

Sonderdruck aus

SCHRIFTEN  
ZUR GESCHICHTE UND KULTUR 5  
DES ALTEN ORIENTS

AKADEMIE  
DER WISSENSCHAFTEN  
DER DDR  
ZENTRALINSTITUT  
FÜR ALTE GESCHICHTE  
UND ARCHÄOLOGIE

SPRACHE, GESCHICHTE  
UND KULTUR  
DER ALTAISCHEN VÖLKER

*Protokollband der XII. Tagung  
der Permanent International Altaistic Conference  
1969 in Berlin*

Herausgegeben von  
GEORG HAZAI und PETER ZIEME



AKADEMIE-VERLAG BERLIN  
1974

Le principe de l'*ilbis* et ses rapports  
avec la fureur meurtrière et le chamanisme

Le nom d'*ilbis* peut être pris dans une acception personnelle et désigner un être divin, ou bien dans une acception impersonnelle et recouvrir un principe, ce que les Yakoutes nomment un *tördö* (« racine, source, origine, ancêtre . . . »). Nous traitons ici du principe, qui a précédé et qui déborde la personnalité de ceux ou de celles qui sont venus l'incarner. La démarche inverse nous livrerait une vue non seulement tronquée mais fautive, nous laisserait un surplus d'*ilbis* inemployé, inexpliqué. Ici – et le cas n'est pas exceptionnel – nous sommes en présence de foyers d'énergie plutôt que d'individualités.

Le terme même d'*ilbis* et ses dérivés nous sont présentés comme ressortissant à deux groupes sémantiques :

- 1° perfidie, fourberie; sortilège, charmes,
- 2° soif de sang, désir de meurtre.

Pekarskij<sup>1</sup> cite même tous les sens à la suite, comme s'ils relevaient d'une famille unique. En fait, en dehors d'une vague idée de maléfique, quel peut être le dénominateur commun de ces deux séries? Nous ne voyons pas le point d'articulation, comment le passage peut s'opérer de l'une à l'autre. Que « perfidie, fourberie » débouche sur « charme maléfique » paraît logique. En revanche quel rapport avec le goût du sang? Rien de plus antithétiques que la notion de ruse et celle de violence. L'*ilbis* est utilisé contre des ennemis: une arme ou un individu est chargé de cette force destructrice qui va l'inciter à tuer. Il n'y a là nulle perfidie: le recours à l'*ilbis*, l'action d'introduire l'*ilbis* donnent lieu à un rituel assez féroce et effrayant, mais considéré comme parfaitement licite, et ne s'opèrent pas clandestinement mais de manière officielle. L'acte est maléfique sans être répréhensible à proprement parler, ressortir à la férocité non à la manœuvre détournée ne fait pas intervenir la duplicité. Le porteur d'*ilbis* est un volontaire. Sans doute il existe une deuxième utilisation de l'*ilbis*, envoyé par surprise aux ennemis afin de détruire leur raison. Nous avons affaire alors plutôt à l'*irär ilbis*, sur lequel nous nous expliquerons plus loin.

Quelles correspondances nous proposent les autres langues turco-mongoles? Le teleut possède un terme *ilbi* « sorcellerie ». Les Tatars de Tobolsk

<sup>1</sup> Pekarskij 916.

nous livrent un *ilbis* qui a le sens de « tigre » et correspond à l'*ilbirs* des Kirghiz; déformation probable d'*ilbars*. *Bars* « tigre » est attesté déjà chez les anciens Turcs ainsi que chez les Mongols. Pourquoi cette préfixation *il-*? S'agirait-il d'une normalisation, aurait-on, à partir de la notion de férocité contenue dans le tigre assimilé *bars* et *ilbis*? Pour que l'idée de ce rapprochement ait pu surgir il aurait fallu qu'il existe un élément de comparaison, or il fait défaut: il n'existe en kirghiz ou en tatar de Tobolsk aucun terme à radical *ilbi* porteur d'une signification apparentée à celle de l'*ilbis* yakoute. Nous ne pouvons donc retenir l'hypothèse d'une parenté entre l'*ilbis* « tigre » et l'*ilbis* « fureur meurtrière ».

Rien non plus du côté mongol, sauf peut-être *ilbi-* « caresser, flatter, séduire », qui possède toute une série de dérivés, entre autres *ilbin* « courbe, sinueux, tortueux » au sens propre et, au figuré: « fourbe, pervers, méchant », qui semble s'apparenter nettement à la première série yakoute, la connotation magique en moins. A y regarder de près, cependant, cette première série yakoute n'est pas bien solidement attestée, du moins sous cette vocalisation. Pekarskij la cite sur le même plan, comme ayant la même importance que la seconde qui, pratiquement, est la seule illustrée. Pour ce faire il se base exclusivement sur le témoignage d'un auteur inédit, l'archiprêtre D. Popov, qui est le seul à faire état de l'*ilbis* « fourberie », « sortilège ». A mon avis c'est à tort que Pekarskij a confondu deux séries si disparates. L'*ilbis* « fourberie » doit, selon moi, être rapproché de *albas*, dont la signification est sensiblement la même: « tromperie, illusion, séduction, charmes, enchantement ». L'alternance *a ~ i* n'a rien d'exceptionnel et *albas* appartient, lui, à un groupe très bien attesté et riche. Je dissocierais donc les deux séries d'*ilbis*, la première ne représentant, selon moi, qu'une vocalisation exceptionnelle d'*albas*. Cette série éliminée il ne nous reste alors qu'un *ilbis*, seul authentique, au champ sémantique parfaitement défini à l'intérieur de la notion de frénésie sanglante, à laquelle l'*irär* confère parfois une signification particulière. La question de son étymologie demeure ouverte. Se rattache-t-il lui aussi à *albas*? Si la chose est phonétiquement possible, sémantiquement, nous l'avons vu, elle ne donne guère satisfaction. Inversement il est un rapprochement plus satisfaisant sur le plan sémantique mais moins sur le plan phonétique, celui avec *irbit* « enragé », dérivé de *ir-* « s'embrouiller, perdre la tête, délirer ». *Ilbis* et *irär* auraient ainsi une même origine. L'alternance *l ~ r* se rencontre également: on dit indifféremment *ilbä* ou *irbä* (« obstacle, querelle »). Seulement nous n'avons pas d'*irbit*, mais un *ilbis*.

S'il fallait traduire le terme j'opterais pour quelque chose comme « carnage »; l'*ilbis* est une rage de destruction, qui se traduit par l'effusion de sang et sa matérialisation sur les armes est un caillot de sang. Mais j'estime qu'il ne faut pas traduire, car le sens risque d'être affaibli, sinon faussé. La plupart des auteurs traduisent de façons différentes, plus ou moins adéquates et chacun ne s'en tient même pas une fois pour toutes à la même

traduction. Citons comme exemples: « mort violente, effusion de sang, meurtre, passion, arme mortelle », sous la forme adjective: « sanguinaire » et « guerrier », ce qui n'est pas du tout la même chose. Toutes ces traductions sont sinon des trahisons, du moins des à peu près et ont l'inconvénient majeur de morceler le contenu de l'*ilbis*. Un lecteur non prévenu ne remontera pas à la source, ne saura pas reconnaître — surtout en l'absence de texte yakoute — que ces différentes expressions se rapportent à un seul et même terme et l'existence même du principe de l'*ilbis* passe ainsi inaperçue. Il arrive encore que d'aucuns conservent le terme mais le dotent d'une majuscule, traitant le nom commun en nom personnel, ce qui provoque d'autres sortes de malentendus.

La notion d'*ilbis* apparaît spécifiquement yakoute. Elle est présente chez tous les groupes, ainsi que chez les Toungouses yakoutisés et les Dolgans, où le *kätäbilsit ojun* — le chaman gardien — a pour tâche, en temps de guerre, d'aiguiser l'*ilbis* du principal paladin (*xosun*) de son camp et d'émousser celui de l'adversaire. L'*ilbis* se rencontre donc aussi bien dans le Nord que dans le Sud, chez les éleveurs de rennes et chez les éleveurs de bétail dans l'épopée dite *xosun* comme dans les *oloŋxo*, donc à époque ancienne.

L'*ilbis* s'introduit ou est introduit dans les objets et dans les individus, sur demande, pas de façon spontanée, à ma connaissance. Il est plus facile et plus courant d'en charger une arme qu'un être humain. Cette opération, moins délicate, ne nécessite pas l'intervention d'un chaman, à moins que la demande ne soit collective: le chaman convoquera l'*ilbis* sur les armes réunies en tas des participants. Le solliciteur lève son arme en formulant son désir. L'arme peut être une flèche, un *üŋü* (épieu) ou un *batas* (sorte de couteau à long manche). Parfois l'*ilbis* pénètre dans un objet ordinaire, comme la pelle en fer d'un vieux guerrier, lequel tirait son surnom de *Timir xaryr* (« pelle en fer ») et une grande considération de la possession de cet objet, s'en servant comme arme de jet et tuant inmanquablement celui contre qui elle était lancée.<sup>2</sup> Le propre de l'objet chargé d'*ilbis* est d'atteindre toujours son but. Mais la possession d'une telle arme comporte des dangers, l'apprendi sorcier risque de devenir sa propre victime. Ainsi le couteau-qui-coupait-de-lui-même tranche un jour la gorge à son propriétaire.<sup>3</sup> L'objet échappe donc, éventuellement au contrôle humain.

Par quelle force surnaturelle l'arme est-elle gouvernée? Il semble qu'au niveau de l'individu fonctionne l'*ilbis* personnalisé, au niveau de l'objet l'*ilbis* impersonnel. Mais les choses ne sont pas tout à fait aussi simples. L'arme agit comme douée d'intelligence, l'homme comme une sorte de robot meurtrier. Et qu'est-ce, pour les Yakoutes, qu'une force impersonnelle? Dans la conscience yakoute il n'y a pas de distinction tranchée entre personnel et impersonnel, animé et inanimé. Il n'y a pas à proprement parler de

<sup>2</sup> Istoričeskie predanija I, 260.

<sup>3</sup> Ibid. II, 153.

force impersonnelle, il y a des *tördö*, sources d'énergie, contrôlées partiellement par ceux que nous nommons dieux ou esprits et dans lesquelles, aussi, l'homme puise directement et qu'il fait s'incarner dans un objet initialement inanimé. Chargée d'*ilbis* l'arme se trouve animée d'une volonté de destruction et pourvue d'une certaine autonomie; l'on dit qu'elle a son *ičči*, son esprit-maître particulier. Les *ičči* gouvernent un lieu et ce que ce lieu contient — ce sont alors des êtres surnaturels, qui peuvent régir tout un royaume de la nature — ou bien ils animent un simple support matériel et n'ont qu'une existence temporaire. En l'occurrence l'*ičči* de l'arme procède du *tördö* de l'*ilbis* prend vie et par le volonté humaine. Nous allons essayer de le vérifier par un exemple. Dans une invocation nous voyons mentionné un certain *kya xān ilbis iččitā*.<sup>4</sup> Savvin traduit « esprit sanglant *Ilbis* ». Au premier abord la traduction qui semble s'imposer serait: « *Kya xān* esprit-maître de l'*ilbis* », notre premier mouvement serait de prendre *Kya xān* pour un nom personnel (piège que Savvin a su éviter, mais il est tombé dans un autre en prenant *ilbis* pour un nom personnel). Il n'existe pas d'esprit *Kya xān*, maître de l'*ilbis*, nous en aurions connaissance par ailleurs. *Xān* n'est pas un titre ici, pas plus que *kya* n'est un nom personnel; les deux termes signifient « sang », *xān* étant le terme usuel, *kya* désignant le sang d'une consistance particulière, les deux accouplés signifiant « sang épais ». La traduction exacte est « esprit-maître de l'*ilbis* sanguinolent. » De plus nous n'avons pas affaire à un être personnel gouvernant un principe, mais à un principe qui va venir à l'existence en s'incarnant dans des flèches. Fabriquant des flèches pendant le combat un forgeron invite ce sanguinolent *ilbis* à pénétrer avec elles dans le corps des ennemis et à se gorger de sang en suivant l'aorte.<sup>5</sup> Par la force de la parole se trouve ainsi prélevé sur l'*ilbis tördö* un *kya xān ilbis iččitā*, dont la seule raison d'être sera le meurtre. C'est parce qu'il va remplir cette fonction qu'il est qualifié de *kya xān*, c'est une fois introduit qu'il va devenir réellement *iččitā*, qu'il va commercer à exister, se nourrissant de ce qui est la substance de l'*ilbis* et son symbole: les caillots de sang. Les *ilbis kysa* (filles *ilbis*), personnifications féminines de l'*ilbis*, on les nourrira, elles, en leur offrant le cœur et le foie du tué, ce à quoi le héros, dans les *oloxo* ne doit jamais manquer. Lui, le héros, c'est l'*ilbis kysa* qui l'inspirera. La force qui anime le *botur* et celle qui anime l'arme sont donc de même nature, mais ne se situent pas sur le même plan, il y a clivage: l'arme tire son énergie directement du *tördö*; pour l'homme cette énergie émane du principe déjà personnalisé. Renonçant aux activités meurtrières pour rentrer dans la société des hommes, se disposant à prendre femme et à multiplier le bétail le héros manifeste sa décision en rompant la corde de son arc et donne congé d'une part aux *ilbis*, en ce qui le concerne lui, d'autre part aux *ičči* en ce qui concerne son arc: « Les 7 filles *ilbis*!

<sup>4</sup> Ibid. 265.

<sup>5</sup> « Il parle ainsi attirant l'*ilbis (ilbis tardan)* » et non « attirant *Ilbis* », comme traduit Savvin.

Reprenez votre *ilbis* impétueux! Esprits-maîtres de mon arc enchanté, aux extrémités relevées! Eloignez-vous! »<sup>6</sup>

L'*ilbis* sanguinaire se matérialise par un caillot de sang. Le demandeur lève sa pointe vers le ciel en formulant ou non une incantation. Si l'arme a reçu au préalable une onction sanglante point n'est même besoin de s'adresser nommément à l'*ilbis*, le geste peut suffire: le résultat est quasi mécanique, la pointe ensanglantée agit à la manière d'un aimant, le sang attire l'*ilbis* qui, à son tour attire le sang. Afin de se procurer le liquide nécessaire l'on met à mort un animal ou un être humain. Cette mise à mort n'est pas un sacrifice adressé à une divinité, seulement un moyen de se procurer du sang. La victime peut être un animal mais noble (cheval) ou un individu, que l'on préfère choisir à faible valeur sociale: femme, enfant, vieillard. Les guerriers teignent ensuite leur armement de ce sang, qui possède une vertu sympathique. Les Toungouses de la Lena inférieure plaçaient au centre d'un cercle un guerrier décrépît et l'abattaient à coups de flèches. Ksenofontov<sup>7</sup> relate une expédition au cours de laquelle des guerriers tuent celui d'entre eux qui a laissé brûler son arc par négligence, puis utilisent son sang pour leurs armes. Ce meurtre est probablement dicté moins par un désir de châtiement que par des considérations utilitaires; on tue celui dont la perte a le moins d'importance. Cependant le choix peut se porter, au contraire, sur l'être le plus précieux, non sur le plan de la valeur guerrière mais sous l'angle parental: tante, mère, grand'mère (parenté toujours en ligne féminine). Ce sang doit posséder une efficacité particulière; la victime est parfois consentante ou incite même à son propre meurtre si celui-ci doit avoir pour conséquence de venger celui d'un proche et très fréquemment ce sang servira d'abord à guérir le héros handicapé qui, d'infirme deviendra invincible.

Lorsque la recherche de l'*ilbis* revêt un caractère rituel officiel elle porte le nom d'*ilbis yyyry* ou *tardy* « action d'appeler ou d'attirer l'*ilbis* » et s'associe souvent à l'introduction de l'*ilbis* dans un être humain. Pour l'être humain il y a deux types de rituels d'introduction: à l'échelle individuelle et à l'échelle collective. Tout guerrier d'élite a dû, une fois dans sa vie, recevoir individuellement l'*ilbis* lors de son passage à l'état de *botur*. Dès l'enfance le futur *botur* reçoit un entraînement spécial: ses aînés lui lancent des charbons ardents, des flèches d'abord à pointe de bois puis à pointe de fer, afin de l'exercer à l'adresse et à l'agilité (dans les récits de guerre le héros est décrit comme sachant éviter les flèches, les saisir parfois au vol). Son instruction est tenue plus ou moins secrète et il vit claustré, de façon que nul regard pernicieux, nulle parole maligne ne l'atteigne. Quand il est jugé apte, les meilleurs *botur* se réunissent sous la direction d'un *ojun*. Le chaman chamanise — nous ne possédons malheureusement aucun détail

<sup>6</sup> Istoričeskie predanija I, 239.

<sup>7</sup> Ksenofontov 499.

sur ce type de *kamlenie* —, introduit l'*ilbis* — on spécifie parfois l'*ilbis* féminin —. Au moment où l'*ilbis* pénètre en lui, le jeune homme se cabre comme un cheval sauvage. Les guerriers le saisissent et le revêtent de sa cuirasse. Sitôt après il bondit dehors, enlevant au passage le cœur d'un homme placé intentionnellement près de la cheminée et le lève au bout de sa pique. C'est ce qu'on appelle *ilbis kötöyü* « lever l'*ilbis* » ou « teindre les armes de sang ». Un festin clôt ce rite passage, sorte d'adoubement à partir duquel le jeune homme porte le nom de *botur* et consacre désormais toutes ses activités aux choses de la guerre.<sup>8</sup> Lors de cette première expérience l'initié ne se livre pas à des exploits sanglants: il se borne après avoir « levé l'*ilbis* » à s'exercer contre des arbres. Ce premier contact est un *üöräxä*, une « instruction, initiation ». L'initié ne conservera pas pour autant l'*ilbis* en permanence, ce qui constituerait un danger pour les siens et lui-même.

Plus tard, avant d'organiser une expédition, prendra place l'*ilbis tardy* ou *ynyry*.<sup>9</sup> L'introduction de l'*ilbis* revêt alors un caractère collectif, sans toutefois que l'on puisse affirmer que la totalité des participants la subisse ou seulement une élite cela dépend sans doute des circonstances. Les *botur* sortent au moment du *jybar* — gelées matinales ou vespérales, moments cruciaux de la journée — (on ne guerroye pas en été) et attirent l'*ilbis* non seulement par le sang mais par des hurlements et en chantant des chants d'*ilbis* (*ilbis yryatyn*).<sup>10</sup> Ceux qui vont recevoir l'*ilbis* sont toujours attachés et maintenus de force pour être revêtus de leur armement. La précaution n'est pas inutile car l'*ilbis* produit, pour celui qui le reçoit, l'effet d'une brûlure intolérable. L'homme peut se débattre au point d'entamer jusqu'au cœur le tronc de l'arbre auquel il est lié.<sup>11</sup> Toutefois, dans le cas précité, l'homme est destiné à accomplir une vendetta et l'on a l'impression qu'en cas d'action individuelle de ce genre la charge d'*ilbis* est peut-être plus forte, comme s'il y avait dosage, degré d'intensité, qu'un même potentiel avait à se répartir entre un certain nombre d'individus ou à se fixer sur un seul. Cela tient peut-être simplement au fait que, dans les vendetta, le ressentiment personnel vient doubler et renforcer l'*ilbis*. Quoi qu'il en soit, c'est au niveau de l'individu que se constate le maximum d'efficacité et

<sup>8</sup> Istoričeskie predanija I, 122.

<sup>9</sup> L'on emploie quasi indifféremment les termes *ilbis* et *kyrgys*. Dans un texte noté en yakoute par Bolo (200) il est dit: *Kyrgysy ynyry* — *sin bir ilbis tardy* (« l'action d'appeler le kyrgys c'est la même chose que d'attirer l'*ilbis* »). *Kyrgys* possède les sens de « coupant », « tranchant » et aussi de « bataille, combat » et dérive de la racine *kyrg-kyrt*, qui signifie « couper, raser » et aussi « frapper, abattre, exterminer » (Pekarskij I, 1413 et 1419). Le sens de *kyrgys* est donc très proche de celui d'*ilbis*. L'époque des guerres intestines, qui a précédé et suivi, durant un certain temps, l'occupation russe, porte le nom de *kyrgys sayana* ou *kyrgys üjätä*, « le temps », « le siècle du *kyrgys* ».

<sup>10</sup> Bolo 220.

<sup>11</sup> Istoričeskie predanija I, 122.

aussi de danger, l'être n'étant actionné que par une tâche unique, précise, limitée dans le temps et si sa fureur ne parvient pas à s'assouvir il faudra qu'un chaman l'en délivre. Si l'automate atteint le but contre lequel il est lancé, sa soif de sang s'éteint dans le sang, apparemment sans problème. Mais qu'un obstacle imprévu vienne enrayer sa course et il y a désordre, risque de retour à l'envoyeur. Ainsi le jeune Maĵygy Törönöj a été chargé de l'*ilbis* à la place de son père trop vieux pour relever un défi.<sup>12</sup> Bien chargé apparemment, car on a pris soin, au préalable, de l'attacher par sept cordes à sept arbres. Lâché ensuite il ne demande qu'à remplir sa mission meurtrière. Mais voici que l'adversaire se rachète et que la paix se conclut. Maĵygy et l'*ilbis* n'ont pas eu leur compte de sang, Maĵygy le déplore en hurlant et tire sur son propre père qui essayait de le calmer. L'*ilbis* le quitte ensuite on ne précise pas comment, au grand soulagement de ses compagnons. Dans un autre cas c'est sur intervention chamannique: Tiätäjbbit botur a le meurtrier de son fils à venger, il demande à une chamane de faire descendre l'*ilbis* sur lui, puis veut se lancer les mains nues contre ses ennemis et les siens doivent l'attraper au lasso comme un cheval sauvage, afin de lui mettre son armure. Il extermine ses ennemis, mais sa rage n'est pas apaisée et, pour qu'il « redevienne l'homme qu'il était auparavant », la chamane doit réaspirer l'*ilbis*,<sup>13</sup> comme lorsqu'elle extirpe le germe d'une maladie. Malade l'homme l'est effectivement et il est bien considéré comme tel: *oyobut jä könnö* « voilà notre garçon rétabli » disent les Bajagantaj une fois Tiätäjbbit débarrassé de l'*ilbis*. Malade volontaire mais qui n'est plus maître de lui, habité par une idée fixe de carnage, dont on aura parfois beaucoup de peine à le détourner. Sous l'action de l'*ilbis*, Kulun Kullustur, héros d'un *oloŋxo*, au lieu d'épouser la chamane qui lui était destinée, entre en lutte contre elle et contre les paladins qu'elle appelle à son aide, jusqu'au moment où les chamanes célestes interviennent pour le délivrer de la maléfique *ilbis kysa*.<sup>14</sup>

La présence de l'*ilbis* dans un corps ne peut donc être que temporaire. Cependant il est des cas où elle semble permanente. Le chaman Oborčo se vante d'avoir tué l'*ilbis kysa*, logée dans une tache sur le front du cheval de Čallaj, gendre de Tygyn, et grâce à laquelle Tygyn remportait ses victoires.<sup>15</sup> Bien entendu il n'est pas question de tuer l'*ilbis kysa*, seulement de mettre un terme à l'existence de son émanation, qui siège en cet endroit et qui doit bien y siéger de façon constante, puisque les succès de Tygyn aux armes ne se démentent pas. Je suppose que l'émanation de l'*ilbis kysa* est ici, simplement, un gage d'invincibilité qui n'entame pas le support, ne s'exprime pas par une crise de frénésie. En l'occurrence le support est un cheval, qui, apte à recevoir l'*ilbis*, se tient donc plutôt du côté de l'homme que de l'arme. Un autre exemple est plus probant encore: Tygyn enfant demande à Ulu tojon

<sup>12</sup> Ibid. 216–217.

<sup>13</sup> Ibid. 203.

<sup>14</sup> Puxov 122.

<sup>15</sup> Okladnikov 412.



de faire descendre le *xānnāx ilbis* s'il lui est destiné de se venger des Toun-gouses et il avale le caillot de sang, concrétisation de l'*ilbis*, apparu sur la pointe de son épieu.<sup>16</sup> Pas plus que le cheval il ne s'installe, pour autant, dans le délire. Ici l'*ilbis* se présente donc comme le signe d'une alliance sanglante, n'incite pas immédiatement au meurtre – l'appétit de vengeance existe déjà en Tygyn – mais garantit le succès futur. Peut-être est-ce pour cette raison qu'Ulu tojon refusera, par la suite, en dépit de comportement de Tygyn, d'agir contre lui, le considérant comme son propre fruit,<sup>17</sup> peut-être parce que Tygyn porte en lui cette même substance de l'*ilbis* qu'Ulu tojon contrôle et qu'il lui a octroyée une fois pour toutes. L'action de l'*ilbis* varierait donc selon l'intention qui préside à son introduction dans un corps humain, animal ou un objet, peut-être selon le dosage. Mais dans les cas habituels sa présence ne peut être permanente, parce qu'elle entraînerait un état de frénésie incompatible avec l'existence.

Outre un corps robuste et entraîné l'*ilbistāx kisi* (« l'homme qui a l'*ilbis* ») doit posséder la connaissance précise de la tâche qu'il aura à accomplir, de la cible qu'il devra atteindre, afin que la fureur ne tourne pas à vide, ne s'égaré pas sur d'autres. Or il y a des cas non seulement d'accident imprévisible, faussant l'aiguillage, mais des cas où, délibérément, le chaman dépêche l'*ilbis* au camp adverse, afin que ses ennemis s'entre-massacrent. En effet, l'homme non prévenu, qui reçoit l'*ilbis* à l'improviste, ne sait contre qui l'utiliser, ne réalise même pas ce qui lui arrive. Même s'il est un guerrier initié, qui a reçu le *ūörāxā*, pris au dépourvu, sans but assigné, sans avoir été armé mentalement et téléguidé il réagit avec incohérence, décharge sa rage aveugle contre ceux qui l'entourent, voire contre lui-même. Une troupe de fuyards s'étant vue refuser le *kumys* à un *ysyax*, extermine l'organisateur de la fête et toute sa famille.<sup>18</sup> En représailles les compagnons de la victime font envoyer, par un chaman illustre, l'*ilbis* aux meurtriers, de telle sorte qu'ils s'entretuent. Ainsi le chaman est capable d'une part d'armer les guerriers de son camp d'énergie destructrice, de l'autre de semer dans le camp ennemi le désordre et la mort. Sa présence est donc indispensable dans les expéditions guerrières, où son activité ne se limite d'ailleurs pas à la manipulation de l'*ilbis*.

L'*ilbis* apparaît donc comme une arme à double sens et à double tranchant. Une fois passée l'ère des luttes intestines, les chamans ont continué à l'utiliser à des fins personnelles, contre ceux auxquels ils désiraient nuire, dans le sens alors de l'envoi vers l'extérieur. Dépouillé par un puissant *tojon* et déporté, le chaman Xagystaj s'adresse à l'*ilbis xān tördö*, « principe sanglant de l'*ilbis* », à la suite de quoi sept personnes perdirent la raison, dont l'un des fils du *tojon*, qui alla se fourrer nu sous un tas de neige et fut gelé. Le chaman dirigea en outre un tison ardent vers l'endroit de son ancienne demeure et le grenier du nouveau propriétaire flamba avec toutes

<sup>16</sup> Ibid. 418.

<sup>17</sup> Ibid. 412.

<sup>18</sup> Ibid. 417.

ses richesses.<sup>19</sup> Le tison ardent attire l'*ilbis*, qui se manifeste extérieurement et intérieurement comme une étincelle mettant le feu aux biens matériels ou à la raison d'un individu; brûlée par cette flamme intérieure la victime cherche un soulagement dans le froid de la neige, où elle trouvera la mort. Le chaman se comporte en maître de ce feu d'une espèce particulière et en fait éventuellement la démonstration, à titre d'avertissement. Le même chaman, Xagystaj, rappelle qu'il tient de l'*ilbis xān tōrdō* le pouvoir de faire descendre la flamme de l'incendie et remplit effectivement la yourte d'étincelles brûlantes, ce que voyant son créancier russe décampe sans insister. Pour parvenir à ce résultat, le chaman avait dressé vers la plafond un tison, de même que, dans le premier cas, il avait dû le pointer vers l'endroit à brûler, de même que les guerriers dressent leurs épieux pour demander le caillot de sang, qui assurera leur victoire future. L'arme appelle le sang, le feu appelle le feu.<sup>20</sup>

Cette forme d'*ilbis*, qui anéantit la raison est qualifiée d'*irār ilbis*. Ce qualificatif d'*irār* oriente plus directement l'*ilbis* vers les choses de la folie. Avec lui nous entrons dans le domaine de la folie type dépersonnalisation, domaine familier au chaman car lui-même, au cours des épreuves initiatiques ou pré-initiatiques, a dû traverser ce stade au cours duquel il s'est comporté en mélancolique, avec des crises de délire parfois aiguës et des hallucinations. Sans m'étendre sur l'*irār* je voudrais rappeler qu'il ne faut pas confondre cette psychopathie avec le *mānārijār*, beaucoup plus connu, classé de façon assez vague comme forme d'« hystérie arctique », interprété par les Yakoutes comme la possession par les esprits alors que, dans le cas de l'*irār*, les esprits sont censés priver l'individu de son entendement, lui brouiller la raison.

Pekarskij me paraît se méprendre quand il traduit « les 52 *irār ilbis kysa* » par « les 52 vierges (*kysa*) frénétiques (*irār*) de la mort violente » (*ilbis*).<sup>21</sup> Il intervertit l'ordre des termes – *irār* ne qualifie pas *kysa* mais *ilbis* – et il ne saisit pas l'infléchissement apporté par *irār* à *ilbis*. Ce n'est pas de mort violente qu'il est question ici, nous avons 52 filles de la démence et non du carnage. L'expression désigne les 52 cartes. Jouer aux cartes n'est pas une activité belliqueuse; en revanche le goût pour les cartes prends chez les Yakoutes, l'allure d'une véritable passion, empreinte à leurs propres yeux, d'un caractère pathologique, au même titre que l'alcoolisme et d'autres vices, considérés par eux comme des maladies envoyées par les esprits. Nommer les 52 cartes « les 52 *irār ilbis kysa* » n'est qu'une image, mais l'association est significative; elle tend à personnaliser les passions funestes sous les traits de ces *irār ilbis kysa*.

<sup>19</sup> Ksenofontov, Xrestes 65.

<sup>20</sup> Le chaman qui emploie cette arme est naturellement un *abasy ojun*; dans le cas précité l'on spécifie qu'il a été « élevé » chez Ulu tojon qui, nous l'avons déjà vu, est un maître de l'*ilbis*.

<sup>21</sup> Pekarskij I, 917.

Il existe un ciel de l'*irär*, au niveau le plus bas du monde supérieur, là où se forment les nuages porteurs d'*ilbis* et d'*idämär* ou *idimär* (avidité). Dans un *oloŋxo* il est fait allusion à une certaine arme (*batas*), dont la lame a été amollie dans les sept nuages *ilbis*.<sup>22</sup> Les nuages servent de véhicule aux *ilbis kysa* en tournée constante au-dessus de la terre, en compagnie des *osol uola* « garçons de l'*osol* », de « l'accident », pour semer les malheurs sur le monde du milieu.<sup>23</sup> Lorsqu'il soigne une maladie mentale, le chaman réexpédie l'esprit de cette maladie dans le monde supérieur sur une planchette dite *bylyt* et symbolisant un nuage (*bylyt*). Les rapports des nuages avec la folie et le carnage, donc avec l'*ilbis* semblent ainsi bien établis. Ajoutons que fixer un nuage passe pour rendre fou celui qui regarde, croyance dont le fondement se trouve peut-être dans le caractère mouvant et changeant des nuages, qui se font et se défont, errent dans la zone intermédiaire entre le ciel et la terre et avec lesquels on mettrait en relation la fragilité, l'instabilité de la raison humaine, si prompte à s'altérer.

Dans le ciel de l'*irär* résident les clans des esprits de la folie et de ceux dits leur être apparentés (il existe également un ciel des *mänärik mänäriktäx xallan*, sans doute mitoyen). Le chaman divin *abasy* qui, dans un *oloŋxo*, menace le héros, s'il lui résiste, de lui « défaire la mémoire » et « laver la raison », c'est à dire de le rendre *irär*, est né dans l'*irän xallan* et a « reçu sa tête » dans le *mänäriktäx xallan*.<sup>24</sup> Après leur mort certains chamans vont rejoindre le clan des *irär ämägät* qui les ont élus et protégés de leur vivant. *Ämägät* est le nom par lequel on désigne l'esprit protecteur du chaman. Les *irär ämägät* seraient donc à la fois esprits chamaniques et esprits de la folie et c'est en projetant leur souffle sur celui qu'ils (ou qu'elles) ont élu pour en faire un chaman que ces *irär ämägät* lui ôtent la raison. Les *ilbis kysa* semblent bien avoir leur place dans le ciel de l'*irär* — qui est celui de leurs nuages — et parmi les *irär ämägät*, car elles peuvent être *ämägät* des chamans. Je ne pense pas, cependant, qu'il faille aller jusqu'à les identifier complètement avec les *irär ämägät*, car les esprits gouvernant la folie et le chamanisme sont nombreux et divers. Elles représenteraient plutôt une section, peut-être l'un des clans apparentés ou associés aux *irär ämägät*. Sternberg<sup>25</sup> s'efforçant d'étendre aux Yakoutes les conclusions tirées de ses observations chez les Goldes, relatives à la nature sexuelle des relations que le chaman entretient avec son esprit protecteur, suppose que les *ämägät* sont toujours de sexe féminin et laisse entendre que ces *ämägät* sont des *ilbis kysa*. Je crois pour ma part qu'il ne faut pas généraliser. Il n'est nullement établi — nos renseignements à cet égard sont d'ailleurs très maigres — que l'*ämägät* soit toujours de sexe féminin et qu'elle se recrute toujours parmi les *irär ämägät* en général et les *ilbis kysa* en particulier. Selon le témoignage d'un

<sup>22</sup> Ibid. 916.

<sup>23</sup> Popov 271.

<sup>24</sup> Xudjakov 140.

<sup>25</sup> Sternberg 482.

chaman, recueilli par Vasil'ev<sup>26</sup> les *irär ämägüt* seraient le *tördö*, « la racine, la source », l'« ancêtre » de tous les chamans. Pour moi cela signifie clairement non que tous les chamans ont pour protecteur un esprit de la folie, mais que la source même du chamanisme réside dans la folie; que tous les chamans sont prédéterminés par l'*irär*, sans que cela implique, pour autant, qu'ils soient protégés individuellement par un ou une *ämägüt* de cette catégorie. Les chamanes, elles aussi – nous l'avons constaté par l'exemple de Tiätäjbüt botur – peuvent avoir prise sur l'*ilbis* soit simplement parce qu'elles aussi procèdent – autant et plus que les hommes – de l'*irär tördö*, soit parce qu'elles ont une *ilbis* pour *ämägüt*, auquel cas cela prouverait que l'*ämägüt* n'est pas toujours du sexe opposé et que les relations chaman-*ämägüt* ne sont pas toujours de nature sexuelle.

Pour nous résumer, disons que les chamans possèdent l'expérience des troubles *irär* parce qu'ils les ont subis et que certains, parmi eux, ayant pour *ämägüt* une *irär ilbis*, se trouvent habilités d'une part à soigner les maladies mentales, de l'autre à manipuler l'*ilbis* au profit des uns et pour la perte des autres. Voilà pour l'aspect chamanique. Pour l'aspect guerrier, l'activité conditionnée par l'*ilbis* est liée, dans la conscience yakoute, à la démence du type *irär* et non à celle du type *mänärijär*, ressortit à la dépersonnalisation, non à la possession. Pour les Yakoutes le recours à l'*ilbis* n'est nullement immoral mais n'entraîne pas non plus de considération particulière à l'égard de celui qui en use. D'éthique guerrière, de code chevaleresque on trouve peu de trace: tous les moyens sont bons pour prendre l'avantage. Cependant les exploits cités avec complaisance ne concernent pas ceux commis en état d'*ilbis*. Celui qui agit sous l'impulsion de l'*ilbis* n'étant pas responsable de ce qu'il commet, n'encourt donc pas plus le blâme qu'il ne mérite l'admiration et n'en récolte pas une gloire particulière. Il n'est guère qu'une arme perfectionnée, utile mais non valorisée sur le plan de la valeur guerrière et regardé moins comme un héros que comme un malade mental. Entre le *botur* et l'*ojun* nous relevons ce point commun que tous deux ont éprouvé dans leur vie un type d'expérience analogue – beaucoup plus limité pour le *botur* –, le premier contre sa volonté, désigné par les esprits, le second sur son désir, encore qu'il puisse être trop jeune pour choisir librement, et désigné par les siens, l'*ojun* avant son entrée dans la carrière de chaman, le *botur* au moment de son entrée dans la carrière de guerrier. Que cela leur donne, à des degrés divers, prise sur l'initiateur – le *botur* charge son arme de l'*ilbis* force impersonnelle, l'*ojun* charge le *botur* de l'*ilbis* force personnalisée. Nous constatons aussi que l'initiation, de même nature, qu'ils ont reçue se manifeste, comme toute initiation, semble-t-il, sous la forme d'une grave perturbation cérébrale, dont le chaman s'est remis précocement, à laquelle le *botur* est périodiquement soumis et dont il ne se remettra qu'en abandonnant la profession.

<sup>26</sup> Vasil'ev 6.

Ici s'achève la partie consacrée au principe de l'*ilbis*. Nous nous proposons de traiter, dans une seconde partie, de son ou de ses incarnations, des forces divines considérées à raison ou à tort comme sa personnification.

### Bibliographie

- S. I. Bolo, Prošloe jakutov . . . (en yakoute), Sbornik trudov naučn.-issled. Institut. jazyka i kul'tury pri SNK JASSR, vyp. 4, Moscou 1938.
- Istoričeskie predanija i rasskazy jakutov, 2 t., Moscou-Leningrad 1960.
- G. K. Ksenofontov, Urāṅxaj-Saxalar, Irkutsk 1937.
- , Xrestes, Šamanizm i xristianstvo, Irkutsk 1929.
- P. A. Ojunksij, Jakutskaja skazka, ee sjužet i sodержanie, Saxa Keskile, vyp. I, Jakutsk 1927, 98–139.
- A. P. Okladnikov, Jakutija do prisoedinenija k russkomu gosudarstvu, Istorija Jakutskoj ASSR, I, Moscou-Leningrad 1955.
- E. K. Pekarskij, Slovar' jakutskogo jazyka, Petrograd 1923.
- A. A. Popov, Materialy po religii jakutov b. Viljujskogo okruga, Sbornik Muzeja Antrop. i Etnogr. XI, 1949.
- I. V. Puxov, Jakutskij geroičeskij epos « oloṅxo », Moscou 1962.
- S. A. Sternberg, Divine Election in Primitive Religion, XXIe Congrès International des Américanistes, Göteborg 1925, 472–512.
- V. N. Vasil'ev, Šamanskij kostjum i buben u jakutov, Sborn. Muzeja Antr. i Etnogr., 1910, I, vyp. VIII, 1–47.
- I. A. Xudjakov, Verxožanskij Sbornik, Zapiski Vost.-Sibirsk. Otd. Russk. Geograf. Obščestva po etnologii, I, vyp. 3, Irkutsk 1890.