REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE MM.

René DUSSAUD
Membre de l'Institut
Conservateur honoraire des Musées Nationaux

Édouard DHORME
Membre de l'Institut
Professeur honoraire au Collège de France

et

Henri-Charles PUECH
Professeur au Collège de France
Directeur d'études à l'École des Hautes Études

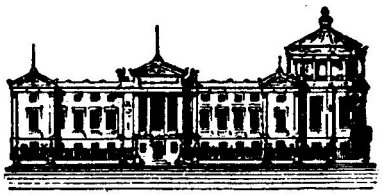
Secrétaire de la rédaction : Antoine GUILLAUMONT
Directeur d'études à l'École des Hautes Études

Avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique

149

TOME CXLIX

N° 1 — Janvier-Mars 1956



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

REVUE TRIMESTRIELLE

nait l'orgueil et la démesure. La Bible assume cette leçon, qui prend chez elle une dimension nouvelle, car elle la met en rapport avec sa conception du Dieu unique, auquel nul ne saurait se comparer (*Is.* XL 21-26). Le transfert du mythe d'Aṯtar au roi de Babylone a donc un fondement bien plus profond que la seule culture littéraire d'un poète !

Cet exemple précis montre quelle est l'attitude des auteurs bibliques en face de la mythologie : attitude à la fois critique et positive. Critique, en ce qu'ils rejettent tout ce qui, dans les mythes, contredit les croyances fondamentales d'Israël. Positive, en ce qu'ils accueillent certaines données religieuses et sapientielles (compatibles avec leur foi) que véhiculent les mythes, ces premières expressions d'une pensée humaine tâtonnante. Nous ne pouvons, dans le cadre d'une étude restreinte, montrer les nombreuses applications de ce principe général ; mais le cas présent en fournit une illustration particulièrement nette. Rien d'étonnant dès lors si le parallélisme d'*Is.* XIV avec la fable de Phaéton a frappé les commentateurs. Non seulement le mythe est, de part et d'autre, fondamentalement identique ; mais la leçon de sagesse qu'il exprime est finalement la même : seulement, l'ὕβρις humaine prend une valeur nouvelle, plus tragique et plus désespérée, dans la vision du Dieu sans égal.

Une dernière conclusion s'impose. Puisque le thème biblique de la chute des anges (*Ap.* XII) puise ses grandes images dans un fond mythologique, qui n'est pas étranger à l'arrière-plan d'*Is.* XIV, il s'ensuit que l'utilisation d'*Is.* XIV pour évoquer la chute de Satan ne fut pas, de la part des vieux théologiens chrétiens, une opération arbitraire ; simplement, la chute du dragon antique reçut d'eux une motivation : celle de l'ὕβρις, cette attitude commune à tous les adversaires de Dieu. Dès lors, Hēlel fils de l'Aurore devenait à bon droit le prototype poétique de l'ange déchu, qui, désormais, porterait dans la tradition chrétienne le nom de *Lucifer.* Dernière adaptation d'un vieux thème oriental, dont nous avons tâché d'élucider les origines.

P. GRELOT.

Tängri
Essai sur le ciel-dieu des peuples altaïques

I. — Le mot Tängri

Le nom de Tängri est un des noms de divinité les plus importants qu'ait employé une part notable de l'humanité : il sert à toutes les populations de langue turque et mongole, compte tenu de légères variantes dialectales, pour évoquer, dans la presque totalité des cas, l'Être ou les êtres surnaturels.

Attesté dès l'époque la plus ancienne avec la bivalence sémantique « dieu » et « ciel », existant même sans aucun doute possible dès la préhistoire de l'Asie, il a connu une fortune singulière. Son champ d'expansion dans le temps, dans l'espace et à travers les civilisations est immense : on le connaît depuis plus de deux millénaires ; il est ou a été employé à travers tout le continent asiatique, des frontières de la Chine au sud de la Russie, du Kamtchatka à la mer de Marmara ; il a servi aux « païens » altaïques pour désigner leurs dieux et leur Dieu suprême, et a été conservé dans toutes les grandes religions universelles qu'au cours de leur histoire Turcs et Mongols ont embrassées successivement (Christianisme, Manichéisme, Islam, etc.). Dans ces dernières, le nom de Tängri désigne des personnalités divines connues et n'a, dans la majorité des cas, qu'un intérêt secondaire à nos yeux. Il n'en est pas de même au sein du « paganisme » centre-asiatique : dans la mesure où cette religion est originale, il est indispensable, pour la connaître, d'approfondir les notions que recouvre ce mot. C'est donc ce Tängri « païen » qu'il nous importe avant tout de pénétrer.

M. P. Masson-Oursel souligne avec pessimisme « l'impossibilité de connaître la religion turco-mongole dans les temps très reculés »[1]. Et il est vrai que les études sur la vie religieuse des peuples d'Asie centrale non touchés par les religions d'importation ont surtout été faites en partant de textes folkloriques recueillis récemment ou d'après les récits des voyageurs contemporains. Le résultat a été de donner la première place, pour ne pas dire la place unique, aux techniques psychopathologiques, à la sorcellerie, aux pratiques des « medecine-men » que l'on a étudiées et que l'on connaît sous le nom de chamanisme[2].

La très haute antiquité des pratiques chamanistiques attestées en Asie dès l'âge du Bronze (entre autres par des dessins rupestres trouvés en Sibérie méridionale)[3], la philosophie qu'elles impliquent, ainsi que la représentation cosmogonique qu'elles supposent, ont permis de dire que le Chamanisme était la religion des Turco-Mongols « païens ». En réalité, et malgré la carence des sources à laquelle M. P. Masson-Oursel fait allusion, on peut dégager quelques-unes des notions religieuses du monde altaïque ancien et, sinon déjà reconstituer l'ensemble du dogme et des rites, du moins jeter sur eux quelques lumières.

La principale difficulté d'une étude de ce genre réside plus dans l'éparpillement des documents que dans leur rareté même. Pour se servir de ceux que nous possédons en les complétant à coup sûr les uns par les autres, en les comparant, il

1) P. Masson-Oursel, Asie centrale, p. 440, in *Histoire générale des Religions*, publiée sous la direction de Maxime Gorce et Raoul Mortier, vol. III, Paris, 1947.

2) Nous nous sommes refusé, au cours de cette étude, à nommer « Chamanisme » la religion des Turcs et des Mongols, malgré les facilités procurées par l'emploi de ce terme. Aux yeux de nombreux ethnologues, le Chamanisme est une technique magique : comme toute magie, elle ne saurait recouvrir entièrement le phénomène religieux. D'autre part, le mot Chamanisme sert aujourd'hui à définir des pratiques de peuples qui n'ont rien à voir avec l'Asie centrale. Enfin, les techniques chamanistiques se sont bien souvent maintenues quand les Turcs et les Mongols se sont convertis à « d'autres religions ». Nous conservons, faute de mieux (et nous espérons provisoirement), le mot peu satisfaisant de « Paganisme ». Pour le Chamanisme en tant que technique magique, cf. en particulier Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, 1951, et Bouteiller, *Chamanisme et guérison magique*, Paris, 1950.

3) Cf. Eliade, *op. cit.* et Kai Donner, *La Sibérie*, p. 216.

faudrait admettre une parfaite continuité de croyances au cours des siècles et une uniformité au long des régions[1]. Si le mot est le même au temps de Jésus-Christ, dans l'empire de Gengis Khan, et en Sibérie au xx^{e} siècle, le sens est-il aussi le même ? Y a-t-il eu évolution ? Et, si oui, cette évolution a-t-elle été régulière ? N'a-t-elle pas obéi à une certaine influence, puis à une influence contraire qui l'a ramenée vers son point de départ ? Bien plus, au temps des Türük[2] par exemple, la conception du divin était-elle identique chez les Kaghan (empereurs), chez les Chamans (sorciers, « medecine-men ») et dans le *Kara-bodun*[3] ? Était-elle identique chez les Türük occidentaux soumis à l'influence iranienne et chez les Türük orientaux soumis à l'influence chinoise ?

A toutes ces questions, nous ne pouvons répondre qu'à moitié. De toute évidence, nous devons tout d'abord nous montrer très réservé et très prudent. On nous excusera donc de n'avoir pas toujours conclu là où les documents étaient trop peu nombreux, c'est-à-dire sur un grand nombre de points. Nous n'ignorons pas, qu'ainsi que le disait Paul Pelliot, « la Haute-Asie n'a pas fini de livrer ses secrets »[4]. A tout moment,

1) Nous avions tout d'abord pensé, tout en axant notre étude sur le monde altaïque ancien, traiter dans un chapitre terminal la religion du Dieu du Ciel à l'époque contemporaine. Ce travail n'est pas complètement original ; il s'en faut. Ce qui nous intéressait, c'était de rechercher les transformations subies et de dégager le mouvement général de l'évolution. Nous croyons en définitive que ces résultats ne pourront être obtenus que quand nous aurons étudié, à côté du Dieu du Ciel, les autres divinités archaïques et les divers rites de l'Asie centrale.

2) Le mot « Tou-Kiue », par lequel les Chinois connaissent les premiers Turcs historiques, n'a pas lieu d'être conservé puisque nous connaissons fort bien, par ailleurs, de quel nom turc il est l'équivalent. Les inscriptions de l'Orkhon l'écrivent en effet avec 4 lettres dont la première 𐰴 sert toujours dans ce système graphique à noter $\frac{\text{ÖK}|\text{ÜK}}{\text{KÖ}|\text{KÜ}}$ tandis que le *K* sans voyelle se note 𐰚. On doit donc lire *Türük* ou *Türkü*. Ce ne peut être *Türkü* : en finale absolue, la voyelle est toujours notée, ce qui n'est pas le cas ici. Il faut adopter en conséquence la leçon *türük*. Thomsen, dans son déchiffrement, a lu cependant *Türk* en pensant que l'influence du Ü précédent a amené le scripteur à écrire ÜK /KÜ au lieu de K. Cet argument ne nous retiendra pas. La forme *türük* rétablie ici est attestée par ailleurs ainsi que la contraction -RÜK> -RK.

3) *Kara bodun*, le « bas peuple » par opposition aux beg et aux kaghan. C'est l'expression des inscriptions de l'Orkhon.

4) Paul Pelliot, *Explorations et voyages dans la Haute-Asie* (tirage à part, 5 p.), s. d., p. 5.

le grand texte religieux qui nous manque peut nous être donné qui lèvera nos incertitudes et détruira ou confirmera ce que nous ne pouvons encore présenter que comme des hypothèses et des possibilités.

Les documents

Ainsi que nous l'avons déjà fait remarquer, nos documents les plus nombreux datent des XIX^e^ et XX^e^ siècles : ce sont malheureusement les moins précieux, quoique aussi les plus employés dans toutes les études sur la religion d'Asie centrale. Les ethnologues semblent d'accord pour situer l'âge d'or du Chamanisme turco-mongol entre le VII^e^ et le XIV^e^ siècle. C'est aussi l'époque pendant laquelle les différents thèmes religieux des peuples païens d'Asie centrale connaissent leur épanouissement et leur plus grande originalité. En effet, à partir des années 1500, le Bouddhisme et l'Islam ne cesseront d'influencer d'une manière sans cesse croissante les concepts religieux des autochtones et, après le XVIII^e^ siècle, l'Orthodoxie russe aura un tel poids qu'il n'est pas difficile de relever sa trace dans la plupart des croyances indigènes actuelles. Nous aurons donc à nous méfier de tous les textes folkloriques, de tous les récits des voyageurs, à en éliminer les influences externes. Nous découvrirons néanmoins dans ces documents un certain nombre de récits assez détaillés, qui ont toutes chances d'être des survivances des pratiques et des croyances anciennes. Ils nous serviront surtout à compléter notre information, mais céderont toujours la première place à l'étude des sources anciennes.

Ces dernières peuvent se classer, selon leur appartenance, en deux groupes : les sources indigènes et les sources étrangères.

1° Les sources indigènes anciennes

Elles sont relativement tardives et, si leur importance est capitale, leur nombre est réduit. Nous nous servirons surtout, pour les Turcs : des inscriptions paléo-turques de Sibérie méridionale et de Mongolie (inscriptions dites de l'Orkhon et de l'Iénissei) qui datent principalement du VIII^e^ siècle ; des documents de Turfan et du dictionnaire de Kashgari (X^e^ et XI^e^ siècles) ; du manuscrit connu sous le nom d'Oğuz nāme[1] ; pour les Mongols : de l'Histoire secrète (1240), des pièces de chancellerie et des lettres de princes gengiskhanides (XIII^e^, XIV^e^ siècles).

2° Les sources étrangères anciennes

Elles sont beaucoup plus nombreuses, mais encore insuffisamment connues. Ce sont : les annales chinoises traduites partiellement en diverses langues européennes depuis la deuxième moitié du XIX^e^ siècle, les plus vastes des sources non altaïques ; ce sont aussi les plus anciennes : elles remontent au temps de la confédération des Hiong-Nu ; les chroniqueurs et historiens occidentaux et particulièrement grecs et latins ; les récits des voyageurs et missionnaires du Moyen Age (XIII^e^, XIV^e^ siècles) : Plan Carpin, Rubruck, Marco Polo, Odoric de Pordenone.

Islamisme

Si nous avons l'intention de ne pas nous arrêter sur la physionomie du nom de Tängri dans les diverses grandes religions, nous ferons néanmoins une exception pour l'Islamisme : la foi prêchée par Mahomet n'a pas fait que passer en Asie centrale. Elle s'y est installée profondément au point de devenir la religion professée par la grande majorité des Turcs. Cette circonstance particulière nous incitera à rejeter à la fin de cette étude le chapitre consacré à l'Islamisme. L'étude exhaustive du passage de Tängri à Allah nécessiterait à elle seule de longs travaux que nous n'avons pu qu'aborder. Nous voulons seulement situer le problème, poser quelques jalons en donnant quelques indications sur le comportement

1) D'après Pelliot (*T'oung Pao*, 1930), la légende d'Oğuz Khan aurait été rédigée en ouigour de Turfan vers l'an 1300 et remaniée en pays kirghiz dans le courant du XV^e^ siècle.

du vieux nom divin des Turcs en contact avec le vocabulaire religieux arabo-persan et sur la manière dont l'islamisation a pu avoir lieu par la transformation de la personnalité de Tängri.

Les documents utilisés ici seront les seuls textes turcs-musulmans et quelques pièces de chancellerie mongole.

Aspects du mot Tängri

La plus ancienne attestation du mot Tängri est trouvée dans les Annales chinoises relatives aux Hiong-nu sous la forme Tcheng-li[1] qui représente la transcription chinoise certaine d'un mot Tängri dans sa forme classique. Il ne semble pourtant pas que ce document, qui est le plus ancien, nous livre le terme dans sa physionomie primitive. Plus tardivement en effet, au VI^e^ siècle de l'ère chrétienne, on trouve dans d'autres recueils d'annales chinoises[2], une transcription Teng-Ning-Li (variante Teng-Yi-Li), transcription trissyllabique, qui représente, croyons-nous, un mot altaïque trissyllabique : *Täng-I-Ri, le R turc qui, on le sait, n'existe pas en chinois, étant noté ici par un L et peut-être même par la consonne NG + L[3]. Un mot semblable, mais avec un N final, a été retrouvé par M. L. Bazin dans les Annales chinoises du V^e^ siècle (parlers des T'o-Pa = Tabgatch = Wei), sous une apparence il est vrai tronquée soit : G'Ji-Lian, transcription d'un *Girin[4] dont la première syllabe Tän a été omise. M. Bazin voit le *R* noté tantôt *T*, tantôt *L*, et il explique que le Tän a été volontairement négligé, ayant été pris par les Chinois comme leur propre T'ien (T'ien, c'est en chinois le mot qui signifie Ciel). Les chroniqueurs chinois auraient compris que les To-Pa nommaient leur Ciel : Girin[5].

1) T'sien-Han-Chou, 94 2, 4 B, *Annales des Han antérieurs*.
2) Tcheou-Chou, 557-81, PELLIOT, *T'oung Pao*, 1944, p. 172.
3) M. Stein, directeur d'études à l'École des Hautes Études, n'est pas sûr que *ning-li* soit la transcription de deux syllabes altaïques. Il pense que les deux derniers caractères du chinois peuvent noter une seule syllabe à initiale consonantique complexe. S'il en est ainsi, notre démonstration ci-dessous tombe à faux. Nous la faisons avec les réserves nécessaires.
4) Ce serait peut-être alors *Grin.
5) L. BAZIN, Recherches sur les parlers To-Pa (Tabgatch = Wei), *T'oung Pao*, 1950, p. 287.

Ces deux faits nous semblent suffisants pour prouver qu'à côté du dissyllabe (Täng-Ri) attesté en Hiong-nu, il existait un trissyllabe (Täng-I-Ri). Ce trissyllabe, bien qu'apparaissant seulement huit siècles après le dissyllabe, se présente avec une structure nettement plus archaïque. En effet, une usure normale doit amener la chute de la 2^e^ voyelle atone et la contraction du mot. De plus, les formes mongoles trissyllabiques ont été obtenues en partant d'un prototype trissyllabique par assimilation de cette 2^e^ voyelle non accentuée à la 1^re^ accentuée.

Täng-I-Ri (forme archaïque)[1] ↗ Täng-Ri (turc classique)
Täng-I-Ri (forme archaïque)[1] ↘ Täng-Ä-Ri (mongol classique)

S'il en est bien ainsi, les dialectes du V^e^ siècle possédant le trissyllabe sont des dialectes plus conservateurs que les dialectes Hiong-nu et nous sommes obligé d'admettre un mot pré-Hiong-nu trissyllabique existant sans doute depuis un temps assez long pour avoir eu le temps de présenter dans cette langue un grave phénomène d'usure.

Cette disparition du 2^e^ élément signalée, et avant de rentrer dans l'examen de détail des divers aspects du mot, il y a lieu de souligner qu'à côté de formes assez aberrantes trouvées dans divers dialectes, on constate une grande stabilité dans la structure du mot au cours des millénaires et cela sans qu'il soit protégé par quelque tabou linguistique restreignant son emploi, sans être protégé surtout, comme le nom d'Allah par exemple, par un grand texte sacré autoritatif.

Les formes trissyllabiques du mot. — Le prototype trissyllabique, pour avoir cédé du terrain devant le dissyllabique, n'a pas pour autant disparu. Nous avons signalé à l'instant le processus d'assimilation vocalique du mongol. Nous retrouvons, de plus, en mongol ou en turc, des formes trissyllabiques semblables ou différentes.

1) TÄNG-I-RI ou TÄNG-IR-IN.

En fait, le mongol classique[1] note le trissyllabe avec un redoublement de la gutturale : Tänggäri. Notons, à côté de cette forme habituelle, la présence, une seule fois attestée, du mot sans assimilation vocalique : Tänggiri (archaïsme assez surprenant).

On a, en kalmuk, une écriture normalisée Tenggeri, mais une prononciation en voie de devenir monosyllabique : Tengr[2].

Le monguor donne une forte mouillure à la forme classique et conserve la gutturale géminée : T'ienggeri[3]. Par contre, le bouriate, qui supprime la gémination, connaît, à côté d'une forme Tengeri (et aussi du dissyllabe Tengri) une autre forme soumettant ses 3 syllabes à l'harmonie vocalique : Tengere[4].

En turc, le Codex Cumanicus connaît, à côté du dissyllabe, un trissyllabe Tengeri et une forme dénasalisée : Tegri[5].

En altaïen et en téléoute, le trissyllabisme s'affirme avec assimilation de la 2e voyelle à la 1re (Altaï), avec assimilation de la 2e et de la 3e à la 1re (Téleutique) : Tängäri et Tängärä. (On trouve aussi ces mêmes formes dégutturalisées[6].) En yakoute, l'harmonie vocalique est complète, mais construite sur une vocalisation *A* : Tangara, avec quelquefois chute de la gutturale : Tanara[7]. En tatar de Kazan, on rencontre également le trissyllabe : Tängiri à côté d'un mot très usé dissyllabique : Täri[8].

Les formes dissyllabiques du mot. — Ce sont les plus nombreuses en turc, mais elles sont beaucoup plus rares en mongol.

1) Histoire secrète des Mongols, cf. Louis Hambis, *Grammaire de la langue mongole écrite* (Ire Partie), Paris, 1945.
2) Ramstedt, *Kalmukisches Wörterbuch*, p. 392. Mon ami l'orientaliste Kalmuk, M. Oulanof, me donne la prononciation « Tenger » ou « Tengir ».
3) A. de Smedt et A. Mostaert, *Le dialecte monguor*, IIIe Partie : *Dictionnaire monguor-français*, p. 415-416.
4) Bleichstneiner, Heissig et Unkrig, *Wörterbuch des Heutigen Mongolischen Sprache*, p. 93.
5) Klaproth, *Vocabulaire latin, persan et coman* ; Grønbech, *Komanisches Wörterbuch*, Copenhague, 1942, p. 241-242.
6) Radloff, *Versuch eines Wörterbuch der Turk Dialecte*, p. 1043.
7) Vambéry, *Etymologisches Wörterbuch der Turko Talarischen Sprachen*, § 181, p. 90.
8) Cf. ci-dessous, formes dissyllabiques.

Dans cette dernière langue, elles apparaissent tardivement en Khalkha sous l'aspect Tengger ou Tenggir avec redoublement de la gutturale comme en mongol classique[1]. En ordos, on a aussi le Tengger, mais avec une légère mouillure après le *T*[2]. On rencontre cependant, dans les parlers mongols orientaux : Tängri et en bouriate Tengri à côté des formes trissyllabiques ci-dessus notées[3]. On a aussi la forme secondaire : Tegri.

On trouve, en turc, un certain nombre de formes présentant une usure assez considérable, marquée essentiellement soit par une dénasalisation, soit par une dégutturalisation, soit par les deux phénomènes en même temps. La forme dénasalisée se trouve avec une très forte mouillure dans un manuscrit slavon du XVIe siècle de Moscou : Tyagri[4] et en osmanli vulgaire : Tagri[5]. Radloff, dans son dictionnaire, cite aussi des formes Tegir et Tagir connues dans divers dialectes[6]. La forme dégutturalisée est celle de la Turquie contemporaine : Tanrï. Cependant, en osmanli, le mot Tanrï est toujours écrit en caractères arabes avec le saghir noun. Le karaï dit Tenri (avec une forte palatalisation) dans certains dialectes (Troki, Haliç) et dans d'autres, Tangri (Crimée, Gagauz)[7].

La chute de la consonne nasale gutturale *NG* donne des formes très aberrantes. Ce sont celle de Kazan, déjà signalée : Täri (noté avec un *Ä* long dans Radloff)[8] et celle de l'azeri populaire : Täri[9]. Radloff connaît un Tär en soyon[10].

1) N. Poppe, *Khalkha Mongolische Grammatik*, p. 184.
2) Mostaert, *Textes oraux ordos*, p. 743.
3) Bleichsteiner, *op. cit.* Kowalewski, *Dictionnaire mongol, russe et français*, p. 1763-1768.
4) Cité par Paul Pelliot, *T'oung Pao*, XXXVII, 5, 1944, p. 172-174.
5) Deny, *Grammaire de la langue turque*, p. 72, § 74.
6) En koibal pour Tegir ; en lebed et schor pour Tagri. Radloff, *Wörterbuch* p. 1065.
7) Mickiewicz et Rojecki, *Karaimische Texte im Dialekt von Troki*, Krakowie, 1929 ; Mordowicz, traduction de la Genèse en dialecte de Haliç. M. Szyszman a bien voulu me donner les renseignements relatifs au karaï, sa langue ; je lui adresse mes vifs remerciements.
8) Radloff, *Wörterbuch*, p. 1065.
9) Budagov, cité par P. Pelliot, *op. cit.*, p. 174. Minorsky, communication à la Société asiatique, *Journal asiatique*, 1921, p. 166 ss.
10) Radloff, *Wörterbuch*, p. 1060.

Autres formes dissyllabiques : le tchouvache et le yakoute ont un Tura ou Tora noté aussi Tor et qui semble ne devoir se rattacher à aucune série[1].

Partout ailleurs, en turc, la forme est dissyllabique, nasalisée et gutturalisée. C'est celle de la langue ancienne classique (Ienissei, Orkhon), la forme normale de l'Ouigour (à côté de quelques Tengir, Dengir et Dengri) du Djaghatai, du Kazakh, du Kirghiz, etc.[2].

En résumé, et étant entendu que le *NG* représente une seule consonne, nous obtenons les 3 types suivants (C. et V. représentant respectivement les consonnes et les voyelles) :

1° C. V. C. C. V.
2° C. V. C. V. C. V.[3]
3° C. V. C. V. C.

soit :

Täng-I-Ri(n)[4] { 1° Tängri-Tanri-Tagri ; 2° Tängäri-Tängärä-Tangara-Tanara-Tängiri ; 3° Tangir-Dängir-Tegir }

Le passage de *T* à *D* ou vice-versa est rare. Le *I* est instable : il peut tomber ou s'assimiler. Le *NG* devient :

NG { N ; zéro ; NG ; G }

1) Vambéry, *Wörterbuch*, p. 169. P. Pelliot, qui cite la forme tchouvache, *op. cit.*, p. 172-174 ; *The Gospel in many tongues*, publié par The British and Foreign Bible Society, London, 1948, qui donne des emplois du mot Tängri en yakoute, tchouvache et karaï, p. 157 et 161.

2) Radloff, *Wörterbuch*, p. 1047, 1048. Vambéry, *Wörterbuch*, § 181, p. 168-169 ; Pavet de Courteille, *Dictionnaire turc oriental*. Cf. aussi les articles de Pelliot, *op. cit.*, dans *T'oung Pao*, 1944, p. 172-174, et de Büchner au mot Tängri dans *Encyclopédie de l'Islam*.

3) Avec la variante C. V. C. C. V. C. V. de Tänggäri et Tänggiri.

4) Nous supposons ici que le passage du mot *täng(i)ri(n) à la classe vocalique postérieure (osm. *tanrï*, yak. *tanara*) provient de la nasalisation de la première voyelle, comme dans *banga* « à moi » (<*bängä) ; mais divers auteurs (M. Benzing, par exemple, dans une communication au Centre d'Études turques) estiment qu'on est en présence, dès l'origine, de deux formes différentes : un même mot non turc aurait pu être emprunté sous deux formes différentes.

Origine du mot Tängri

Le mot Tängri appartient, ainsi que nous venons de le voir, au vocabulaire des deux langues turque et mongole. La forme trissyllabique conservée dans le mongol incite à croire le mot passé du mongol au turc. Néanmoins, jusqu'à ces dernières années, ainsi que le disait Paul Pelliot : « Nous ne pouvions absolument pas savoir si le mot Tängri était venu du mongol au turc ou du turc au mongol[1]. » C'est alors que les travaux de Pelliot se rencontrant avec ceux de Vladimircov[2] permettaient au grand orientaliste français d'écrire : « L'emprunt par le mongol de la forme de l'ouigour t(ä)ngri semble indiquer que le mot lui-même est venu au mongol par le turc[3]. »

Une autre preuve est venue renforcer cette hypothèse. L. Bazin, dans son étude sur les Tabgatch[4], tout en reconnaissant que, phonétiquement, le mot peut aussi bien être revendiqué par les langues turques que par les langues mongoles, pense que « l'acception signalée par les Chinois du même mot... chez les Hiong-nu comme nom d'une montagne sacrée où nous inclinons à voir le Tängri Tagh ou T'ien Shan « Monts Célestes »[5], chaîne assez occidentale pour correspondre plutôt à un habitat de peuples pré-turcs, nous inciterait à voir ici un mot pré-turc ».

Toutes les hypothèses avancées jusqu'à ce jour pour donner une étymologie au mot Tängri ont été, soit refusées par la majorité des altaïsants, soit abandonnées, soit laissées en suspens faute de preuves suffisantes pour les faire recevoir.

Deux écoles principales se divisent sur l'origine du mot Tängri : l'école qui veut voir en Tängri un mot altaïque, l'école qui refuse à ce mot une origine centre-asiatique et

1) Paul Pelliot, *T'oung Pao*, XXXVII, 5, 1944, p. 165-169.

2) Vladimircov, *Zvoraio*, XX (1911), 14, et *Svranitel 'naya grammatika*, 332, dans P. Pelliot, *op. cit.*, T'oung Pao, 1944, p. 169.

3) P. Pelliot, *T'oung Pao*, XXXVII, 5, 1944, p. 169, n. 3.

4) Louis Bazin, *op. cit.*, p. 287.

5) Nous verrons plus loin les réserves que nous apportons au sens de Monts Célestes donné au Tängri Tagh.

cherche à le rattacher à des langues voisines. La 2e de ces écoles a avancé 2 hypothèses qui méritent un examen au moins sommaire.

Première hypothèse : le sumérien Dingir[1]. — Pour exprimer l'idée du divin, du surnaturel et du surhumain, l'écriture mésopotamienne place avant les idéogrammes représentant des dieux, des êtres surnaturels ou surhumains, un signe qualificatif figurant une étoile à huit pointes[2] ✳. Cette étoile, employée d'une façon indépendante, signifie : *Ciel.* Il y avait ainsi, en Mésopotamie, une étroite association d'idées entre le concept « Dieu » et le concept « Ciel ». Cette première constatation est également celle que l'on est amené à faire dès la première étude sur la valeur du mot Tängri qui signifie à la fois « Ciel » et « Dieu », sans que l'on puisse préciser, à première vue, dans quelle mesure plus particulièrement l'un ou l'autre.

L'étoile mésopotamienne isolée ou employée comme signe déterminatif du divin se lisait de deux façons différentes aussi bien à Sumer qu'en Akkad. Isolée (signifiant alors : Ciel), elle était lue *An* en sumérien et *Shamu* en akkadien. En qualificatif, elle était déchiffrée *ilum* en akkadien et *Dingir* en sumérien.

Le mot Dingir signifie donc seulement « Dieu », mais est appliqué à un idéogramme représentant en même temps le ciel. Sémantiquement, il peut être mis en voisinage du mot Tängri.

Par sa structure, il présente une similitude encore plus frappante avec lui, tout au moins avec la forme turque ancienne (Tängir + suffixe) et en particulier avec la forme à initiale sourde *D* (Dengir).

Cette double affinité de *Dingir* et de *Tängri* ne suffit pas néanmoins pour permettre d'affirmer la parenté des deux

1) Nous tenons à remercier ici M. Jean Nougayrol, directeur d'études à l'École des Hautes Études, qui nous a guidé et conseillé avec une grande bienveillance dans la Mésopotamie ancienne et en particulier à propos de la valeur du mot Dingir.

2) Cf. en particulier E. Dhorme, *Religions de Babylonie et d'Assyrie*, Paris, 1945.

mots, et les philologues n'ont pas eu de peine à en éloigner l'hypothèse (quand elle ne leur plaisait pas) en invoquant un simple hasard linguistique. Ce hasard est possible ; cependant, il faut garder présent à l'esprit avant d'y faire appel que :

1° Le mot attesté en Hiong-nu est, ainsi que nous l'avons vu plus haut, une forme déjà usée, dissyllabique, représentant une survivance d'un ancien trissyllabe à suffixe ;

2° Le mot Tängri jouit d'une grande stabilité morphologique à l'époque historique qui peut laisser supposer une semblable stabilité à l'époque préhistorique de l'Asie centrale.

Il n'y a guère, en revanche, d'arguments sérieux contre la parenté des deux mots, si ce n'est le grand espace de temps entre la dernière attestation de *Dingir* en Mésopotamie et la première de *Tängri* en Asie centrale. Cet espace de temps doit être infiniment plus réduit qu'on ne le croit en général, Dingir ayant été employé tardivement dans la liturgie et Tängri bien avant qu'il nous soit connu.

Si la parenté des deux mots s'avérait plus certaine par la suite, il ne faudrait pas pour autant parler nécessairement d'emprunt du pré-turc (ou pré-mongol) au sumérien, mais peut-être d'un emprunt des deux langues à une 3e langue, source commune.

Deuxième hypothèse : le chinois T'ien[1]. — La juxtaposition des dates et la fréquence des contacts historiques bien connus entre Chinois et Turco-Mongols ont fait paraître plus vraisemblable la possibilité d'une étymologie de Tängri par le 天 *T'ien* chinois, mot signifiant également Ciel et ayant fini par servir d'évocation du divin dans son sens large. Chaque fois que l'on a pensé à Tängri, l'on a pensé involontairement à T'ien. Les Chinois eux-mêmes ont bien compris le mot turco-

1) Cf. les deux ouvrages de Marcel Granet, *La pensée chinoise*, Paris, 1934, et *La civilisation chinoise*, Paris, 1948.

mongol comme un équivalent du leur et ils ont traduit l'un par l'autre, ou, plus exactement encore, transcrit l'un par l'autre.

Phonétiquement, T'ien semble bien correspondre à la 1re syllabe du mot Tängri. Il était donc nécessaire, pour admettre la filiation d'une manière stricte, de rechercher en chinois ce que pouvait être la 2e syllabe (et pour être complet, on aurait dû aussi rechercher ce que pouvait être la 3e syllabe). En 1932, Ramstedt avait mis en avant deux étymologies[1]. Pensant que le *R* turc pouvait très aisément correspondre à un *L* chinois, il hasarda deux *T'ien Li* aux sens différents : « l'ordre céleste » et « le ministre du Ciel ». Paul Pelliot a rejeté d'une manière très nette ces deux propositions : la première comme étant uniquement une image de Mencius, la deuxième n'ayant, quoique fréquente, jamais été un nom courant du Ciel de manière à pouvoir être emprunté en ce sens par une autre langue[2]. Nous ajouterons à cette démonstration que le mot chinois étant de deux syllabes ne peut correspondre à ce que nous croyons être la forme la plus archaïque du turco-mongol.

Cet exemple doit suffire à montrer à la fois l'intérêt et la difficulté de chercher une étymologie chinoise. Si les sinologues pouvaient découvrir une forme trissyllabique valable, il faudrait peut-être reconsidérer la question. Actuellement, en ne voyant que la haute antiquité de notre mot et le problème sous son aspect linguistique, on serait davantage tenté de croire à un emprunt du chinois aux langues altaïques qu'au contraire — chute, à l'époque chinoise préhistorique, des 2e et 3e syllabes rendue possible par l'accentuation marquée sur le début de la 1re syllabe turque Täng[3].

A notre connaissance, aucune étymologie altaïque n'a été jusqu'alors avancée avec succès à propos du mot Tängri, et,

1) Ramstedt, *Die Palatalisation in den Altaischen Sprachen.*
2) *T'oung Pao*, 1944, p. 168, 169.
3) On sait bien maintenant que les Chinois ont beaucoup emprunté à leurs voisins du nord et de l'ouest. Plusieurs savants ont cherché l'origine de la civilisation chinoise assez loin en Occident. On peut, pour ces emprunts, voir le livre de Eberhard, *Çin'in Şimal Komşulari*, Ankara, 1942.

en 1944, Paul Pelliot était obligé d'écrire « qu'aucune étymologie indigène ne le protégeait et que, par sa forme même, il ne rentrait pas dans les types altaïques normaux »[1]. Il y a cependant lieu de le considérer comme un mot altaïque ou appartenant à un substrat pré-altaïque, avec filiation possible à une langue altaïque, source commune au turc et au sumérien.

Nous ne voulons citer que pour mémoire les principales étymologies irrecevables proposées précédemment. Les deux plus intéressantes s'appuient l'une sur le mongol, l'autre sur le turc.

Vambéry et Barbier de Meynard[2] ont mis en avant le turc Tang = Aube (ottoman, forme dégutturalisée : Tan) ; Pavet de Courteille le mongol Dä'ärä = au-dessus. P. Pelliot a fait un sort à ces hypothèses.

Le mot Tängri n'est pas aussi isolé dans la langue turque qu'on l'a généralement cru. Deux autres mots le protègent assez bien, qu'il est impossible de ne pas classer sous la même racine. Le malheur veut sans doute que la filiation sémantique entre les deux mots apparentés à Tängri ne soit pas très satisfaisante et que, d'autre part, nous nous trouvions entraînés dans des conclusions philosophiques qui ne semblent pas toujours correspondre aux données historiques. Nous verrons que, s'il nous manque quelques maillons de la chaîne, celle-ci n'en existe pas moins.

1° **La racine verbale Teng.** — On possède en ouïgour une racine verbale Ting qui signifie « tourner » et qui pourrait correspondre à un ancien *Teng-*[3] : on a en effet, dans les dialectes orientaux, avec dénasalisation, des formes comme : *Tegirmek*, *Degirmek*, et en osmanli toute une série de mots : *Değirmi* = *rond*, *sphérique*, *Değirmen* = *moulin*, *Devirmek* = = *tourner*, *renverser*[4], etc. Le mot Tängri pourrait être un

1) Paul Pelliot, *T'oung Pao*, 1944, p. 169.
2) Vambéry, *Wörterbuch*, p. 168-169. Barbier de Meynard, *Dictionnaire*, t. II, p. 264. Cf. P. Pelliot, *T'oung Pao*, XXXVII, 1944, p. 168-169.
3) A. von Gabain, *Alltürkische grammatik*, Leipsig, 1941, Glossar, p. 341.
4) Le *V* osmanli provient d'un ancien *G*.

factitif en *R* du verbe *Teng* avec suffixation dérivative *I* ou *IN* (forme ancienne : Täng-Ir-In). Le factitif en *R* est très connu en turc ancien et le dérivé en *I* ou *IN* est également bien attesté, surtout dans des mots archaïques (par exemple : yaz-ï ; tüt-ün). Ces dérivés en *I* ou *IN* sont identiques aux gérondifs de même forme, mais ils sont employés substantivement. Le mot Täng-Ir-I(n) signifierait donc, non : « celui qui tourne », mais : « celui qui fait tourner ».

Le sens de « ciel » qui est un des deux sens du mot Tängri, s'accorde bien avec cette racine verbale. En effet, les Turcs, habitants de régions non équatoriales, devaient avoir la vision très nette des astres tournant autour de la terre. On sait d'ailleurs que, dans les conceptions cosmogoniques archaïques fondamentales, la voûte céleste est considérée de deux façons différentes : astres fixés à la voûte céleste qui tourne, ou voûte céleste fixe et astres tournant dessus : dans les deux cas, le tournoiement est exprimé par la racine *Teng*.

Nous avons insisté sur le factitif et cela a une importance considérable : la divinité invoquée par le vocable Tängri, ce n'est pas le Ciel même, mais c'est en même temps et bien plus la puissance qui fait mouvoir le Ciel : c'est Dieu. Ainsi arrivons-nous au sein de la personnalité subtile du mot, dans lequel on n'a jamais encore très bien su distinguer la part qui revenait au céleste et la part qui revenait au divin.

La filiation Ting > Tängri exclut-elle l'apparentement à notre sumérien Dingir ? Nous ne le croyons pas. La cosmogonie mésopotamienne se représente le firmament tournant autour d'un pivot et entraînant les constellations fixées sur lui. Que Tängri soit dans une très lointaine origine un dieu du dynamisme universel, ne gêne pas le cousinage avec l'étoile mésopotamienne.

2° **Le substantif Tängiz.** — Le deuxième mot turc qui, selon nous, protège, au sein des langues altaïques, le mot Tängri, est le mot Tängiz bien connu sous cette forme et prononcé en osmanli *deniz*. Il signifie : *la mer*. Étant donné

l'alternance très fréquente en turc du R et du Z, ce Tängiz peut très bien être un ancien Tängir, c'est-à-dire exactement le même mot que celui qui signifie « dieu/ciel » à un moment donné de son évolution. Nous voyons, chez les Samoyèdes, voisins nordiques des Turcs, le nom du Ciel, Num, également donné à la mer (et à la terre)[1].

On a dit que les Turcs anciens ne pouvaient pas connaître la mer. Il semble au contraire qu'à plusieurs reprises les Turcs aient atteint les rives du Pacifique ou tout au moins le nord du golfe de Corée ou la mer du Japon, d'une part. D'autre part, on sait que les Comans et les Hazar étaient au nord de la Caspienne (il semble bien que, dès les temps les plus anciens, les Turcs aient été presque aussi répandus par le monde qu'aujourd'hui)[2] et les peuplades du centre de l'Asie ont connu pour le moins le Balkash, le Baikal et l'Aral suffisants pour donner l'idée de l'infini de l'eau.

Il nous reste donc à voir si la mer a, ou a eu, à un certain moment, chez les Altaïques, une valeur religieuse. Remarquons tout d'abord que la mer comme le Ciel est une immensité. Cette notion d'immensité (= universalité) est, chez les Turco-Mongols, assez attachée à l'idée religieuse : nous la retrouverons un nombre de fois considérable dans les titres ou noms des princes de l'Asie centrale. M. L. Bazin, dans son cours des Hautes Études, a rétabli la lecture du nom du héros de l'inscription I de l'Orkhon, nommé à tort jusqu'à ce jour « Kül Tegin », et qui se nomme bien « Kŏl Tegin » (= le Tegin Lac). Il a rétabli cette lecture à l'aide de Mahmūd Kashgarī qui déclare : « Les Karluk donnent à leurs grands le nom de *Köl Irkin*, ce qui signifie « amas d'eau, lac » et ajoute qu'ils font ainsi parce que « leur intelligence est comme un lac »[3]. »

1) P. W. Schmidt, *Ursprung der Gottesidee*, t. III, p. 357.
2) Quand y eut-il des Turcs en Europe ? Question fort discutée. S'il n'y en avait pas avant l'ère chrétienne, ils y sont au moins arrivés avec l'invasion des Huns.
3) Kashgari, *Divanü Lugat-il-Türk*, dans l'édition de Besim Atalay (T. D. K.), Ankara, 1943, t. I, p. 108.

Le grand conquérant Tchingiz-Khan n'est sans doute rien d'autre que le « Khan Océan » dans le sens de Khan universel. Son petit-fils, Guyuk, qui se fit nommer Dalay Khan[1], est aussi un empereur océanique comme le Dalay Lama de Lhassa, personnage essentiellement religieux, est un lama océanique[2].

Certes, l'immensité de la mer ou de l'océan indique une idée d'universalité. La réflexion de Kashgarī va plus loin que ce simple fait matériel et donne à l'image une autre portée. « Leur intelligence est comme un lac » signifie bien, dans l'esprit de Mahmūd de Kashgar, que l'étendue d'eau est douée par elle-même d'une vertu essentielle. C'est cette vertu qui fait choisir aux princes, comme point de leur comparaison, une certaine masse d'eau et non l'étendue de cette masse que le dictionnaire du x^e^ siècle ne donne pas comme devant être nécessairement considérable. Le prince étant « comme un lac », c'est par « élatif » que le souverain universel se dit « comme un océan ».

Cette vertu de l'eau a une origine religieuse que nous pouvons percer à l'aide de quelques indications : les vieilles inscriptions de l'Orkhon qualifient l'eau de « sacrée » (ïduk sub).

L'*ïduk sub* est un des éléments surnaturels les plus considérables de l'ancienne religion turco-mongole et joue un rôle important. Mais il faut noter qu'il est toujours mentionné, dans les textes de l'Orkhon, inséparablement de *yer* « la terre » : *ïduk yer sub*, « la terre et l'eau sacrées ».

Il existe en Asie centrale plusieurs lacs nommés « Tängri nōr [3]», lacs célestes ou lacs divins.

1) W. Kotwicz, Formules initiales des documents mongols, *Rocznik Orjentalistyczny*, Lwow, 1934, t. X, p. 143. Mostaert et Cleaves, Trois documents mongols des Archives secrètes vaticanes, *Harvard Journal of Asiatic studies*, vol. XV, n^os^ 3 et 4, 1952, p. 452.

2) Le mot Dalay correspond à un autre mot turc qui désigne aussi la mer : Taluy. Le radical commun est sans doute celui du grec θάλασσα, mot qui n'est pas indo-européen.

3) Le mot Nōr en mongol signifie « lac » et est l'équivalent du turc Köl.

Mots équivalents et mots dérivés

Si très souvent le nom de l'Être suprême dérive plus ou moins directement du Ciel, si même les noms tirés du séjour de l'Être suprême au ciel sont assez répandus, il est assez rare de voir les deux appellations confondues[1]. C'est pourquoi on ne peut nier l'origine commune du Tängri des Turco-Mongols (du Tenger des Tungouses) et de leurs voisins Samoyèdes et Tungouses. Les Samoyèdes connaissent en effet une divinité assez semblable à Tängri et dont le nom Num signifie : Ciel. Les Tungouses, à côté de Tenger, mot d'emprunt au vocabulaire turco-mongol, emploient le mot Buga avec la même valeur.

Mots dérivés. — Sur la racine Tängri, on a fabriqué un certain nombre de dérivés dont plusieurs nous sont assez bien connus.

1° **Les noms d'hommes.** — A l'époque musulmane, le nom de Tängri a servi au même titre que, par exemple, le mot Allah pour former des noms propres, mais il a été employé cependant beaucoup moins souvent que les mots arabes ou persans (Abd Allah, Allah qulï, Imam Allah, Allah verdi...). Il a été aussi moins fréquemment choisi que d'autres mots turcs pour désigner des individus. L'histoire connaît davantage de *Tughrïl* (= Faucon), de *Arslan* (= Lion), de *Ay Tekin* (= Prince Lune), de *Kïlïch* (= Sabre), etc.

C'est la racine verbale Ber- (forme ancienne) ou Ver- (forme récente ; osmanli, vermek) qui signifie « donner » qui a généralement servi de base pour la formation des noms turcs d'homme en Tängri. Nous avons ainsi : Tängrivermish ou Tängriberdi dont le sens est celui du français : *Dieudonné*, mot également employé comme nom propre. On connaît, entre autres, deux gouverneurs des Mamlūk égyptiens, un nommé *Tängriberdi*, gouverneur de Damas de 807 à 809, l'autre

1) Cf. P. W. Schmidt, *Origine et évolution de la religion*, Paris, 1931, p. 330 et 331.

Tängrivermish, gouverneur d'Alep en 817 H[1]. Baber mentionne aussi deux *Tängriberdi*, l'un qui est émir du sultan Huseyin Mirza, l'autre officier à son propre service[2]. Pelliot cite un Täri-birdi (= Tängri-berti) de Kazan et un Tägribermish, donné dans Anne Comnène II, 91-94[3].

En dehors de l'Islam, le mot se trouve couramment dans la titulature des Kaghan. Le deuxième successeur de Bilgä kaghan, mort en 741 de l'ère chrétienne, se nomme déjà Tängri (ou, plus exactement, Tängri est un surnom donné par l'empereur chinois à un personnage appelé, lui aussi, Bilgä)[4]. Chez les souverains ouigour manichéens, la titulature comprend presque toujours le nom de Tängri. Voici la liste chronologique de ces princes telle que Chavannes et Pelliot l'ont établie[5] :

759-780 : *Tängridä* kut bulmïş il tutmïş alp külüg bilgä kaghan
780-789 : inconnu
789-790 : *Tängridä* bulmïş külüg bilgä kaghan
790-795 : Kutlug bilgä kaghan
795-805 : *Tängridä* bulmïş alp kutlug ulug bilgä kagan
805-808 : inconnu
808-821 : Ai Tängridä kut bulmïş alp bilgä
821-840 : Kün *Tängridä* ulug bulmïş küçlüg bilgä kagan.

On voit très nettement que Tängri n'apparaît pas ici comme un nom à proprement parler, mais comme élément d'une titulature religieuse.

Notons enfin, parce qu'il est extrêmement célèbre, le fameux chaman de Gengis Khan, que Rashid ed din connaît,

1) Zambaur, *Manuel de généalogie et de chronologie pour l'histoire de l'Islam*, Hanovre, 1927.
2) *Baber name*, édition d'Ilminski, Kazan, 1857, p. 220, 266, 268.
3) Paul Pelliot, *T'oung Pao*, 1944, p. 174.
4) Paul Pelliot, Neuf notes sur des questions d'Asie centrale, *T'oung Pao*, 1929, p. 229-246.
5) Pelliot et Chavannes, Un traité manichéen retrouvé en Chine, *Journal asiatique*, 1913.

dit-on, sous le nom de *Bout-Tengri* et Abul Ghazi Bahadur Khan sous celui de *Tengri-ning bouli*[1] dont le vrai nom est *Kökölchü*, mais dont le surnom sacerdotal est *Teb-Tenggeri*[2]. *Teb* est une particule d'intensité, et la traduction donnée par René Grousset rend assez bien l'idée qu'elle contient : « le très céleste » (ou « le très divin »)[3].

2° **Tängrim**[4]. — On trouve dans des textes de Turfan et sur les peintures murales le mot Tängri construit avec le suffixe pronominal à la première personne, ce qui signifie exactement « mon dieu », dans les invocations manichéennes et nestoriennes. Mais ce mot est employé également pour désigner des princes, puis finalement presque toujours des femmes : *Tängrim = ma déesse* ou plutôt *ma divine*, soit comme apostrophe de respect, soit avec une signification amoureuse. On connaît aussi une forme renforcée *Täb Tängrim : ma très divine*[5].

3° **Le mot Tarim.** — Le mot Tarim est employé comme une forme dénasalisée et dégutturalisée de Tängrim avec le sens de « princesse »[6] et Pelliot signale son existence ancienne[7].

C'est aussi le nom d'un fleuve d'Asie centrale qui prend sa source au sud du T'ien Chan et se perd dans le Lob Nor après avoir traversé d'ouest en est le Turkestan oriental dont il est la seule importante voie d'eau. P. Pelliot a voulu faire dériver le nom de cette rivière du mot *Tängri(m)*[8]. Ce n'est pas impossible *a priori* ; mais il vaut sans doute mieux y voir le mot turc *Tarï-m* « culture », dérivé en *-M* de Tari « cultiver (la terre) : ce serait « la rivière des cultures ».

1) Abul Ghazi Bahadur Khan, *Secere-i-Türk*, édition Demaison, Saint-Petersbourg, 1871-1874, p. 54 et 80.
2) *Histoire secrète des Mongols*. Teb-Tenggeri a la même valeur que *Köktchü* (racine Kökö = céleste). Le *bout tengri* qui a été souvent relevé dans Rashid-ed-din est en réalité une erreur de lecture pour Teb-Tengri.
3) R. Grousset, *L'empire mongol (première phase)*, Paris, 1941, p. 181-182.
4) Tout ceci a déjà été étudié par Pelliot dans son article sur Tängri, déjà cité, *T'oung Pao*, 1944.
5) Von Gabain, *op. cit.*, glossaire, p. 340.
6) Kashgari, *Divan*, t. I, p. 396. Von Gabain, *op. cit.*, Glossar, qui dit seulement « Weiblicher Titel ».
7) Pelliot, Tängrim > Tarim, *T'oung Pao*, XXXVII, p. 175-178.
8) Pelliot, *ibid.*, p. 165-185.

II. — Emploi du mot Tängri pour exprimer le divin

La plus ancienne attestation du mot Tängri (chez les Chinois) le fait apparaître avec le sens affirmé de « Ciel ». Le T'sien -Han- Chou, au chapitre 94, écrit en effet : « Le Chan-Yu (des Hiong-nu = Huns ?)[1] a pour nom de famille Lien-ti. On l'appelle dans ce pays : *Tcheng-li kou-tou Chan-yu.* Dans la langue des Hiong-nu, *tcheng-li* signifie le *Ciel* et *Koutou, le fils.* Le mot Chan-yu signifie *vaste.* On l'appelle *Chan-yu* en considérant sa grandeur qui rappelle l'infinité du Ciel[2]. » Le terme chinois 天 *T'ien* est formel et ne saurait être pris dans un autre sens. Comme le mot Tängri est, d'autre part, attesté très souvent par la suite avec la même signification, il n'y a pas lieu de croire à une erreur d'interprétation des Chinois et on peut penser que, dès les alentours de l'ère chrétienne, il servait à désigner le Ciel. On a généralement conclu de ce fait que « Ciel » représentait le sens le plus ancien du mot. Cette opinion s'accorde assez bien avec ce que nous savons de la foi aux grands dieux célestes, chez les peuples primaires dits des « Pasteurs nomades » en particulier, et en général dans un grand nombre de civilisations telle qu'elle est définie par les théories de l'école de Vienne (méthode historico-culturelle du P. W. Schmidt) et de son précurseur Andrew Lang[3]. D'autre part, elle s'accorde bien, également, avec l'étymologie proposée pour Tängri par la racine verbale Teng = *tourner.*

Il est vrai que la seule attestation des Chinois ne saurait être concluante. Ce Dieu-Ciel qui est contemporain des Han chez leurs voisins d'Asie centrale n'acquiert peut-être sa personnalité dans la religion propre aux Turco-Mongols qu'à

1) L. Hambis, *La Haute-Asie*, Paris, 1953, n'accepte pas l'équivalence Hiong-nu /Huns : « l'équivalent du nom des Huns avec celui des Hiong-nu n'est pas plus sûr, aussi ne l'accepterons-nous qu'avec réserve » (p. 20).

2) K. Shiratori, Sur l'origine des Hiong-nu, *Journal asiatique*, 1923, p. 71 sq. De Groot, *Die Hunnen der Vorchristlichen Zeit*, Berlin und Leipzig, 1921, p. 54. Pelliot, Tängri, in *T'oung Pao*, XXXVII, 1944, p. 165-169.

3) P. W. Schmidt, *Origine et évolution de la religion; Der Ursprung der Gottesidee.* — A. Lang, *The Making of Religion.*

une époque relativement tardive — et, il se peut, justement, sous l'influence des Chinois. On pose un faux problème quand on veut dissocier, avec un esprit d'analyse trop poussé, les différentes notions qu'il recouvre et chercher, par exemple, dans l'existence d'un Dieu du Ciel très ancien un argument en faveur du monothéisme primitif. On tombe dans une erreur identique quand on veut rechercher des preuves d'un passage du polythéisme au monothéisme. En général, beaucoup de notions voisines ont tendance à se confondre dans l'esprit des hommes dits primitifs. On en a ici un exemple typique. A côté du Dieu du Ciel nommé Tängri il existe, à l'époque archaïque, toute une série d'autres divinités qui s'estomperont, semble-t-il, vers l'époque classique turque (VII^e^ et VIII^e^ siècles) et l'époque classique mongole (XIII^e^) et que, jusqu'à hier, la science avait mal discernées. Ces divinités sont aussi nommées Tängri. Nous avons, avec les preuves de leur existence ancienne, la certitude qu'à côté du sens « Ciel », le mot Tängri avait le sens « Dieu » (« dieux ») — probablement parce que ces divinités participaient à la vie du Ciel (?). Elles apparaissent toutefois comme assez dégagées de la voûte céleste, appartiennent parfois à un autre plan cosmique, ou peuvent être des abstractions. Elles ont une certaine structure autochtone dont nous avons au moins deux preuves formelles.

La grande chaîne de montagne qui, issue du Pamir, s'étend au nord du 40^e^ degré de longitude et sépare les deux Turkestans est indistinctement notée par les atlas sous l'appellation turque de Tängri Tagh ou chinoise de T'ien Chan et est toujours comprise en français comme « monts célestes ». Les deux termes Tängri Tagh et T'ien Chan, connus depuis les temps les plus anciens, sont la traduction exacte et littérale l'un de l'autre : Tängri = T'ien et Tagh = Chan.

Le nom, selon toute vraisemblance, est allé des pré-Turcs aux Chinois : la localisation géographique indique suffisamment que nous avons affaire à une région de population pré-turque et non de population chinoise. D'autre part, tel semble bien avoir été l'avis des Chinois eux-mêmes quand

ils donnent à Tängri Tagh le plus ancien nom de Ki-Lian-Chan qui sent nettement son décalque[1] et quand le Si-Ho-Khieou-Sse écrit : « Les monts Pei-Chan (Monts Blancs) offrent de la neige en hiver et en été : c'est pourquoi on les appelle ainsi. Les Hiong-nu les appellent T'ien-Chan ou monts célestes[2]. »

Les Chinois n'ont donc fait, en donnant le nom de T'ien-Chan aux « Monts Blancs », que traduire de leur mieux l'expression pré-turque. Ils étaient d'ailleurs assez embarrassés pour le faire. Pour eux, « T'ien » signifiait, certes, « Ciel », mais évoquait d'une certaine mesure, comme pour les pré-Turcs eux-mêmes, la notion entière du divin. Ils jugèrent avec raison que ce mot était leur équivalent le plus juste. Nous sommes témoins de leurs hésitations scrupuleuses grâce à une autre équivalence beaucoup moins littérale dont Pelliot se fait l'écho : « Tängri, cela veut dire en chinois : rétribution » (in Tsö-fou-yuan-kouei et Kieou T'ang-Chou)[3].

La version chinoise par *ciel* nous oblige-t-elle à comprendre de toute nécessité « monts célestes » ? Certainement pas.

Il nous faut ici envisager sommairement ce que nous savons au sujet de la valeur religieuse des montagnes chez les anciens Altaïques et l'intégrer à un système plus général. La sacralisation de la montagne a été signalée aux historiens des religions dans les ensembles culturels les plus divers et est un des thèmes primordiaux de la *religio perennis*. Sa configuration lui donne ce rôle : elle est souvent inabordable ; élevée, elle est plus proche du Ciel que les autres lieux de la terre et parfois elle le soutient ; elle disparaît dans les nuages ; elle accroche les orages et semble présider aux bouleversements atmosphériques. Elle a ainsi les caractères spatiaux de la transcendance et est un des domaines importants des hiérophanies. Il y a donc

1) Stanislas Julien, notices sur les peuples et les pays étrangers tirées des géographes et des historiens chinois, *Journal asiatique*, 1846.
2) Humboldt, *Asie centrale*, 3 vol., Paris, 1843, t. II, p. 350 sq., texte traduit par S. Julien.
3) Paul Pelliot, Neuf notes sur des questions d'Asie centrale, *T'oung Pao*, 1929, p. 229-245.

en général, à son propos, deux thèmes différents qui peuvent s'entremêler, mais sont originellement séparés.

Nous trouvons l'un et l'autre chez les populations altaïques.

1° Par son schéma ascendant, toute élévation de terrain peut être choisie comme lieu de prière (la sublime ascension de Moïse sur le Sinaï en donne un exemple très clair). C'est tout d'abord à ce titre que les montagnes nous apparaissent chez les Altaïques. Nous savons qu'elles étaient souvent choisies comme site pour implorer le Dieu du Ciel, pour entrer en communication avec Lui (nous verrons plus loin comment). Là, la localisation n'a aucune espèce d'importance. Toute élévation de terrain suffit puisque participant au symbolisme transcendental. Si telle ou telle montagne est particulièrement indiquée par nos textes, c'est qu'elle était à proximité immédiate du séjour des peuples dont ils parlent — mais aucun nom ne la distinguait.

2° Il y a au contraire une localisation précise quand la montagne a une valeur religieuse par elle-même, soit quand elle devient la maison des dieux (le mont Olympe dans la mythologie grecque, par exemple, illustre ce fait), soit quand elle devient elle-même une divinité. Tel semble bien être le cas du mont Yu-Tou-Kin. On le trouve tout d'abord mentionné comme un lieu proche de l'Orkhon où les Turcs montent pour adorer le Dieu du Ciel[1]. Ce mont Yu-Tou-Kin, attesté dans les inscriptions de l'Orkhon et dans celle de Shine Usu, plus tardivement dans les manuscrits de Turfan, sous le nom de *Ölükän*[2], se retrouve dans la langue mongole sous une forme voisine : *Älügän* ou *Ilügän* pour désigner la terre. C'est très probablement, rappelons-le, le *Natigai* ou l'*Iloga* de Marco Polo et de Plan Carpin.

Une autre montagne de la même région apparaît, dès

1) Tcheou-Chou, dans Pelliot, *T'oung Pao*, 1929, p. 214 et 215.
2) Il n'est pas universellement admis que le *Yu-Tou-Kin* soit l'*Ölükän*. Ces deux montagnes peuvent, pour le moins, être rapprochées l'une de l'autre. P. A. Boodberg les a identifiées in The Language of The T'o-Pa Wei, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 1936, vol. 1, p. 178, 31.

l'époque archaïque, comme une divinité terrienne. Le Tcheou-Chou, dans un passage consacré aux Türük (= T'ou-Kiue), écrit : « A cinq cents li à l'ouest du You-Tou-Kin, il y a une haute montagne qui se dresse brusquement ; il n'y a sur elle ni herbe ni arbre ; on l'appelle *P'o Teng-Ning-Li*, ce qui veut dire en chinois *le dieu de la terre*[1]. Teng-Ning-Li est facilement identifiable ; il correspond à une forme (trissyllabique ?) du mot Tängri (soit : Täng-I-Ri ?). Quant à P'o, Stanislas Julien l'avait compris comme « esprit » et avait traduit par « esprit du Ciel »[2]. Léon Cahun, embarrassé, avait imaginé une étymologie fantaisiste : *But* = *P'o*[3]. Il est évident que toutes ces interprétations provenaient de l'idée fixe des savants de l'époque que Tängri ne pouvait signifier autre chose que « ciel », et on faisait dire au texte chinois ce qu'il ne disait pas. Or, Paul Pelliot, en 1929, sachant fort bien que, « pour les anciens Turcs et Mongols, les montagnes étaient des divinités et (que) l'on connaît pas mal d'exemples où leur nom se terminait en *qan* = *souverain* et en *Tängri* = *dieu* », n'avait eu aucun mal à rétablir d'une manière formelle la lecture « dieu de la terre », affirmant que l'on sait d'ailleurs « fort bien qu'il s'agit d'un dieu de la terre »[4].

Bien que la localisation du P'o-Teng-Ning-Li ne corresponde pas à celle du « Burqan Qaldun », montagne sacrée des Mongols, est-il exclu de supposer qu'il serait question, non pas de cette montagne elle-même, mais d'un homonyme ? Le *But Tängri* pourrait être plutôt un *Boz Tängri* et peut-être un *Boz Kan Tängri* (Kan = Kagan), puisque l'on sait que le titre *Kan/Kagan* était attribué à Tängri et que *Boz* signifie : *gris, cendré, couleur de la terre inculte*. L'alternance des lettres *R* et *Z*, bien connue, peut avoir donné un *Bor* ou un *Bur*. La confusion avec le nom du Bouddha, auquel on attribue le

1) Pelliot, *ouvr. cit.*, *T'oung Pao*, 1929, p. 214-215.
2) Stanislas Julien, *Documents historiques sur les T'ou-Kiue*, Paris, 1877, p. 11.
3) Léon Cahun, *Introduction à l'histoire de l'Asie*, Paris, 1896, p. 58.
4) Pelliot, *op. cit.*, *T'oung Pao*, 1929, p. 215, note.

patronage de ce site, daterait de l'introduction du Bouddhisme dans ces régions.

Le *Boz Tängri* de l'époque türük, montagne promue au grade de divinité terrienne, n'est pas identifiable avec la chaîne du *Tängri Tag*. Elle se trouve davantage au nord-est, sans doute dans les monts Khangai, tandis que le Burqan Qaldun est situé encore plus à l'est. On peut cependant traiter, par similitude, le Tängri Tag, non comme une *montagne céleste*, mais comme une *montagne divine*. Humboldt nous confirme la signification générale, sinon la traduction particulière : « Il paraît que la dénomination d'*Iyik Tou*[1], « mon-« tagne de Dieu », est donnée par les peuples de race mongole à plusieurs sommets élevés, à cause du culte religieux et de la vénération qu'ils vouent à ces colonnes du ciel[2]. » Nous n'avons pas trouvé de renseignements précis sur le culte célébré au Tängri Tag corroborant ces données. Il y en avait néanmoins un depuis l'empire Hiong-nu : « Jadis, les Hiong-nu passant cette montagne avaient l'habitude de descendre de leurs chevaux et de prier[3]. »

Si le Tängri Tag est une « montagne divine », le *Tängri nor*[4] n'est-il pas un « lac divin » plutôt qu'un « lac céleste » ? La valeur religieuse accordée au lac (amas d'eau) et à la mer tendrait à le prouver[5]. Dans tous les cas, et sauf si le lac a un rapport particulier et direct avec le ciel dans sa matérialité (par exemple : miroir du ciel, bleu comme le ciel, etc.), nous sommes plus proches du sens en comprenant « lac divin » que « lac céleste » puisqu'il n'est jamais question que de donner au lac une valeur divine, d'exprimer, à l'aide du mot

1) *Iyik Tou*, ne serait-ce pas un ancien *idhuk tag*, exactement « montagne sacrée » ?
2) Humboldt, *op. cit.*, p. 271. Les hautes montagnes supportent le Ciel dans les croyances altaïques. Il est conforme à la cosmogonie chamaniste que les montagnes représentent le point de rupture des divers niveaux cosmiques : elles participent ainsi du terrestre et du céleste.
3) Cité dans Bretschneider, *Medieval Researches*, t. II, p. 178 ; extrait de la géographie des Ming.
4) Nōr, mot mongol signifiant « lac ».
5) Cf. plus haut article sur Tängiz.

Tängri, le divin. Nous ignorons quelle signification religieuse les Thibétains donnent au grand lac qui se trouve au nord de Lhassa (Tängri nor) et n'avons pas trouvé dans les textes chinois une explication rationnelle pour le nom de « T'ien hou » (lacs du ciel) porté par plusieurs étendues d'eau. De toutes façons, Tängri ne peut être compris, dans une expression telle que Tängri Nōr, comme signifiant exclusivement « céleste ». On peut parfaitement bien le comprendre « divin » (Tängri nōr = lac divin). Notons que le turc ancien distinguait dans l'emploi syntaxique « Tängri » préposé (adjectif = « divin ») et Tängri seul ou post-posé (substantif = = « dieu, ciel-dieu »).

Une autre divinité nommée Tängri

Si la géographie de l'Asie centrale nous permet de découvrir à peu près sûrement une personnification de la divinité dans la montagne et une autre sans doute dans le lac, les textes, quoique nous renseignant avec parcimonie au sujet du polythéisme archaïque des Turco-Mongols, nous livrent eux aussi au moins le nom d'un dieu (le temps) qualifié de Tängri.

Dans le monument I des inscriptions de l'Orkhon, nous avons une phrase :

« öd Tängri yasar kişi ogli kop olgali törümiş[1] »

que Thomsen traduit :

« Le Ciel dispose du temps
mais les nombreux fils des hommes sont nés mortels[2]. »

Le contresens que Thomsen fait ici a été conservé dans les dernières éditions, telle celle de M. Hüseyin Namik Orkun qui traduit :

« Zamanï Tanrï takdir eder ; kişi oglu hep ölmek için türemiş[3] »

mot à mot : « Tanrï (Dieu) prédestine le temps, etc. »

1) Orkhon, *Inscription I*, Nord, ligne 10.
2) Thomsen, *Inscriptions de l'Orkhon*, p. 113.
3) H. N. Orkun, *Eski Türk yazitlari*, Istanbul, 1939.

Ce n'est pourtant pas Tanrï (et encore bien moins le Ciel de Thomsen) qui prédestine le temps ou qui en dispose, c'est le temps lui-même qui fait l'action et qui est divinisé. La construction grammaticale et la ponctuation le montrent nettement : *öd* n'est pas fléchi et se présente donc comme un nominatif. D'autre part, les textes de l'Orkhon séparent toujours les mots, ou les groupes de mots dont la fonction n'est pas la même, par deux points verticaux. Ils mettent au contraire entre deux ponctuations les mots qui forment un ensemble inséparable : ici *öd* et *Tängri* ne sont pas séparés et forment bien un tout. C'est donc une obligation de lire : « le dieu temps dispose ».

Mlle von Gabain a retrouvé ce même dieu du temps dans les deux inscriptions de Minusinsk et d'Altyn Köl et elle a attiré l'attention sur son existence[1].

Quand elle traduit un « Gott der Zeit » dans les inscriptions de l'Iénissei, ou quand nous le découvrons dans les inscriptions de l'Orkhon, nous voulons seulement, quant à nous, nous placer sous l'angle de la rigueur grammaticale. La signification que nous donnons n'est pas très différente, tout compte fait, de celle proposée par Thomsen ; il y a peu d'écart entre le fait que Tängri dispose du temps pour les hommes ou le fait que ce soit le dieu du temps qui en dispose : nous ne pouvons même pas être sûr que « *öd tängri* » soit un personnage autonome ou Tängri dans une de ses manifestations (attribut détaché et personnifié de l'Être Suprême). Allons jusqu'au bout de nos concessions et reconnaissons que, dans son rôle de régisseur du temps, une divinité apparaît comme ayant des caractéristiques célestes certaines.

Ce qu'il importait de souligner, c'est qu'on ne peut traduire automatiquement le mot Tängri par « ciel » à l'époque ancienne sans risquer de commettre souvent un contresens ou un faux-sens ; il faut aussi envisager, dans la plupart des cas, le sens

1) A. von Gabain, Inhalt und magische Bedeutung der Alttürkische Inschriften, *Anthropos*, 48, 1953.

de « dieu ». (Notons qu'en français « dieu » ne renferme plus du tout la notion exprimée par la vieille racine indo-européenne *dei- « briller » et par son dérivé désignant le « ciel lumineux »). Il serait préférable de ne pas traduire le mot Tängri.

Le dictionnaire chinois Koang-yun comprend bien la chose à peu près comme nous quand il dit : « Les royaumes du nord-ouest attribuent le mot « T'ien », « Ciel » aux êtres et aux choses qu'ils veulent le plus honorer et en particulier à la divinité qu'ils adorent[1]. » Mahmud Kashgari connaît le nom de Tängri donné à une montagne (ou à des montagnes ?) et ouvre le champ à toutes les suppositions quand il rapporte que ceux des Turcs qui ne sont pas musulmans nomment ainsi chaque chose qui paraît énorme à l'œil comme par exemple un grand arbre[2].

Quand les indigènes de l'Asie centrale abandonnèrent leur religion nationale pour embrasser tour à tour celles de peuples plus civilisés, monothéistes ou polythéistes, ils usèrent du mot Tängri pour désigner d'une façon absolument générale le Dieu ou les dieux des cultes qu'ils embrassèrent. A peine firent-ils une exception relative pour l'Islamisme où le nom d'Allah concurrença l'ancien nom. S'il avait conservé exclusivement sa valeur « ciel », nous pensons qu'il aurait été assez difficile de l'employer parallèlement, et souvent à la même époque, pour une quelconque divinité. Ils avaient donc conscience que Tängri servait essentiellement à exprimer le divin. Le mot latin « deus », qui connut une aventure identique, désigna Dieu (et dieux) quand on eut oublié son étymologie.

III. — **Emploi de Tängri dans les grandes religions universelles**

Dans les nombreux documents littéraires que nous ont laissés les trois principales religions qui, avant l'Islamisme, passèrent en Asie centrale (le Bouddhisme, le Manichéisme et le

1) Chavannes, Le Nestorianisme et l'inscription de Kara Balgassoun, in *Journal asiatique*, janv.-fév. 1897, p. 59.
2) Mahmud Kashgari, *op. cit.*, t. III, p. 377.

Nestorianisme), le mot Tängri est très généralement employé. Nous le trouvons également, quoique d'une façon plus anecdotique, dans des textes en langue turque inspirés par le Judaïsme et le Christianisme (principalement orthodoxe).

Cet emploi est si large que le terme nous est bien mieux connu par les sources ressortissant à ces disciplines religieuses qu'à travers les témoignages « païens ». Ce serait pourtant nous écarter considérablement de notre sujet et entrer dans un domaine où nous sommes insuffisamment compétent que d'étudier, d'une manière exhaustive, les différentes significations de détail qu'il prend dans ces trois grandes religions et dans d'autres dont le rôle fut sans doute inférieur chez les peuples altaïques.

Ce qui importe ici, c'est d'attester sa présence et de découvrir ce qui peut nous servir pour reconstituer sa physionomie originelle, à savoir dans quelle mesure il a été employé pour désigner le Ciel, dans quelle mesure pour exprimer le divin et le surnaturel. Nous laisserons de côté, provisoirement, l'Islam, après avoir dit que Tängri, dans les textes musulmans, était toujours et seulement l'équivalent sémantique de Allah.

1° *Pour exprimer le Ciel*

Notons d'abord qu'il est très difficile de dissocier le Ciel d'un dieu du Ciel et que, par conséquent, de nombreuses propositions ne peuvent nous servir de témoignage formel pour supposer un emploi profane du mot. C'est le cas par exemple de la phrase :

« Kök T(ä)ngri tapa ulïdï sïgtadï »

signifiant :

« à la face du Ciel bleu il se lamenta et sanglota »[1]

d'un texte bouddhique bien connu où le « kök Tängri » peut être conçu comme une entité spirituelle. Par contre, dans la même version ouigoure de l'histoire des princes Kalyanamkara

1) Histoire de Kalyanamkara et Papamkara, Pelliot, *T'oung Pao*, vol. XV, 1914, p. 254. Pelliot ne traduit pas le mot *kök*, sans doute par inadvertance.

et Papamkara, le sens purement matériel s'affirme seul et nettement dans :

« yer t(ä)ngri törümiştä »
« depuis la naissance de la terre et du ciel »[1].

Il semble encore se trouver après une énumération de dangers où l'on trouve les vagues et les roches marines, quand le texte dit :

« besinç t(ä)ngri topmar »
« le cinquième danger est que le ciel se charge ».

Le Bouddhisme mongol semble aujourd'hui donner au mot Tängri les deux valeurs de « ciel » et de « dieu », tandis que cette dernière l'emporte chez les Turcs. Les Kalmuk seraient en train de perdre complètement la notion de divinité contenue dans le mot. Ramstedt, dans son dictionnaire kalmuk, donne une série d'expressions qu'il peut être intéressant de noter :

Tengeri ujdl = la voie lactée
Tengeri du = le tonnerre
Tengeri agari = l'azur, etc.[2].

Le dictionnaire mongol du P. Mostaert traduit « t'iänggeri » par « ciel, état de l'atmosphère » et donne des formules comme :

« T'iänggeri urona » = il pleut
« T'iänggeri arina » = le ciel est serein[3].

Dans le Manichéisme, le sens « Ciel » est assez rare. On le rencontre néanmoins quelquefois mêlé à des noms de divinités diverses dans l'expression « yer tängri » que nous avons hésité à traduire par « dieu-terre » après avoir vu des « dieu-eau » (suv tängri), « dieu-vent » (yil Tängri), « dieu-lune » (ai Tängri). Néanmoins, la signification « Ciel et terre » semble devoir s'imposer, malgré la singularité de son emploi, d'après

1) Cette phrase d'un texte bouddhique peut faire penser à la phrase « païenne » dite « Genèse de l'Orkhon » ; mais le milieu religieux n'est pas le même. Il faut, d'ailleurs, à ce propos, signaler la similitude de nombreuses expressions « païennes » avec celles d'autres religions (par exemple le Kök Tängri), PELLIOT, *ibid.*, p. 232.
2) RAMSTEDT, *Kalmukisches Wörterbuch*, Helsinski, 1935, p. 392.
3) SMEDT et MOSTAERT, *Dialecte monguor parlé par les Mongols du Kansou occidental, dictionnaire monguor-français*, Pei-p'ing, 1933, p. 415-416.

le contexte et des constructions avec le double accusatif (yirig Tängrig)[1]. On trouve aussi des expressions où Tängri apparaît seul :

« on kat Kök Tängri »
« les dix couches du ciel bleu »[2].

Dans le Christianisme, le sens « ciel » est encore plus rare. Radloff le signale chez les Téleutiques dans le *Pater* : notre père qui êtes dans le ciel (Tängärädä)[3].

2° *Pour exprimer le divin, le surnaturel*

L'emploi de Tängri est alors systématique. Les nombreux exemples qu'en a donnés Büchner dans *L'encyclopédie de l'Islam* nous semblent parfaitement clairs[4]. Le mot acquiert une souplesse remarquable. Employé dans les textes bouddhiques avec la valeur « deva », il s'adapte au polythéisme et à la pluralité des sexes en devenant : Tängri Katun (= devī) ou « Tängri Kïz » (devā kanyā, apsara) ; il se met au pluriel pour désigner les dieux = tängrilär. On le trouve alors pour nommer Brahma, Indra, etc. Bien plus, il signifie « génie ». Pelliot traduit la phrase : « T(ä)ngrisi üntägü yalaya birdi » par : « le génie lui parlait et le conduisait »[5].

Ce génie n'est autre que « Irsi » (= sanscrit « rsi »). Le Bouddha est nommé Tängri ou Tängrisi et encore le « Tegri des Tegri »[6].

Le Manichéisme fait subir au mot un traitement voisin. Il indique dans cette religion :

1° Le principe le plus élevé du système manichéen ;
2° Les esprits lumineux ou dieux subordonnés, « yaruk tängrilär » par opposition au démon[7].

1) *Huasluanift*, édition de VON LE COQ, en allemand, Berlin, 1911 ; en anglais, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1911.
2) *Manichaica*, VON LE COQ, Berlin, 1912, p. 14.
3) RADLOFF, *Wörterbuch*, p. 1043.
4) BÜCHNER, Tängri, *Encyclopédie de l'Islam*.
5) PELLIOT, *T'oung Pao*, vol. XV, année 1914, p. 254.
6) KOWALEWSKI, *Dictionnaire mongol-russe-français*, p. 1763. Cf. aussi BÜCHNER, *op. cit.*
7) BÜCHNER, *op. cit.*

Dans le *Huastuanift* et dans les *Manichaica* de von Le Coq, on trouve plus d'une centaine de fois le mot Tängri. Dans le seul Huastuanift où il est cité 48 fois, il ne l'est que cinq fois seul (pour désigner Dieu). Le plus souvent, il s'applique aux cinq éléments : éther (Tintura Tängri), air (yil Ṭängri), lumière (yaruq Tängri), eau (suv Tängri) et à des puissances diverses telles *Arqon*, « une force des ténèbres »[1].

Le Christianisme le ramène à une conception plus monothéiste, quoiqu'il se présente encore à nous avec des variantes inattendues. Nous avons vu qu'il servait à désigner le ciel chrétien. Il a, bien entendu, le plus souvent, le sens de Dieu. C'est ainsi qu'il qualifie le Messie (mshikha Tängri) ; ou les Évangiles (Tengri söz, mot à mot « la parole divine »)[2] ; on le trouve aussi employé pour la Vierge ou pour l'image d'un saint, l'icône[3]. Czaplicka connaît Tangara sous ce dernier sens, en même temps qu'avec la valeur Ciel et la valeur Dieu chez les Yakoutes orthodoxes[4]. Le fils de Dieu se dit : « Tängri oglu » sans rapport d'annexion, l'expression étant considérée comme un tout.

Dans le Judaïsme, Tängri désigne Dieu dans les traductions de la Bible.

Disons encore que ces diverses religions ont forgé un certain nombre de dérivés sur le mot Tängri, tels : « Tängrici = = prêtre », « Tängrilik = craignant Dieu, pieux », mais aussi « temple païen »[5].

Jean-Paul Roux.

(A suivre).

1) Von Gabain, *Alttürkische Grammatik.*
2) Gronbech, *Komanisches Wörterbuch*, Copenhague, 1943, p. 241, qui donne aussi d'autres exemples en coman.
3) Radloff, *Wörterbuch*, p. 1065.
4) Czaplicka, *Aboriginal Siberia*, Oxford, 1914.
5) Radloff, *Wörterbuch*, von Gabain, *op. cit.*, Büchner, *op. cit.*

Analyses et Comptes rendus

Gilbert Charles-Picard, *Les religions de l'Afrique antique* (préface de Jérôme Carcopino), 1 vol. in-16, xiii-266 p., Paris [1954], Librairie Plon (Collection « Civilisations d'hier et d'aujourd'hui »). Prix : 690 francs.

Il faut louer l'heureuse disposition qui a permis de faire tenir dans les 250 pages de ce petit volume un résumé extrêmement dense des données relatives au passé religieux, antérieurement à l'époque chrétienne, de la région qui est aujourd'hui l'Afrique française du Nord. Ce n'est pas, assurément le moindre mérite de cet inventaire, éclairé par une illustration abondante et bien choisie, que de mettre en bonne lumière l'enrichissement de nos connaissances touchant cet aspect des anciennes civilisations nord-africaines, enrichissement dû presque exclusivement à l'activité avec laquelle, de la préhistoire aux premiers siècles du Moyen Age, a été poursuivie la prospection archéologique principalement au cours des récentes années. Longtemps directeur du Service des Antiquités de Tunisie, Gilbert Charles-Picard a pu montrer, grâce à sa familiarité avec ces monuments et avec la littérature, peu accessible aux non-spécialistes, à laquelle ils ont donné lieu, le parti qu'il était possible de tirer de leur témoignage qui se réduit souvent à une iconographie et à un symbolisme assez fruste quand il n'est pas excessivement touffu.

Plus encore, on sera sensible à la façon dont, pour la première fois, il a été entrepris d'envisager dans leur continuité historique en même temps que dans leur diversité, les religions qui ont été pratiquées sur le sol africain sous les différentes dominations qui s'y sont succédé dans l'Antiquité. En dépit de ce que les sources ont d'insuffisant pour nombre de questions, de grandes lignes semblent se dégager qui intéressent l'histoire générale en même temps que l'histoire religieuse de la région.

La religion punique avait été l'objet, de la part de Stéphane Gsell, d'un exposé minutieux et prudent au tome IV (1920) de son *Histoire de l'Afrique du Nord*. Depuis cette publication, les découvertes de Ras Shamra ont renouvelé l'idée qu'on est autorisé à se faire de la religion phénicienne, mais sans que le panthéon et la mythologie de l'ancienne Carthage en aient été beaucoup éclairés. Des légendes relatives à la fondatrice et à la fondation, qui ne nous ont été transmises que dans