

ALESSIO BOMBACI
(1914–1979)

ISTITUTO UNIVERSITARIO ORIENTALE
SEMINARIO DI STUDI ASIATICI
Series Minor
XIX

STUDIA TURCOLOGICA MEMORIAE ALEXII BOMBACI DICATA

NAPOLI 1982

Müller 1920 = idem, *Uigurische Glossen*, « Ostasiatische Zeitschrift », 7 (1920), pp. 310–24
Nadeljaev 1969 = *Drevnetjurkskij slovar'*, red. V. M. Nadeljaev, D. M. Nasilov, È. R. Tenišev, A. M. Ščerbak, Leningrad 1969
Nöldeke 1879 = Th. Nöldeke, *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden aus der arabischen Chronik des Ṭabarī*, Leyden 1879
Pritsak 1948 = O. Pritsak, *Karachanidische Studien*, II, Praha 1948
Pritsak 1963 = idem, *Das Alttürkische*, *Handbuch der Orientalistik*, I, v: *Altaistik*, 1: *Türkologie*, Leiden–Köln 1963, pp. 27–52
Radlov 1911 = V. V. Radlov, *Opyt slovarja tjurkskix narečij*, IV, Sanktpeterburg 1911
Reichelt 1928 = H. Reichelt, *Die soghdischen Handschriftenreste des britischen Museums*, I. Teil: *Die buddhistischen Texte*, Heidelberg 1928
Reichelt 1931 = idem, *op. cit.*, II. Teil: *Die nicht-buddhistischen Texte*, Heidelberg 1931
Schaeder 1936 = H. H. Schaeder, *Ein parthischer Titel im Soghdischen*, « BSOS », 8 (1936), pp.737–49
Sims-Williams 1976 = N. Sims-Williams, *The Sogdian fragments of the British Library*, « IIJ », 18 (1976), pp. 43–74
Smirnova 1949 = O. C. Smirnova, *Sogdijskie monety kak novyj istočnik dlja istorii Srednej Azii*, « SV », 6 (1949), pp. 356–67
Spuler 1952 = B. Spuler, *Iran in frühislamischer Zeit. Politik, Kultur, Verwaltung und öffentliches Leben zwischen der arabischen und der seldschukischen Eroberung 633 bis 1055*, Wiesbaden 1952
Spuler 1966 = idem, *Geschichte Mittelasien seit dem Auftreten der Türken*, *Handbuch der Orientalistik*, I, v: *Altaistik*, 5: *Geschichte Mittelasiens*, Leiden–Köln 1966, pp. 123–310
Szemerényi 1951 = O. Szemerényi, *'Südwestiranische' Lehnwörter im Ungarischen und Türkischen*, *apud* F. Altheim, *Geschichte der lateinischen Sprache von den Anfangen bis zum Begin der Literatur*, Frankfurt am Main, 1951, pp. 66–84, 500–501 [ora ristampato in « Études Finno–Ougriennes, 13 (1976), pp. 229–46]
Szemerényi 1975 = idem, *Iranica V (Nos. 59–70)*, *Monumentum H. S. Nyberg*, II (« Acta Iranica, 5 »), Téhéran–Liège 1975, pp. 313–94
Tafazzoli 1974 = A. Tafazzoli, *Some Middle-Persian quotations in classical Arabic and Persian texts*, *Mémorial Jean De Menasce*, Louvain 1974, pp. 337–49
Tekin 1968 = T. Tekin, *A grammar of Orkhon Turkic*, The Hague 1968
Tolstov 1948 = S. P. Tolstov, *Drevnij Xorezm*, Moskva 1948
Unvala 1928 = J. M. Unvala, *The translation of an extract from the Mafâtîḥ al-'ulûm of al-Khwârazmî*, « Journal of the K. R. Cama Institute », 11 (1928), pp. 76–105
Von Gabain 1941 = A. von Gabain, *Alttürkische Grammatik*, Leipzig 1941 [citato come 1941³ = 1974]
Von Stackelberg 1903 = R. von Stackelberg, *Beiträge zur persischen Lexikographie*, « WZ KM », 17 (1903), pp. 46–59
Waldschmidt–Lentz 1926 = E. Waldschmidt–W. Lentz, *Die Stellung Jesu im Manichäismus*, « APAW », 1926,4
Waldschmidt–Lentz 1933 = idem, *Manichäische Dogmatik aus chinesischen und iranischen Texte*, « SPAW », 1933, pp. 480–607
Wikander 1951 = S. Wikander, *Védique* kshaita — *avestique* khshaēta. *Essai de sémantique structurale*, « Studia linguistica », 5 (1951), pp. 89–94

J. P. ROUX (Paris)

Les inscriptions de Bugut et de Tariyat sur la religion des Turcs

Nous avions déjà publié ou rédigé la majeure partie de nos travaux sur la religion des Turcs anciens quand furent connues les inscriptions de Bugut et de Tariyat qui relèvent des T'ou–kiue, Türük ou Turcs des VI^e–VIII^e siècles, et des Ouighours de Mongolie dont l'empire dura de 744 à 840. Aussi avons–nous dû y porter une attention extrême puisqu'elles étaient susceptibles de modifier nos conclusions en éclairant d'un jour nouveau les croyances et les coutumes des peuples qui les avaient écrites. Nous sommes heureux que nous soit donnée l'occasion de faire cet examen et de l'offrir à la mémoire de l'un de nos collègues pour lequel nous avons eu le plus de réelle amitié.

Les deux textes en question sont bien différents l'un de l'autre et l'on peut même dire qu'ils ne présentent que peu de points communs dans le domaine qui nous intéresse.

L'inscription de Bugut a été découverte dès 1956 en Mongolie, à proximité d'un affluent de la rive droite de la Sélenga, au lieu dont elle porte le nom, mais elle n'a été publiée qu'à partir de 1968. Elle a donné lieu à deux articles considérables l'un de S. Kljaštornyj et de V.A. Livšic [1], l'autre de L. Bazin [2]. Elle a été écrite en sogdien par un sujet des T'ou–kiue peu après 581, au début du règne d'Ishbara Qaghan, le Cha–po–lio des Annales chinoises. C'est, et de loin, avec la lettre de 584 écrite par le même Cha–po–lio, le plus ancien texte émanant des paléo–Turcs. Bien que relativement brève (29 lignes) et surtout très lacuneuse, elle constitue un document de premier ordre pour la turcologie.

L'inscription de Tariyat a été trouvée plus récemment dans le Khangai, à quelque distance de l'Orkhon et elle a été publiée par les savants mongols [3].

---

[1] S. Kljaštornyj – V. A. Livšic, *The sogdian Inscription of Bugut revised*, in « Acta Orientalia Hungarica », XXV(1972), pp. 69–102.

[2] L. Bazin, *Turcs et Sogdiens: les enseignements de l'inscription de Bugut (Mongolie)*, in *Mélanges linguistiques offerts à Emile Benveniste*, Paris 1975, pp. 37–45.

[3] *Studia archeologica Instituti Historiae Academiae Scientiarum Republicae populi Mongoli*, VI, I, Ulan Bator, 1975.

Louis Bazin en a fait une étude, encore inédite, au cours de l'année universitarie 1979–1980, dans son séminaire de l'Ecole des Hautes Etudes, à Paris, que nous n'avons pu malheureusement suivre qu'en partie: nous avons néanmoins beaucoup profité de ses travaux et de ses éclaircissements. Elle a été rédigée en caractères runiformes par les Ouighours de Mongolie entre 753 et 759, c'est-à-dire très peu de temps après leur accession au pouvoir. Elle est à peu près contemporaine de l'inscription de Shine Usu (qui relève des années 759–760) qui la répète parfois [4]. Tout aussi mutilée que celle de Bugut, elle comporte trente lignes rédigées sur les quatre faces, est, sud, ouest et nord (en suivant l'ordre de lecture proposé par L. Bazin et qui contredit celui des éditeurs).

L'inscription de Bugut.

Ce qui donne à l'inscription de Bugut son exceptionnelle importance c'est qu'elle a été rédigée en sogdien et qu'elle semble, à première vue, relever du Bouddhisme.

Nous n'avons pas ici à nous attarder sur l'usage qu'elle fait de la langue sogdienne: après les savants commentaires des auteurs soviétiques, L. Bazin a dit, de façon très complète, tout ce que cela signifiait. Pour l'histoire religieuse, la preuve de l'utilisation de cet idiome par les T'ou-kiue orientaux a comme intérêt de dévoiler l'ampleur des influences iraniennes. Nous la supposions plus que nous ne la connaissions. Aussi semble-t-il certain maintenant que nous n'avons pas eu tort de soutenir (entre autre contre notre regretté ami Giraud) [5] que le culte du feu, même s'il avait été emprunté par les T'ou-kiue occidentaux en Sogdiane, avait pénétré jusqu'en Mongolie: nous l'avons dit [6] en nous fondant sur le seul fait de sa diffusion ultérieure chez tous les peuples altaïques. L'expansion sogdienne rend la chose on ne peut plus vraisemblable.

Il nous faut au contraire parler davantage du Bouddhisme. L'enthousiasme suscité par un document aussi prestigieux que celui de Bugut risque d'emporter trop loin. En fait il n'y a rien dans son texte qui ne soit connu par ailleurs depuis longtemps et on ne peut certainement pas le considérer comme relevant de cette religion.

Autant qu'on puisse la lire, l'inscription de Bugut mentionne seulement: une cérémonie d'interrogation des dieux concernant l'adoption du Bouddhisme [7]; une évocation de l'esprit de Bumin Qaghan, le fondateur de l'Empire turc, considéré comme ayant été bouddhiste [8]; l'ordre que ce souverain donne d'édifier un nouveau grand *samgha* [9]; enfin des ' faveurs ' (*šyr'k krtk*) accordées par les Turcs à cette église [10].

Or nous savons fort bien que les religieux bouddhistes menaient depuis longtemps une ardente propagande auprès des Turcs; que l'empereur de Chine avait fait élever dans sa capitale Tch'ang nan, entre 556 et 572, un temple bouddhique à l'usage des Turcs [11]; que le successeur de Mou-han Qaghan, T'a-po, Taspar, le prince de notre inscription, s'était ' converti ' et se montrait ' fervent '; qu'après 574 les bouddhistes de Chine fuyant les persécutions se réfugièrent près de lui; que le célèbre Jinagupta séjourna à sa cour, avec grand honneur, que des *sutra* furent traduits en turc; que des statues du Bouddha furent érigées et de grands temples construits [12]. Le seul fait nouveau que dévoilerait l'inscription de Bugut serait l'adhésion de Bumin Qaghan à cette religion: nous n'en savions ancore rien par ailleurs; mais il n'a aucune valeur car il a été établi après coup, Bumin étant mort. Quant aux ' faveurs ', elles peuvent être, comme le pensent Kljaštornyj et Livšic, des mesures pour promouvoir l'expansion de Bouddhisme ou, plutôt, des « édits de tolérance » semblables à ceux que promulgueront les Mongols gengiskhanides [13] et bien d'autres princes: le texte est ici trop détérioré pour qu'on puisse en décider.

Nous n'avons donc aucun élément nouveau. Quant à dire que le texte est bouddhique, c'est là une démarche parfaitement insoutenable. Rien dans sa composition, dans son style, dans sa phraséologie ne rappelle aucun texte bouddhique connu, notamment ceux composés aux siècles suivants par les Ouighours. Le temple funéraire dans lequel elle a été érigée avec ses 270 balbals, ces pierres informes dressées pour représenter les ennemis tués au combat ou immolés aux obsèques, répond aussi mal que possible aux idéaux de la religion du Bouddha, mais tout à fait bien aux traditions turques.

En revanche on y découvre aisément plus que des traces des influences exercées par d'autres cultures. Celle de la Chine se manifeste par l'usage

[4] H. N. Orkun, *Eski Türk Yazıtları*, 4 vol. İstanbul 1936–1941, vol. I, pp. 163–165.

[5] R. Giraud, *Les Règnes d'Elterich, Qapghan et Bilgä (680–734)*, Paris 1960, p. 101.

[6] J.-P. Roux, *Fonctions chamaniques et valeurs du feu chez les peuples altaïques*, in « Revue d'Histoire des Religions », 189 (1973), p. 68. Id., *La religion des Turcs de l'Orkhon*, in *ibid.* 177 (1962), pp. 5–8.

[7] Bugut, face 2, ligne 7.

[8] Bugut, face 2, lignes 8, 9, 10.

[9] Bugut, face 2, ligne 10.

[10] Bugut, face 3, lignes 1, 2.

[11] Liu (Mau Tsai), *Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der ost-Türken (Tü-kue)*, Wiesbaden 1958, vol. I, p. 38–39.

[12] Tout ceci a déjà été repris par Kljaštornyj et Livšic, *op. cit.*, p. 78 et par Bazin, *op. cit.*, p. 42. Voir Liu, *op. cit.*, pp. 36–43.

[13] Voir en particulier, E. Chavannes, *Inscriptions et pièces de chancellerie chinoise à l'époque mongole*, in « T'oung Pao », 1904, pp. 357–477, 1095; p. 1–42, 1908; pp. 297–428.

qui y est fait du calendrier des Douze Animaux, illustré ici par le mois du lièvre; par l'existence du socle sur laquelle elle était posée et qui, comme pour toutes les inscriptions t'ou-kiue, et ouighoures, mais non kirghiz, affecte la forme d'une tortue. Certes la tortue porteuse appartient déjà à l'Inde védique à laquelle les Turcs auraient pu l'emprunter directement. Du moins la cosmologie qu'elle dénote, avec un ciel rond et une terre carrée, a-t-elle bien été celle de la Chine, en même temps et sans doute avant d'être celle des Turcs. Quant à l'influence mazdéenne, Klajštornyj et Livšic l'ont déjà nettement signalée en relevant quelques mots du vocabulaire mazdéen du texte [14].

Loin donc de renforcer l'idée qu'on peut se faire de la puissance de l'impact bouddhique sur les Turcs, cette inscription ' bouddhisante ' tend plutôt à la diminuer et donne plus que jamais raison à Mlle von Gabain qui jugeait superficielles et opportunistes les manifestations de piété bouddhique des premiers souverains turcs [15]. Il peut paraître proprement stupéfiant qu'un Taspar converti s'exprime par un ensemble funéraire et par une inscription tellement « païens ». Les savants soviétiques ont sans doute vu juste en soulignant la complexité de la vie religieuse des Turcs dans les années 570–590 et en faisant l'hypothèse que le Bouddhisme, profondément influent [16], avait été considéré comme une force susceptible de faire l'unité des steppes, mais que la crise qui secoua l'empire t'ou-kiue en 581 l'en empecha définitivement [17]. Du moins sait-on par l'histoire de Bilge Qaghan et de Tonyuquq qu'il garda sa force d'attraction jusqu'à la restauration de l'empire t'ou-kiue [18]. Or, en un temps où le qaghan souhaitait plus que jamais entrer dans son obédience, se manifesta précisément, avec une violence extrême, le nationalisme, la xénophobie et eut lieu la restauration du culte de Tengri comme Grand Dieu national.

C'est l'art plastique (si le mot art peut être employé) qui affirme le plus franchement la virulence des traditions dans l'inscription et le temple de Bugut. Celle-ci s'exprime en effet dans l'érection des *balbal* dont nous venons de parler et par la sculpture qui orne le sommet de la stèle. Ce relief présente l'image d'une louve allaitant sans doute un enfant: du moins y a-t-il, sous le ventre du fauve, la figure grossière, mais indiscutable d'un être humain. Il paraît d'un intérêt tout particulier d'avoir un témoignage turc archaïque

[14] Kljaštornyj et Livšic, *op. cit.*, p. 69.

[15] A. von Gabain, *Buddhistisches Türkenmission*, in *Asiatica. Festschrift Friedrich Weller*, Leipzig 1954, pp. 161–173.

[16] L. Bazin, *Turcs et Sogdiens*, *cit.*, pp. 42–43 est partisan de cette importante influence, mais nuance très prudemment son jugement.

[17] Kljaštornyj et Livšic, *op. cit.*, p. 78.

[18] Liu, *op. cit.*, pp. 172–173.

du grand mythe d'origine par le loup qui n'était connu que par les sources chinoises [19].

Le texte lui-même n'apporte pas de documents aussi remarquables, essentiellement sans doute parce que les notions turques que nous connaissons par ailleurs ont été ici traduites par des équivalents sogdiens qui les rendent méconnaissables. Qui sont les dieux qu'on mentionne à plusieurs reprises? Ceux des Turcs, très vraisemblablement, que nous connaissons par les autres sources et en particulier le Ciel-Dieu, *Tengri*, et la Terre, *Yer*, mais rien ne le prouve [20], si ce n'est, peut-être, que, pour l'élection du souverain, on fait appel à eux, comme c'est la coutume chez les Turcs: preuve cependant ténue! Et comment expliquer que le mot *tengri*, si largement connu, relevé depuis des siècles par les Chinois, n'apparaisse pas sous un déguisement sogdien?

Nous avons assez le sentiment, et les savants soviétiques l'ont eu aussi [21], que l'empereur est représenté comme un intermédiaire entre les dieux et le peuple; mais on le nomme « le sauveur du monde » [22], ce qui fait penser à quelque religion révélée et rend en définitive assez mal l'expression courante chez les Turcs d'*el etmish*, « celui qui a fait l'empire », ou des périphrases comparables et plus complexes.

Dans son état actuel, l'inscription de Bugut ne livre plus que trois faits religieux précis sur lesquels on peut faire quelques remarques.

L'évocation de Bumin Qaghan mort, bien que présenté dans un contexte qui se veut bouddhique tout en ne l'étant pas, est une cérémonie qui peut relever entièrement du chamanisme dont la spécificité est le commerce avec les esprits et que nous connaissons par une inscription paléo-turque non datée qui relève du même monde spirituel, celle d'Uyug Arkhan [23]. Son texte fait dire au défunt: *enim ögim angishdim elim endim*, « ma femme, ma mère, je vous ai rejointes par une évocation. Mon pays, je suis descendu (vers toi) ».

C'est une formule sans équivalent connu en turc ancien qu'emploie le texte pour rapporter la mort du prince: «il passa dans la demeure des dieux». Kljaštornyj et Livšic disent qu'elle existe en moyen persan, mais n'est pas attestée en sogdien [24]. Nous ne voyons pas quelle notion de l'ancienne re-

[19] Liu, *op. cit.*,pp. 5 ss. Voir J.-P. Roux, *Faune et Flore sacrées dans les sociétés altaïques*, Paris 1966, pp. 311 ss.

[20] Kljaštornyj et Livšic, *op. cit.*, estiment que c'est le plus vraisemblable, pp. 89–80.

[21] Id., *ibid.*, p. 77.

[22] Bugut, ligne 4. Kljaštornyj et Livšic, pp. 88.

[23] H. N. Orkun, *op. cit.*, III, p. 35 qui n'a pas compris. Le *šadim* qu'il lit est *angishdim* « je me suis évoqué ».

[24] Kljaštornyj et Livšic, *op. cit.*, p. 76.

ligion altaïque elle pourrait traduire si ce n'est celle de *učdi*, « il s'envola ». L'image d'une « demeure des dieux », très anthropomorphique, semble fort opposée à ses conceptions qui vont plutôt au zoomorphisme et elle impliquerait, à une date où nous n'en avons encore aucune trace, l'existence d'un panthéon céleste semblable à celui qui existe aujourd'hui dans les représentations mentales des peuples altaïques.

Une autre expression est moins aberrante, mais pose un problème. Le texte mentionne la demeure (funéraire) de Bumin Qaghan, prince dont la survie est certainement céleste [25]. Kljaštornyj et Livšic ont compris ce qu'ils traduisent par « the abode of Lord Bumin Qaghan », comme « the temple of ancestors worship » [26]. S'il en est bien ainsi nous tenons enfin une preuve que les « édifices dont on retrouve tant de traces » [27] et qui accompagnent souvent la stèle – Bugut en offre un exemple – ont bien été érigés comme temples funéraires et que ' l'âme ' ou une des ' âmes ' du prince défunt était censé y survivre [28].

L'inscription de Tariyat.

Contrairement à celle de Bugut, l'inscription de Tariyat ne présente pas la moindre trace d'une influence religieuse étrangère. Certes les Ouighours sont à la veille d'embrasser le manichéisme, mais ils ne connaîtront celui-ci que quelques années plus tard, en 763, lors d'un séjour effectué pour les besoins de la guerre, dans la capitale chinoise. Non seulement le texte s'apparente d'assez près à ceux des T'ou-kiue, mais encore ses auteurs y montrent le souci de légitimer leur pouvoir en se référant aux fondateurs de l'Empire Turc dont ils se veulent les héritiers: c'est pourquoi on peut encore lire, après une longue lacune, le nom de Bumin Qaghan.

Il ne semble pas impossible de penser que le texte commençait pas un récit cosmogonique du même type que la « Genèse de l'Orkhon », précédant l'énumération des princes turcs anciens et le rappel de leur règne, mais il est aujourd'hui perdu [29]. La tortue porteuse de la stèle et plus encore la mention des deux zones cosmiques parallèles, qui sont aussi les deux grandes divinités du monde turc, prouvent l'identité de vue des T'ou-kiue et des Ouighours. Les qualificatifs du ciel et de la terre sont les mêmes que dans les inscriptions de l'Orkhon: le Ciel (*Tengri*) est ' en haut ', *üze*, et ' bleu ', *kök*; la Terre (*Yer*) est ' en bas ', *asra* et ' sombre ' ou ' brune ', *yaghiz* [30]. Toutefois leur action se différencie et nous trouvons alors une notion encore inconnue de nous. Tandis que le Ciel donne ses ordres, les *yarliq*, comme dans les grands textes t'ou-kieu, la Terre, bien qu'associée au Ciel, ne le fait pas. En parallèle à la phrase stéréotypée *tengri yarliqqaduq ütchün*, « parce que Tengri l'avait ordonnè », on lit *Yer egittük ütchün* [31], « parce que la Terre avait veillé » ou « parce que la Terre avait administré ». Il y a là une nuance importante qui accentue la distance entre les deux zones cosmiques; c'est-à-dire entre les deux divinités. L'emploi du verbe *egit-* est d'autant plus intéressant qu'on le rencontre déjà dans l'inscription de Baïn Tsokto, le testament de Tonyuquq; « un sage qaghan türk veille (*egit*) sur le peuple türk » [32]. Autrement dit, si les représentations n'ont pas changé en quelque quarante ans, laps de temps moyen qui sépare la composition des deux textes, le qaghan agit comme le fait la Terre et, ainsi, se trouvent soulignés les liens particuliers qu'il a avec elle.

Auparavant nous ne voyons guère que ses attaches avec le Ciel, *Tengri*. Ceux-ci sont encore largement exprimés par l'inscription de Tariyat et tout d'abord dans le nom du prince. Il est *Tengride bolmish El etmish bilge Qaghan*, « le sage Empereur, venu du Ciel, qui a fait l'Empire ». Cette même titulature se retrouve dans l'inscription de Shine Usu [33] et demeure proche de celle des princes T'ou-kiue: *Tengriteg Tengride bolmish bilge Qaghan*, « Le sage Empereur, semblable au Ciel, venu du Ciel ». Cependant, à plusieurs reprises le souverain est dit « mon divin »: *Tengrim qaghan* [34]. Cette expression ne se rencontre pas dans les textes t'ou-kiue, mais n'amène pas vraiment une notion nouvelle: le souverain « semblable à Dieu (= au Ciel), venu de Dieu (= du Ciel) ne peut être que divin (= céleste »). Il n'est pas pour autant dieu. Les dieux ' inférieurs ' sont toujours nommés, en turc, par leur nom spécifique (par exemple *ot*, ' feu ') suivi du terme *tengri* (par exemple *ot tengri*, ' dieu feu '). Ici le mot *tengri* précède le mot *qaghan* et est donc adjectif. Une telle titulature est d'ailleurs antérieure à l'époque ouighoure si l'inscription de l'Ongin qui l'emploie est bien de 719–720: *Tengri Bilge qaghan*, « le divin Bilge Qaghan » [35], et puisque le deuxième successeur de celui-ci, assassiné en 741, se fit nommer *Tengri Qaghan*, nom sous lequel il est connu dans l'histoire.

[25] Bugut, face 2, ligne 8.

[26] Kljaštornyj et Livšic, *op. cit.*, p. 75.

[27] W. Thomsen, *Iscriptions de l'Orkhon déchiffrées*, in « Mémoires Sté Finno-Ougrienne », 1896, p. 80–81.

[28] Kotwicz et Samoilovitch, *Le monument d'Ikhe Khuchotu en Mongolie centrale*, in « Rocznick Orientalistyczny », IV, pp. 60–107.

[29] Tariyat, est, ligne 1.

[30] Tariyat, ouest, ligne 3.

[31] *ibid.*

[32] R. Giraud, *L'inscription de Baïn Tsokto, édition critique*, Paris 1961, pp. 30, 64, 144. H. N. Orkun, *op. cit.*, I, p. 120. Inscription, face nord, ligne 62.

[33] Shine Usu, nord, ligne I. H. N. Orkun, *op. cit.* I, p. 164.

[34] Tariyat, nord, lignes 1, 2, 3, 4.

[35] Ongin, ligne II. H. N. Orkun, *op. cit.*, I, p. 130.

Comme ses prédecesseurs dans les textes t'ou-kiue, le Qaghan de Tariyat reçoit du ciel sa force, *kütch*, un des attributs de *Tengri*. Cela est exprimé ici d'une façon originale sous forme d'une déclaration du peuple ouighour: *senglide kütch*, « en toi (Souverain) est la force » [36]. C'est par cette force que l'empereur a fait, *etinti*, l'empire et sa loi [37], qu'il le tient [38] *tutuni berti* [38].

Il vaut de signaler que l'empire est dit ici *temirteg*, « semblable au fer ». L'expression est, elle aussi, nouvelle et elle éclaire peut-être les titres bien postérieurs que prendront certains souverains turcs et mongols jusqu'à Timur le Boiteux, notre Tamerlan. Nous savons que chez les Ouighours le fer était, plutôt que l'or, le métal par excellence [39] et que les T'ou-kiue avaient été forgerons dans l'Altaï. Peut-être les Ouighours veulent-ils faire référence à ce dernier fait, ou encore à la puissance numineuse de ce métal, à l'efficacité des armes qui en sont faites.

Nous savions que le peuple était souvent dit ' noir ', *kara*. Nous trouvons dans notre texte le même adjectif dans une phrase richement développée: *kara sub armish kara bodun*, « le peuple noir vaste comme l'eau noire » [40] qui ouvre des perspectives nouvelles sur la valeur de « l'amas d'eau », du lac. Sa vastité fut souvent signalée par les Turcs comme un symbole puissant et elle l'est à nouveau ici quand le *yayla*, le « séjour d'été » « s'étend comme un lac », *kölle* [41]. Mais il est remarquable que chez les Turcs il puisse évoquer à la fois la masse populaire et l'intelligence du souverain ce que nous savons par le témoignage, plus récent, mais non équivoque, de Kashghari [42].

L'inscription de Tariyat connaît cet être encore assez mystérieux qui se cache sous l'expression *yer sub*, « la terre et l'eau » ou « les terres et les eaux ». Elle est, sauf exception insigne et qui s'explique, qualifiée toujours par *iduq*, mot qui signifie, on le sait, « laissé libre » et se rapporte à ces lieux où l'on ne peut exercer aucune activité cynégétique ou agricole. La traduction par ' sacré ' qui est usuelle n'est qu'approximative. Dans le texte, *yer sub* n'est pas qualifié d'*iduq*, mais le prince précise: « le *yer sub* est à moi » et il dit encore: « je m'y installe, j'y nomadise » [43]. L'énumération de ce qui le constitue en est faite: ce sont « mes territoires forestiers », « mes champs cultivés », au nombre de huit, avec, notamment, les fleuves Selenga, Orkhon, Tola.

[36] Tariyat, sud, ligne 5.
[37] Tariyat, ouest, ligne 3.
[38] Tariyat, nord, ligne I.
[39] L. Bazin, *Les Calendriers turcs anciens et médiévaux*, Paris 1974, pp. 424, 491.
[40] Tariyat, sud, ligne 5.
[41] Tariyat, ouest, ligne 5.
[42] Mahmud al-Kashghari, *Divanü Lugat it Türk*, çeviren Besim Atalay, 3 vol., Ankara 1939-1941, vol. I, p. 108.
[43] Tariyat, ouest, ligne 4.
[44] Barthold, *Histoire des Turcs d'Asie centrale*, adaptation française, Paris 1945, p. 12.

Nous pensons que cette appropriation du *yer sub* par le prince tout autant que cette allusion aux travaux agricoles suffisent à expliquer pourquoi il n'est pas *iduq*. Il y aurait donc, parmi ' le ' *yer sub*, ' des ' *yer sub* qui sont *iduq* et ' des ' *yer sub* qui ne le sont pas, parce qu'on y vit, parce qu'on y chasse, parce qu'on les exploite. Les uns et les autres, de toutes façons, constituent des ' ensembles ' composés ' d'éléments ' divers et, quand ils sont ' sacrés ', comme l'avait bien compris Barthold, une ' divinité individuelle ' [44] composée de forces (= de divinités) mutiples: cela répond parfaitement à la structure du sacré chez les Turco-Mongols.

Les lieux saints des anciens Turcs, les *iduq*, n'ont pas encore été bien déterminés et maintes suppositions ont été faites à leur propos. La position la plus extrême à leur sujet a été prise par R. Giraud qui, dans une note rédigée deux ans après sa soutenance de thèse de doctorat, écrivit encore: « Je suis aujourd'hui persuadé que l'expression *iduq yer sub* ne désigne qu'un seul lieu, la forêt d'Ötüken, et un seul cours d'eau, le Tamir, ou plutôt sa source » [45]. Nous venons de dire que nous croyons au contraire à leur multiplicité, très largement prouvée au moins par l'histoire ultérieure des Turcs. L'inscription de Tariyat mentionne plusieurs lieux qualifiés par *iduq*. Le principal est encore l'*ötüken*, le mont saint, bien connu par ailleurs, et que le texte voisin de Shine Usu cite au moins quatre fois [46]. Elle le nomme, selon la tradition, le « pays d'Ötüken » ou la « forêt d'Ötüken ». Elle le considère comme le centre de l'Empire, c'est-à-dire le centre du monde, comme l'axe cosmique, et c'est bien ainsi que la montagne impériale sera toujours considérée au moins jusqu'au Burqan Qaldun des Mongols. Son occupation par les Ouighours assure leur triomphe complet: *ötüken yish eli sizde berti*, « la forêt d'ütüken est à vous. Il vous l'a donnée » [47]. Cette phrase rappelle étonnamment la longue dissertation de Tonyuquq: « je conduisis l'armée à la forêt d'Ötüken ... Ayant entendu que j'avais fait arriver le peuple türk à la terre d'Ötüken ... que je m'étais installé à le forêt d'Ötüken, tous les peuples vinrent se soumettre » [48]. Mais l'inscription de Tariyat nous fait encore connaître, au coeur même de ce pays saint, un autre lieu ' sacré ' ou ' laissé libre ', le *Bashkan* (*Bash Kan*): « j'installai le trône au *bash* sacré du *Bash Kan* », *bashkan iduq bash* [49]. Le mot *bash* signifie ' tête '. La tête sacrée du *Bash Kan* peut être son sommet ou sa source suivant qu'il s'agit d'un fleuve ou d'une montagne. Le sens le plus courant pour les lieux saints est certainement ' source '. C'est ainsi que nous connaissons le *Tamag iduq bash*, « la

[45] R. Giraud, *Les Règnes*, *op. cit.*, p. 207.
[46] Shine Usu, est, ligne 7, 9, II, sud, ligne 4.
[47] Tariyat, sud, ligne 5.
[48] Incs. de Baïn Tsokto, ligne 17.
[49] Tariyat, sud, ligne 6.

source sacrée du Tamir » [50] et, dans l'inscription de Tariyat même, un *tez bash*, « la source du Tez » [51]. Mais notre inscription mentionne aussi un *iduq bash* qui a des pentes [52] et l'iscription de Shine Usu, dans un passage semblable à celui de Tariyat, parle d'*ötüken yish bashi*, « la tête de la forêt d'Ötüken » [53], dite, aussitôt après, *iduq bash* [54]. Il doit donc s'agir d'un sommet. Enfin le titre *kan*, ' empereur ' est souvent donné à des monts, non à des fleuves. Nous inscrivons donc, sous réserve, le mont *Bash Kan* de l'Ötüken comme un des lieux saints des Turcs.

Les autres données religieuses de l'inscription ont moins d'intérêt ou sont moins nouvelles. La ' pierre éternelle ', *mengü tash* des T'ou-kiue, est dite ici *yassi*, ' plate ' et *tolqu*, ' massive ' [55], mais elle l'est aussi dans l'inscription de Shine Usu [56]. L'idée d'éternité de l'inscription et du monument n'en est pas moins exprimée par l'expression « de mille ans et de dix mille jours ».

Les levers du soleil et de la lune sont nommés ' naissances ' (*toq*, ' naître ') comme partout ailleurs. La ' naissance ' de la lune, à l'ouest, est celle, mensuelle de l'astre nouveau; celle du soleil, à l'est, est quotidienne [57].

Pour la mort d'un homme ou d'un peuple, l'inscription reprend l'expression bien connue *yoq bol–*, « devenir rien » [58], mais toujours pour les ennemis ce qui peut nous inciter un peu plus à penser que des rites étaient accomplis pour qu'ils soient anéantis ou qu'ils étaient anéantis parce que certains rites funéraires n'avaient pas été accomplis. Pour des personnages plus privilégiés, on disait plutôt, simplement, « il est mort » (*öl–*) ou « il a trouvé *Kergek* », sans doute « la Nécessité », il s'est envolé, *utch–*. Le verbe ' s'envoler ' devait se trouver dans un passage aujourd'hui détruit de l'inscription de Tariyat car on peut le lire dans celle de Shine Usu.

---

[50] Insc. de Köl Tegin, nord, ligne I, Insc. de Bilge Qaghan, est, ligne 29. H. N. Orkun, *op. cit.*, I, p. 48 et 62.

[51] Tariyat, ouest, ligne 5.

[52] Tariyat, ouest, ligne 2.

[53] Shine Usu, est, ligne 9. H. N. Orkun, *op. cit.*, I, p. 172.

[54] Id., *ibid.*

[55] Tariyat, ouest, lignes 2, 3.

[56] Shine Usu, est, ligne 9. H. N. Orkun, I, p. 172.

[57] J.-P. Roux, *Les astres chez les Turcs et les Mongols*, in « Revue d'Historie des Religions », 2, 1979, p. 179.

[58] Shine Usu, nord, ligne 2. H. N. Orkun, p. 166. Les Turcs peuvent aussi *yoq bol–*, mais par châtiment de Dieu (Tengri). Baïn Tsokto ouest, ligne 3. H. N. Orkun, *op. cit.*, p. 100, Giraud, *L'inscription, cit.*, p. 53 et 59 et aussi Insc. de l'Orkhon, est, ligne 10, H. N. Orkun, I, p. 94.

Conclusion.

Il nous paraît qu'il ressort de notre analyse, tout incomplète qu'elle puisse être dans l'état encore peu avancé des études sur les textes, que les inscriptions de Bugut et de Tariyat n'apportent pas de documents véritablement susceptibles de transformer notre vision de la religion ancienne des peuples turcs, mais qu'elles permettent de l'affiner et, sur certains points, d'y introduire des nuances. Le grand texte religieux des anciens peuples de Mongolie reste encore à trouver.