, son nom est phonétiquement proche de celui de Volos), et, d'autre part, l'identité des fonctions, tous deux étant considérés comme protecteurs du bétail.

Cette succession nous semble intéressante pour différentes raisons:

1. Elle est perçue à un niveau national et non comme un simple phénomène local, ce qui lui donne une autre dimension.
2. Elle est admise par absolument tous les historiens des religions, et ceci non seulement en Union Soviétique. Lorsque, par exemple, Louis Réau, auteur de l'Iconographie de l'art chrétien - et bon connaisseur de la Russie - veut illustrer la thèse dans le monde slave, il écrit: "Saint Elie (Ilia) a hérité de Perun, dieu du tonnerre. Lorsqu'un moujik entend gronder le tonnerre, il dit que c'est le prophète Elie qui passe dans le ciel sur son char de feu. Enfin saint Blaise (Vlas) a hérité pour la même raison des attributs du dieu Volos, protecteur des animaux. Volos et Vlas sont, en effet, deux formes du même mot, comme golos et glas, gorod et grad .
3. Ces deux exemples sont de beaucoup les plus cités, et le plus souvent ils le sont ensemble. Ainsi, dans un livre récent consacré au paganisme russe, peut-on lire: "Parfois une curieuse confusion s'établit entre le christianisme et les survivances païennes, une confusion exprimée par le mot russe de dvoevierie , ou "double foi". Ses formes les plus inoffensives étaient tolérées par l'Eglise; par exemple (for instance) , le prophète Elie prit la place dans les croyances populaires de Perun, en tant que maître de l'orage, et saint Blaise (Vlasii), le protecteur du bétail, assura les fonctions de son quasi-homonyme Volos, le dieu païen du bétail" (Dimitri Obolensky, "Popular religion in medieval Russia").

Ce for instance que nous avons souligné ne manque pas de saveur: il n'est à peu près jamais d'autres exemples que les deux qu'il cite. Dans la mesure où notre intérêt pour la ci-

vilisation russe - et une certaine connaissance de la langue - nous tournaient vers le domaine slave, notre choix était très limité.

La répétitivité de ces deux exemples nous a longtemps posé question. Était-elle due à l'absence de tout autre cas ? Venait-elle de cette habitude qu'ont les auteurs de se répéter les uns les autres ? Ainsi, lorsque Kologrivof écrivait en 1953 (dans Essai sur la sainteté en Russie) : "Plusieurs ne sont simplement que des dieux dégradés ou purifiés. Parfois sous le couvert de ressemblance de noms, ils ont transmis à un saint leurs attributs et leurs fonctions. C'est ainsi que saint Blaise, en russe Vlas, prit l'emploi de l'antique Volos, le dieu des troupeaux; le dieu de la foudre Perun est remonté sur les autels sous la figure du prophète Elie"...il ne fait que recopier mot pour mot - sans le citer - ce qu'Anatole Leroy-Beaulieu écrivait dans L'Empire des Tsars en 1889. Toujours est-il qu'à côté de quelques rares autres exemples, la succession la plus souvent citée est celle qui fait de saint Blaise le successeur de Volos et de saint Elie celui de Perun. Malheureusement le sujet semblait impossible à traiter, faute de documentation: le dieu comme le saint sont peu connus. On ne trouve, dans tout le monde slave et sur dix siècles, qu'une quinzaine d'allusions à Volos, et encore ne s'agit-il le plus souvent que de la simple mention de son nom; quant à saint Blaise, il n'apparaît pas comme un saint essentiel.

4. Or, en 1969, paraissait un article de Roman Jakobson, "le dieu slave Volos et ses cognats indo-européens", qui pourrait permettre de renouveler la question. Le linguiste considérait d'abord comme cognats de Volos, car issus d'une même racine *wel, un certain nombre de divinités indo-européennes: Varuna en Inde, Velinas en Lithuanie, Ullr en Scandinavie, etc. Il exploitait ainsi une remarque de 1907 de Ferdinand de Saussure: "Je me suis plus d'une fois demandé si un réflexe européen de ce vieil Aditya (Varuna) ne se trouvait pas dans le vélnias des Lithuaniens, ou plutôt dans leur vélinas (dont velnias me paraît un dérivé). Comme c'est justement le groupe des Adityas qui paraît, par le bo-gu slave, avoir joui des faveurs de ce rameau des populations indo-européennes, il ne serait pas surprenant qu'un vélinas baltique ait existé comme dieu des châtiments pour une faute morale, et ait laissé, ensuite, le diable pour héritier de son nom, tout en se trouvant, par ses origines, identique au Varuna hindou." Cette intuition, développée par Jakobson, nous permettait de compenser la pauvreté de nos informations sur Volos par la richesse de la mythologie comparée.

Mais Jakobson ne s'en tenait pas là. Il faisait de Volos et de Perun un couple, celui du melodious seer et du divine striker. Ces deux dieux se retrouveraient chez les Celtes sous les noms d'Esus et de Taranis. Ils "représenteraient

un couple intégral du percuteur divin et du voyant mélodieux". La présence de ce couple était pour nous fondamentale. D'abord elle fournissait la trace, si ce n'est d'une théologie russe païenne, du moins d'un panthéon, totalement absent ailleurs; elle rendait possible ensuite d'éviter les errements de la mythologie comparée; enfin, elle nous permettait de comparer un couple païen, Volos-Perun - peut-être même un couple indo-européen - à ce qui nous semblait n'être jusqu'alors qu'une simple paire de saints. N'existerait-il pas un couple saint Blaise - saint Elie qui succéderait au couple Volos-Perun et expliquerait la récurrence que nous notions plus haut ?

5. Le sujet nous a semblé pouvoir être l'objet d'un examen approfondi, d'autant plus que des travaux récents ont été consacrés d'une part au dieu, et d'autre part au saint. Du côté soviétique, deux ouvrages s'intéressent au premier; l'un est dû aux études de Vjaceslav V. Ivanov et de Vladimir N. Toporov, Recherches dans le domaine des antiquités slaves (1974), et l'autre, à celles de Boris A. Uspenskij, Recherches philologiques dans le domaine des antiquités slaves (1981). Ces auteurs ont rassemblé à peu près toute la documentation disponible, comme le prouvent leurs énormes bibliographies, accomplissant ainsi pour nous un travail qu'il nous aurait été impossible d'accomplir à distance. D'autre part, un français, Claude Gaignebet, s'est penché sur saint Blaise (A plus haut sens. L'ésotérisme spirituel et charnel de Rabelais , 1986); dans la mesure où il faisait de celui-ci un des saints essentiels du catholicisme populaire, il nous invitait à entreprendre des recherches sur lui.

HISTORIQUE

Nous avons noté que la thèse qui fait des saints les successeurs des dieux devait vraisemblablement avoir été entendue dans des sens différents. Il est nécessaire de les découvrir, afin de préciser les diverses problématiques possibles; une démarche historique va nous le permettre. La thèse a été affirmée avec une particulière force, nous semble-t-il, lors de quatre périodes de l'histoire du christianisme.

1. La première est, à notre sens, contemporaine de l'apparition des premiers martyrs. Le grammairien païen Maxime de Madaure, par exemple, nous a laissé une lettre où, après avoir identifié le "Père" des chrétiens au Dieu suprême, il compare - pour s'en affliger- le culte des martyrs à celui des dieux du polythéisme:

"Il n'y a qu'un seul dieu suprême, sans commencement, sans progéniture, Père souverainement grand et magnifique de tout

ce qui existe. Il n'est personne d'assez insensé et d'assez borné, pour ne pas reconnaître cette vérité. C'est ce dieu dont nous invoquons sous différents noms la puissance répandue dans tout l'univers, sans que nous sachions quel est son véritable nom, car Dieu est un nom commun à toutes les religions. C'est toujours lui que nous adorons tout entier par des cultes divers, dans nos divinités qui en sont comme les membres. Mais je ne puis vous cacher qu'il règne parmi vous (chrétiens) de grandes erreurs que je ne saurais supporter. Comment souffrir en effet qu'on préfère un Mygdon à Jupiter qui lance la foudre; une Sanaë à Junon, à Minerve, à Vénus, à Vesta, et (chose impie) l'archimartyr Namphanion à tous les dieux immortels. Je vois encore parmi tous ces personnages figurer un Lucitas pour qui vous avez une égale vénération, ainsi que pour un grand nombre d'autres dont les noms sont en horreur aux dieux et aux hommes et qui ajoutant de nouveaux crimes à ceux que leur conscience leur reprochait déjà ont trouvé sous l'apparence d'une mort glorieuse une fin digne de leur vie. Et pourtant, s'il faut le dire, des insensés délaissent les temples des dieux et négligent les mânes de leurs ancêtres, pour visiter les tombeaux de ces hommes !"

De tels rapprochements lui vaudront une réponse indignée de saint Augustin auquel il s'adresse, d'autant que, par ironie, il s'est plu à choisir parmi ces martyrs que les chrétiens considèrent comme des saints et auxquels ils rendent un culte, ceux dont les noms correspondent, en langue punique, à une étymologie cocasse, tel cet archimartyr Namphanion, mentionné dans le martyrologe romain au 14 juillet, dont le nom signifie "pied favorable"...

C'est donc l'identité de culte entre les dieux païens et les saints chrétiens qui frappe le grammairien. Face à ce concordisme que d'autres païens tels Porphyre, Julien ou Hiéroclès établissent aussi, Augustin niera d'abord que l'on puisse prendre des créatures infiniment distantes de Dieu pour des dieux; si ces derniers - pour autant qu'ils existent à ses yeux (1) - sont censés émaner de la substance divine, en revanche, même vénérés, les martyrs restent des hommes. Puis, à partir d'une distinction qui deviendra classique, il opposera la "dolie" qui est le culte rendu par

 (1) Sur l'attitude chrétienne face aux dieux païens, cf. Marcel Simon, Le christianisme antique et son contexte religieux, Scripta varia, 1981, au chapitre "Les Dieux antiques face à la pensée chrétienne", pp. 187-204. Cet auteur parle de deux conceptions: la première, issue de saint Paul, fait des dieux païens des démons; la seconde considère que les dieux païens ne sont autres que les anges déchus que l'on peut plus ou moins identifier aux astres: "il semble bien (chez Justin en particulier) que l'ordre violé par les anges se confonde avec la loi imposée aux astres" (p. 190).

tout inférieur à un supérieur, à la "lâtrie" qui est réservée à la divinité: Douleia debetur Deo tanquam domino, la-treia vero nonnisi Deo tanquam Deo . Pour Augustin, proche en cela d'Origène, seule l'intention donne aux actes humains leur sens véritable; la similitude extérieure est sans importance.

2. La première affirmation qui faisait des saints les successeurs des dieux s'en tenait au culte: nul ne songeait à identifier saints et dieux. En ce sens, Erasme ou Rabelais, lors de la Renaissance, restent dans une ligne augustinienne. La critique du premier porte sur les rites accomplis par les chrétiens et non sur le saint lui-même. Ainsi dit-il de saint Christophe: "Comment, voilà un saint dont la seule vue, au matin, assure à son dévôt qu'il ne connaîtra pas dans la journée de mort subite ! Un saint qui donne du temps; le temps précieux nécessaire à une extrême-onction. Mais ce temps précisément, celui qui précède notre mort que nous devons au Christ devrait former la trame même de notre vie. Quel chrétien est-ce donc celui qui ne peut pas, à chaque instant, se présenter devant son créateur ! Ce saint désarme le militant du Christ face aux tentations du Malin!" (Enchiridion militis christiani).

Le second accuse les prédicateurs d'"assimiler" les saints aux dieux du paganisme en donnant aux premiers les moyens d'action des seconds...

C'est avec l' Apologie pour Hérodote que la thèse apparaît explicitement, tout en subissant un premier déplacement. Pour Estienne, les saints ne sont que le masque des dieux païens: "Romulus a été metempsychosé en saint Théodore. Neptunus en saint Blaise. Mais Neptunus à cheval, qu'ils appellent equestris , a mieux aimé se changer en femme, et a pris le masque de sainte Anastase. Ainsi que Bacchus a vestu celui de sainte Constance, et Syluan celui de sainte Agathe. Castor s'est transformé en saint Laurent en l'isle du Tibre. Le bon Faunus a pris le nom de saint Estienne au mont nommé Coelius. Mercure pour demorer toujours messenger a pris le nom de saint Ange de la piscine au marché aux poissons."

Il ne s'agit plus d'une identité de culte, mais d'une identité de personne: "Bref, ils ont tous fait le tour de passe-passe, et ont changé de noms, de visage et d'habillemens, pour iouër une nouvelle masquerade, et iouir cependant des memes privilèges, honneurs, dignités et prérogatives... Pour trencher court, le Diable a esté contraint de prendre autre robbe, autre chapeau, et autre haut de chausses, s'il ne vouloit estre déboutté de son ancienne possession d'estre adoré."

3. De façon étrange, ce deuxième sens de la thèse retrouvera une certaine jeunesse en 1907 avec le livre de Saintyves

Les saints, successeurs des dieux , où l'auteur défend un double point de vue selon lequel le culte des saints est d'origine païenne et que nombre de dieux, dûment métamorphosés, ont été admis dans le ciel chrétien. Il perdure encore de nos jours chez des chercheurs comme Claude Gaignebet et Henri Dontenville.

4. La modernité fera, elle aussi, des saints les successeurs des dieux païens, mais, cette fois, sur le plan de la fonction anthropologique qu'ils remplissent. En ce sens, la critique marxiste que certains soviétiques assument de nos jours rejoint - avec des nuances qu'il conviendra de préciser - la perspective des sciences humaines, telle que la représente un homme comme Marc Augé; les saints remplissent la fonction polythéiste que les dieux assuraient dans le paganisme (Le génie du paganisme , 1982).

Il faut noter que dans l'histoire, la thèse , sous ses différents avatars, est toujours apparue dans un contexte polémique (paganisme vs christianisme, catholiques vs réformés, positivisme vs catholicisme, marxisme vs judéo-christianisme) et les prises de position d'Augé ne font pas exception à la règle... Dans l'ensemble, les catholiques s'y sont plutôt opposés pour les raisons que l'on devine, y compris les plus éclairés d'entre eux - et nous songeons ici à un homme comme le bollandiste Hippolyte Delehaye (Les légendes hagiographiques , 1955). Mais un non-croyant comme Peter Brown écrit dans son livre intitulé Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine, 1984): "Expliquer le culte des martyrs comme une persistance du culte païen des héros présente aussi peu d'intérêt que la reconstruction de la forme et de la fonction d'une basilique paléo-chrétienne à partir des quelques colonnes et chapiteaux empruntés à des édifices classiques qu'elle a parfois incorporés dans ses arcades."

LA FIGURE SURNATURELLE ET SON CULTE

Nous nous retrouvons donc avec trois interprétations de la thèse, identité de culte, puis identité de "figures surnaturelles" (dirons-nous, pour rassembler sous un même vocable les saints et les dieux) dont l'une n'est que le masque de l'autre, et, enfin, identité de fonction. En fait, ces interprétations se ramènent à deux:

La première est celle du masque , qui veut que le saint soit identique au dieu: ce dernier perdure, identique à lui-même, d'une religion à l'autre. Aujourd'hui, nous l'avons dit, c'est l'optique de Gaignebet, ou encore celle de Jean-Dominique Lajoux qui, avec le précédent, l'expose dans Art profane et religion populaire au Moyen-Age (1985): pour tous deux, saint Blaise est, par exemple, le successeur du Bele-

nos celte, tout comme, pour Estienne, il était celui de Neptune: ici le fidèle est totalement exclu de la perspective. Un unique système religieux existe et perdure indépendamment de toute temporalité.

La deuxième interprétation rassemble la totalité des "modernes" (la fonction) et des "anciens" comme saint Augustin (le culte). Ici, seule importe l'attitude du fidèle, mais pour des raisons contradictoires bien sûr. Si, en aucun cas, Augustin ne saurait confondre un saint - un serviteur de Dieu - et un dieu - un dieu qui pour être "faux" n'en existe pas moins -, pour la plupart de nos contemporains les figures surnaturelles que sont le saint et le dieu ne sont que le reflet de besoins sociaux et, pas plus que la religion, n'ont de véritable autonomie. Ainsi saint Blaise et Volos ont pour seule définition d'être des protecteurs du bétail et c'est donc à une "fonction" qu'ils sont ramenés.

En rigueur de termes, il faudrait donc distinguer la thèse qui fait des saints les successeurs des dieux de celle qui fait du culte des saints la suite du culte des dieux païens, alors que l'on ramène toujours implicitement la seconde à la première. Ceci peut avoir deux raisons.

La première n'est que le résultat d'approximations qui établissent des identités généralisatrices à partir des moindres ressemblances. Ainsi, à partir de l'identité présumée de deux figures surnaturelles, Belenos et saint Blaise par exemple, on déduit l'identité des cultes, de même qu'à partir de l'identité des cultes, on déduit l'identité des figures surnaturelles. On est là dans des généralisations hâtives: ce n'est pas parce que les chiens remplissent aujourd'hui la fonction des enfants auprès de certains adultes en mal d'affection, et qu'ils portent même dans certains pays des prénoms humains, que les chiens sont les successeurs des enfants ! Sans doute peut-on le dire, mais on saisit en même temps que l'identité de fonction n'implique pas nécessairement l'identité de nature...

La seconde raison est beaucoup plus sérieuse, car c'est celle du rapport entre les représentations religieuses d'une part, et celle de leur fonction à l'intérieur des sociétés d'autre part. Mutatis mutandis, la théologie elle-même ne l'ignore pas: pas plus que Dieu ne peut être défini "en soi", indépendamment de l'homme, - ce que le fondateur du christianisme suggère en désignant Yahvé d'un nom relationnel, en l'occurrence celui de Père -, les figures surnaturelles ne peuvent être définies indépendamment de leur culte. Ce lien est bien senti par Marc Augé ou encore par Maurice Godelier qui, à propos des représentations religieuses et de leur fonction, parle "de deux questions, mais d'un seul problème" qui n'est autre que "celui des rapports entre idéologie et structures sociales".

Malheureusement, à la base de son interprétation il y a un postulat marxiste qui nous semble inacceptable en anthropologie religieuse puisqu'il nie l'existence de celle-ci. Cette légitime dualité, et cette non moins légitime unité, se retrouvent aussi sous la plume de Michel Meslin. Celui-ci, qui distingue à propos de Janus, d'un côté la fonction primaire du dieu, et de l'autre son "unité fonctionnelle dans une variété d'expressions", parle néanmoins de "l'unité religieuse réelle de (cette) fonction primaire du dieu qui se manifeste dans la diversité de ses actions":

"Soit le cas de Jude: il n'y a rien de commun, en apparence, entre les ex voto apposés par la piété populaire auprès de sa statue, car il est qualifié de "patron des causes perdues", et du désir initial de la Congrégation des Lazaristes de l'instituer patron d'une "mission" au quartier Croulebarbe, vers 1880, l'un des quartiers les plus déshérités de Paris, avec sa population de chiffonniers, de chenilleux, d'un sous-prolétariat de tanneurs, sortis, à travers les remugles de la Bièvre, tout droit des Mystères de Paris, et encore moins avec l'auteur de l'Épître du Ier siècle ! Trois niveaux de représentations qui n'infirmement pas cependant la réalité unique du personnage que l'on crut bon de proposer à la dévotion populaire" (La fête des Kalendes de janvier dans l'Empire romain. Etude d'un rituel de nouvel an, p. 21). Jude réunit sous un même vocable des pratiques (les ex voto), des représentations et un personnage qui trouvent donc leur unité en un nom.

Nous resterons dans la problématique qui distingue, d'une part le culte, et d'autre part les figures surnaturelles, mais dans notre partie consacrée aux saints et à leur culte, nous considérerons les saints comme des noms, ce qui permettra, à notre sens, de déplacer à partir de la linguistique cette opposition qui deviendra celle entre le langage (autonome) et la parole (liée au locuteur).

PLAN DU TRAVAIL

Ce travail sera divisé en quatre parties: hagiographie, mythologie, folklore, doulie.

Dans la première, nous présenterons saint Blaise de Sébaste de Cappadoce, un saint dont le martyre remonterait au IVE siècle si l'on en croit sa Passion. La présence de ce chapitre en tête de notre travail s'explique par des raisons herméneutiques: sachant que toute notre documentation sur le dieu Volos est postérieure à la christianisation de la Russie (Xe siècle), et qu'elle est l'oeuvre de clercs chrétiens, nous sommes obligé de présenter certaines des informations que possédaient ces auteurs, car elles ont pu jouer un rôle dans l'interprétation que ces derniers se sont

faits du dieu russe. Nous verrons qu'il existe un rapport entre Volos et Vlas, mais que loin d'être une simple succession, un concordisme, il est d'ordre herméneutique.

Dans la partie mythologique, consacrée à Volos, nous nous situerons essentiellement face à l'interprétation de Jakobson et à celle des structuralistes soviétiques cités plus haut qui font de Volos-Perun un couple, et dont les résultats sont aujourd'hui très souvent admis par les historiens de la religion russe. Après avoir présenté Volos et dit un mot de la seconde interprétation contemporaine du dieu, laquelle fait de ce dernier le successeur de l'ours de la préhistoire au nom de la théorie des modes de production, nous passerons en revue, dans différentes civilisations, les couples indo-européens qui seraient les cognats de Volos-Perun. Nous verrons à partir de ce travail de mythologie comparée ...que l'existence d'un couple est loin d'être assurée. Nous proposerons alors notre propre interprétation.

Nous passerons dans notre troisième partie à l'examen du folklore à partir duquel on fait de Blaise le successeur de Volos. Ayant montré que les traits du saint en Russie, qui sont censés venir du dieu, existent, appliqués au même saint, en France - et donc que la succession est loin d'être évidente -, nous verrons que l'on retrouve ces mêmes traits sur d'autres saints tels que Georges et Nicolas. Après avoir étudié la question du rapport entre culte des saints et culte des animaux, nous problématiserons toutes ces identités pour nous prononcer sur la notion de "succession"; on verra que ce ne sont pas les saints qui sont les successeurs des dieux, mais les dieux qui deviennent, sous la plume de leurs interprètes, les successeurs des saints.

Tous les saints examinés dans cette troisième partie s'avèrent être légendaires à l'exception du seul Elie, lequel est d'ailleurs très "folklorisé". Dans la mesure où ce travail d'histoire des religions et d'anthropologie religieuse est aussi théologique, nous chercherons à donner dans notre quatrième partie un sens à ce culte qui soit autre que la classique intercession, impossible ici. Deux approches, la première historique et la seconde linguistique nous feront découvrir le rôle de la *dulie* dans l'humanisation du cosmos, ce qui nous permettra, dans une troisième approche, de caractériser théologiquement celle-là, de proposer une interprétation plus contemporaine, d'ordre éthique. Cette conclusion articulera notre problématique sur les présupposés d'anthropologie religieuse qui, énoncés en leur temps, seront la base de ce travail.

DES SAINTS CHRETIENS

AUX DIEUX PAIENS

Au terme de la troisième partie s'impose cette conclusion qu'il est impossible de faire d'aucun des saints examinés le successeur d'un dieu ou d'un animal, et cela quels que soient les parallèles que l'on peut établir. Les traits russes de Blaise et d'Elie se retrouvant respectivement chez le Blaise français et l'Elie grec, il est donc difficile de faire du premier le successeur de Volos et du second celui de Perun; de plus, les autres saints russes auraient tout autant droit que Blaise d'être considérés comme les successeurs de Volos. Nous aurons l'occasion de voir d'autres pseudo-successions tout aussi contestables dans cette conclusion dont le plan sera le suivant:

1. Dans un premier temps, nous montrerons que ce ne sont pas tant les saints qui succèdent aux dieux que, paradoxalement, les dieux qui deviennent, sous la plume de leurs interprètes, les successeurs des saints.

2. Dans un second temps, à partir du rapport entre le folklore et la mythologie, nous chercherons à découvrir les pré-supposés des tenants de la succession. Nous montrerons alors que loin de se folkloriser dans les saints, le christianisme les utilise pour s'inculturer dans ce que l'on peut appeler la civilisation folklorique.

3. Dans un troisième temps, nous reprendrons ces résultats à partir d'une analyse des saints Boris et Gleb, lesquels sont historiques contrairement à tous ceux que nous avons pu voir jusqu'ici, et ne sont en rien, quoi que l'on ait pu écrire, les successeurs d'Odin ou de Perun...

I. DES DIEUX DEVENANT LES SUCCESSEURS DES SAINTS

Nous avons trouvé exactement le même phénomène dans l'interprétation des deux dieux que nous avons étudiés. Nous avons montré que Volos, loin d'être le "dieu du bétail", l'était devenu pour les interprètes les plus anciens - ceux du XIIe siècle - parce que Vlas était lui-même le "protecteur du bétail". Il en est de même, toujours selon nous, pour Perun: si l'on dit qu'on le fêtait le 20 juillet et qu'on lui sacrifiait un "boeuf de Perun", ceci vient de ce qu'Elie lui-même était fêté le 20 juillet et qu'on sacrifiait à ce dernier le "boeuf d'Elie". Notre conclusion sera donc la suivante: Non seulement les saints ne sont pas les successeurs des dieux, mais en affirmant cette succession et en la mettant en pratique, les interprètes risquent de faire des

dieux les successeurs des saints.

Il s'agit de préciser cette conclusion. Nous ne disons pas que les dieux sont les successeurs des saints. Ceci a déjà été dit de Volos, à tort d'ailleurs, lorsque l'on en faisait un dieu païen qui serait la paganisation de saint Vlas. Rien ne permet de le dire, et Jakobson a affirmé l'impossibilité linguistique d'une transformation de Vlas en Volos. En revanche, il convient de noter que ce phénomène de succession a pu se produire. C'est ainsi que, selon Dumézil (Récits de Scythie et d'alentour, 1978), les Ossètes auraient transformé saint Elie en Dieu, et que, selon Charachidzé (Le système religieux de la Géorgie païenne. Analyse structurale d'une civilisation, 1968), les Samogites païens en auraient fait autant de saint Nicolas.

Naturellement, là encore, une certaine prudence s'impose car, à nouveau, il peut s'agir d'une grille de lecture chrétienne du paganisme ne reflétant pas celui-ci. Ainsi, par exemple, Helmold et Saxo Grammaticus estimaient-ils tous deux que Svantovit, la divinité de l'île de Rugen, n'était autre que la divinisation de sanctus Vitus, "saint Guy": "Au temps de l'empereur Louis II, c'est-à-dire vers le milieu du IXe siècle, des moines de Corvey pénétrèrent dans l'île de Rugen, où était le foyer principal de l'erreur et le siège de l'idolâtrie. Ils prêchèrent la parole de Dieu et établirent un sanctuaire en l'honneur de Notre-Seigneur Jésus-Christ et de saint Vit, patron de Corvey. Mais bientôt les Rugiens chassèrent les prêtres et revinrent à leurs anciennes superstitions. Car, ce saint Vit que nous confessons martyr et serviteur du Christ, ils le vénèrent comme un dieu, préférant la créature au Créateur... Ils ne se glorifient que du nom de saint Vit, auquel ils ont même dédié un temple et une idole, objet de culte empressé, et qu'ils considèrent comme le premier de leurs dieux" (Chronica Slavorum)....

Louis Léger (La mythologie slave, 1901) retourne le raisonnement d'Helmold et de Saxo: "Ce ne sont pas les païens qui, convertis au culte de saint Vit, ont transformé ce saint en divinité païenne, ce sont au contraire les moines qui, trouvant établi le culte de Svantovit, ont essayé de lui substituer un saint dont le nom était à peu près analogue. Ils avaient précisément sous la main saint Vit, dont les reliques avaient été apportées de notre Corbie picarde à la Nova Corbeia germanique. Ces fraudes pieuses, ces confusions de noms sont fréquentes au Moyen-Age. Elles expliquent la substitution du culte de saint Vit à celui de Svantovit"...

Rien ne permet d'affirmer une continuité qui n'est qu'une grille de lecture due à des affirmations venant d'interprètes qui, le postulat posé, vont attribuer au dieu - inconnu - ce qu'ils savent du saint - connu. Il reste mainte-

tenant à savoir...si ce mode de raisonnement est utilisé pour interpréter d'autres cas. Or, en Russie, trois autres successions illustrent cette façon de faire.

1. Le premier de ces cas concerne sainte Paraskeva-Pjatkica qui aurait remplacé Mokos, la seule déesse slave dont nous connaissions un petit quelque chose, en l'occurrence le nom et lui seul. Cela semble évident pour tous les auteurs, mais le seul fondement à cette succession vient du fait que les deux figures surnaturelles sont des femmes. Si l'on peut lire partout que Mokos était la plus grande déesse féminine du panthéon slave, cela vient tout simplement du fait que Paraskeva-Pjatkica étant elle-même la plus importante des saintes russes, pour ces interprètes elle ne peut que succéder à une déesse russe et donc à Mokos. Or, en fait, de même que le "boeuf d'Elie" se retrouve en Russie et en Grèce, pays où il ne saurait être question de parler d'un culte influent de Perun, le culte de sainte Paraskeva est commun aux deux pays.

2. Le second cas est celui de saint Christophe, et il est particulièrement intéressant en ce que le saint n'a pas seulement donné à un dieu telle ou telle fonction, mais qu'il est à l'origine de ce dernier. En 1492, Bothe ayant remarqué plusieurs représentations d'un dieu tenant dans sa main un palmier et ayant sur l'épaule droite un chien, il estima, dans sa Chronica der Sassen, se trouver être devant un dieu, ein alter Abgott der Wenden, c'est-à-dire de Slaves orientaux, dont il "découvrit" qu'il s'appelait Flins. Ceci fut repris par Johannes Pomarius dans sa Chronica der Sachsen, puis par Elias Schedius dans De diis Germanis, qui fait venir son nom de Vitzauw, lequel se serait transformé en Vlintz, puis Flins. Son iconographie et sa fonction de dieu des morts se précisent aux XVIIe et XVIIIe siècles... En fait, on aura compris que ce Flins n'est autre que saint Christophe et que si ce dernier porte sur son épaule un chien et non le Christ cela tient à sa valence caniculaire (le "palmier" fait référence au bâton qui fleurit et est caractéristique de l'iconographie de saint Christophe dans le domaine latin).

3. Le troisième et dernier cas que nous examinerons sera celui des saints Boris et Gleb dont on a fait - et dont on fait encore - les successeurs des divinités les plus diverses:

- Ainsi, les deux princes varègues, fils de saint Vladimir, assassinés en 1015, seraient les successeurs de Perun. Cette tradition s'enracine dans Afanasiev et elle a été très souvent reprise. Ceci se trouve aujourd'hui encore sous la plume de Soviétiques, sous prétexte qu'en certains lieux le jour de Boris et Gleb était considéré comme la "fête de l'orage".

- Dans un article de 1978, au titre évocateur, "le culte de Boris et Gleb, survivance d'une tradition varègue", Reisman fait du culte des deux saints le successeur de celui d'Odhin. Poppe s'est élevé avec vigueur contre cette interprétation...et estime que Reisman "fait preuve d'un mépris total pour les problèmes philologiques que soulèvent les témoignages...et qu'il utilise les sources sans esprit critique".

- Enfin, Rybakov a fait du culte des deux saints, qui sont parfois symbolisés par de jeunes pousses, le successeur de celui d'une "divinité inconnue", dans la mesure où la date de leur fête, le 14 mai, est "proche" de celle où les premières pousses apparaissent et que ces dernières auraient été l'occasion d'"un festival largement suivi dans le paganisme indo-européen." On voit la fragilité d'une telle hypothèse ex ce d'autant que les jeunes pousses peuvent s'enraciner dans la jeunesse des deux saints, tout autant que dans cette hypothétique fête. Ceci est repris par Gimbutas (qui pense qu'on pourrait aussi voir dans les deux saints une "réminiscence" des Dioscures grecs ou des Asvins védiques.

Ceci montre à nos yeux le bien-fondé de notre conclusion: les interprètes attribuent au dieu une fonction, une importance, quand ce n'est pas une existence, qui viennent en fait de ce saint dont ils font le successeur du dieu. Nous reviendrons plus loin sur Boris et Gleb, mais auparavant nous allons chercher dans l'interprétation du folklore que font ces auteurs les présupposés de leur mode de pensée.

II. LA CIVILISATION FOLKLORIQUE

A. La mythologisation du folklore

Le transfert, par les interprètes et non par les fidèles, des traits des saints sur ceux des dieux vient à notre avis de cette identification du folklore à la mythologie qui caractérise tant les travaux d'Ivanov et de Toporov que ceux d'Uspenskij et de Stange. Cette identification est refusée par Jan de Vries, par exemple, qui a consacré un article à ce problème. Sa conclusion est la suivante:

"C'est depuis longtemps une méthode à l'honneur...que de compléter les rares informations des monuments littéraires par des traditions des temps modernes. Le but de cet article a été de montrer le danger d'une telle méthode. Le folklore nous donne du matériel utile pour nous montrer à quel point sont compliquées les conceptions modernes; en fait, elles contiennent à la fois des reliques de la plus haute antiquité et des éléments d'origine beaucoup plus récente. Ici, les survivances de tous les temps passés sont rassemblées, mais en même temps ces éléments changent constamment leur forme

et leur caractère. Si nous trouvons un nom qui nous évoque la religion païenne, ce peut cependant être un nom sans contenu. Une coutume qui nous semble maintenant être exclusivement agraire peut s'enraciner dans une autre sphère des rites religieux. Quand nous possédons une connaissance précise d'une tradition populaire moderne, nous pouvons tracer la ligne de son évolution jusqu'à nous; mais chercher, à partir du folklore moderne, un chemin vers une source qui nous est seulement connue de manière superficielle, semble une tâche stérile."

A côté de cette critique diachronique, citons-en une seconde, structurelle, de Dumézil, lequel récuse les rapprochements entre les mythes et cette forme de folklore que sont, selon sa définition, les contes populaires: "En gros, la méthode consiste à noter diligemment les concordances qui existent entre des détails des mythes scandinaves et des détails des divers contes populaires qui vivent et circulent en Europe et dans le vieux monde. Ces concordances sont en effet extrêmement nombreuses: dans les mythes scandinaves, il n'y a pour ainsi dire pas une ligne qui ne se prête à de tels rapprochements" (Loki , 1986). Le rapprochement de détails hors d'un cadre structurel est bien entendu sans valeur à ses yeux.

En Russie, cette identification est d'autant plus grave que l'on ignore à peu près tout de la mythologie. Celle-ci est alors ramenée au folklore tant diachroniquement que structurellement: on ne doit donc pas s'étonner que sur de telles bases les interprètes fassent - bien involontairement- des dieux et de leur culte les successeurs des saints: les dieux se chargent des fonctions des saints parce que la mythologie devient la fille du folklore. Non seulement cette façon d'identifier la mythologie au folklore est insatisfaisante, mais l'interprétation de ce dernier lui-même ne nous semble pas meilleure. Les divers auteurs tombent dans "l'illusion d'optique" que dénonçait Bourdieu: le modèle créé par l'interprète devient pour ce dernier une réalité alors qu'"il n'existe que pour être détruit". On reconstitue par exemple un saint Nicolas qui devient un dieu, mais qui l'est sur le papier et non dans la conscience du fidèle.

Ce défaut méthodologique peut être rapproché de celui des interprètes de la mythologie qui établissent des liaisons entre des éléments que nul théologien n'a songé à établir. Que de telles congruences non encore perçues entre divers éléments d'un système mythique structuré soient possibles est plus que vraisemblable, quels que soient le système et la richesse de sa théologie. La tâche de l'interprète est justement de les mettre en évidence, mais il se doit de différencier celles qui n'existent que sur son papier - et reflètent donc le "modèle" - de celles qu'ont perçues les théologiens.

B. La civilisation folklorique

Il nous faut définir le mot folklore tel qu'il est utilisé dans la pratique, mais cela semble impossible, tant les définitions que l'on a pu en donner varient, de celles des Soviétiques qui rassemblent sous ce concept tout ce qui "jaillit du peuple et exprime sa protestation indignée contre l'exploitation par les nobles et les propriétaires terriens", à celles des Nord-Américains pour qui le mot évoque des "chanteurs à cheveux longs ou de braves gens qui racontent des histoires" (Encyclopédie Universalis).

Le mot est d'origine récente puisqu'il fut créé par W.J. Thoms en 1846 et que celui-ci le définit comme "the lore (learning) of the people". En tant qu'objet d'études cet "ensemble des connaissances du peuple" est donc contemporain de la naissance de l'ethnologie. N. Belmont a noté les problématiques différentes entre les deux sciences: "Celle de l'ethnologie procède de l'espace, celle du folklore du temps. La première tend à placer son objet d'étude à la plus grande distance possible; la seconde, l'ayant renvoyé à un passé lointain, ne prétend l'atteindre qu'à travers les traces qu'il a laissées...L'effort mental qu'exigeait (le folklore) était beaucoup plus considérable puisque l'objet d'étude se trouvait dans une plus grande proximité spatiale. Seul l'artifice consistant à éloigner cet objet dans le temps permettait de s'affranchir des jugements de valeur pour l'appréhender comme un véritable objet d'étude" (Pa-roles païennes. Mythe et folklore , 1986).

Cette comparaison qui a le mérite de mettre en évidence la notion de distance caractérisant les deux sciences, note l'artifice de l'écart temporel qui caractérise le folklore. Mais nous pensons que cet écart qui crée le folklore est plus social que temporel: le folklore est d'abord la culture de "l'autre". En d'autres termes, nous le définirons négativement: c'est l'ensemble des croyances, pratiques ou récits d'une culture qui ne sont pas ceux de l'interprète et qui, relevant d'une autre rationalité que celle de ce dernier, peuvent alors être rassemblées sous un terme unique.

Dans l'épistémè - ou système mental - évolutionniste qui caractérise le XIXe siècle, cette logique ne peut venir que du passé, d'où le nom d'"antiquité" qui caractérise tous les documents, au sens le plus large, du folklore, et la notion de "survivance" sous lequel il va être appréhendé. L'absence de distance entre l'interprète et son objet d'étude est donc à la racine de l'ambiguïté de ce qu'il appelle folklore et a pour conséquence le sens péjoratif donné au mot: il y a d'une part, ce que comprend l'interprète, de l'autre, le folklore. Cette absence de recul explique, par exemple, l'ambiguïté de notre regard sur les Grecs dont est issue notre civilisation gréco-latine. Leur rationalité sera louée, tandis que l'on s'interrogera sur leurs absurdes

croyances, divisant ainsi arbitrairement - ou plutôt relativement à nos propres croyances religieuses et à notre propre rationalité - leur vision du monde. S'ébauche ici un modèle à deux niveaux que l'on retrouve dans toute appréhension d'une civilisation chrétienne, dans la mesure où notre propre civilisation l'est également et que la distance nécessaire à l'observation n'existe pas.

Le phénomène caractérise toutes les époques; ainsi de l'appréhension de l'Antiquité tardive que Peter Brown conteste fort justement: "Dans La Cité de Dieu d'Augustin, une discussion des opinions de Platon, de Cicéron et de Porphyre sur la relation du corps et de l'âme et sur la possibilité de la résurrection du corps, discussion d'un très haut niveau, aboutit soudain à un catalogue des miracles accomplis récemment dans les sanctuaires locaux dédiés à saint Etienne à Hippone et à Uzalis. Le changement de ton produit invariablement sur les savants modernes un effet renversant. Il semble confirmer leurs plus sombres soupçons sur l'étendue de la pression que les croyances du "vulgaire" en étaient venues à exercer sur les esprits les plus raffinés de la chrétienté. A.H.M. Jones écrit dans son Later Roman Empire : "De telles insanités avaient sans doute fait partie des croyances les plus communes, mais c'est un signe des temps qu'un grand esprit comme Augustin puisse leur attacher de l'importance." Implicitement, ce dernier interprète découvre, ou plutôt invente, une religion à deux niveaux chez saint Augustin, une première "rationnelle", et une seconde, concernant justement le culte des saints, "vulgaire".

Cette façon de procéder se retrouve dans l'appréhension de la religion russe que l'on caractérise, comme nous l'avons dit, par le mot de "double foi": d'un côté le christianisme, de l'autre, le "paganisme", dont le culte des saints serait, là encore, le véhicule. Nous nous refusons à adopter ce modèle à deux niveaux. C'est lui qui engendre, par exemple, cette distinction entre religion et magie, d'où, conséquence logique, le sens négatif que l'on donne à ce dernier mot et, de même, l'impossibilité de le définir. Nous parlerons d'épistémè pour reprendre le terme de M. Foucault et, abandonnant le mot de "folklore", nous lui substituerons celui de "civilisation folklorique" proche de celui de "culture folklorique" proposé par J. Le Goff (Pour un nouveau Moyen-Age, 1977). Cette appellation nous laisse insatisfait, mais elle nous semble la moins mauvaise. D'ailleurs, l'emploi d'un mot, même contestable, ne peut parfois être évité: ainsi celui de "totémisme" que récuse C. Lévi-Strauss et qui sert pourtant de titre au livre dans lequel l'anthropologue récuse le concept. Nous définirons la "civilisation folklorique" comme la vision du monde basée sur l'épistémè des similitudes décrite dans les chapitres qui précédent, et dont les éléments, d'origine diverse, y compris chrétienne, peuvent nous paraître compréhensibles ou absurdes; ceci n'a pas à entrer dans la définition.

C. Civilisation folklorique et christianisme

Considérant la civilisation folklorique comme une unité, nous devons nous interroger sur son rapport avec le christianisme. Selon A. Van Gennep, il y aurait eu "folklorisation" du christianisme: le folkloriste considère ce dernier comme une culture laquelle subirait "la pression des croyances du vulgaire", pour reprendre l'expression de P. Brown. Mais peut-on ainsi parler d'une "culture chrétienne" intemporelle ?

J. Le Goff a noté lui aussi cette opposition du folklore et du christianisme: "A cet égard l'opposition folklorique au christianisme (plus fondamentale, me semble-t-il, que les amalgames et les symbioses) représente la résistance de l'irrationnel, ou plutôt d'un autre système mental, d'une autre logique, celle de la "pensée sauvage"...Il reste que, dans le domaine des structures mentales et intellectuelles, le christianisme me paraît avoir marqué surtout une nouvelle étape de la pensée rationnelle - comme P. Duhem l'avait soutenu dans le domaine de la science - , où, selon lui, le christianisme, en désacralisant la nature, avait permis à la pensée scientifique des progrès décisifs."

Cette interprétation soulève trois questions, la première sur la "pensée sauvage", la seconde sur l'opposition de celle-ci à la pensée rationnelle, et la troisième sur l'origine chrétienne de cette dernière.

1. Selon Le Goff, la civilisation folklorique renvoie à la pensée sauvage telle que l'a décrite Lévi-Strauss. Nous le suivrons sur ce point et considérerons que celle-ci constitue l'épistémè de cette civilisation.

2. Mais y a-t-il vraiment opposition entre le christianisme et la pensée sauvage ? Nous ne le pensons pas. Le christianisme ne peut s'exprimer que dans l'épistémè d'une époque, et les civilisations qui ont précédé ce que nous appelons la pensée rationnelle n'ont pas attendu celle-ci pour être chrétiennes. Les processions des Rogations sont aussi chrétiennes que le défilé de femmes russes derrière une charrue précédée d'une icône autour du village pour protéger celui-ci de la peste. Si caractère non chrétien il y a, celui-ci ne vient pas de l'épistémè qui sous-tend ces pratiques, mais de l'absence du prêtre, ce qui est un tout autre problème, celui de la légitimité des pratiques (des pratiques peuvent fort bien ne pas être reconnues par l'Eglise et être néanmoins chrétiennes: c'est, par exemple, le cas des pratiques illicites, mais valides). Sur le fond, rien n'empêche de dire que le rite est chrétien. Nous sommes là face à une christianisation des rites via l'icône du saint.

3. La dernière question soulevée par Le Goff concerne la désacralisation de la nature et l'avènement de la pensée ra-

tionnelle qu'induirait le christianisme. Ceci doit être sérieusement nuancé. Nous ne doutons pas que la désacralisation de la nature soit le propre du christianisme: c'est l'autre face de cette "humanisation de la nature" qui, selon nous, caractérise le christianisme, et dans laquelle le culte des saints joue un rôle essentiel...Mais si la désacralisation-humanisation marque l'essence du christianisme, il n'en est pas de même de la pensée rationnelle: d'une part, celle-ci ne concerne pas tous les pays chrétiens, et, d'autre part, elle est, de toute façon, d'origine récente. On peut noter, quant au premier point, que le christianisme n'a engendré en Russie nulle pensée rationnelle et que, dans ce pays, cette dernière est un produit importé. En France, par exemple, il semblerait, si l'on en croit Goulemot, qu'elle n'apparaisse qu'au milieu du XVIIe siècle. Nous le suivrons volontiers, refusant ainsi de la faire remonter au XVIe siècle, époque très représentative de cette pensée sauvage, y compris dans ses élites, comme le révèle, par exemple, la place qu'y tient la doctrine des correspondances dont le Zodiaque, qui la marque tant, est un des signes: c'est cette épistémè que Foucault appelle "la prose du monde".

Nous pensons qu'il convient de dissocier christianisme et pensée rationnelle. C'est la confusion de ces deux termes qui conduit à identifier les pratiques chrétiennes marquées par la pensée sauvage au paganisme, et par suite à identifier les saints et les dieux. Nous suggérerions plutôt que le changement d'épistémè, c'est-à-dire le passage de la pensée sauvage à la pensée rationnelle, a pour origine non pas le christianisme en général, mais la conception de l'Incarnation que l'on peut s'en faire. Il est deux façons d'appréhender cette dernière:

- La première qui marque l'orthodoxie - et donc la Russie - est plutôt de type monophysite: les deux natures du Christ sont ignorées ou, plus exactement, l'humaine est totalement subordonnée à la divine. Il suffit d'entrer dans une église orthodoxe pour constater que l'aspect divin et l'aspect humain du Christ sont totalement confondus: celui-ci apparaît essentiellement dans sa gloire.

- En revanche, le catholicisme nous semble mieux tenir cette dissociation dans l'unité dont le Christ nu et en croix est le signe. L'humain se dit totalement dans la représentation, qui est en même temps le signe d'un divin inexprimable; sur le plan de l'image les deux espaces sont confondus. C'est cette présence du Christ sur la terre qui permettrait, à notre sens, cette naissance d'une rationalité: là où le divin n'est présent que dans l'absence. Cette mise à l'écart du divin, ou plutôt sa présence sur terre comme origine de la rationalité, rejoint ici les analyses de M. Gauchet (Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion, 1985). Si c'est bien, comme il le dit, l'Incarnation qui engendre le "désenchantement du monde", pour reprendre

le titre de son livre - et l'expression de Max Weber - , seul le rappel des deux natures du Christ peut expliquer la naissance de la rationalité.

Tout ceci conduit à dire que le culte des saints est interprétable dans des épistémè différentes et que, par conséquent, il est vécu dans la plus grande diversité.

D. La christianisation de la civilisation folklorique

Nous ne parlerons donc pas d'une folklorisation du christianisme, mais d'une christianisation de la civilisation folklorique. Des saints étrangers vont s'inculturer en Russie: que l'on songe à saint Nicolas devenant le patron des Russes ou à saint Georges celui des Ukrainiens...

En 1737, Stephan Rosa, custode de l'église métropolitaine de Raguse, entreprit de démontrer que saint Blaise n'appartenait pas à la Cappadoce, mais à l'Arménie...albanaise dans laquelle il serait né, aurait accompli son apostolat, puis subi le martyre. Il appuyait sa démonstration sur des croyances albanaises locales selon lesquelles Sébaste aurait été située dans la petite plaine de Doljina que le "populaire" aurait appelée Arménie. Sebastinus (sic) Dolci s'éleva contre cette thèse et une controverse naquit entre les deux clercs qui, chacun ayant fait école, dura plus d'un siècle. C'est dans ce cadre que, dans son Lexicon septem linguarum, Cellepinus situa Sébaste ad radices montis Argeai d'Albanie. En 1916, dans le Numéro commémoratif des fêtes du XVIIe centenaire du martyre de saint Blaise, patron de la ville, édité par l'Eglise de Raguse, le docte V. Talijsa pèse un à un tous les arguments des deux parties et conclut que ni l'une ni l'autre n'ont complètement tort. Il aurait existé deux saint Blaise: l'un simplement martyr, mentionné dans les actes de saint Eustrate et de ses compagnons, mort à Sébaste en Arménie, et l'autre, évêque, martyrisé à Sébaste en Macédoine, ville que la tradition locale aurait localisée plus tard dans l'"Arménie" albanaise. Il aurait été mis à mort sous Dioclétien. A la proximité spirituelle du saint s'adjoit ici une proximité spatiale.

Les racines des Eglises locales peuvent plonger non seulement dans les saints martyrs les plus vénérables, mais dans les saints apôtres eux-mêmes. Ainsi Origène et Eusèbe de Césarée évoquant une mission dans le Caucase de saint André, le Pervozvannyi, le "Premier Appelé" des apôtres, au XIIe siècle, l'auteur de la Chronique des temps passés n'hésita pas à le faire passer par la Mer Noire, puis remonter jusqu'à la Baltique, en passant par les emplacements des futures Kiev et Novgorod: "Lorsqu'André prêchait à Sinope, il vint jusqu'à Kherson, et là il apprit qu'auprès de Kherson se trouvent les bouches du Dniepr, remonta le fleuve, et s'arrêta par hasard au pied des montagnes sur le ri-

vage. Le lendemain en se levant, il dit aux disciples qui étaient avec lui: "Voyez-vous ces montagnes ? La bénédiction du Seigneur resplendira sur elles; une grande ville s'y élèvera et Dieu y bâtira beaucoup d'églises". Puis, montant sur les montagnes, il les bénit, y planta la croix, et après avoir prié le Seigneur, il descendit de la montagne où fut Kiev par la suite et remonta le Dniepr. Il alla chez les (autres) Slaves, là où est aujourd'hui Novgorod...Puis il alla chez les Varègues et se rendit à Rome, et il raconta comment il avait prêché et ce qu'il avait vu" (cité par F. Conte, Les Slaves. Aux origines des civilisations d'Europe centrale et orientale, 1986). Une des premières églises russes lui sera consacrée dès 1086, et tout au long de son histoire, l'Eglise rattachera les débuts du christianisme à sa prédication.

Le saint devient ainsi le héros d'un récit mythique. Le phénomène se retrouve en France: laïc, il a donné tous les récits consacrés aux origines troyennes de la dynastie franque (*); chrétien, il a engendré les récits sur les saints de Béthanie et leur inculturation à Vézelay (sainte Marie-Madeleine), Tarascon (sainte Marthe), Roc-Amadour (Zachée).. Le christianisme russe, en s'enracinant dans saint André, c'est-à-dire dans le patron de Byzance, révèle qu'il se veut l'égal de celui de Constantinople - dont il n'est pourtant que le fils - qui, lui aussi, se considère comme ayant été converti par saint André. Il devient alors, comme l'Eglise arménienne, "fondée" par saint Barthélémy, ou l'Eglise syromalabar, par saint Thomas, une Eglise apostolique puisqu'elle a été convertie, elle aussi, par un des douze apôtres. A partir de la chute de Constantinople, Moscou se considérera tout à fait logiquement comme la troisième Rome, et André deviendra, au XVIIIe siècle, le protecteur officiel de la Russie.

III. LES SAINTS BORIS ET GLEB

Si, pour des raisons de méthode, nous sommes obligés de séparer le fond de la forme, il va de soi que les deux ne sont pas dissociables. Pour illustrer ceci, nous pouvons prendre l'exemple des deux saints Boris et Gleb dont on fait habituellement les successeurs de diverses divinités. En fait,

(*) Selon Jean Seznec, il s'agit là d'une invention de clercs de l'époque mérovingienne: les Francs descendraient du Troyen Francus, comme les Romains d'Enée. De même, tradition postérieure, Reims aurait été fondé par Rémus et Metz par un certain Metius qui "vivait sous Jules César" (La survivance des dieux antiques. Essai sur le rôle de la tradition mythologique dans l'humanisme et dans l'art de la Renaissance, 1986).

nous allons voir que leur culte révèle tout autre chose. Nous allons chercher à déterminer l'origine historique de celui-ci. Nous arriverons à ce but en partant de l'utilisation de leurs noms.

"Notre terre est grande et riche, mais l'ordre y manque. Venez, soyez nos princes et gouvernez-nous". De cet appel lancé aux Varègues (Vikings) date l'Etat russe, du moins si l'on en croit la Chronique des temps passés que nous suivrons ici. Le premier prince, Rjurik, s'établit à Novgorod. Oleg le Sage lui succède et fait de Kiev sa capitale. C'est lui qui signera avec les Byzantins le traité de 907. Le remplace Igor qui poursuivra cette alliance et la renouvellera en 945. Sa veuve Olga exerce la régence à sa mort et se convertit en 957 à Byzance. Svjatoslav lui succède en 964. Il installe ses fils Jaropolk à Kiev, Oleg chez les Drévlianes, et Vladimir à Novgorod. Jaropolk fait tuer Oleg, puis est lui-même assassiné par Vladimir, lequel entre à Kiev dont il fait sa capitale en 978. Il rétablit d'abord le culte païen, puis se convertit en 988. Il épouse alors Anne, la soeur de l'empereur byzantin et meurt en 1015. Ce prince, qui sera canonisé, laisse de (trop) nombreux fils. L'un d'eux, Svjatoslav, fait assassiner ses deux jeunes frères Boris-Romain et Gleb-David dès 1015. En 1019, il est renversé par un autre d'entre eux, Jaroslav, dit le "Sage", qui occupe alors Kiev et régnera jusqu'en 1054. A cette date, la Russie entre dans une période de luttes intestines jusqu'à ce que Vladimir II Monomaque règne de 1113 à 1125: ses années de règne furent la dernière période heureuse de la Russie kiévienne. C'est dans ce contexte de luttes fratricides qu'a lieu la christianisation de la Russie et la canonisation de Boris et de Gleb.

C'est donc en 1015 que sont assassinés les deux fils de Vladimir...Le 20 mai 1072 a lieu la translation de leurs reliques et leur canonisation officielle par l'Eglise russe. On considère habituellement que leur culte suivit de peu leur mort, et qu'il eut pour "impresario" Jaroslav, leur frère. Un examen des prénoms convainc du contraire. Alors qu'aucun de ses fils ne reçoit le prénom d'un de ses oncles, en revanche cinq de ses quinze petits-fils reçoivent un de ces quatre prénoms. C'est là un témoignage de l'intérêt porté à leur mémoire. De même Vseslav, prince de Polock, mort en 1101, et petit-neveu de Jaroslav, mais de la même génération que les fils de ce dernier, donne à quatre de ses sept fils, dans l'ordre suivant, les prénoms de David, Romain, Gleb et Boris, lesquels sont, suppose-t-on, nés dans les années soixante-dix du XIe siècle. La raison de ce choix est vraisemblablement politique: Boris-Romain et David-Gleb symbolisaient les droits des cadets devant les aînés. C'est sans doute cette raison qui conduisit Vjaceslav et Igor à donner en 1055-1059 à leurs fils les noms de Boris et de David; les plus jeunes fils de Jaroslav ressentaient plus particulièrement le besoin d'affirmer leur indépendance vis-à-vis de

leurs frères aînés.

En 1072 eut lieu la translation des corps des saints dans une nouvelle église et leur canonisation. Celle-ci était du ressort de l'évêque du lieu. La procédure consistait à présenter des preuves de la sainteté parmi lesquelles la principale et seule indispensable était la glorification par le don de thaumaturgie. La canonisation elle-même consistait en la détermination d'un jour fixe pour la fête annuelle en l'honneur du glorifié, et elle culminait dans une liturgie solennelle célébrée par l'évêque ce jour. On composait alors un éloge à partir des miracles accomplis, et une Passion. Le Dit des martyrs Boris et Gleb fut composé sur le schéma métaphrastique et appartient au genre "Passion". Peu après était rédigé un office en l'honneur des saints. Les miracles devaient être prouvés avoir été opérés par la médiation du saint selon des conditions bien connues en Russie: "Si l'on trouve quelque part sur la terre des reliques, qu'elles opèrent trois miracles: qu'un sourd entende, qu'un muet parle, qu'un aveugle voie, et si elles opèrent ces miracles, elles sont de Dieu... Si elles n'opèrent pas ces miracles, qu'on ne les reçoive pas." On présenta au métropolite des preuves de miracles: les récentes guérisons d'un boiteux, d'un muet, d'un manchot (sic) et d'un aveugle. La description du dernier miracle contient une allusion au rigorisme du métropolite Georges; saint Georges, le patron de ce dernier, enjoignit à l'aveugle de s'adresser à Boris et Gleb.

Il est vraisemblable que Boris et Gleb furent canonisés sous le nom qu'ils avaient reçu à leur baptême. Le plus ancien office s'adresse aux martyrs du Christ "Romain et David". C'est ainsi que les connaissent le Synaxaire de Sugdaia en Crimée (1186) et le Synaxaire arménien. Ce n'est que dans le manuscrit arménien de 1316 du même synaxaire que sont mentionnés leurs prénoms princiers. De même, il semble que leur vénération prit naissance sous ces prénoms, mais que, lorsque se posa la question de la reconnaissance de leur culte par l'Eglise, il y eut des divergences sur la dénomination à donner aux deux thaumaturges: le dilemme était nouveau et dut passionner un clergé porté aux disputes politiques et théologiques. En 1072, ce fut l'opinion du métropolite, le gardien de l'orthodoxie, qui l'emporta, mais en fin de compte leur vie prit le dessus. Nestor, le pseudo-rédacteur de la Chronique des temps passés, qui écrit une lectio dix ans après leur canonisation, ne mentionne qu'une fois Boris et Gleb sous leurs noms chrétiens de Romain et David, conservant leurs noms princiers y compris lors de la description des miracles. Et alors qu'en 1072 une église fut bâtie en l'honneur des saints Romain et David, une seconde, en 1115, fut dédiée à Boris et Gleb. Une fois devenus chrétiens, ces noms apparaissent dès le XIIe siècle hors du milieu princier. La plus ancienne mention se trouve dans la Chronique de Novgorod à l'année 1120 où il est question du gouverneur de Novgorod, Boris. Comme le conclut Poppe auquel

nous empruntons ces analyses: "Cette mutation des noms des saints princes-martyrs est également une confirmation du caractère national de la jeunes Eglise russe et de la souplesse interne du christianisme russe à ses débuts."

Le culte de Boris et de Gleb, qui confirme l'inculturation du christianisme, manifeste aussi la christianisation de cette culture. On aura remarqué que les deux saints sont des martyrs et que leurs Vies appartiennent à la catégorie "Passion". Que leur martyre ne soit pas "pour la foi" ne l'empêche pas de symboliser ou de représenter le mystère du juste condamné dont l'archétype est le Christ. Ce phénomène est commun à trop de saints, issus des époques les plus diverses, pour qu'il puisse être négligé. Il appartient en propre au christianisme, il est "christianisation": le saint révèle par sa vie cet archétype qu'est le Christ. Ceci est la raison pour laquelle il nous semble qu'une passion comme celle du chien "lévrier" peut être considérée comme chrétienne (cf. J.C. Schmitt, Le Saint Lévrier. Guinefort, guérisseur d'enfants depuis le XIIIe siècle). Si l'on s'en tient à sa nature, il est païen, mais en tant qu'il meurt injustement condamné, il est chrétien: ceci pourrait être considéré comme un exemple de christianisation d'un récit païen.

Pour en revenir au problème de la succession, nous pouvons donc affirmer que le culte de Boris et de Gleb n'a pas pour origine celui de Perun ou une fête des jeunes pousses, mais une origine royale. Si l'on s'en tenait aux substitutions dieux/saints, à Perun, dieu des droujines princières, succéderait la figure surnaturelle de saint Vladimir. Ajoutons que ce dernier ayant donné son nom à certains de ses descendants, il apparaît comme l'éponyme chrétien de la dynastie. En d'autres termes, Boris et Gleb seraient aux cadets ce que Vladimir est aux aînés...On retrouve la fonction de différenciation des saints.

III

APPROCHE LINGUISTIQUE

I. LES NOMS DES SAINTS COMME LANGAGEA. Langage et noms

Dans notre approche du culte des saints par le folklore, nous avons proposé une nouvelle problématique qui fait d'un saint un nom. Nous avons pu mettre en évidence qu'un saint pouvait être évoqué pour toutes les protections, et, inversement, que pour une protection déterminée, n'importe quel saint pouvait faire l'affaire, le nom du saint évoqué étant arbitraire. Et si nous parlons de noms de saints, c'est que nous avons découvert qu'ils étaient dans un rapport différentiel les uns par rapport aux autres: Blaise est à Raguse ce que Marc est à Venise, ou André à Constantinople, puis à Moscou, ce que Pierre est à Rome.

Tous ces caractères nous permettent de faire du nom des saints un langage. Ceci pouvant être considéré comme une vision réductrice du culte des saints, rappelons que tous ceux de ces derniers que nous avons examinés étant légendaires, nous ramenons le saint à un nom, et que nous n'étudions dans celui-ci que le signifiant et non le signifié. En parvenant à trouver un sens à ce langage, nous "sauverons" le culte des saints qu'une approche trop positiviste - croyante ou athée - est incapable de comprendre. Nous considérerons donc le culte des saints comme un langage formé de noms ou, plus exactement, comme des langages formés de noms.

1. Des langages

Nous avons eu l'occasion de voir que les noms des saints étaient dans des rapports différentiels les uns par rapport aux autres. Ces rapports varient, car selon les lieux, dans ce village et dans cet autre, en Ukraine et en Russie, les protections ne sont pas les mêmes. Ainsi par exemple:

	<u>Orage</u>	<u>Bétail</u>	<u>Paradis</u>
<u>Ukraine</u>	Nicolas	Elie	Georges
<u>Russie</u>	Elie	Georges	Nicolas

Dans une première approche, il n'existe pas un langage des noms des saints, mais des langages, et autant de langages que de consensus.

A ceci qui repose sur la problématique selon laquelle n'importe quel saint peut occuper n'importe quelle place pourvu qu'il soit dans un rapport différentiel avec les autres

saints, on pourra nous objecter que cet arbitraire est loin d'être total et que certains saints ont de très étroites affinités avec certaines fonctions. En fait, ces affinités sont le plus souvent subjectives. Dire que "saint Blaise, c'est la gorge" est faux dès que l'on prend du recul. C'est là une lecture particulière, cléricale et occidentale en l'occurrence, qui ignore le rôle de protection du bétail en Russie comme en France. Il existe, de fait, certaines affinités, telles celles liant certaines protections aux saints auxiliaires, mais on assiste là au passage de langages locaux à un langage plus universel: ceci n'empêche pas chacun d'eux d'être chrétien. Pour être plus large, le consensus n'en reste pas moins un consensus: l'arbitraire du langage reste présent et ne change pas de nature.

La problématique saussurienne justifie cette perspective de l'arbitraire. Nous partirons de ce dernier, quitte à le tempérer comme le proposait Guiraud. C'est là une question de méthode, et celle-ci nous semble apte à rendre compte du culte des saints puisqu'elle n'en exclut aucun de sa perspective, à la différence de la vision traditionnelle qui, ignorant l'arbitraire, considère les protections non canoniques comme des aberrations et parlera de confusion dans la fonction des saints.

Cette problématique du ou des langages n'est pas nouvelle. Ainsi J.P. Vernant la propose-t-il pour interpréter les panthéons de dieux: "Une religion, un panthéon nous apparaissent ainsi comme un système de classification, une certaine façon d'ordonner et de conceptualiser l'univers en y distinguant des types multiples de pouvoir et de puissance. En ce sens je dirai volontiers qu'un panthéon, comme système organisé impliquant entre les dieux des relations définies, est en quelque sorte un langage, un mode particulier d'appréhension et d'expressions symboliques de la réalité. Je serais même porté à croire qu'entre le langage et la religion il y a, à ces époques anciennes, comme une conaturalité. La religion, lorsqu'on l'envisage du point de vue des formes de pensée, apparaît contemporaine du langage. Dans la série animale, ce qui caractérise le niveau humain, c'est la présence de ces vastes systèmes de médiations que sont le langage, les outils, la religion" ("La société des dieux", Mythe et société en Grèce ancienne, 1974).

Ce langage des dieux sera pourtant très différent de celui des saints puisque ces derniers ne sont justement pas structurés en panthéon. De plus, autre différence plus fondamentale encore puisqu'elle concerne la nature même de ce langage, alors que celui des dieux est un reflet d'autres systèmes symboliques, celui des saints est destiné à établir des communications... Si les noms des saints forment un langage au sens de code, avec leur culte ils sont aussi cette parole qui n'est autre que le message linguistique. En considérant le saint comme un nom, nous sommes à l'intersection de la

langue et de la parole, du saint et de son culte; nous pouvons les considérer comme indissolublement liés l'un à l'autre.

2. Des noms

En considérant le saint comme un nom, nous l'inscrivons dans la perspective différentielle. Ceci revient à dire que là encore notre point de vue n'est pas classique. Les fidèles comme leurs interprètes ont depuis longtemps médité sur la fonction des noms. Que l'on songe au nomen est numen romain, aux Götternamen d'Usener ou aux analyses de Saintyves sur les noms des dieux, en passant par le Cratyle pour lequel "le nom de Zeus est à proprement parler comme une définition". Le christianisme lui-même ne l'ignore pas qui fait du nom de Jésus un sacramental. Le Dictionnaire de théologie catholique de A. Vacant s'en étonne: "Une nomenclature ancienne énumère sept sortes de sacramentaux: Crux, aqua, nomen, edens, ungens, jurans, benedicens ... Nomen est l'invocation du saint nom de Jésus (on ne voit pas très bien comment cette invocation peut constituer un sacramental)". L'anthropologue est plus perspicace que le théologien sur ces questions...

Ce n'est pourtant pas le nom qui, en tant que sacramental, "réalise ce qu'il signifie" (selon la définition augustinienne du sacrement) que nous considérerons, mais le nom qui, en tant que signifiant, renvoie à d'autres signifiants: notre approche n'est pas sacramentaire, mais linguistique.

B. Correspondances

Le langage des noms des saints a été utilisé par le christianisme pour désigner, ou mieux, pour baptiser son univers et en faire sa propre culture. En Russie, il sert à nommer les individus bien sûr, mais parfois aussi les patronymes héréditaires (signalons qu'il y existait une coutume consistant à donner deux prénoms chrétiens: ...en plus du prénom donné lors du baptême, on en conférait un second en prenant le nom du saint dont la fête tombait le jour de la naissance). Il faut ajouter que chaque famille est liée à un saint protecteur dont l'icône, offerte aux jeunes mariés, est vénérée dans le "coin rouge" de l'isba.

Ce langage des saints n'est pas utilisé uniquement pour désigner les hommes: la nature elle-même est renommée. Nous avons déjà parlé de la christianisation du cosmos, mais rappelons que les astres dont le lever correspondait au jour de la fête du saint pouvaient être désignés du nom de ces derniers. Dans cette problématique cosmique, l'espace et le temps ont été christianisés. Le succès a été tel pour le second, qu'il est impossible de situer les fêtes païennes russes dans le calendrier... Enfin le terroir a été lui aussi christianisé de la manière que l'on sait: les lieux-dits

renvoyant au code des noms des saints sont légion.

Le nombre des registres est a priori illimité, mais dépend de la culture dans laquelle les noms des saints interviennent: il reflète - et signifie - les préoccupations des hommes. Pour les agriculteurs russes, les noms des saints vont, par exemple, être mis en correspondance avec les légumes. On dira David-les-fraises (26 juin), saint Nicolas-pomme-de-chou (27 juillet), Isaac-les-framboises (3 août), Lup-les-aielles (28 août), Pierre-et-Paul-des-sorbes (10 septembre), Nicétas-coupe-navets (15 septembre), etc. Bien entendu, ces liens entre les noms des saints et les légumes ou les fruits ont pour origine le temps calendaire, mais il faut se garder de faire de celui-ci l'explication de ces correspondances, de même qu'il faut éviter de ramener les saints aux héros des Passions. Ceux-ci définissent un autre registre, important certes, mais qui n'est pas l'"explication dernière". Le langage est de l'ordre du symbole lequel, selon E. Ortigues, "nous introduit dans un ordre dont il fait lui-même partie" (Le discours et le symbole, 1962).

Nous considérerons tous ces registres comme égaux, celui du calendrier comme celui du cosmos, celui du corps comme celui du nom des saints, afin de ne pas ramener chacun des noms à autre chose qu'à lui-même. Le registre du nom des saints appartient, comme chacun des autres registres, à une culture, en entendant celle-ci comme "un ensemble de systèmes symboliques au premier rang desquels se placent le langage, les règles matrimoniales, les rapports économiques, l'art, la science, la religion" (C. Lévi-Strauss). Comme pour M. Mauss, la totalité nous apparaît "feuilletée, pourrait-on dire, et formée d'une multitude de plans distincts et accolés". Pas plus que la religion ne s'explique par l'économie ou la politique, les noms des saints comme langage et comme espace religieux ne se ramènent nécessairement au cosmos, au temps ou aux saints, c'est-à-dire à autre chose qu'eux-mêmes.

Le langage des noms des saints se trouve particulièrement utilisé pour nommer un grand nombre d'éléments des divers registres qui forment ce que nous appellerons la culture folklorique chrétienne: c'est celle-ci, dans sa modalité russe, que nous définirons ici. Sans doute observera-t-on à propos de ce qui précède que si les registres peuvent être considérés comme égaux, les rapports de chacun d'eux avec celui des noms des saints peuvent être différents. Nommer le cosmos n'est pas identique à appeler - aux deux sens du mot - des personnes; nommer une source Saint-Blaise n'est pas identique à appeler le même saint pour la protection de la gorge (dans le registre du corps). Nous l'admettons bien volontiers, et pourtant nous considérerons ici qu'il y a dans tous ces cas une mise en rapport des registres et l'établissement de correspondances; c'est à celles-ci que nous nous intéresserons ici.

II. NOMMER

A. La re-création

Il va de soi que le christianisme, en arrivant en Russie, ne trouvait pas une nature vierge. Une culture religieuse existait qui a été renommée. Plusieurs questions se posent. A-t-on simplement substitué des mots à d'autres - par exemple Vlas à Volos ou Elie à Perun - , ce que d'aucuns affirment pour insister sur la continuité entre dieux et saints, ou bien quelque chose de neuf est-il apparu? C'est à cette deuxième conclusion que nous sommes parvenus en notant que les substitutions non seulement n'ont pas été faites terme à terme - à Volos n'ont pas "succédé" Blaise, Georges et Nicolas -, mais que c'est la structure qui lie ces êtres surnaturels qui a été transformée, et ce d'autant plus que tout panthéon est inconnu dans le culte des saints. A ces dieux structurés les uns par rapport aux autres, selon la description de Vernant, ont "succédé" des saints arbitrairement choisis et substituables les uns aux autres.

A cette première transformation on peut en ajouter une seconde qui met en jeu un autre type d'arbitraire. En utilisant à nouveau le terme, nous faisons référence aux analyses de Tzvetan Todorov qui voit plusieurs moments dans l'arbitraire linguistique, l'un d'eux étant celui du "découpage effectué par le langage dans la réalité extra-linguistique". Si les noms des dieux ont pu servir à désigner des registres tels que la toponymie (ville de Volos en grèce) ou la cosmogonie (volosyn', Pléiades), les saints en ont désigné d'autres, certains identiques, mais certains différents. Ainsi, aucune "maladie de Blaise" - ou "de Nicolas" - ne s'est substituée à la "maladie de Volos", les écrouelles (?). S'ils existent, les mauvais (noms de) saints restent apparemment exceptionnels.

A la diversité des registres renommés, il faut ajouter qu'à l'intérieur des registres, la renomination a engendré de nombreuses différences. On insiste habituellement, et avec raison, sur la substitution des églises chrétiennes aux temples païens. Mais il faut rappeler que dans des espaces fermés, celui du terroir comme celui du temps, il est difficile de faire autrement. Si les montagnes ont été renommées du nom d'Elie, le phénomène n'est pas seulement dû aux survivances du paganisme russe, puisque dans toute la chrétienté Elie est lié aux montagnes: il est normal que les accidents naturels soient nommés, et cela dans toutes les cultures. D'autre part, pour en revenir aux substitutions, celles-ci ne sont pas toujours aussi nettes qu'on veut bien le dire. Le sanctuaire d'Arkona, par exemple, a pu être détruit sans qu'un lieu de culte chrétien lui ait été substitué pour autant. Dans le Dit sur les fondations de la ville de Jaroslavl', les deux cas se présentent. La ville de Jaroslavl' est construite au bord du fleuve, et non à la place du

du sanctuaire de Volos. Si, sur ledit sanctuaire une église dédiée à saint Blaise est construite, la vénération dont le saint est l'objet transformera nécessairement le culte qui y sera rendu, car il l'intégrera à un autre système symbolique dans lequel Elie est présent. Sans doute y a-t-il toujours continuité: les hommes restent les mêmes dans leurs préoccupations et anthropologiquement animés d'une même instance religieuse, mais le contenu proposé aux pratiques n'est plus identique.

Nous pourrions dire la même chose du temps. Comme nous l'avons vu, dans ce domaine, avec l'apparition des fêtes chrétiennes, la transformation a été telle qu'il est impossible de déterminer une date aussi importante que dut être celle de l'éventuelle fête de Volos. Si les fidèles ne vivaient vraisemblablement pas dans un temps annuel basé sur Pâques, ils ne vivaient pas pour autant dans un temps païen: celui-ci a disparu.

Transformer le système symbolique du langage est une des ambitions de tout pouvoir politique ou religieux désireux d'engendrer une nouvelle société et un homme "nouveau". Le but de l'entreprise est bien sûr de créer des concepts permettant de rendre compte du "monde" ou de la nature tels que l'idéologie les crée. Le christianisme s'y est employé dès ses origines, en transformant la langue grecque, comme le communisme soviétique l'a fait en créant son propre langage (ce que d'aucuns appellent une "langue de bois"). Nous nous en tiendrons ici non aux mots, mais aux noms. L'URSS n'a pas échappé à la règle lorsque, pour manifester les bases de son régime, "le communisme, c'est le pouvoir des soviets plus l'électricité" (Lénine), elle créa des prénoms nouveaux destinés à manifester symboliquement le nouvel ordre. C'est ainsi que les jeunes nés dans les années trente eurent droit à des prénoms tels que Zelesnaja, "Chemin-de-fer", ou Traktorist. Le premier renvoyait au premier plan quinquennal et le second à la collectivisation. On retrouve là un phénomène universel dont, par exemple, la Révolution française, avec sa transformation des prénoms et celle des noms des mois, n'est qu'un des multiples témoins.

Croire que ce phénomène de "nomination" serait la "super-structure" d'une "infrastructure" économique plus profonde nous semble être une erreur. La nouvelle grammaire ne transforme pas seulement le langage, ni même les concepts, mais les codes symboliques eux-mêmes: ces derniers établissent en effet des correspondances entre les divers registres du réel qui sont l'univers de l'homme. On trouve un exemple de ceci dans la nomination par "numérotation" qui accompagne l'œuvre révolutionnaire de Pierre-le-Grand. La rationalité qu'il désirait créer supposait un ordre dont la création d'un Etat moderne n'était qu'une des manifestations: la numérotation de la société l'accompagna. Ainsi le tsar introduisit-il une "Table des rangs" dans la hiérarchie des grades de l'admi-

nistration et des services publics. Chacun d'eux était désigné par un numéro de un à seize. Les Petersbourgeois, marqués par cet esprit, entreprirent postérieurement certaines tentatives pour substituer des chiffres aux noms des rues, anciennement des canaux. P. Vlamenskij notait: "Lord Yarmouth est venu à Saint-Petersbourg au début des années vingt; évoquant les délices de son séjour dans la capitale, il faisait remarquer ses fréquentes visites à une charmante dame de la sixième classe qui habitait la seizième ligne."

B. L'humanisation du cosmos

En utilisant des noms d'hommes (les saints) pour nommer le cosmos - ou plus exactement certaines parties de celui-ci -, le christianisme a, selon nous, contribué à humaniser ce dernier. Le monde devient à la mesure de l'homme. Cette humanisation est à ce point réussie que nous avons pu commencer la section qui précède en évoquant l'objection possible selon laquelle nommer des hommes et des choses seraient deux choses différentes. Or, si de fait, pour nous, membres d'une culture post-chrétienne, il n'en est rien, c'est que justement nous héritons du cadre d'une telle humanisation, comme les Soviétiques d'ailleurs, qui, dans les faits, ont depuis longtemps abandonné les prénoms suggérés par Staline.

Pour être chrétiens, certains prénoms (ou noms) ne sont pas, néanmoins, ceux d'un saint, c'est-à-dire d'une personne, tels Anastasij, "Résurrection" en grec, ou ce patronyme russe de Preobrazenskij, "le Transfiguré" que porte l'auteur du Dictionnaire de la langue russe (1910-1914). Est-ce à dire que pour être présente cette christianisation ne serait pas pour autant une humanisation? L'analyse d'un cas va nous convaincre du contraire. Prenons l'exemple de la fête chrétienne du 1er octobre de Pokrov Presvjatoj Bogorodicy, "Intercession (protection) de la Sainte Mère de Dieu", qui commémore l'apparition de la Vierge, à Constantinople, à l'église des Blachernes. Notons d'une part que cette symbolique renvoie au voile de brouillard que la Vierge aurait envoyé pour protéger, au Xe siècle, Byzance d'un assaut des Russes encore païens, et, d'autre part, qu'elle ne fut instituée fête ecclésiastique en Russie qu'au XIIe siècle, c'est-à-dire après la conversion de celle-ci: le christianisme russe appartient bien au système symbolique chrétien en ce que celui-ci est prioritaire par rapport à un éventuel nationalisme. Au XIXe siècle, on considère Pokrov comme un nom de personne. Le nom d'une fête s'est transformé en une divinité aux traits imprécis, tantôt masculins (c'est le genre du mot), tantôt féminins (il renvoie à la Vierge), et on l'utilise comme un nom de saint. Ainsi à la veille du 1er octobre, les jeunes filles font les invocations suivantes: "Petite Mère Pokrov, couvre la terre de neige, et moi, jeune fille, couvre-moi d'un fiancé... Petit Père Pokrov, couvre ma tête, petite Mère Paraskeva, couvre-moi bien vite". Cette dernière prière évoque la couronne dont sont cou-

verts les fiancés le jour du mariage orthodoxe.

On retrouve ici les mêmes proverbes que ceux qui sont liés aux saints:

- "Le jour de Pokrov, c'est l'automne jusqu'à midi, et l'hiver l'après-midi".
- "La Vierge pure (Assomption) sème, Pokrov récolte".
- "Le samedi de Pokrov est nu et celui de Dimitri l'est aussi."

Sans doute pourra-t-on nous objecter que l'on a là une personnalisation typique de nombreuses religions...Cela est vrai, mais ne fait que montrer que le christianisme n'est pas le seul à humaniser la terre en créant de nouveaux intermédiaires entre le cosmos et l'homme.

Nous avons déjà mis en évidence l'humanisation induite par le christianisme en général et le culte des saints en particulier, et il convient maintenant de la considérer dans le cadre plus global des religions. Si, pour certains auteurs, elle ne fait pas de doute, d'autres la contestent tout aussi absolument: il est ici inutile de nommer des références. Quant à nous, nous estimons que, en tant qu'instance universelle - et donc, pour le dire brièvement, naturelle - cette humanisation correspond à la nature de la religion. Le fait qu'elle apparaisse avec le langage et avec la culture, et en la situant donc sur la ligne de crête nature-culture, ne peut que donner une base anthropologique à cette assertion. Dans cette perspective, le christianisme est vraisemblablement la plus humanisante des religions. Sur ce point précis, et à partir de cette problématique de "nomination", on peut établir une comparaison entre le judéo-christianisme et l'islam.

L'exemple choisi sera celui de la nomination dans la Bible et le Coran. Dans le livre de la Genèse, l'homme est appelé par Dieu à emplir la terre, à se la soumettre, et à dominer sur les poissons de la mer, les oiseaux du ciel et tous les animaux qui rampent sur la terre (1, 28). Ceci, qui caractérise le premier récit de la création, se retrouve dans le deuxième: "Dieu modela encore du sol toutes les bêtes sauvages et tous les oiseaux du ciel, et il les amena à l'homme pour voir comment celui-ci les appellerait; chacun devait porter le nom que l'homme lui aurait donné. L'homme donna des noms à tous les bestiaux, aux oiseaux du ciel et à toutes les bêtes sauvages" (2, 19-20).

En d'autres termes, Dieu donne la terre à l'homme, lequel se la soumet en nommant les animaux. Si l'on compare ceci avec la théologie de l'islam, la situation est exactement inverse. Dans le Coran, la terre reste au Créateur, ce qui se retrouve dans le fait que c'est Dieu lui-même qui enseigna à Adam les noms. Le rapport du chrétien et du musulman au cosmos dépend encore aujourd'hui de ces deux visions du monde. Alors que le premier peut se considérer comme le gérant

d'une terre appelée à subsister, comme Dieu le lui rappelle au moment du déluge, le musulman, en revanche, n'est qu'un hôte. La terre ne perdure que parce que Dieu le veut bien, et rien n'assure qu'elle subsistera le lendemain, comme le signifient les Inch Allah dont le musulman émaille ses discours.

Ainsi, dans le cadre d'un christianisme humanisateur, le culte des saints nous apparaît être le lieu de l'humanisation du cosmos, que nous distinguerons donc de l'humanisation par l'éthique... Mais notons, dans le cadre de cette comparaison entre religions, que le protestantisme qui insiste essentiellement sur l'éthique à la différence du catholicisme et de l'orthodoxie a, de façon tout à fait logique, refusé le culte des saints (même si la position de Luther, à la différence de celle de Calvin, était hésitante). Nous retrouvons, avec ces conclusions, un des aspects essentiels du culte des saints tel que l'interprète Brown, ou du christianisme tel que l'a aperçu Dupront sur le plan des pèlerinages.

C. Le culte des saints et les correspondances

Le christianisme n'est pas le premier à établir des correspondances entre les diverses instances d'une culture, même si, à certains moments de son histoire, il a pu faire de celles-ci son épistémè. Nous songeons ici, par exemple, au principe du Zodiaque commun à tant de civilisations... (Certains zodiaques) ont la particularité remarquable pour nous de mettre en rapport la gorge et la constellation du Taureau, lequel, en tant que signe zodiacal, est celui du 3 février, jour de la fête de saint Blaise qui est en rapport privilégié avec la gorge...



Il est possible que le culte de saint Blaise s'enracine dans le système qui produisit de telles correspondances. Il n'y aurait rien d'étonnant à ce qu'entre le régime cosmique (du Taureau) et celui du corps (la gorge), le christianisme ait fait de saint Blaise, fêté le 3 février, le protecteur de la gorge. Ceci est possible, mais non certain; à Volos, le prédécesseur de Blaise, correspondaient les Pléiades... qui se trouvent sur la tête de la constellation du Taureau ! Pour éviter de faire de coïncidences des systèmes, une démarche rigoureuse s'impose, laquelle est impossible ici faute de documents. D'ailleurs, ceci ne nous importe pas puisque, comme nous l'avons dit, il y a dans tout cela un arbitraire, même si celui-ci est masqué par un consensus.

Mais, comme le dit Détéienne, il faut se garder de comparer

"des ressemblances sans comparer les différences" (Les jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce, 1972): entre les deux registres est apparu celui des noms des saints. C'est Blaise qui désormais unit gorge et Taureau. Entre le cosmos et le corps, les saints sont apparus comme étaient apparus plus haut les évangélistes entre le cosmos et, en son centre, le Christ.

Le christianisme n'a jamais nié les correspondances entre la nature ni celles entre l'homme et le cosmos, du moins tant que ce dernier a "parlé" aux hommes: il s'inculturait dans son époque. Mais ces correspondances devaient passer par le code des noms des saints; on comprend alors la violence de Basile de Césarée...face au Zodiaque. Ce n'est pas parce qu'il ne croit pas aux correspondances; ce serait lui prêter notre propre mode de pensée. La sienne est aussi "magique" que celle d'Augustin par exemple. Mais son refus vient de ce que les correspondances "animaliseraient" l'homme, ce qui est pour lui absurde: c'est le monde qui est humanisé.

III. LE NOM PROPRE

A. Désignation et signification

Une première approche par le langage a mis en évidence l'humanisation du monde qu'engendre le culte des saints. Il s'agit maintenant pour nous de proposer sur les mêmes bases une interprétation plus précise de celui-ci, tout en montrant comment, envisagé ainsi, il est non seulement humanisation, mais aussi hominisation. Dans cette démarche, nous partirons de l'arbitraire du nom du saint, lequel a déjà été plusieurs fois évoqué.

1. Il est apparu une première fois à propos du rapport entre le nom du saint et sa vie: nous avons vu que n'importe quel épisode hagiographique ou miracle était capable de s'articuler sur n'importe quelle vie de saint.

2. Nous avons vu ensuite l'arbitraire de la protection: un nom de saint est capable de correspondre à n'importe quelle protection. Prise de position importante, puisqu'elle refuse, par exemple, de lier indissolublement la gorge à Blaise, ce que l'on a pourtant l'habitude de faire; elle n'en est pas moins justifiée à nos yeux. La meilleure preuve en est que si, ici, Nicolas est lié au bétail et Georges au paradis, là, c'est l'inverse. Autre exemple: le même poisson, (une variété de brème) peut être appelé ici nikol'nik, "de Nicolas", là mikol'nik, "de Michel", ou encore jurovik (ou jurevcan en serbo-croate), "de Georges"...

3. Enfin, troisième arbitraire, celui du langage des noms des saints en ce qu'il reconstruit le réel dans le choix des registres qu'il renomme et à l'intérieur de ces registres

dans le choix des éléments. C'est lui que nous allons maintenant examiner.

Cette diversité se retrouve chez Todorov: lorsque ce dernier veut définir l'arbitraire dans son Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage, il doit en effet en distinguer quatre: le rapport entre le son et le sens, celui entre le signifiant et le signifié, celui de l'organisation syntaxique et, enfin, celui des unités linguistiques.

Pour éviter d'entrer dans des concordismes laborieux, et tout en restant dans notre problématique, nous allons déplacer la question en abandonnant le problème de l'arbitraire - qui s'oppose à la motivation - pour nous intéresser au nom du saint. Or, la particularité de celui-ci est d'être un nom propre. Alors, la question n'est plus celle de l'arbitraire par rapport à la motivation, mais celui, parallèle, de la désignation par rapport à la signification.

En fait, pour éviter une difficulté, nous tombons dans une autre. Nous avons quitté l'ours pour le loup, comme le dit le proverbe russe, car si la distinction entre le nom propre et le nom commun remonte aux origines de la grammaire occidentale, peu de travaux ont été entrepris pour tenter de comprendre sa nature et sa fonction, ou plus exactement, ils partent dans tous les sens: l'onomastique est en recherche. On en reste à la définition de Donat: "En quoi consiste la qualité du nom? Elle est double: ou il est le nom d'un seul et il est appelé nom propre, ou il est le nom de plusieurs, et il est appelé nom commun."

Il semble qu'il n'y ait pas eu davantage à en dire. Comme le remarque Jean Molino dans un article de la revue Langage consacré au nom propre (66, 6, 1982): Une fois donnée cette définition, on ne peut dire que le nom propre importait beaucoup au linguiste: il n'avait pratiquement plus rien à en dire. Avec la naissance de la linguistique historique et comparative se constitue une discipline au statut limitrophe et marginal, dans laquelle l'étude des noms propres va vivre d'une vie indépendante, l'onomastique, qui étudie l'origine des noms propres, noms de personnes et noms de lieux. Les "révolutions" de la linguistique moderne n'ont guère touché les noms propres: il n'y a pas eu - sans doute ne pouvait-il pas y avoir - d'analyse structurale ou générative des noms propres. C'est pourquoi aujourd'hui encore, on ne fait guère allusion aux noms propres dans les ouvrages de linguistique, linguistique générale ou linguistique d'une langue particulière."

Et de fait, si dans l' Encyclopédie Universalis par exemple, la toponymie a droit à une rubrique, ni sa soeur, l'anthroponymie, ni leur mère, l'onomastique, n'ont droit à ce privilège. La question a été renouvelée par des logiciens comme Russel ou un anthropologue, Lévi-Straus, dans la Pen-

sée sauvage ... Si le problème du nom propre est difficile, il a néanmoins le mérite de nous situer sur un seul plan: celui du rapport entre désignation et signification. La conception courante de Pierce à Russel ne voit en lui qu'un "indice". Le premier définit le nom propre comme un index et le second en voit le modèle logique dans le pronom démonstratif: le nom propre s'épuise dans la désignation, il ne fait que montrer: il désigne.

Mais cette position n'est pas la seule à être tenue: s'y opposent des poètes, tel Mallarmé, et des écrivains comme Dostoïevski et Proust. Selon Lev A. Zander, ce n'est pas par hasard que, dans Les Frères Karamazov, Dimitri, tant attaché à la terre, voit son nom évoquer Déméter (Cérès), qu'Ivan, qui porte le nom de l'évangéliste du Logos, prétend être l'incarnation de celui-ci et "aimer la logique plus que la vie elle-même" et, enfin, qu'Alexis signifie "celui qui aide", car Dostoïevski nous apprend qu'Aliocha "avait tout simplement ressenti de très bonne heure un grand amour pour les hommes": "Tous ces symboles s'échelonnent entre le mystère de la mort spirituelle et de la décomposition du "don de Dieu" (Fédor Pavlovitch, car Fédor signifie "don de Dieu" - voir une épitaphe du roman (Jean 12, 24) où il est question de la semence qui meurt en terre) et la vie, le "vivant" (Zossima) -, c'est-à-dire entre le père charnel et le père spirituel des trois frères, qui symbolisent, à eux trois, toute la Russie et, peut-être, l'humanité tout entière" (Dostoïevski, le problème du bien).

De même, sans entrer dans la théorie du nom propre de l'auteur de La Recherche du temps perdu, ni dans l'examen des diverses motivations qu'il perçoit entre son et sens, rappelons simplement ces quelques lignes: "Bayeux, si haute dans sa noble dentelle rougeâtre et dont le faite est illuminé par le vieil or de sa dernière syllabe; Vitré, dont l'accent aigu losangeait de bois noir le vitrage ancien; le doux Lamballe qui, dans son blanc, va du jaune coquille d'oeuf au gris perle; Coutances, cathédrale normande, que sa diphtongue finale, grasse et jaunissante, couronné par une tour de beurre..." (Du côté de chez Swann, 1929). Ceci s'inscrit dans une grande tradition - où l'on retrouverait les noms de Leibnitz et de Diderot - que Gérard Genette a analysée dans ses Mimologiques (1976), livre dont le sous-titre, Voyage en Cratylie, fait allusion à l'oeuvre de Platon qui inaugure cette interprétation. Proust, qui fait du nom propre le seul nom en le distinguant du nom commun qui n'est pour lui qu'un mot, rejoint d'ailleurs Socrate pour lequel le nom "juste" est le nom propre.

Trop souvent caricaturée et réduite à l'harmonie imitative, la signification a été niée. Or, la recherche linguistique contemporaine est beaucoup plus nuancée. Barthes comme Lévi-Strauss l'admettent. Notons que la position de Socrate n'était pas nécessairement celle de Cratyle. Si le philosophe

se mettait du côté du pôle du cratylisme, il ne pouvait pas ne pas remarquer que l'argument à partir duquel il récusait la position de l'arbitraire soutenue par Hermogète était sans valeur: il "oubliait" de rappeler la nécessité du consensus, ce que Hermogète a, à son tour, oublié de lui rappeler...

La linguistique contemporaine semble avoir renié Pierce et Russel. Pour des universitaires comme Barthes et Lévi-Strauss - et pas seulement pour les poètes ! - le nom propre ne fait pas que désigner, il signifie aussi. Avant d'examiner la thèse du structuraliste français, nous devons justement noter que, pour certains, les noms des saints en tant que noms propres "signifient" et qu'ils signifient bien. Il suffit de lire ce que Jacques de Voragine dit du nom de Blaise: "Blaise pourrait venir de blandus, doux, ou de Be-lasius, beia signifiant habitude et syon petit. En effet, saint Blaise fut doux en ses discours; il eut l'habitude des vertus et se fit petit par l'humilité de sa conduite" (La légende dorée). Une correspondance est établie entre le saint et son nom. Autre correspondance, celle établie entre l'homme porteur du nom et ce nom. Ainsi dira-t-on d'un Blaise que c'est un imbécile. Ce type de correspondance est très courant. Que l'on songe à tous ceux de nos contemporains qui établissent un rapport entre le prénom et le caractère: les Véronique sont très belles et les Louis infidèles, par exemple... Ici, le saint, historique ou légendaire, n'intervient d'aucune manière comme signifié du nom. On retrouve ceci lorsque l'on fera de l'astre qui se lève le 2 avril l'astre de saint Menas; là encore, aucune allusion au saint n'existe entre le cosmos et le nom. Il en sera de même lorsque l'on dira que "Blaise, c'est la sortie du bétail", etc.

A notre sens, le nom propre déborde de signification. Ici, nous nous opposons à Jakobson et à de nombreux linguistes, pour lesquels celui-ci serait sans signification: "Les noms propres...prennent une place particulière dans notre code linguistique: la signification générale d'un nom propre ne peut se définir en dehors d'un renvoi au code. Dans le code de l'anglais, Jerry signifie une personne nommée Jerry. La circularité est évidente: le nom désigne quiconque porte ce nom. L'appellatif "chiot" désigne un jeune chien, "bâtard" désigne un chien de race mêlée, "lévrier" un chien utilisé dans les courses, mais Fido ne désigne ni plus ni moins qu'un chien qui s'appelle Fido. La signification générale des mots tels que chiot, bâtard ou lévrier pourrait être indiquée au moyen d'abstractions telles que la "bâtardise", ou de périphrases comme "jeune chien", "chien utilisé dans les courses", mais la signification générale de Fido ne peut être qualifiée de la sorte. Paraphrasant Bertrand Russel, nous dirons que si beaucoup de chiens s'appellent Fido, ils n'ont en commun aucune propriété spéciale de "fidoité" (Essais de linguistique générale, 1963).

En fait, selon nous, il existe une "fidoité", ne serait-ce que celle qui permet de dire, à partir de la première lettre du nom de l'animal l'âge de celui-ci, et dans le choix du prénom, la classe sociale du propriétaire ou la race de l'animal. A-t-on vu, pour s'en tenir aux chiens, un chien de luxe s'appeler Médor et un bâtard Lord W., si ce n'est par dérision...ce qui d'ailleurs confirme que le prénom a du sens !

Les prénoms ont une signification comme le note Lévi-Strauss: "Les prénoms classent les parents (qui ont choisi le nom de leurs enfants) dans un milieu, dans une époque, et dans un style; ils classent leurs porteurs de plusieurs façons: d'abord parce qu'un Jean est un membre de la classe des Jeans; ensuite, parce que chaque prénom possède, consciemment ou inconsciemment, une connotation culturelle qui imprègne l'image que les autres se font du porteur, et qui, par des cheminements subtils, peut contribuer à modeler sa personnalité de manière positive ou négative."

A l'appui de ceci, une étude récente a montré comment, en France, les prénoms étaient choisis (Louis Pérouas, Léonard, Marie, Jean et les autres: les prénoms en Limousin depuis un millénaire, 1984). Les upper-middle-classes jouent un rôle considérable dans l'introduction de nouveaux prénoms que les agriculteurs adoptent avec retard par rapport aux autres classes sociales. Le simple prénom d'un individu permet presque de dire la date de naissance de ce dernier (cf. les Brigitte...). Ici le nom propre définit une correspondance entre un individu, une classe sociale et une époque.

Par l'intermédiaire des noms des saints, vont s'établir des correspondances entre ces divers registres que sont les individus, le temps calendaire, les travaux, les animaux, les légumes, les parties du corps, le terroir, les astres...Ainsi, entre le temps calendaire et une partie du corps: le 3 février sera le jour de la gorge; ou entre les travaux et l'espace: le bétail sera conduit par les bouviers à l'église Saint-Georges en cas d'épizootie, ou à telle ou telle fontaine du même nom. Sans doute les motivations entre ces registres sont-elles différentes les unes des autres. Il n'empêche que le nom de Georges fait correspondre entre eux le prénom Georges, le 28 avril, la sortie du bétail, tel astre, un soldat romain, etc. De même le nom de Blaise renvoie au prénom Blaise, au 3 février, à la sortie des chevaux, à la gorge, à telle église.

A partir du nom d'un saint, un système symbolique se crée qui traverse tous les registres du réel. Il est bien sûr absolument arbitraire. Il n'empêche qu'il est l'objet d'un large consensus. C'est d'ailleurs à partir du consensus que, quoique arbitraire, la langue peut fonctionner, ce qu'"oubliait" Hermogète pour justifier sa thèse. Sans doute ici

Nicolas pourra-t-il ouvrir les portes du paradis et que là ce sera Georges; peu importe; il existe alors un consensus en chacun de ces lieux...

Mais l'arbitraire n'empêche nullement la signification, ce dont les correspondances sont la preuve: chaque nom de saint forme un système symbolique. Or, les divers interprètes, loin d'admettre cet arbitraire, vont chercher à l'expliquer. Cette identité des mots et des choses doit avoir une racine, à moins que, posant l'existence de cette racine on en déduise la correspondance entre les mots et les choses. Citons le Trésor de l'histoire des langues de Duret (1613): "Ainsi la cigogne tant louée à cause de la charité envers ses pères et mères est appelée en hébreu chasida, c'est-à-dire débonnaire, charitable, doué de pitié...Le cheval, nommé sus est estimé du verbe hasas, si plutôt ce verbe n'en était pas dérivé, qui signifie s'élever, car entre tous les animaux à quatre pieds, celui-là est fier et brave, comme Job le décrit..."

M. Foucault en fait le commentaire suivant: "(Pour Duret) les autres langues ont perdu ces similitudes radicales que seul l'hébreu conserve pour montrer qu'il a été jadis la langue commune à Dieu, à Adam et aux animaux de la première terre" (Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines, 1966).

Ce qu'on appelle les "étymologies populaires" relève de la même problématique: rapprocher les mots et les choses, et par là même manifester la signification. Et lorsque Gaignebet construit un système symbolique à partir de toutes les mentions de Blaise qu'il a pu trouver, il crée à son tour un système de signification. Mais celui-ci est doublement arbitraire: d'une part, parce qu'il est construit sur des correspondances arbitraires, et d'autre part, parce qu'il prend le matériau de systèmes symboliques divers, c'est-à-dire de consensus divers. Il crée quelque chose pour lui seul. A-t-il des disciples? Alors un nouveau consensus est créé; mais, nous avons pu le constater de visu, là encore l'arbitraire est caché aux yeux du groupe.

B. Le totémisme chrétien

Si les noms des saints forment un langage, il s'agit de voir ce qu'il signifie. Le meilleur moyen de le découvrir, est de problématiser ce langage de telle sorte qu'on puisse le comparer à d'autres langages de ce type: nous en ferons un "totémisme chrétien". En utilisant ce nom nous sommes bien conscient des risques que nous prenons...On retrouve dans le totémisme (tel que l'entend C. Lévi-Strauss) tout ce que nous avons pu dire du langage des noms des saints. Ceci dit, un certain nombre de différences existent qui vont nous permettre de parler de totémisme "chrétien".

1. Alors que dans le totémisme en général ce sont les espèces animales qui servent à définir l'homme, dans le totémisme chrétien ce sont les hommes qui servent à définir la nature. Le renversement est de taille. Est-ce à dire que l'on aurait d'un côté le paganisme naturalisateur et de l'autre le christianisme humanisant ? Nous ne le pensons pas. Il y a différenciation, et donc humanisation. Mais cette humanisation va plus loin dans le christianisme et nous allons voir que nous pourrions parler non seulement d'humanisation, mais d'hominisation.

2. Si dans le totémisme en général ce sont les différences entre espèces naturelles (d'où le choix de celles-ci) qui permet de dire les différences entre les hommes, dans le langage des noms des saints, les différences entre ceux-ci ne sont pas signifiantes. Sans doute peut-on distinguer les apôtres des autres saints: c'est ainsi que les peuples chrétiens aimeront à enraciner leurs Eglises dans des apôtres (pensons à saint Barthélémy en Arménie et à saint Thomas chez les Malabars). Mais Raguse aurait pu faire appel à un apôtre pour s'opposer à Venise. Si elle ne l'a pas fait, c'est que cela n'était pas primordial. L'important était que Blaise ne soit pas Marc: le code de nomination est indiciel et non qualitatif. Si Blaise, Georges et Nicolas sont des éléments discrets les uns par rapport aux autres, comme l'ours, le loup et le chien, alors que ces derniers renvoient aux différences qu'ils signifient, celles-ci n'existent pas entre les saints.

Ceci nous invite à voir dans le langage des noms des saints un langage égalisateur qui, tout en différenciant les éléments les uns par rapport aux autres, les considère comme égaux. C'est là le reflet de la construction d'une société profondément égalitaire, tant dans la situation de ses membres les uns par rapport aux autres que dans la vision du monde qu'elle peut promouvoir. C'est d'ailleurs parce que l'humanisation par la différenciation du langage des noms des saints est égalitaire que nous la qualifierons d'hominisation.

3. Enfin, alors que le totémisme part des espèces animales pour dire l'homme, c'est-à-dire les différences entre les hommes, le totémisme chrétien part de l'homme pour différencier le cosmos.

Etant données toutes ces différences, la problématique du totémisme peut être refusée. Si nous la retenons, c'est qu'elle fait paraître une humanisation qui, pour être présente dans de nombreuses cultures, est, dans le cadre du christianisme, renforcée. Elle signifie l'humanisation et l'hominisation qui caractérisent ce dernier.