Persée
http://www.persee.fr

La religion des Turcs de l'Orkhon, des VIIe et VIIIe siècles (deuxième article)

J.-P. Roux

Revue de l'histoire des religions, Année 1962, Volume 161, Numéro 2
p. 199 - 231

Voir l'article en ligne

Avertissement

L'éditeur du site « PERSEE » – le Ministère de la jeunesse, de l'éducation nationale et de la recherche, Direction de l'enseignement supérieur, Sous-direction des bibliothèques et de la documentation – détient la propriété intellectuelle et les droits d'exploitation. A ce titre il est titulaire des droits d'auteur et du droit sui generis du producteur de bases de données sur ce site conformément à la loi n°98-536 du 1er juillet 1998 relative aux bases de données.

Les oeuvres reproduites sur le site « PERSEE » sont protégées par les dispositions générales du Code de la propriété intellectuelle.

Droits et devoirs des utilisateurs

Pour un usage strictement privé, la simple reproduction du contenu de ce site est libre.
Pour un usage scientifique ou pédagogique, à des fins de recherches, d'enseignement ou de communication excluant toute exploitation commerciale, la reproduction et la communication au public du contenu de ce site sont autorisées, sous réserve que celles-ci servent d'illustration, ne soient pas substantielles et ne soient pas expressément limitées (plans ou photographies). La mention Le Ministère de la jeunesse, de l'éducation nationale et de la recherche, Direction de l'enseignement supérieur, Sous-direction des bibliothèques et de la documentation sur chaque reproduction tirée du site est obligatoire ainsi que le nom de la revue et- lorsqu'ils sont indiqués - le nom de l'auteur et la référence du document reproduit.

Toute autre reproduction ou communication au public, intégrale ou substantielle du contenu de ce site, par quelque procédé que ce soit, de l'éditeur original de l'oeuvre, de l'auteur et de ses ayants droit.

La reproduction et l'exploitation des photographies et des plans, y compris à des fins commerciales, doivent être autorisés par l'éditeur du site, Le Ministère de la jeunesse, de l'éducation nationale et de la recherche, Direction de l'enseignement supérieur, Sous-direction des bibliothèques et de la documentation (voir http://www.sup.adc.education.fr/bib/). La source et les crédits devront toujours être mentionnés.

La religion des Turcs de l'Orkhon des VII^e et VIII^e siècles

(Deuxième article)[1]

LE NUMEN ET LES DIVINITÉS SECONDAIRES

Tängri n'est pas un dieu unique ou, si l'on préfère, l'unique manifestation du numineux. La nature même de notre information ne nous permet pas d'obtenir une liste exhaustive du panthéon turc. Nous pouvons cependant découvrir quelques dieux secondaires et certaines manifestations du sacré.

La Terre est la principale divinité que nous rencontrons après le Ciel-Dieu. Son examen est fort délicat et il nécessitera très probablement encore beaucoup de discussions. Mme E. Lot-Falck a cru pouvoir, au cours d'une importante étude[2], établir une sorte de dualité Ciel/Terre. R. Giraud, de son côté, a remarqué avec pertinence que si, dans la plupart des cas, elle occupe, dans les inscriptions, un rang nettement inférieur au Ciel, en un certain passage elle se trouve promue, mise sur un pied d'égalité avec lui[3]. Ce passage court ainsi : « Parce que le Ciel en haut, la Terre en bas avaient ordonné[4]... » On ne peut, je pense, se servir d'un exemple unique pour établir une règle. La statistique nous montre avec netteté, non seulement dans l'ensemble de la religion altaïque, mais plus encore dans nos inscriptions, que le Ciel joue le rôle le plus important. Là où la Terre ordonne, elle le fait certes en tant

1) Voir *RHR*, CLXI, p. 1-24.

2) E. Lot-Falck, A propos d'Ätügän, déesse mongole de la terre, *RHR*, 1956, CXLIX, pp. 157-196. R. Giraud ne connaît pas cette étude. Tout son chapitre consacré aux « Croyances et coutumes » manque de bibliographie.

3) R. Giraud, *Les règnes*, p. 105.

4) M. II, nord, ligne 10.

que divinité, mais surtout parce qu'elle est en harmonie avec le Ciel, en cette harmonie dont nous avons parlé à propos de l'ordre cosmique. Les informations étrangères ne nous permettent pas d'aller bien plus loin. Théophylacte Simocatta, dans le passage déjà cité, affirme que les Turcs occidentaux « célèbrent la Terre », mais il ajoute « qu'ils n'appellent Dieu que l'auteur seul du Ciel et de la Terre »[1]. Comme la notion de « créateur » semble inconnue, Simocatta doit, dans cette phrase très occidentalisée, avoir en vue le Dieu suprême, le Ciel-Dieu. Il tient, en tous les cas, à signaler l'existence d'une force supérieure à celle de la Terre. Les Chinois, de leur côté, ont découvert un dieu de la Terre qui avait longtemps échappé à la connaissance des savants, par suite d'un contresens de S. Julien que P. Pelliot a corrigé[2]. Pelliot affirme un *P'o-teng-ning-li*, où les trois dernières syllabes représentent bien *tängri* = *dieu* et où *P'o* serait la terre, mais dont il ne sait trop que faire. Ce *P'o-teng-ning-li* est, d'après Julien, « une montagne extrêmement élevée où n'existent ni plantes ni arbres ».

Cette brève information soulève plus d'un problème : 1° signification du nom *P'o* (hypothèses diverses) ; 2° identification du lieu (400 ou 500 li du You-Tou-Kin = Ötükän) ; 3° rapport de la montagne en général et de cette montagne en particulier avec le dieu de la terre. Ce dernier point seulement nous retiendra pour l'instant. On sait que dans plusieurs mythologies, presque toutes ou plusieurs montagnes sont des lieux saints. Cela ne veut pas dire que telle ou telle hauteur n'est pas capable de se distinguer de ses semblables pour attirer plus particulièrement le numineux. Nous percevons mal, chez les Turcs de l'Orkhon, ce qu'il en est. Une inscription turque, due à des peuples à peu près contemporains des T'ou-kiue[3], donne une liste de quatre divinités ou « forces sacrées », dans laquelle apparaît un nom de montagne connu

1) Chavannes, *Documents*, p. 248.
2) S. Julien, *Docum.*, p. xi ; Pelliot, *Neuf notes*, *o. c.*, pp. 215-217.
3) Ins. d'Ulan Bator. H. N. Orkun, *Eski Türk Yaz*, vol. 2, pp. 161-163.

par ailleurs, le Kögmen[1], que Thomsen, depuis longtemps, a identifié au Tannou-Ola. Le Kögmen ne semble pas particulièrement vénéré chez les T'ou-kiue. Par contre, il est une montagne qui, parmi toutes les autres, jouit d'une faveur particulière et qui nous a déjà occupés : c'est l'Ötükän, montagne boisée, souvent nommée « forêt d'Ötükän ». Nous avons vu que cette montagne était le centre de l'Empire : « La terre qui tient l'Empire, ce fut (toujours) la forêt d'Ötükän »[2] ; qu'elle est placée directement au centre de gravité du monde, montagne cosmique. Elle est, par là même, destinée à devenir divinité. Elle le deviendra en effet. A l'époque gengiskhanide, la déesse de la Terre sera nommée Ätügän (Itügän), et il est bien difficile de ne pas mettre en rapport les deux termes[3]. Mais autant qu'on le sache, Itügän/Ätägün n'est plus un lieu identifiable chez les Mongols. La déification du mont Ötükän a dû se faire à un certain moment avant la fondation de l'Empire de Gengis Khan. On ne voit guère de période plus favorable que celle de la puissance des T'ou-kiue. Et pourtant, il nous faut rejeter cette hypothèse. Au moment où les inscriptions sont écrites, nous sommes à la veille de la finale destruction des T'ou-kiue. Or le *P'o-łeng-ning-li* se trouve à 400 li d'Ötükän, et Ötükän est défini par *ïduq*, c'est-à-dire, admettons-le provisoirement, par *sacré*[4]. On peut supposer qu'après la défaite des T'ou-kiue la nostalgie de la puissance a fait tourner leurs regards vers *ötükän-yiš*, centre de leur Empire et position stratégique de premier choix. Leur désir, influençant les nouveaux maîtres, a pu faire ce que n'avait pas fait la possession, déifier la montagne.

L'emploi des qualificatifs *ïduq* et *łängri* (dans *P'o-łängri* et dans *ïduq Otükän*) nous oblige, avant même de continuer l'examen des autres divinités, à nous retourner vers la notion du divin et du sacré.

1) Kögmen se trouve en M. I, ligne 17 ; Tonyuquq, lignes 23 et 28.
2) M. I, nord, ligne 5 ; M. II, nord, ligne 3.
3) P. Pelliot, *Neuf notes*, *o. c.*, pp. 212-219.
4) M. I, est, ligne 23.

Si *täŋri* qui, seul, signifie Ciel-Dieu, peut être épithète pour dire dieu (le dieu P'o), l'emploi de *ïduq* a certainement une autre valeur, sans doute une valeur moindre. Disons tout d'abord qu'on peut accorder confiance à l'information chinoise sur le dieu de la Terre et plus particulièrement sur l'emploi de *täŋri* comme épithète. En effet, plus tard, nous verrons le *Täŋri tag* (le T'ien-chan, la montagne divine), le *Täŋri nor* (lac divin)[1], et Kâšġarî dira qu'il sert à nommer une (ou des) montagne, toute chose qui paraît énorme à l'œil, comme par exemple un grand arbre[2]. Dans les inscriptions de l'Orkhon, enfin, en suivant la traduction proposée par Louis Bazin, on doit voir l'existence d'une nouvelle divinité (attestée ailleurs), le dieu temps, *öd täŋri*. Nous ignorons tout sur lui en dehors des implications propres à son nom[3].

Nous devons à M. Giraud d'avoir noté l'étymologie fort satisfaisante de *ïduq* donnée par Kâšġarî : la racine *ïd-* signifie *envoyer*, *laisser libre*[4]. En effet, historiquement et jusqu'à nos jours, l'*ïduq* sera surtout un animal consacré à la divinité et que, par suite, on ne peut ni tuer, ni utiliser pour porter des faix, ni monter, ni traire, etc. : un animal « laissé libre ». Ceci étant, on est bien forcé de s'en tenir à ce sens et de ne plus continuer à traduire par « sacré », par « saint » (comme le faisait Thomsen abusivement), ou encore par « sacer » (comme le fait Giraud qui ne se suit pas lui-même, on se demande pourquoi). Un animal *ïduq* est *laissé libre* ; un lieu *ïduq* peut fort bien aussi être *laissé libre* : on ne le cultivera pas, on n'y chassera pas ou on n'y pêchera pas, on n'y fera pas paître les moutons, on n'y établira pas son camp[5]. Ainsi armé, ledit lieu devient évidemment un lieu

1) Où *täŋri* est préposé, tandis que dans *P'o täŋri* il est postposé (comme il le sera dans *öd täŋri*, cf. *infra*).

2) Kâšġarî, éd. B. Atalay *(Divanü Lûgat-it Türk)*, Ankara, 1941, vol. 3, p. 377.

3) M. I, nord, ligne 10.

4) R. Giraud, *Les règnes*, p. 104. Kâšgarî, éd. B. Atalay, index, p. 214.

5) C'est exactement les « lieux interdits » des Mongols, mais ceux-ci semblent funéraires.

saint ou sacré : mais lui donner ce nom *a priori*, c'est abuser du sens.

Les inscriptions mettent très souvent en avant un *ïduq yer sub*. Cette expression toute faite, indissoluble, a donné lieu à de grandes discussions quoiqu'on puisse la traduire sans se compromettre *terre-eau ïduq*. Barthold pense que « les passages où sont mentionnés la terre et l'eau *(yer-sub)* nous permettent de conclure qu'ils étaient considérés comme une divinité *(sic)* indivisible et non comme la totalité des esprits terrestres »[1]. M. Giraud propose de comprendre, en voyant un pluriel nullement impossible, « les lieux et les cours d'eau laissés libres[2] ». Pour ce qui est du sens immédiat, il n'y a pas de doute qu'il a raison. Mais, revenant plus tard sur cette opinion modérée, il ajoute dans une note : « Je suis aujourd'hui persuadé que l'expression... ne désigne qu'un seul lieu : la forêt d'Ötükän et un seul cours d'eau : le Tamir ou plutôt sa source[3]. » Pour suivre M. Giraud, il faudrait ne pas tenir compte de trois choses : 1° les Iraniens (dont l'influence n'est pas impossible) ont une expression semblable pour désigner l'ensemble du sol national ; 2° à l'époque gengiskhanide, nous retrouvons des « génies de la terre et des eaux », qui nous sont assez bien connus et qui peuvent être, en particulier, ceux des ennemis, en l'occurrence des Chinois. Ces « génies » sont très puissants et agissent comme gardiens et protecteurs ; 3° l'ethnographie nous apprend que tout lieu est animé par des « maîtres-possesseurs ». Pour suivre Barthold, il faudrait accepter à la lettre le 1er point ci-dessus, rejeter le 2e et le 3e, et que les inscriptions ne mentionnent pas parfois tel ou tel lieu « sacré » indépendant. Car c'est là, je crois, l'argument essentiel contre les deux thèses, et surtout contre la localisation trop exclusive de l'*ïduq yer sub* dans la forêt d'Ötükän et la source du

1) Barthold, *Histoire des Turcs d'Asie centrale* (adaptation franç.), Paris, 1945, p. 12.
2) Giraud, *Les règnes*, p. 107.
3) *Ibid.*, p. 207.

Tamir : les textes savent bien préciser, quand ils le veulent, *ïduq Olükän* et *Tamïg ïduq baš*, la source laissée libre du Tamir[1]. Ces noms apparaissent épisodiquement et, peut-être, à côté de ces deux là, un troisième[2]. Mais, derrière eux, qui sont seuls sortis de l'anonymat soit par hasard, soit par suite de leur rôle religieux ou de leur importance stratégique, se profile la masse considérable de tous les lieux habités par ceux que l'ethnographie nommera plus tard des « maîtres-possesseurs ». Quand on sort de l'anecdote, c'est à leur ensemble que les Turcs font appel.

La fonction des *ïduq yer sub* n'est pas négligeable. Très souvent, ils sont associés au Ciel lui-même (et on ne les voit d'ailleurs pas sans lui dans ces inscriptions) dans des moments décisifs. Quand Tonyuquq ne peut plus faire avancer l'armée *Tängri, ïduq yer sub* (etc.) font pression sur lui[3]. On peut remarquer que ces forces sont invoquées dans deux cas — quand il faut émouvoir le peuple (comme dans l'exemple que je viens de citer) et quand il faut affirmer l'ampleur d'un mouvement qui ne concerne pas seulement l'empereur : « Le *qaghan* chinois dit : que je tue le peuple turc, que je le prive de descendance. Il allait pour l'anéantir. En haut le Tängri des Turcs, en bas le *ïduq yer sub* des Turcs dirent ceci. Ils dirent : que le peuple turc ne devienne pas rien, qu'il devienne et soit un peuple[4]. » Faire appel à des génies terriens, sans doute préoccupations quotidiennes dans la vie des Türük et bien plus proches des humbles que le Ciel, est une manière d'associer la masse à la grande politique et à la grande religion.

Nous en aurons fini avec les divinités qui sont attestées dans les inscriptions quand nous aurons mentionné *Umay*,

1) M. I, nord, ligne 1.

2) Car rien n'indique que le *ïduq bašda* = *à la source « sacrée »* de M. II, est, ligne 25, soit encore la source de Tamig.

3) Tonyuquq, ligne 38. Dans *RHR*, CLIV, 1958, p. 44, j'avais bien sottement reproduit le contresens fait avant moi, ce qui explique le naïf point d'interrogation ajouté à mon commentaire.

4) M. I, lignes 10-11.

une déesse-mère (?) ou, pour le moins, une déesse de la fécondité, protectrice des nouveau-nés, en étroit rapport avec le placenta (Kâšġarî traduit *umay* par placenta), peut-être la force elle-même qui y réside ou qu'il représente — et à laquelle l'épitaphe de Köl Tegin dit que l'impératrice ressemble[1]. Pour son étude plus que pour toute autre, il est indispensable d'avoir recours à la méthode comparative. Cette étude a été faite par L. Bazin à la Société E.-Renan[2], et je l'ai, de mon côté, plusieurs fois abordée. Je n'y reviendrais pas si M. Giraud n'avait fait une remarque qui soulève un problème. Dans les vestiges d'une inscription (Ulan Bator), *Umay* est associée à Tängri « exactement dans les mêmes conditions, c'est-à-dire rigoureusement à la même place que *yer* » (= la terre) dans d'autres phrases[3]. Et de conclure que la confusion est visible[4] et qu'on peut se demander si la Terre et Umay « ne sont pas une seule et même déesse »[5]. L'histoire générale des religions nous pousse à souligner les traits qui peuvent être communs entre elles deux. La Terre (comme notre Umay) est féminine, féconde, dans maints systèmes, une déesse maternelle, une protectrice à laquelle on confie les nouveau-nés ou les orphelins. Il y a possibilité de confusion ou d'identification. Mais est-ce le cas ? L'inscription d'Ulan Bator est bien fragmentaire pour qu'on puisse l'utiliser avec profit[6]. Elle nous donne une liste de « forces » qui devaient faire quelque chose, mais on ne sait quoi. Le texte disparu aurait seul permis de juger. Comme il n'est plus, nous devons nous en tenir à ce que nous savons — et la supposition de M. R. Giraud ne peut être retenue. La Terre est bien connue. Umay est bien connue. Rien ne nous permet de dire qu'elles ont la même valeur et toute confusion semble impossible dans ces textes qui sont précis et bien élaborés.

1) M. I, est, ligne 31.
2) L. Bazin, La déesse-mère chez les Turcs pré-islamiques, *Bull. Sté Renan*, 2, 1953, pp. 124-126.
3) R. Giraud, *Les règnes*, p. 106.
4) *Ibid.*, p. 106.
5) *Ibid.*, p. 107.
6) Ulan Bator, déjà citée, a seulement les débuts de 4 lignes : *Kögmen... / ïduq yer sur... / Umay qatun... / qan Tängri... /* (H. N. Orkun, vol. II, p. 161).

Si nous examinons le peu de renseignements que nous avons sur Umay, nous devons remarquer qu'étant le placenta, l'être dans sa vie prénatale (ou ce qui est son mystérieux associé), elle représente une des forces motrices de l'individu, sa conscience profonde. Quand on la fait intervenir, n'est-ce pas pour montrer que l'homme qui agit sous la pression d'une force divine transcendante, et de ses génies familiers, est aussi mû par sa conviction intime, son destin humain ? Sa ressemblance avec l'impératrice montre le lien de cette déesse-mère avec la mère des souverains, sublimise cette dernière qui, à l'image de son époux, représentant tous les hommes, représente peut-être toutes les femmes. Umay est d'ailleurs, dans le texte d'Ulan Bator, nommée impératrice, comme le Ciel est nommé empereur. L'engager dans une action est peut-être engager du même coup la divinité propre à la souveraine. Enfin, comme elle est citée en même temps que *ïduq yer sub*, il se peut qu'elle soit une divinité familiale (cf. les riches rites placentaires du monde turc moderne) : comme le *ïduq yer sub*, elle serait évoquée par une sorte de démagogie. On le voit, les hypothèses de travail ne manquent pas, mais nous ne pouvons actuellement choisir entre elles. Il n'en reste pas moins que la déesse Umay tient une place tout à fait à part, très grande, plus grande sans doute qu'elle ne tiendra jamais dans la suite des temps.

J'ai dit plus haut les raisons qui me poussaient à croire à un dieu feu ou, du moins, à celle d'un feu sacré et purificateur (symbole de pureté). Je n'y reviendrai pas. Cet élément n'est pas le seul auquel les Türük, selon nos informateurs étrangers, accordaient un culte. Théophylacte Simocatta, dans la liste d'où nous avons déjà extrait le Ciel, la Terre et le Feu, mentionne une « vénération » pour l'air et pour l'eau. Sur l'air, nous ne possédons aucune autre donnée et nous ne pouvons que verser au dossier le témoignage de Théophylacte. Pour ce qui est de l'eau, nous avons déjà vu les rivières « laissées libres » *(ïduq sub)*, mais toujours *sub* est lié à *yer*, la source Tamig, également « laissée libre ». P. Pelliot, cor-

rigeant un contresens de Parker[1], nous permet de voir que les Chinois attribuaient aux Turcs un culte pour la rivière T'o-jen, mais le contexte semble être bien différent. Notons encore que le prince Köl Tegin est un « prince lac », ce qui nous permet de penser que les T'ou-kiue déjà avaient, comme les Karluk plus tard, cette habitude de comparer leur « intelligence à un lac », que Kâšġarî rapporte[2]. Notre information sur l'eau est donc insuffisante ; mais si l'on part de ces vagues indications pour prolonger l'investigation chez d'autres peuples altaïques, elles prennent un certain relief qui permet d'affirmer l'existence chez les T'ou-kiue d'une sorte de culte de l'eau.

Nous nous représentons assez mal comment les Turcs de l'Orkhon, adorateurs du ciel et convaincus de son unité, concevaient les astres (habitant ce ciel), et quel rôle ils s'accordaient à leur donner. Un culte astrologique (une astrobiologie) est indéniable. L'attention qu'ils prêtent aux mouvements des corps célestes paraît grande. Les Chinois nous disent que, pour entreprendre leurs campagnes, ils attendaient que la lune soit dans son plein[3]. Nous avons vu, par ailleurs, que le *qaghan* avait sa tente constamment tournée du côté où le soleil se lève, par respect pour lui, disent les Chinois : ce n'est pas impossible, je l'ai déjà reconnu. En réalité, ce mouvement d'ascension solaire est hautement symbolique. Le lever du soleil est une naissance et son coucher une mort. Les phases de la lune soulignent aussi des moments de naissance, de plénitude et de déclin. Que cela soit senti par les T'ou-kiue, nous le voyons par exemple dans le choix des dates (très éloignées de celles de la mort) favorables aux obsèques de Köl Tegin et de Bilgä qaghan. Les unes ont lieu le 22 juin (jour du solstice), les autres, le 1er novembre (peu après le solstice). Les deux princes ont été enterrés

1) Parker, *The Early Turks*, *o. c.*, p. 166 (aussi, pp. 123 et 129) ; Pelliot, *Neuf notes*, *o. c.*, p. 214, n. 3.
2) Kâšġarî, *Divan*, vol. I, p. 108.
3) Stanislas Julien, *Docum.*, p. 28.

un 27e jour, celui où la lune finit, moment essentiellement funèbre. Il semble y avoir désaccord entre la phase lunaire (fin de puissance) et la phase solaire (sommet de puissance). Peut-être s'agit-il, dans le deuxième cas, de donner au mort le maximum de forces dans l'au-delà ; peut-être aussi considère-t-on que nous sommes au début du déclin.

L'année est soigneusement divisée par le mouvement apparent des Pléiades *(ülker)*. Ces Pléiades, L. Bazin l'a montré dans son séminaire des Hautes Études, jouent un rôle fondamental dans le calendrier turc. Le mot *ülker* lui-même est un aoriste d'un verbe *ül-* indiquant la division et le partage. Les moments importants sont ceux du coucher éliaque et du lever achronique des Pléiades. Il n'est pas impossible qu'un des grands dieux du Panthéon turc moderne, *ülgen*, soit tout simplement une déformation de *ülker*.

On ne peut rien faire, me semble-t-il, de l'arc-en-ciel (le Pont du Ciel) cité à la fin du monument II de l'Orkhon, et qui paraît en rapport avec un culte des ancêtres ou du renouveau de l'année.

Où le culte astrologique apparaît le mieux, c'est dans l'attachement profond des T'ou-kiue et, au-delà d'eux, de tous les Altaïques, aux chiffres 7 et 9 (chiffres traditionnels des planètes) et aux nombres qui en dérivent. R. Giraud a relevé les nombres simples et composés avec 7 et 9 (surtout avec 7) que nous livrent les inscriptions : la liste est impressionnante et il est regrettable que le savant qui l'établit affirme « qu'on ne peut certes en tirer aucune conclusion »[1]. C'est parce qu'ils ont besoin de se mettre en harmonie avec le cosmos que les hommes qui se rassemblent autour d'El Teriš *qaghan* sont 700[2], que ceux qui rallient Köl Tegin sont successivement 17, 70 et 700[3]. Et je suis personnellement convaincu que la biographie des princes est parsemée des dates 7, 9, 17, 27, 47, artificiellement et qu'il ne faut pas

1) R. Giraud, *Les règnes*, p. 127.
2) M. II, ligne 4.
3) M. I, est, ligne 10-11 ; M. II, est, lignes 11-12.

trop vouloir y trouver une vérité historique. Là encore, la comparaison avec d'autres civilisations altaïques est particulièrement probante[1].

L'étude des rites funéraires permet de retrouver, parés d'une grande force de conviction, les mêmes chiffres. Les Chinois nous disent que les T'ou-kiue font sept fois le tour du cadavre[2]. Ce mouvement circulaire correspond au mouvement des sept astres errants dans le Ciel. Si on interroge d'autres peuples altaïques, d'autres époques et qu'on plonge jusque dans les survivances modernes, on voit souvent qu'on se taillade sept fois le visage (ces sept entailles correspondent aux sept encoches des arbres cosmiques, et aux sept étages du ciel du chamanisme contemporain), que la veuve doit dénouer ses tresses pendant sept jours, etc.[3]. Le dossier est si vaste et si précis que de trouver en assez grand nombre des attestations du chiffre sept chez les T'ou-kiue ne peut laisser subsister le moindre doute quant à l'existence d'un culte des astres[4].

C'est encore l'étude comparative qui nous permet de découvrir la vénération de l'étendard chez les T'ou-kiue. Le culte de l'étendard, dans lequel vient s'installer l'âme du héros fondateur, du grand homme de la dynastie, du prince défunt, est fort bien connu à partir de l'époque mongole et sera prépondérant après la mort de Gengis Khan, dans ce que l'on pourrait nommer presque « la religion gengiskhanide ». Aucune allusion n'est faite au drapeau dans les inscriptions. Mais étant donné ce qui va survenir quelques siècles plus tard, je ne crois pas que l'on puisse mettre en doute les informations chinoises. Celles-ci nous disent : « A la porte

1) Mon maître Jean DENY, dans son article des *Mélanges Louis Massignon*, 70-72 chez les Turcs, Damas, 1956, croit que le rôle important, tenu dans la langue par les nombres 70-72, est venu aux Turcs par la voie de l'islam (p. 414). On voit que je ne puis, à mon grand regret, partager cette optique.

2) S. JULIEN, *Docum.*, p. 28.

3) Cf. par exemple KATANOV, *Über die Bestattungs Gebräuche bei den Türkstammen central- und Ostasiens*, Keleti Szemle, 1900, pp. 275, 290.

4) Je compte étudier prochainement la valeur symbolique de ces chiffres dans la civilisation altaïque.

de la tente du *qaghan*, il y avait toujours un étendard dressé et surmonté d'une tête de loup »[1], et elles précisent que c'est « en souvenir de leur ancêtre louve »[2]. Chavannes va jusqu'à dire que le loup était le totem des Turcs, ce qui, maintenant que l'on sait mieux ce qu'on doit entendre par ce mot, n'est pas certain[3]. Ce qui l'est davantage, c'est que cet étendard devait recevoir un culte, qu'il était un génie protecteur ou une incarnation des vertus de la race. Il va sans dire que si le souvenir du loup était ainsi gardé (et on verra qu'il l'est aussi d'une autre façon), le loup lui-même ne devait pas être un animal quelconque, mais devait tenir une place privilégiée, place que le vaste développement de son mythe nous permet d'ailleurs de mieux voir à une époque ultérieure.

LOIS ET ÉTHIQUE

Nous devons considérer d'une façon différente les informations étrangères et les informations indigènes, relatives aux lois et à la morale en vigueur dans l'Empire des Turcs de l'Orkhon. Les premières s'attacheront à dévoiler les aspects les plus généraux, l'état normal ou encore ce qui a été le plus sensible à l'observateur ; consciemment ou inconsciemment, elles porteront un jugement de valeur, insisteront sur ce qui paraît essentiel à celui qui relève les faits. Les secondes au contraire, obéissant à leur nature, ne parleront pas de ce qui va de soi, mais mettront l'accent sur des points particuliers peut-être négligés, ou sur ce que le souverain ou les chefs politiques considèrent comme fondamental, ordres impérieux ou ultimes recommandations ; elles relèveront aussi ce qui a des conséquences graves, ou risque d'en avoir, pour la société, l'empire ou l'univers (ces trois choses étant intimement liées), fautes, erreurs, manquements ou péchés.

Les informations chinoises sont en effet fort générales et,

1) S. JULIEN, *Docum.*, p. 9, p. 103 ; CHAVANNES, *Docum.*, p. 221, etc.
2) CHAVANNES, *Docum.*, p. 220, n. 3.
3) ID., *ibid.*, pp. 220-221.

si les traductions sont fidèles, sans doute parfois discutables. S. Julien leur fait dire : « Les T'ou-kiue font peu de cas des vieillards et montrent une grande estime pour les hommes qui sont dans la force de l'âge[1]. » La question soulevée ici est complexe, car la mise à mort des vieillards à laquelle pensent peut-être les Chinois ne manque pas d'être attestée en Asie centrale depuis la plus haute Antiquité[2]. Pourtant l'histoire nous prouve que les *Annales chinoises* émettent un jugement au moins partiellement erroné. Le vieux chef d'armée Tonyuquq commande en chef, jouit d'un prestige considérable, est très honoré, influe sur le jugement de son souverain, parfois dirige véritablement l'Empire, si du moins il ne se vante pas trop.

Dans la série des crimes, les Chinois vont directement à ce qui est le plus grave : « Ils punissent de mort ceux qui se sont révoltés[3]. » Ici il ne saurait y avoir de doute malgré les nombreux soulèvements et assassinats de souverains que l'histoire connaît. La sentence est indirectement confirmée par les sources turques et c'est un point essentiel. Sont aussi punis de mort « ceux qui ont commis un homicide ou fait violence à une femme mariée ». Bien entendu, il ne s'agit que de l'homicide commis à l'intérieur de la tribu ; on peut tuer l'ennemi ou les étrangers. Bien que la chose ne soit pas confirmée par les inscriptions des T'ou-kiue, la formulation doit être exacte car la règle est largement attestée à d'autres époques. Une information plus tardive nous précise de quelle manière on met à mort celui qui a déshonoré une femme : « Il subit la castration et est ensuite coupé en deux[4]. » Je doute beaucoup de la vérité du fait. L'exécution du coupable serait sanglante dans une société qui, nous le savons bien plus tard, répugne à faire couler son propre sang et qui

1) S. Julien, *Docum.*, p. 8.
2) Strabon, liv. XI, chap. XI. Torii, Populations primitives de la Mongolie orientale, *Journal of the College of Sciences*, Tokyo Imperial University, XXXVI, art. 4, Tokyo, 1914 ; Stein, Leao-Tche, *T'oung-Pao*, 1939, XXXV, p. 43.
3) S. Julien, *Docum.*, p. 8.
4) Id., *ibid.*, p. 28.

toujours met à mort les siens par étouffement ou strangulation (la mort au combat, mort éminemment sanglante, étant au contraire bénéfique, car le sang est sorti du corps par action d'un ennemi)[1]. « Celui qui a déshonoré une jeune fille est puni d'une forte amende et est obligé de l'épouser de suite. » Il est fâcheux de n'être pas mieux documenté sur ce point qui suppose une théorie assez stricte du mariage (théorie qui n'est pas pour nous surprendre, mais que nous ignorons). On pourrait en conclure que les T'ou-kiue sont endogames, la jeune fille qu'on a eu le tort de violer ne pouvant être qu'une enfant de la tribu. Mais la question de l'endogamie, dont on a relevé maintes traces chez les Turcs, ne peut être traitée que dans un examen plus vaste[2]. Quelques allusions nous permettent de penser que le mariage était une cérémonie solennelle, à caractère religieux, sanctionnée par un sacrifice[3]. Mais la chose n'est pas claire et le sacrifice dont on nous parle peut se rapporter à une alliance entre tribus concrétisée par un mariage.

« Celui qui a blessé un homme dans une rixe doit lui payer une amende proportionnée au mal qu'il lui a fait. Celui qui a volé un cheval, ou différents objets, doit en donner six fois la valeur[4]. » On connaît bien, par la suite, comment l'ordre social qui a été troublé par l'action mauvaise d'un individu peut se rétablir grâce à un système d'amendes compensatrices. Il n'y a rien, là, qui puisse nous laisser sceptique.

Le serment est fait face au ciel et est garanti par lui[5]. Il a donc une valeur tout à fait exceptionnelle et ne peut, en aucun cas, être rompu : il y a là une tradition turque qui

1) Id., *ibid.*, p. 29.

2) Abdülkadir Inan a prouvé que l'exogamie était bien établie chez les Turcs dans son travail Türk dügünlerinde exogamie izleri, pp. 105-113, de *Türk Dili ve Tarihi hakkinda arastirmalar*, publié par H. Eren et T. Halasi Kun, vol. I, Ankara, 1950. Par contre, on peut ouvrir un dossier « endogamie » qui sera moins important, mais suffisant pour montrer qu'il y a une double tradition turque.

3) Wieger, *Textes historiques*, vol. II, pp. 1463-1464, et 1543.

4) S. Julien, *Docum.*, p. 9.

5) S. Julien, *Docum.*, p. 48 ; Pelliot, *Neuf notes*, *o. c.*, p. 209.

se prolonge jusqu'à l'époque ottomane (cf. la deuxième bataille de Kossovo).

Si nous passons maintenant à l'examen des textes turcs, lois et morale nous apparaissent assez différemment. Ce qu'il faut remarquer tout d'abord, c'est que le dieu punisseur n'est autre que le grand Dieu lui-même, Tängri, agissant, parfois, conjointement avec d'autres manifestations du *numen*. Il ne connaît d'autres punitions que la mort. Les fautes qu'il punit doivent être les fautes principales.

Ce sont :

1° Désobéir à Dieu et ne pas se soumettre à Tängri[1]. Ceci est très vague et l'on peut penser que tout peut être ordre divin et que tout ordre divin non exécuté sera châtié, bien que nous ne voyions aucun cas particulier dans les inscriptions. En réalité, les ordres de Tängri se résument par l'antithèse des propositions suivantes, 2, 3 et 4.

2° Déposer son *qaghan*[2]. Il semble que c'est de beaucoup ce qu'il y ait de plus grave ; c'est la révolte contre Dieu lui-même, puisque le *qaghan* est « semblable à Dieu, institué par Dieu ».

3° Refuser de faire la guerre[3]. Ce refus a pour conséquence d'amener tôt ou tard la destruction du peuple élu ou sa soumission à une autre autorité politique. Un homme est digne quand il est *alp* et *bilgä*, courageux et sage. Tonyuquq fait dire à ses ennemis : « Le *qaghan* (des Türük) est brave, son conseiller est sage », en conséquence, « si ces deux personnes existent », elles nous tueront[4].

4° Se soumettre à un ennemi : « Parce qu'il était entré dans l'obéissance (d'un autre peuple), Tängri dit : meurs ! Le peuple Türük mourut, fut anéanti, disparut[5]. » Cette faute est donnée comme une conséquence des fautes 2° et 3°.

1) L'ordre n'est pas strictement formulé, mais est sous-jacent au texte.
2) Tonyuquq, ligne 3, GIRAUD, *Ins.*, pp. 53 et 59.
3) Tonyuquq, ligne 3, GIRAUD, *Ins.*, pp. 53 et 59.
4) Tonyuquq, ligne 10, GIRAUD, *Ins.*, p. 60. Texte presque identique ligne 21, Giraud, p. 61 ; lignes 29-30, Giraud, p. 62.
5) Tonyuquq, ligne 3, GIRAUD, *Ins.*, pp. 53 et 59.

5° Résister au peuple élu (pour l'ennemi). Le dessein de Dieu est d'unir tous les peuples sous le ciel, de faire régner la paix sur la terre, de rétablir la parfaite harmonie cosmique, continuellement menacée.

R. Giraud a fait une remarque très intéressante, qui lui a permis de découvrir le processus très élaboré de la responsabilité collective. Se basant sur un passage des inscriptions de l'Orkhon : « Quand quelqu'un commettait une erreur, son clan, son peuple et jusqu'à sa famille ne le châtiaient pas »[1], il voit que le châtiment doit être d'abord donné par les autorités terrestres[2]. J'avais déjà dit, dans l'ouvrage dont j'ai annoncé plus haut la prochaine parution, que le prince pouvait châtier au nom de Dieu (= exécution). Nous voyons mieux maintenant que toute la société est engagée à réprimer l'erreur. Si elle ne le fait pas, elle en supporte les conséquences, a responsabilité et, par le Ciel lui-même, ne tarde pas à être punie : la mort n'est pas le châtiment du seul individu, mais de tout un peuple. Et on ne saurait mieux faire que de laisser R. Giraud conclure par ces mots : « (C'est un) cas typique de responsabilité collective, qui ne saurait surprendre dans le cadre de cette mentalité de clan[3]. » Certes. Mais il est méritoire de l'avoir découvert. Qui, plus que l'ennemi des Turcs, doit être châtié par eux ? Cette responsabilité collective qui entraîne la mort, pourrai-je ajouter à ce que dit M. Giraud, explique pourquoi, en guerre, le peuple céleste (Kök Türük) tue au nom de Dieu et pourquoi, par le fait même, des peuples entiers sont anéantis. Ce sont des peuples qui n'ont pas accepté de se soumettre aux Türük, c'est-à-dire à l'unité impériale terrestre, reflet elle-même de l'unité céleste.

Le châtiment, quand il n'est pas donné par les hommes, peut venir tout seul, sans qu'on nous signale l'intervention directe de Tängri (mais elle demeure sous-entendue) : « Parce que leurs officiers et le peuple étaient sans ordre... parce qu'il

1) M. I, sud, ligne 6 ; M. II, nord, ligne 4.
2) R. Giraud, *Les règnes*, p. 109.
3) Id., *ibid.*

(le Chinois) provoquait zizanie entre frères aînés et frères cadets, parce qu'il provoquait des calomnies réciproques entre les *begs* et le peuple, le peuple turc lâcha..., il trouva ses fils esclaves et ses filles pures odalisques[1]. » L'historien des religions primitives reconnaîtra sans doute le phénomène qu'il connaît bien de l'arrivée automatique des malheurs après la violation d'un tabou. Mais comme il ne s'agit pas ici d'un tabou violé, mais d'une perturbation de l'ordre, il pourra sans doute s'en servir pour élargir ses conclusions.

Ces points étant fixés, les inscriptions ne nous parlent plus que de fautes, d'une façon vague, ou, plus souvent, d'erreurs. Quand celles-ci sont commises au détriment du peuple, elles entraînent encore la mort. « Parce qu'il ne savait pas, parce qu'il avait commis des erreurs envers nous, le *qaghan* mourut, les chefs et les *begs* moururent également[2]. » Nous retrouvons la responsabilité collective et aussi l'identité qui existe entre le peuple et ses princes, puisque ceux-ci paient pour ceux-là. L'erreur équivaut à la trahison. Un guide des Türük se trompe de route « et il est égorgé »[3]. Il y a là les éléments d'une théorie, sous-jacente et confirmée par ailleurs, qui va loin. Il ne peut y avoir d'erreur dans la voie de Dieu. On ne se demande pas un instant si le guide a trahi ou si, par suite « d'un bouchon de neige », dans une route inhabituelle, il s'est trompé involontairement. On le tue. Ce n'est pas par cruauté gratuite ; l'erreur doit entraîner la mort.

Que toute la théorie supportant les ordres divins et la répression des fautes soit plus ou moins cosmique, nous le voyons encore dans la répétition fréquente de l'injonction de tenir la forêt d'Ötükän : « Quand le *qaghan* Türük habite la forêt d'Ötükän, il n'y a pas de misère dans l'Empire. — Si tu habites la forêt d'Ötükän, tu demeureras détenteur d'un Empire éternel », etc. C'est un testament politique, certes. Mais c'est aussi bien plus si nous pensons que la survie de

1) **M. I,** lignes 6 et 7.
2) **M. I,** ligne 19.
3) **Tonyuquq**, ligne 26, GIRAUD, *Ins.*, pp. 55 et 62.

l'Empire répond strictement à la volonté divine (cf. à ce propos ce que j'ai dit plus haut). Tonyuquq, qui était peut-être las d'entendre toujours répéter la même chose, omet la référence à l'importance stratégique et cosmique d'Ötükän, mais il poursuit comme s'il l'avait citée : « Si un peuple doté d'un *qaghan*, *en quelque endroit qu'il soit*, a à sa tête un incapable, quels malheurs lui arriveront[1] ! » Les inscriptions de l'Orkhon nous ont montré ce qu'il faut entendre par incapable : « Des *qaghan* sans sagesse *(biligsiz)*, des *qaghan* mauvais *(yablag)*, des officiers sans sagesse et mauvais[2]. » Tonyuquq sait qu'il y a eu et qu'il peut encore y avoir des *qaghan bilgisiz* et *yablag*. Les *qaghan* ne pouvaient guère le rappeler. Mais lui, et c'est encore une preuve de conservatisme et de fidélité monarchique (malgré les apparences), sait bien que les Turcs ont beau occuper le lieu cosmique par excellence, c'est en vain si le prince n'est pas confirmé par Dieu, s'il n'est pas en harmonie avec le Ciel.

L'AME ET L'AU-DELA

Les nombreuses « âmes »[3] que possèdent les Altaïques et qui peuvent être analysées à une époque un peu plus tardive ne sont pas toutes perceptibles dans la religion des T'ou-kiue. La seule qui nous est bien attestée est l'âme-*qut* dont j'ai parlé plus haut, encore que les textes ne nous disent pas que c'est une « âme », le viatique de vie, venu de Tängri et retournant à Tängri. Nous le savons seulement par l'ethnographie et c'est un long examen qui m'a permis de lui donner cette valeur dans l'Antiquité et le Moyen Age (rappelons ici que *qut* est, en général, traduit par bonheur). Cette analyse du *qut*, je n'ai pas l'intention de la refaire. On la trouvera dans mon ouvrage inédit[4], en même temps que des discussions appro-

1) Tonyuquq, lignes 56-57 ; R. GIRAUD, *Ins.*, pp. 57 et 64.
2) M. I, ligne 5.
3) J'emploie ce mot faute d'un autre plus approprié et en sachant bien ce qu'il a de peu satisfaisant.
4) *La mort chez les peuples altaïques anciens et médiévaux, d'après les documents écrits* (à paraître).

fondies des idées de l' « âme », de la mort, de l'au-delà et des rites funéraires : sur tous ces points, je serai donc très bref.

La vénération de l'étendard (cf. *supra*) implique que celui-ci contient un « esprit ». Les textes chinois nous disent que c'est celui du loup ancêtre, mais il n'est pas impossible qu'une « âme » des princes vienne, dès cette époque, s'y loger après leur mort, comme ce sera le cas plus tard. L'érection du *balbal* et le culte funéraire (cf. *infra*) laissent également entendre qu'une ou plusieurs « âmes » résident sur terre après la mort, soit dans le tombeau (résidence hypothétique), soit dans le *balbal* (résidence certaine d'une des « âmes » de l'ennemi). Mais nous sommes alors trop mal renseignés sur tout cela pour que nous puissions en disserter solidement. Ce qu'on peut tout au plus dire, c'est qu'il y a des chances pour que la force habitant dans l'individu et lui donnant la vie ne soit pas considérée comme unique ou, du moins, qu'elle se disperse après le décès pour connaître des sorts différents.

Car il est certain que la vie de l'homme ne cesse pas avec celle du corps. L'au-delà et la survie sont des notions indiscutablement ancrées dans la conception des T'ou-kiue. La seule chose qui pourrait en faire douter, c'est l'expression rencontrée assez fréquemment *yoq bol*, devenir rien, pour dire mourir. Mais comme elle est employée à propos de personnages dont on nous indique fort bien le lieu de survie, il faut penser qu'elle s'attache seulement à décrire un état de fait terrestre ; il faut la comprendre « disparaître de la terre » (sens bien attesté dans certains cas) et ne pas lui donner une portée métaphysique.

La survie dans le ciel est nettement affirmée : « Dans le Ciel, vous serez comme parmi les vivants »[1], dit l'inscription de Köl Tegin au prince décédé. Pour se rendre au ciel il faut, à l'instar du chaman, entreprendre un voyage cosmique, s'élever. Or, le chaman, en général, s'élève en volant. Le mort en fait autant. Les textes épigraphiques ne se lassent pas de

1) M. I, sud-est.

le répéter : « Vous vous êtes envolé »[1] ; « Mon oncle le *qaghan* partit en s'envolant »[2] ; « Köl Tegin s'envola le 17e jour de l'année du mouton »[3]. Cet emploi continuel du verbe *uç-* = voler, amène presque inévitablement une comparaison entre le mort et l'oiseau, et sans doute bientôt une identification. Aujourd'hui le chaman, pour atteindre le ciel, chevauche un oiseau ou devient oiseau lui-même. C'est ce que fait, sans doute, le mort. Et cela explique fort bien l'idée de Barthold qui a rappelé, à propos du verbe *uç-*, l'expression *šunqar boldi*, il devint gerfaut[4]. C'est par suite d'une méconnaissance de l'histoire religieuse (bien excusable chez un linguiste) que R. Giraud y voit une idée de transmigration « qui semble bien étrangère aux Turcs du début du VIIIe siècle »[5].

L'époque T'ou-kiue ne nous donne guère de renseignements sur le mode de vie dans l'au-delà. C'est tout juste si la phrase déjà citée : « Dans le ciel vous serez comme parmi les vivants », nous permet de comprendre que l'existence dans le ciel est semblable à celle de la terre. On peut néanmoins adopter ce sens avec une certaine tranquillité, car les documents d'autres époques nous confirment très largement la chose.

Cela est important pour élucider un point particulier qui a retenu l'attention de M. Giraud. La coutume qui veut qu'un fils, un frère cadet ou un neveu épousent les veuves de leur père (sauf leur propre mère), de leurs frères aînés ou de leurs oncles existe-t-elle chez les T'ou-kiue ? M. Giraud pense, non sans raison, qu'il est bien étrange que « les divers monuments qui relatent cinquante ans d'histoire n'aient pas une seule fois... l'occasion de mentionner un tel mariage ». Il le met donc en doute[6]. Comme lui, je ne peux que m'étonner du silence des inscriptions et il a eu le mérite de soulever le problème. Celui-ci est d'autant plus irritant que ladite coutume

1) M. I, sud-est.
2) M. I, est, ligne 25 ; M. II, est, ligne 20.
3) M. II, nord-est, ligne 1.
4) Barthold, *Histoire des Turcs*, *o. c.*, p. 15.
5) R. Giraud, *Les règnes*, p. 110.
6) Id., *ibid.*, p. 125.

est une des plus largement attestées et des plus courantes en Asie centrale altaïque, qu'elle est en même temps parfaitement claire et expliquée : il s'agit pour les parents héritiers (qui font un mariage parfois peu séduisant avec des belles-mères âgées) de garder au mort une épouse qui doit lui revenir dans l'au-delà. Cette coutume remplace une autre aussi largement attestée qui voulait que l'épouse suive son mari dans la tombe.

Le remariage des veuves avec leurs parents est pratiqué dès l'époque des Hiong-nou aux dires des Chinois[1]. On sait tout ce que les T'ou-kiue doivent à cette confédération nomade et que les Annales chinoises soulignent leurs similitudes culturelles. Ils conservent d'ailleurs la coutume au milieu du VI^e siècle, puisque selon la traduction de S. Julien : « Après la mort d'un père, d'un frère aîné ou d'un oncle, le fils, le frère cadet ou les neveux épousent leurs veuves et leurs sœurs[2]. » R. Giraud, qui connaît ce texte, le repousse comme trop ancien et dit que « les documents chinois relatifs à la période qui nous intéresse ne signalent eux non plus aucun fait de ce genre »[3]. Pour autant que l'on peut tabler sur ces documents, il semble qu'en général, après avoir énoncé une règle, ils en viennent rarement à l'illustrer par des exemples. Une autre traduction peu sûre relate un mariage « conforme à la vieille coutume » d'une veuve avec son beau-frère chez les T'ou-kiue occidentaux[4]. Je serais tenté de conclure qu'il est impossible que cette coutume qui a pris force de loi ne soit pas observée (malgré l'absence d'attestation) chez les Turcs de l'Orkhon. Et voici comment j'expliquerais l'incompréhensible silence. La *qatun* (impératrice) veuve, à peu près le seul personnage féminin dont il soit question dans les documents, a pu être parée d'un tel prestige que tout remariage était exclu pour elle, que son origine et sa position hors série la mettaient

1) De Groot, *Die Hunnen die Vorchristlichen Zeit*, Berlin-Leipzig, 1921, p. 3.
2) S. Julien, *Docum.*, p. 28.
3) R. Giraud, *Les règnes*, p. 125.
4) Parker, *Thousand Years of the Tatars*, London, 1924, p. 170.

au-dessus de la loi. Presque divine (puisque épouse du souverain venu du Ciel), son retour au ciel, libre de tout nouveau lien conjugual, est assuré — et par là le retour à son légitime et unique mari. Cette suggestion permettrait d'expliquer par le même coup pourquoi, plus tard, chez d'autres peuples altaïques où le remariage est bien attesté, nous ne voyions pas non plus (et jamais) d'impératrice convoler en secondes noces avec qui que ce soit. De Guignes, il y a longtemps, sans le savoir, avait d'ailleurs éclairé le mystère, en écrivant : « Qu'une veuve est toujours censée appartenir à son mari quoiqu'il soit mort et elle ne peut plus se remarier[1]. » Le remariage avec un parent plus jeune serait une précaution supplémentaire inutile quand il s'agit d'un grand.

LES FUNÉRAILLES[2]

Les documents chinois prétendent qu'à l'époque de l'hégémonie turque il y eut un changement dans les rites funèbres. Au début du VII^e^ siècle, ce changement se manifeste : « Autrefois on était dans l'usage de brûler les morts ; maintenant on les enterre et on leur élève des tombeaux[3]. » L'incinération des temps antérieurs est bien attestée[4]. J'ai montré qu'elle était une méthode pour conserver les restes humains jusqu'au moment de la mise en terre, car on enterrait toujours les cendres, quoique souvent après un long délai.

La mort violente cause un traumatisme. Le cadavre est abandonné sur place pendant sept jours[5] (fait fréquent, mais non règle absolue) ; il est peut-être placé dans une tente funéraire[6]. La toilette funèbre doit avoir son importance,

1) De GUIGNES, *Histoire*, *o. c.*, I, II^e^ Partie, p. LII.

2) En attendant la publication de mon livre qui traite en grand de la question, je renvoie surtout à GIRAUD, *Les règnes*, auquel, sauf en trois points particuliers, je me rallie entièrement (mais qui ne tient peut-être pas assez compte des textes chinois).

3) S. JULIEN, *Docum.*, p. 127.

4) S. JULIEN, *ibid.*, p. 28 ; P. PELLIOT, *Neuf notes*, *o. c.*, pp. 214 ss.

5) S. JULIEN, *Docum.*, p. 9, p. 28 ; De GUIGNES, *ibid.*, p. 461. On peut croire à ces versions anciennes du chinois, car le fait est bien attesté ailleurs.

6) PARKER, *Thous. Years*, *o. c.*, p. 135 ; ID., *Early Türks*, *o. c.*, p. 128 (même réflexion que pour la note précédente).

mais rien ne nous la signale, si ce n'est l'emploi du linceul[1]. Le cadavre est placé dans un cercueil (sauf si cette civilisation est une exception, car, à ma connaissance, le cercueil n'est pas attesté ; mais il l'est et avant et après elle)[2].

Ceci constitue la première partie des obsèques. Elle est accompagnée par un certain nombre de rites. Une douleur spontanée se manifeste, mais il semble qu'elle est captée par le rituel[3]. On se taillade le visage[4], on tourne autour de la tente du défunt ou autour du corps et on fait courir en rond des chevaux (cf. *supra*)[5], on se coupe les cheveux[6] (à moins que cela n'ait lieu plus tard, au moment de la mise en terre), on se rase la barbe (fait attesté chez les T'ou-kiue occidentaux)[7]. On immole un (ou plusieurs ?) cheval et un (ou plusieurs ?) mouton[8]. Ce sacrifice, qui a lieu devant la tente, est offert, selon les Chinois, « par les fils, neveux et parents des deux sexes »[9].

Le lieu et la date des obsèques à proprement parler sont soigneusement choisis. Des « jours et des mois » s'écoulent entre la mort et les funérailles[10]. L'emplacement doit être favorable[11]. Cet emplacement deviendra un des « lieux interdits » de l'époque mongole. L'est-il déjà ? On ne le sait. L'endroit favorable est un terrain chargé de *numen* : montagne, bois, rives d'un fleuve. On enterre deux fois par an : quand on meurt au printemps ou en été, on est enterré en automne ; quand on meurt en automne ou en hiver, on est enterré au printemps[12]. Nous avons vu qu'il en avait été ainsi pour

1) M. II, sud, ligne XI (version inédite de L. Bazin). Cf. GIRAUD, *Les règnes*, p. 124.
2) Le cercueil est sans doute réservé aux chefs.
3) CHAVANNES, *Docum.*, p. 174.
4) S. JULIEN, *Docum.*, p. 9 ; RADLOV, *Aus Sib.*, vol. I, p. 130.
5) S. JULIEN, *Docum.*, p. 28.
6) M. II, sud, ligne 12 (version inédite de L. Bazin).
7) De GUIGNES, *o. c.*, I, II[e] Partie, p. 379.
8) S. JULIEN, *Docum.*, pp. 9 et 28.
9) S. JULIEN, *Docum.*, p. 9.
10) Paul PELLIOT, *Neuf notes*, *o. c.*, p. 236.
11) ID., *ibid.*
12) S. JULIEN, *Docum.*, p. 10. Cf. ce que dit R. STEIN à ce propos dans *Leao-Tche*, *o. c.*

Köl Tegin et pour Bilgä qaghan. Ce caractère très original des obsèques altaïques a été bien souligné par Neumann[1]. Giraud se demande comment on faisait pour conserver le cadavre et pense qu'on ne saura jamais s'il y avait embaumement au moins sommaire[2]. Rappelons que l'embaumement était pratiqué en Altaï dès le début de l'ère chrétienne (tombes de Pazyryk)[3]. Comme il faut bien empêcher la putréfaction, il est probable que cette vieille tradition ne s'est pas perdue. Mais on connaît aussi, en Asie centrale altaïque, un autre système qui consiste soit à gratter les chairs pour ne conserver que les os (partie essentielle), soit à abandonner provisoirement le cadavre aux rongeurs qui se nourrissent des chairs. Une de ces méthodes peut avoir été connue des T'ou-kiue.

Au moment des obsèques, on se rend en cortège (il y a foule)[4] au lieu de la sépulture, qui peut être assez éloigné du lieu d'habitation (cadavre sans doute placé sur un char). L'ensemble des cérémonies funèbres porte le nom de *yog*, nom bien attesté dans les inscriptions[5]. Comme, par la suite[6], *yog* a pris le sens de *repas donné pour un mort*, voire de *nourriture*, *repas*, il n'y a pas de doute que, dans les cérémonies funèbres, le repas en commun jouait un grand rôle. Celui-ci appartient au vieux fond culturel des steppes et est déjà raconté par Hérodote. Devant la tombe, on recommence les cérémonies accomplies au moment de la mort : lamentations, lacérations, courses et déambulations. Mais les lamentations prennent une autre forme ou s'enrichissent d'une véritable déclamation funèbre, l'éloge du défunt *(agït)*. Les condoléances officielles des peuples vassaux ou alliés sont présentées en même temps par les membres des délégations[7]. Les délégués

1) K. Neumann, *Die Völker des südlichen Russland*, Leipzig, 1855, p. 89.
2) R. Giraud, *Les règnes*, p. 125.
3) Cf. par exemple K. Jettmar, The Altaï before the Turks, *BMFEA*, 23, Stockholm, 1951, pp. 185-186.
4) Parker, *Turko-Scythians Tribes*, *o. c.*, p. 10. M. I, ligne 4 ; M. II, ligne 5.
5) *Yog* et dérivés *yogla*, *yogci* : M. I, est, ligne 4 ; M. II, est, ligne 5 ; Tonyuquq, ligne 31.
6) *Kâšgarî*, vol. III, p. 309. Cf. A. von Gabain, Inhalt und magische Bedeutung der alt-altaischen Inschriften, *Anthropos*, 48, 1953, p. 244 et 550.
7) P. Pelliot, *Neuf notes*, *o. c.*, pp. 246-247.

apportent avec eux de riches présents[1] qui seront offerts au défunt quand aura lieu le sacrifice funèbre (?) et qui seront ensevelis avec lui. Le mort n'est pas enfoui au hasard dans la terre, si l'on en croit l'histoire d'autres tribus ; mais nous n'avons, pour les T'ou-kiue, aucun renseignement à ce sujet. C'est peut-être après la mise en terre et avant le comblement de la fosse qu'a lieu le festin, lié ou non (on ne peut pas le savoir) au grand sacrifice funèbre.

Le sacrifice rituel ne doit pas être forcément confondu avec les hécatombes humaines bien que, dans les deux cas, il s'agisse de pourvoir aux besoins du défunt. R. Giraud paraît trop affirmatif quand il répond « absolument par la négative » à la question posée par Radlov pour savoir s'il y avait ou non immolation des chefs des armées vaincues[2]. Examinant brièvement la question du *balbal* (cf. plus bas), il voit avec raison que celui-ci représente deux choses : l'ennemi tué par un homme et une pierre grossière placée sur le tombeau et qui figure cet ennemi. Or, nous savons bien, par des textes précis, que des ennemis tués du vivant de celui dont on célèbre les obsèques sont devenus *balbal* dès leur mort et même s'ils ont été tués vingt et un ans avant celle de leur vainqueur[3]. Mais, dans d'autres civilisations, on ne continue pas moins à augmenter le nombre des *balbal* en exécutant des captifs. Il se peut donc qu'il en soit de même chez les T'ou-kiue orientaux comme chez les T'ou-kiue occidentaux. Pour ces derniers, le sacrifice humain au moment des obsèques est attesté par les Byzantins[4]. Disons encore que la société altaïque n'immole pas que les ennemis, mais aussi des esclaves, des serviteurs et dans certains cas des femmes.

Le sacrifice funèbre, au sens propre du terme, est essentiel-

1) M. I, nord, ligne 12 ; M. II, sud, ligne XI.

2) R. Giraud, *Les règnes*, p. 123.

3) R. Giraud, *Les règnes*, p. 123, pense que, dès la mort du vaincu, on fait une pierre-*balbal*. C'est solliciter un peu le sens. Rien ne nous dit que, si l'ennemi tué devient aussitôt un *balbal*, on le fixe dans la pierre avant la mort de son vainqueur. Le *qaghan* Kirghiz est mort en 710 (M. I, est, ligne 25).

4) Chavannes, *Docum.*, p. 241.

lement celui des animaux : le cheval et le mouton sont, chez les Turcs de l'Orkhon, les animaux les plus ordinairement abattus[1]. Leur tête est suspendue à un pieux.

Il semble que, contrairement à ce qui a lieu dans la majorité des peuples altaïques, chez les T'ou-kiue le lieu de la sépulture n'est pas tenu secret : le secret est difficile à garder quand tant de gens assistent à la mise en terre. En outre, au-dessus de la fosse, on construit un « temple funéraire »[2]. Cet édifice est décoré intérieurement et extérieurement, ici par des artistes chinois[3]. Mais il n'est pas certain que les Chinois aient travaillé à un grand nombre de tombes. Les attestations se rapportent à des monuments impériaux. L'importance des personnages a pu entraîner le long voyage de Chine ; il est bien évident qu'il ne pouvait en aller de même pour tout un chacun. Il est tout aussi évident que ce luxe funéraire ne s'appliquait qu'aux grands. Les obsèques du menu peuple devaient être plus rudimentaires. Pour les grands aussi, on sculpte une statue commémorative et on dresse une stèle[4]. Les vestiges des statues extérieures au temple ont été retrouvés par les savants finnois[5] ; ce sont celles d'hommes et de femmes, en général, dans les steppes, l'époux et l'épouse. Quant aux stèles, ce sont elles qui supportent nos documents épigraphiques.

La coutume d'ériger un monolithe semble assez générale et concerner même des personnages d'assez maigre importance, du moins si l'on en juge par les milliers de pierres dressées que l'on rencontre dans les steppes (des piliers de bois ont, parfois, en outre, remplacé les pierres). Quelques-unes portent des inscriptions sommaires ou des sculptures (elles relèvent surtout des Kirghiz) ; d'autres, en plus grand nombre,

1) S. JULIEN, *Docum.*, p. 9.
2) S. JULIEN, *Docum.*, p. 28 ; PELLIOT, *Neuf notes*, pp. 231 et 246 . M. II, sud-ouest.
3) Pour ceci, voir R. GIRAUD, *Les règnes*, pp. 120-121.
4) J'étudie tout ceci en particulier dans l'ouvrage annoncé.
5) Cf. photographies dans *Inscriptions de l'Orkhon recueillies par l'expédition finnoise de 1890*, Helsingfors, 1892, pl. 39-43.

sont démunies de toute décoration, à peine équarries et il est, par suite, assez difficile de les dater. Ces stèles sont nommées *mängü taš* : la pierre éternelle[1].

Le dernier élément de la décoration funéraire est le *balbal*. Les sources chinoises nous disent : si le défunt « a tué un homme, on dresse une pierre. Il y en a pour qui on a dressé jusqu'à cent et mille pierres »[2], et les textes turcs affirment pareillement : « Ayant tué leurs hommes braves, j'en fis des *balbal*[3]. » Pendant assez longtemps, les savants ont confondu le *balbal* et la statue funéraire[4]. Cette erreur semblait aujourd'hui totalement dissipée. Mais voilà qu'on la retrouve, d'une façon fort inexplicable, dans le travail de R. Giraud. Celui-ci, ayant relevé la coutume, pense « qu'elle a évolué dans un sens artistique, symboliste[5] et humanitaire[6] », l'amoncellement des pierres ayant été remplacé par l'érection d'un *balbal*. Rien ne nous permet de dire que le « grand nombre de pierres » des Chinois soit un amoncellement et rien ne nous montre une évolution. Suivant Barthold (contre Radlov), il assimile les *kamenyia babi* (femmes en pierre), que l'on trouve dans les steppes de la Russie méridionale, aux *balbal*. En réalité, les *kamenyia babi* sont bien à assimiler à quelque chose, mais non pas aux *balbal* : aux statues funéraires, le *balbal*, répétons-le, étant, lui, toujours une pierre informe[7].

LE CULTE

On devine le culte plus qu'on ne le voit dans l'Empire des Turcs de l'Orkhon. En dehors des cérémonies funéraires, les inscriptions sont muettes sur tous les actes religieux,

1) Cf. THOMSEN, *Inscriptions*, *o. c.*, p. 28 ; V. GABAIN, *Inhalt*, *o. c.*, p. 544.
2) S. JULIEN, *Docum.*, p. 28 ; KOTWICZ et SAMOILOVITCH, Le monument turc d'Ikhe Khuchotu en Mongolie centrale, *Rocznick Orjentalisticny*, IV, pp. 60-107 (p. 87).
3) M. II, sud, ligne 7.
4) VAMBÉRY, Noten zu den alttürkischen Inschriften..., *Journ. Sté finno-ougrienne*, Helsinski, 1896, p. 100 ; BARTHOLD, *Histoire*, *o. c.*, pp. 14-15, etc.
5) R. GIRAUD, *Les règnes*, p. 122.
6) *Ibid.*, p. 124.
7) Cf. par exemple KAZAKEVITCH, *Namogil'nye statui v Darigange*, Leningrad, 1930 ; KOTWICZ et SAMOILOVITCH, *Le monument*, *o. c.*

mais les sources étrangères nous renseignent un peu mieux.

Peut-être trouve-t-on une allusion à un culte des ancêtres (mais non plus de l'ancêtre primordial) dans la fin de l'inscription de Bilgä qaghan : « Quand vient l'été, je repense à lui (Bilgä[1]). » Le culte des ancêtres est attesté par ce qui entoure la tombe. Les funérailles relèvent du culte des morts, sont un « rite de passage », mais la constitution d'un temple sur le tombeau, les *balbal* et surtout l'inscription (faite pour être relue périodiquement et sans doute déclamée : on le sait par des exemples kirghiz et autres) ne peuvent s'expliquer sans qu'il y ait culte, non des morts, mais des ancêtres.

Il est à peine nécessaire de faire remarquer tout d'abord que quand les Chinois accusent les T'ou-kiue de ne pas connaître les rites ou le culte, ils pensent évidemment à ce qui est leur rite et leur culte à eux, Chinois, et à rien d'autre[2].

Comme le fait remarquer Paul Pelliot, le texte du *Tcheou-chou* fait état de trois grands lieux saints des T'ou-kiue[3]. Pour les deux premiers de ces lieux, il indique précisément qu'on accomplit des sacrifices. Pour le troisième, il ne dit rien, mais Pelliot pense que c'est une omission. L'un est la grotte ancestrale des Turcs, où la louve s'était réfugiée avec son époux Hiong-nou. Elle se serait trouvée dans une montagne située au nord de Turfan[4]. L'autre est on ne sait quoi à proximité de la rivière T'o-jen. Le troisième est, à l'ouest du mont Ötükän, le *P'o-leng-ning-li*, qui signifie le dieu de la terre (cf. *supra*)[5]. Les sacrifices qui y sont offerts s'adressent : dans le premier lieu, naturellement aux ancêtres ; dans le second, au Ciel-Dieu ; dans le troisième, dans la mesure où il y en a, ils ne peuvent avoir d'autre destinataire que la terre.

Le texte, bien que bref, nous livre quelques renseignements complémentaires. Le sacrifice aux ancêtres est accompli

1) M. II, fin.
2) S. Julien, *Docum.*, p. 8.
3) Pelliot, *Neuf notes*, *o. c.*, p. 219.
4) Id., *ibid.*, p. 214, n. 2.
5) Id., *ibid.*, pp. 214-215.

annuellement par des nobles conduits par le souverain[1]. Il devait tenir une grande place dans la religion, puisque les T'ou-kiue occidentaux, pourtant très éloignés de leur lieu d'origine (et qu'on veut nous dire si influencés par l'Iran), ne manquaient pas chaque année « d'envoyer un haut fonctionnaire à la caverne... pour y offrir un sacrifice »[2]. Le souverain, commente P. Pelliot, ne pouvait s'y rendre lui-même et déléguait une ou plusieurs personnes[3]. Le sacrifice au ciel avait lieu « dans la décade médiane du cinquième mois »[4]. Ce cinquième mois est celui qui, dans notre calendrier, commence les derniers jours de mai et se termine peu avant la fin de juin. Sa décade médiane se situe entre le 5 et le 15 juin. Quant au troisième lieu sacré, nous savons qu'il est « situé à 400 ou 500 li du Yu-tou-kin (= Ötükän) », que « c'est une haute montagne qui se dresse brusquement », qu'il « n'y a sur elle ni herbe ni arbre » et qu'on l'appelle « le P'o-teng-ning-li (= le P'o-tängri) ». On a discuté en vain pour savoir ce que signifiait *P'o*, mais « ce qui est sûr, c'est qu'il s'agit de la terre »[5].

Le nom de l'animal sacrifié ne nous est très malheureusement pas donné par la source. Pourtant, chez les T'ou-kiue occidentaux, Théophylacte Simocatta sait que l'on sacrifie à Dieu (= au Ciel) : « des chevaux, des bœufs et des moutons »[6]. Cette information est précieuse, car le cheval (cité ici en premier) est non seulement la victime sacrificielle panturque, mais pan-altaïque, et peut-être universelle dans la steppe d'Asie. On peut considérer comme certain qu'au moins le sacrifice au ciel voyait l'immolation d'un cheval. Pour ce qui est du bœuf et du mouton, les attestations ne manquent pas, dans d'autres régions turco-mongoles, mais les lacunes aussi.

1) Id., *ibid.*
2) Chavannes, *Docum.*, p. 15.
3) Pelliot, *ibid.*, p. 214, n. 2.
4) Id., *ibid.*, et S. Julien, *Docum.*, p. XI.
5) Pelliot, *ibid.*, pp. 214-215. Julien avait fait un contresens déjà corrigé par Parker (*Early Turks*, *o. c.*, p. 122).
6) Chavannes, *Docum.*, p. 248.

En plus de ces grands sacrifices d'animaux, il pouvait y avoir don d'offrandes. Sur cette question, nous y voyons très peu clair. Dans une lettre adressée par un *qaghan* T'ou-kiue à l'empereur de Chine on lit : « ... maintenant voici la nouvelle année et le mois où l'on fait les offrandes[1]. » Mais ces offrandes sont-elles religieuses ou seulement des cadeaux d'homme à homme ?

Quelle que soit l'importance du sacrifice, nous aimerions posséder quelques données sur la prière ; celles que nous avons sur l'Antiquité et le haut Moyen Age altaïques ont soulevé bien des passions. A l'époque T'ou-kiue, il n'y a que deux attestations au reste incertaines. La première est un peu antérieure à l'époque que nous considérons : « En 590, T'a Teou (Tardou), khan des Turcs occidentaux, se heurta à Yang-sou. Se croyant sûr de vaincre, il descendit de cheval, adora le Ciel et le remercia de lui avoir livré ses ennemis[2]. » J'ai déjà très amplement signalé en quoi pouvait consister le culte adressé à Tängri et je n'y reviendrai pas. La seconde est bien moins sûre. Si l'on peut faire confiance aux traducteurs, avant de partir en campagne, les Turcs se rendaient dans un temple pour « adresser des prières pour obtenir la victoire »[3]. L'existence d'un temple, à cette date, est bien étrange, à moins qu'il ne s'agisse d'un temple funéraire ou ancestral et d'une invocation à l' « âme » du héros fondateur, protectrice du clan.

Les textes turcs ne nous renseignent pas. Il existe un verbe *ötün-*, demander par la prière, mais dont le sens principal paraît être alors : raconter, exposer, et les noms qui lui correspondent *öt* que l'on glose prière, conseil, et *ötünç* qui serait prière, exhortation. Ces traductions sont suggérées par l'emploi même des mots qui, autant qu'on puisse en juger,

1) Chavannes, *Notes additionnelles sur les T'ou-kiue*, p. 65.

2) Cette prière rapportée par Wieger, *Textes historiques*, *o. c.*, p. 1499, doit être mise en rapport avec une autre datant de l'époque des Hiong-nou (*ibid.*, pp. 1092- 1093). Cf. P. W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, vol. IX, Freiburg (Schweiz), 1949, pp. 12-13.

3) S. Julien, *Docum.*, p. 180.

n'est pas religieux mais purement profane : présenter des sollicitations au *qaghan* ou l'exhorter[1]. Mais ceci pose un problème qui nous ramène quelque peu en arrière. Plus tard, *öl* désignera bien et toujours la « prière » aux divinités ou à la divinité. Si ce mot est employé ici pour le souverain ne faut-il pas le comprendre dans son sens fort et voir un véritable culte impérial (= empereur dieu ?). Ce n'est là qu'une hypothèse et il reste à l'étayer, mais elle concorde avec ce que nous savons par ailleurs de l'origine du souverain et de son rôle cosmique.

CONCLUSION

Une question se pose : nos pauvres documents, que je pense avoir interrogés d'une façon à peu près exhaustive, nous livrent-ils la totalité de la religion des Turcs de l'Orkhon? J'ai déjà dit, au cours de cet article, pourquoi je n'en croyais rien. Nous pouvons maintenant, en comparant ce que nous avons réussi à mettre à peu près en lumière et ce que nous savons exister soit en général dans la religion altaïque, soit dans telle ou telle de ses manifestations régionales ou épisodiques, établir une liste approximative de ce qu'on se serait attendu à trouver et qui manque :

— pratiquement tout le chamanisme, puisque nous n'en découvrons guère que des traces ;
— une théorie générale de l'origine du monde (esquissée ici seulement), de l'homme, des espèces animales et une description complète de l'univers ;
— le foisonnement des maîtres-possesseurs, des génies (dont la présence n'est attestée, et avec combien d'imprécisions, que par les *ïduq yer sub*) ;
— la valeur du feu, son culte. La théorie des éléments ;
— la quasi-totalité des notions relatives à l'âme ;
— des indications précises sur un lieu de survie autre que le ciel ou le *balbal*, soit pour l'être dans sa totalité, soit

1) R. Giraud, *Ins.*, p. 60.

pour une de ses âmes (la résidence dans le tombeau, dans la montagne des morts, dans l'étendard, dans la région totémique des ancêtres, dans les mondes infernaux, etc.) ;
— la théorie et les détails de la consécration ;
— le culte des ancêtres, à peine signalé par les Chinois. Le culte du phallus, du glaive, du crâne, des arbres ;
— toute élaboration de la prière et du sacrifice ;
— la prodigieusement riche zoologie et botanique sacrées qui n'apparaissent ici que dans la légende de la louve ancêtre ;
— les dieux familiers (dieu du seuil, etc.) et les idoles : aucune trace des célèbres « ongons » ;
— toute la prédiction de l'avenir par les présages, les songes, les aruspices et, surtout, par la puissante scapulomantie ;
— les innombrables rites divers — rites de chasse, de passage *(obo)*, de purification, de fraternité par le sang, d'anthropophagie, du mariage, de la naissance, rites pour attirer la pluie *(yada taš)*.

Et la liste n'est certainement pas complète !... Je ne prétends pas que tout cela devait obligatoirement exister dans cette religion, mais j'affirme que la méthode comparative rend impossible de ne pas penser qu'au moins une grande partie y était.

Malgré ces lacunes, nous nous trouvons devant un système relativement cohérent et riche déjà. Ce qui frappe le plus, c'est que la religion semble entièrement dirigée dans le même sens : elle est toujours un mouvement de Dieu vers l'homme, mouvement qui n'est pas suivi de retour (ou qui l'est peu). Les inscriptions nous répètent inlassablement que Dieu protège le peuple turc, lui donne des ordres, qu'il établit les souverains et les princes, qu'il châtie, mais pas une fois elles ne nous montrent un acte précis de l'homme vers Dieu. Non que celui-ci ne doive rien, soit indépendant, insouciant du divin. Bien au contraire. Il doit appliquer la loi, il doit être aveuglément soumis et cette soumission se manifeste dans l'obéissance aux ordres de l'empereur, vrai représentant

de Dieu sur la terre. Par le contexte général de l'Asie altaïque, par les maigres renseignements chinois, nous savons qu'il y avait un culte (qui comprenait au moins des sacrifices), mais il faut bien reconnaître la minime importance de ce culte, puisque ni les inscriptions de Baïn Tsokto (Köl Tegin et Bilgä qaghan), ni celle de Tonyuquq, ni enfin celle de l'Ongin n'en laissent apparaître la moindre trace. La brusque émergence, à une époque ultérieure, de cérémonies complexes permet de penser que le culte existe chez le bas peuple — culte considéré par les puissants comme misérable, indigne de ceux qui, éclairés, connaissent le cosmos et ne mettent leurs soins qu'à s'harmoniser avec lui.

Jean-Paul Roux.