Persée
http://www.persee.fr

Tängri. Essai sur le ciel-dieu des peuples altaïques (quatrième article)

J.-P. Roux

Revue de l'histoire des religions, Année 1956, Volume 150, Numéro 2
p. 173 - 212

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.

Tängri
Essai sur le ciel-dieu des peuples altaïques[1]

Le culte rendu à Tängri

1° **Les noms de Tängri.** — Une première constatation s'impose. Tängri est toujours nommé Tängri, c'est-à-dire qu'il n'est couvert par aucun tabou linguistique. Or, le tabou linguistique existe d'une manière très marquée en Asie centrale. Le nom n'a pas comme en Chine le pouvoir créateur ou dominateur (« Savoir le nom, dire le mot, c'est posséder l'être ou créer la chose. Toute bête est domptée par qui sait la nommer[2]. ») Pour les Turcs et pour les Mongols, dire le mot, c'est au contraire évoquer d'une manière dangereuse pour l'homme, c'est faire surgir l'être ou la chose. Ce que l'on craint on ne saurait en parler — ou si l'on en parle on emploie des circonlocutions, mieux une antithèse. Chez les Oğuz, si l'on veut mentionner le loup (animal privilégié du monde turco-mongol, au reste) on ne dit pas : *böri* = *loup*, on dit : *kurt* = = *ver de terre.*

Le Ciel-Dieu peut être évoqué sans restriction. On a vu qu'on le nommait par quelques-unes de ses qualités spécifiques (éternel, élevé, bleu/céleste) et que son nom même confondait étroitement la notion divine et la notion céleste,

1) Voir *RHR*, CXLIX, p. 49-82, 197-230 et CL, p. 27-54.
2) Marcel Granet, *La pensée chinoise*, p. 41.

peut-être plus, indiquait originellement sa fonction d'animateur de l'univers. « L'éternel et suprême Tängri céleste » est un titre marqué de grandeur et de déférence.

Les défenseurs de la méthode historico-culturelle affirment que le titre de « Père » est caractéristique de l'Être suprême des primitifs, quoique ne voyant pas dans ce titre l'indication d'une paternité physique mais une « marque de respect, d'amour et de confiance »[1]. A l'époque où les Turcs étaient encore des pasteurs nomades (civilisation primaire), ils n'employaient vraisemblablement pas le nom « Père » comme épithète de Tängri : il n'est nulle part attesté à notre connaissance[2]. Au contraire, on le rencontre fréquemment aux basses époques. Dans les civilisations qui semblent le plus conservatrices, il apparaît souvent, mais, selon nous, par suite d'une influence chrétienne : « Les Turco-Tatars, chez lesquels le grand Dieu céleste conserve son actualité religieuse plus que chez leurs voisins du nord et nord-est, l'appellent également chef, maître, seigneur et souvent *père*[3]. »

Les titres de « chef, maître et seigneur » que mentionne Éliade sont contenus dans le mot « Khan » attesté dans le nom altaïen et téleutique de *Tengere Kaira Khan* (avec un sens plus faible)[4] mais aussi avec son sens fort dans des temps plus reculés, puisque nous le trouvons déjà aux VIII^e^-IX^e^ siècles de l'ère chrétienne dans les inscriptions paléoturques[5]. Il correspond au nom de même sens employé par les Yakoutes : *Toyon* = *Seigneur, souverain.*

Il y a lieu de faire remarquer la très grande sobriété avec laquelle Tängri est adoré. On ne trouve pas une kyrielle de titres sonores comme ceux employés, par exemple, dans les

1) P. W. SCHMIDT, *Origine et évolution de la religion*, p. 329.

2) Nous avons souvent souligné au cours de cette étude les similitudes existant entre la religion indo-européenne et la religion altaïque. Il est peut-être utile, si l'on pense à des influences réciproques, de se rappeler que le Ciel ou le Dieu à caractères célestes des Indo-Européens est expressément nommé *Père*. Tel est Zeus Pater (Jupiter) en grec, Dyaush Pitar en indien.

3) ÉLIADE, *Chamanisme*, p. 22.

4) Cf. chapitre intitulé « L'effacement de Tängri », § 2, Les Dieux.

5) Inscription d'Ulan Bator.

hymnes sumériens à chaque énumération de dieux : « ouragans célestes », « lions terribles », « taureaux mugissants », etc.

2° **Les représentations de Tängri.** — Les voyageurs de toutes les époques ont toujours signalé l'existence d'images de dieux chez les peuples d'Asie centrale. A l'époque moderne, ces statues se nomment « tyns » chez les Turcs de l'Iénisséi et « kurmes » chez les Altaïens. Elles sont faites de matériaux variés, souvent de peau ou de bois. Mais ce sont des images de divinités inférieures.

Tous les missionnaires et ambassadeurs occidentaux à l'époque mongole ont parlé de « certaines idoles de feutre fabriquées à l'image d'un homme et placées de l'autre côté de la porte des demeures »[1]. Plan Carpin fait à leur sujet une grande dissertation. Ces mêmes idoles de feutre sont attestées par Rubruck « comme une poupée ou une statuette ». Marco Polo les sait aussi « en feutre et en drap ». Pordenone les nomme « idoles »[2].

Ces représentations de divinités ne sont certainement pas des images de Tängri. Marco Polo a l'air de croire que ce sont des représentations de Natigay (ou Nacigay) : « Ils ont un dieu qu'ils appellent Natigay... et ils lui font grande révérence et grand honneur. Chacun d'eux en tient un dans sa maison ; il est fait de feutre et de drap[3]. » Plus loin, il parle d'une statuette « posée par terre » également nommée Natigay.

Plan Carpin et Rubruck placent toujours les idoles de feutre accrochées au mur. Ce dernier nous donne une indication précieuse à leur sujet : « ils la nomment le frère du maître... ils la nomment le frère de la maîtresse ». Il parle aussi de 4 autres images dont « l'une petite, efflanquée, est la gardienne de toute l'habitation ». Plan Carpin attribue aux idoles la vertu de gardiennes des troupeaux, fournisseuses de lait et de poulains, toutes qualités qui semblent typiques d'un dieu

1) Plan Carpin, ch. III, I, I.
2) Pordenone, ch. XXXI.
3) Marco Polo, éd. Charignon, t. I, p. 211.

terrien ou d'un dieu de la fécondité[1]. On pourrait penser à Umay des inscriptions paléo-turques si Plan Carpin ne donnait le nom d'Itoga (sans doute Etögä, Ötükän la Terre). Il se peut fort bien d'ailleurs que le franciscain ait confondu les diverses divinités. Marco Polo, plus documenté, dit nettement que ce Natigay (= Itoga) est un « dieu terrien qui garde les enfants, les bêtes et le blé »[2]. Ce dieu a une famille se composant de femme et d'enfants[3].

Il semble donc bien acquis que la représentation de divinités a été chose courante, que des divinités terriennes ou fécondatrices ont eu leurs images mais que, sans doute, d'autres divinités en avaient aussi. Parmi elles, se peut-il qu'il y ait eu Tängri ?

Nous avons un seul document ancien, mais on ne peut le passer sous silence. Les sources chinoises[4] rapportent que, en 121 avant Jésus-Christ, un général, ayant battu les Hiong-nu dans plusieurs combats successifs, rapporta comme trophée une statuette en or devant laquelle le roitelet des Hiong-nu sacrifiait au Seigneur du Ciel. De Groot émet timidement l'opinion qu'il s'agit là d'une idole dorée importée d'un autre pays. Le P. W. Schmidt discute largement cette opinion[5]. Il est vrai que la confédération des Hiong-nu n'était certainement pas composée des seuls peuples altaïques et que, d'autre part, des contacts avec des religions étrangères avaient déjà eu lieu à cette époque reculée. Le Bouddhisme, singulièrement, s'était installé avec force dans le Turkestan oriental dont il avait fait sa terre d'élection. Or, nous savons que ce roitelet hiong-nu vivait dans la région nord-ouest du Kan-su où les influences du Bouddhisme avaient pu se faire sentir.

Il n'y a donc, selon nous, aucune possibilité de conclure. Si

1) PLAN CARPIN, ch. III, I, I.

2) Son caractère de protecteur du blé dénote une origine ou une contamination étrangères au nomadisme pastoral des turco-mongols, pour qui la culture des céréales est récente.

3) MARCO POLO, éd. Charignon, t. I, p. 211 sq.

4) DE GROOT, *Die Hunnen der Vorschristlichen Zeit*, p. 120 ; WIEGER, *Textes historiques*, I, p. 479.

5) P. W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, p. 13 et 14.

nous avions des documents plus récents, nous pourrions approcher de quelque certitude. Nous pouvons évidemment supposer que Tängri étant plus particulièrement le dieu de l'État, le dieu du Kaghan, sa statue peut avoir été moins répandue que celles des autres dieux inférieurs aux attributions familiales. L'argument est faible et nous aurions sans doute raison de croire que les Altaïques, semblables en cela aux anciens Germains, estimaient que « d'enfermer Dieu dans une image était contraire à la grandeur céleste »[1].

C'est encore à une religion étrangère que l'on a voulu attribuer les tablettes portant écrites le nom de Dieu dont Marco Polo nous parle : « Chaque personne possède une tablette fixée dans un endroit élevé de la paroi de sa chambre : sur cette tablette est inscrit un nom qui représente le Dieu Haut Céleste et Sublime »[2]. On a voulu croire qu'il s'agissait de la religion chinoise, bien que le titre du chapitre porte « sur la religion des Tartares »[3]. Nous ne partageons pas cet avis. Marco Polo sait fort bien nous dire quand les Tartares sont influencés par la Chine, puisqu'il écrit : « Tout ce que je vous ai conté a trait à la façon de vivre et aux coutumes des vrais Tartares, mais je vous dirais qu'aujourd'hui ils sont très abâtardis, car ceux qui vivent au Cathay se plient aux usages des idolâtres de la contrée et ont abandonné leur foi et ceux qui vivent au levant adoptent les coutumes des Sarrasins[4]. » Il y a peu de chances pour qu'un homme aussi averti que lui se soit trompé. Ce dieu dont on écrit le nom sur une tablette a précisément, et autant qu'on peut en juger avec des qualificatifs assez universels, une titulature semblable à celle de Tängri.

Il n'y a donc, à notre avis, aucune raison d'attribuer ces tablettes à des Bouddhistes ou à des Taoistes. Elles peuvent

1) TACITE, *La Germanie*, chap. IX.
2) MARCO POLO, chap. CIII, p. 151, t. II.
3) CHARIGNON, t. 2, p. 151, note. PALLADIUS, qui aurait vu, d'après certains grincements de dents dont il est question, une coutume des anciens taoïstes. Il est évident que des tablettes similaires existent en Chine.
4) MARCO POLO, t. I, p. 211.

être de la main des « païens » d'Asie centrale, soit parfaitement indigènes, soit influencées par des coutumes chinoises. Que le nom de Tängri soit écrit sur une petite plaque n'a rien à voir avec l'absence ou la présence de statues. L'inspiration religieuse, dans l'un et l'autre cas, est totalement différente. Les Musulmans iconoclastes, auxquels ne viendrait même pas à l'esprit de représenter Allah, calligraphient couramment son nom.

De toute façon, cette forme graphique prise par le culte de Tängri ne saurait être très ancienne chez les peuples altaïques, qui n'ont connu l'écriture que tardivement (guère avant le IVe siècle de l'ère chrétienne). Mais son existence est attestée, à l'époque de l'alphabet paléo-turc, par l'inscription de Gürbelçin (VIIIe siècle ?) où un dévot a répété 3 fois la phrase : « Tängri Kulï bitidim » = « (moi) esclave de Tängri, j'ai écrit (ceci)[1]. »

3° **Les Temples.** — Si la représentation de Tängri sous forme de statue est des plus incertaines faute de documents, et somme toute improbable, la localisation d'un culte dans un temple est pratiquement à exclure. Non seulement nous n'entendons jamais parler d'édifice religieux en Asie centrale en dehors des églises, mosquées ou pagodes des diverses religions importées, mais certains documents nous manifestent une nette hostilité contre eux.

La célèbre conversation que Gengis Khan eut avec l'imam de Boukhara en apporte une illustration des plus claires[2]. Le conquérant mongol accepta tour à tour les divers points du dogme islamique, mais s'insurgea dès qu'il fut question de La Mekke. Abul Ghazi Bahadur Khan raconte ainsi la chose : « Mais lorsqu'ils (les Sheikh) dirent que Dieu avait, dans un endroit appelé La Mekke, un temple où tous les Musulmans devaient aller en pèlerinage, Gengis Khan réfuta ce dernier

1) H. N. Orkun, *Eski Türk yazitlari*, II, p. 163. La localisation de Gürbelçin donnée par Samoiloviç dans le *Bulletin de l'Académie des Sciences d'U. R. S. S.*, année 1935, à savoir entre Orkhon et Tola, prouve bien que ce texte n'est pas musulman ainsi que nous l'avions d'abord pensé.

2) Grousset, *L'empire mongol*, p. 244, 245.

point et dit : l'univers entier est la maison de Dieu, à quoi bon désigner un lieu particulier pour s'y rendre[1] ? »

Cette réponse de Gengis Khan est très importante pour comprendre la religion des Altaïques. Quoique se trouvant dans un contexte fort tardif qui permet de mettre en doute sa vérité historique, elle a toutes chances d'être authentique. Cette authenticité que l'on sent assez nettement est appuyée par ce seul fait qui suffirait à la prouver : Gengis Khan s'attaque au pèlerinage, une des 5 obligations canoniques de l'Islam, attaque grave que consigne cependant notre rédacteur qui est musulman. Il doit donc s'agir d'une tradition ancienne. Elle correspond d'ailleurs tout à fait au milieu psychologique des Turcs et des Mongols d'Asie centrale. Nomades, eux-mêmes, ils n'ont pas de maison fixe, s'ils ont un lieu particulier où ils font paître leurs troupeaux. Ils n'hésitent pas à entreprendre d'énormes voyages. Le monde entier est leur demeure. Combien plus l'est-il encore pour leur Dieu, le ciel, qui le couvre tout entier, qui le visite tout entier et que les astres parcourent comme eux, inlassablement !

Cette controverse entre Musulmans et « Païens » sur la localisation du culte à La Mekke (et par extension dans une mosquée) est au reste fort amusante. Car La Mekke est un endroit sacré (haram) comme les Turco-Mongols eux-mêmes en possèdent. Elle n'est pas une « maison de Dieu ». L'Islam a très nettement conscience de l'universalité divine, de son omniprésence : « L'Orient et l'Occident appartiennent à Allah. Où que vous tourniez vos regards, vous rencontrez sa face. Il remplit l'univers de son immensité et de sa science », lit-on déjà dans le Coran[2].

Il n'y a pas antinomie entre la proposition de l'imam de Boukhara et celle de Gengis Khan. C'est, d'ailleurs, une question que l'empereur mongol pose ; question à laquelle les Musulmans n'auraient aucun mal à répondre. Les endroits sacrés, les endroits privilégiés (avec une valeur du sacré très

1) Aboul Ghazi Bahadur Khan, éd. Desmaisons, p. 130.
2) *Coran*, II, 109.

différente de celle que possède la Ka'ba) sont pour les Turco-Mongols certaines montagnes que nous avons pu identifier et, d'une manière plus générale, les sommets des monts. Ils s'y rendent pour prier Dieu. Nous avons vu les Türük sacrifier au Ciel sur une montagne sacrée ; sept cents ans plus tard, nous verrons encore Gengis Khan monter « remercier le Ciel sur le mont sacré Burkan Kaldun »[1]. Les exemples de cette sorte abondent. Il y a, dans le choix d'une montagne comme lieu favori de prière une préfiguration du temple. Est-il nécessaire de rappeler encore que nous la trouvons dans toutes les religions anciennes à un certain stade de leur évolution[2] ?

4° **La Prière.** — Nous n'avons qu'une seule attestation de la prière à l'époque Hiong-nu, dit le P. W. Schmidt dans son *Ursprung der Gottesidee*[3], mais par sa force et par la façon dont elle est présentée, elle revêt une importance capitale. Elle nous est donnée dans les *Textes historiques* de Wieger[4], avec la relation des événements de l'année 328 après Jésus-Christ. L'empereur des Huns, Cheu Lei, arrivant à Tch'eng Kao et trouvant la ville abandonnée, « plein de joie, sur son cheval, il éleva les deux bras, inclina la tête et s'écria : ô Ciel ! merci de me l'avoir livrée[5] » !

Cette prière se présente évidemment comme une manifestation spontanée de foi et comme un cri de reconnaissance. Elle s'accompagne de gestes peu significatifs — lever les bras en l'air, incliner la tête — elle n'implique pas une pose — par exemple, descendre de cheval — un rituel, des formules consacrés. Nous pensons, avec le P. Schmidt, qu'elle ne peut représenter un accident isolé, mais nous nous séparons de lui quand il lui accorde une place trop considérable. Elle ne peut en aucune manière nous inciter à croire que la prière était autre

1) Pelliot, *La Haute-Asie*, p. 26 ; cf. aussi d'autres exemples de la prière sur les montagnes chez les Altaïques au chapitre suivant.

2) Cf. ci-dessus à Tängri Tag et encore : « Toutes les mythologies ont une montagne sacrée, variante plus ou moins illustre de l'Olympe grec », Éliade, *Traité d'histoire des religions.*

3) Schmidt, *Ursprung*, p. 12 et 13 du t. IX.

4) Wieger, *Textes historiques*, p. 1092-1093.

5) En réalité, Cheu Lei est roi de Tchao, et non empereur.

chose qu'un vague élan vers Dieu. Elle apparaît d'une structure autre que la prière musulmane ou chrétienne, qui comportent l'une et l'autre, quoique à des degrés divers, des récitations de textes précis, une certaine fréquence de répétition et enfin des attitudes du corps.

L'indication donnée par la Géographie des Ming[1], selon laquelle les Hiong-nu, lorsqu'ils passaient au T'ien Chan, avaient l'habitude de descendre de leurs chevaux et de prier, nous incite davantage à croire à un rituel, mais, ainsi que nous l'avons dit, cette prière s'adressait vraisemblablement à un dieu du sol ou de la montagne (Tag Tängri ou Ïduk yer).

Pour donner à cette attestation toute sa valeur, il faut descendre dans le temps et la comparer à d'autres. A l'époque Türük, les mêmes textes chinois contiennent un récit où la prière altaïque apparaît d'une façon encore assez semblable à celle prononcée par l'empereur des Hiong-nu : « Se croyant sûr de vaincre (le Khan des Turcs) descendit de cheval, adora le Ciel et le remercia de lui avoir livré ses ennemis[2]. »

Il y a le même thème : avant d'engager une action militaire, le souverain s'adresse à Tängri et le remercie de la victoire prochaine qu'il ne peut manquer de lui donner. Il semble bien que ce soit, dès l'époque des Huns, une habitude plus ou moins bien établie, car nous la trouvons beaucoup plus tard, à l'époque mongole, avec plus de précisions, mais avec un même schéma.

Avant la campagne contre les Kin, Gengis Khan s'isola dans sa yourte « dans laquelle il resta trois jours tandis que le peuple et la troupe rassemblés tout autour invoquaient le Ciel : « Tängri, Tängri... » « On raconte aussi que Gengis Khan gravit le sommet d'une montagne, enleva son bonnet, noua sa ceinture autour du cou, et adressa une invocation à l'Éternel Ciel Bleu[3]. »

1) Géographie des Ming, chap. 89, donnée par BRETSCHNEIDER, *op. cit.*, t. II, p. 178.
2) WIEGER, *Textes historiques*, p. 1499.
3) VLADIMIRTSOV, *Gengis Khan*, p. 76. Cf. aussi p. 95 du même ouvrage.

Le Tarikh-i Djihan Kushai nous relate que Batu, avant de livrer le combat qui devait lui ouvrir la Hongrie, monta sur une colline où il demeura retiré pendant un jour et une nuit sans parler à personne, implorant la protection divine[1].

En dehors des invocations prononcées avant les batailles, il est beaucoup plus difficile de trouver trace des manifestations de la prière, et à plus forte raison d'établir une règle d'ensemble. Quelquefois, c'est encore dans un contexte guerrier que nous en trouvons mention. C'est ainsi que Rachid-ed-din montre Gengis Khan priant, lorsqu'il demande à Tängri de l'aider à venger Ambakai. D'autres fois, la prière a pour objet d'attirer les bénédictions de Tängri sur tout le peuple. Ainsi parle « Maokire »[2], Khan des Turcs Shado : « Je suis un pauvre simple Tatar, élevé au trône par les acclamations d'une multitude inconstante : ma seule prière est que, aussi longtemps que le Ciel voudra me conserver, je puisse être conduit à faire le meilleur pour mon peuple[3]. »

Il faut remarquer que ce sont toujours des documents étrangers, et en général chinois, qui signalent la pratique de la prière. Les textes indigènes ne la mentionnent guère alors qu'on peut voir dans plusieurs inscriptions des invocations magiques. On ne trouve aucun de ses syndromes dans les inscriptions de l'Orkhon ou de l'Iénisséi, rien dans *L'histoire secrète*, tout au plus quelques phrases, par-ci par-là, dans d'autres documents.

C'est Argun qui annonce au roi de France qu'en adressant ses prières à Dieu il se prépare à attaquer[4]. C'est aussi la lettre de Ghazan à Boniface VIII que nous avons citée plus haut et qui incite le Pape à prier pour l'issue de la guerre[5].

Si ces témoignages relativement nombreux ne nous permettent pas de reconstituer la forme et l'histoire de la prière, ils nous permettent d'affirmer, pour le moins, que, sous une

1) Cité par BRETSCHNEIDER, *op. cit.*, p. 328.
2) Le « Maokire » de Parker est, ainsi qu'il le dit en note, Mao-Chi-lieh.
3) PARKER, *A Thousand years of the Tatars*, p. 232.
4) RÉMUSAT, *op. cit.* SCHMIDT, *Philologish-kritische Zugabe...*
5) MOSTAERT et CLEAVES, *op. cit.*

certaine forme, elle était pratiquée chez les païens de l'Asie centrale et de la Sibérie, en diverses circonstances et en particulier pour appeler la protection de Tängri avant les combats. Cette certitude ne fait paraître que plus étrange le silence des grands voyageurs du Moyen Age ; il ne peut être accidentel ou causé par un oubli ; Plan Carpin s'est posé la question et il y a répondu en niant formellement que la foi en Tängri, dont il fait avec raison un dieu particulièrement considérable, entraîne le moindre culte : « Ils ne l'adorent ni avec des prières, ni avec des louanges, ni avec quelque cérémonie que ce soit[1]. » Rubruck, qui nous donne aussi une infinité de détails sur la magie et les diverses pratiques religieuses, atteste à plusieurs reprises l'existence du Ciel-Dieu et sa suprématie, mais il reste muet sur le culte qui s'adresse à lui. Marco Polo (une fois admis que « le Dieu Haut Céleste et Sublime » n'est pas le T'ien chinois) reconnaît qu'on lui rend hommage et qu'on lui brûle de l'encens ; on l'implore aussi pour lui demander ses bénédictions. Odoric de Pordenone ne nous dit pratiquement rien ; à peine Henri Cordier peut-il voir le culte du Ciel et de la Terre dans cette phrase du récit de son voyage : « L'empereur fait deux autres fêtes pour son idole[2]. »

Comment faire concorder les rapports de nos voyageurs, témoins oculaires et consciencieux, avec celui des textes ? Nous avons fait observer que la prière à Tängri, dès les temps les plus reculés, ne semblait pas avoir l'aspect d'une cérémonie rituelle, mais d'une inspiration spontanée. On ne la voit jamais pratiquée que par les princes et, en général, dans des moments cruciaux : avant des batailles ou des campagnes importantes. Nous mettons ce fait en rapport avec le silence des narrateurs occidentaux et en concluons que si la prière était courante quand elle s'adressait aux puissances inférieures, elle était plus une affaire d'État qu'une affaire de particuliers. Ces derniers devaient se contenter d'adresser de vagues supplications au Ciel, comme nous le voyons dans l'épisode de la vie de Gengis

1) Plan Carpin, chap. III.
2) Henri Cordier, *Voyage en Asie du Bienheureux Odoric de Pordenone*, p. 420.

Khan que nous avons rapporté d'après Vladimirtsov (le peuple et la troupe rassemblés tout autour de la yourte — où Gengis Khan priait — invoquaient le Ciel : Tängri ! Tängri !), et accordaient leurs soins aux divinités inférieures qui demandaient toutes sortes de rites, tels ceux notés par les envoyés européens au sujet de Natigay/Itoga. Ces « vagues supplications » prennent une allure plus précise, nous le reconnaissons, sous la plume de l'archevêque russe Peter, qui, ayant fui devant l'invasion mongole, disait, au Concile de Lyon, réuni à l'occasion de leur irruption en Occident, que « chaque matin, les Mongols lèvent leurs mains au Ciel pour adorer le Créateur »[1]. C'est aussi le mot « adorer » que nous trouvons chez Théophylacte Simocatta : « Ils adorent... l'auteur du Ciel et de la Terre »[2]. (Le mot « créateur » est du langage chrétien et l'archevêque Peter peut avoir d'ailleurs légèrement christianisé son jugement.) Il n'empêche qu'il est assez exactement contemporain de celui des envoyés occidentaux auprès des Khans mongols et appliqué aux mêmes gens. Nous nous rendons compte de la faiblesse de notre tentative d'argumentation et considérons qu'il y a dans ces divergences de témoignage un problème considérable qui reste à résoudre.

On ne peut exactement savoir si ce sont ces adorations de Tängri ou les prières adressées aux divinités inférieures qui subsistent aujourd'hui en Asie centrale et en Sibérie. Ce qui est certain, c'est l'importance que joue à présent la prière dans le milieu culturel chamaniste. Chadwick va jusqu'à y voir un des rites essentiels ayant pour but de protéger le genre humain contre le mauvais esprit.

5° **Les sacrifices.** — Nous sommes un peu plus largement renseignés sur les cérémonies des sacrifices que sur celles des prières. Aussi bien cette deuxième manifestation du culte est-elle plus visible aux yeux des étrangers. Elle est aussi, sans doute, plus importante chez les peuples altaïques où elle revêt l'apparence d'une manifestation collective à caractère

1) Matthieu Paris, *Chronica Majora*, IV, p. 388, éd. de Londres.
2) Theophylacte Simocatta, *Histoire*, VII.

politique et social, organisée par le chaman ou le prince entouré de la foule, tandis que la prière semble bien plutôt être personnelle, individuelle, et donc nullement spectaculaire.

D'après les divers textes chinois, il apparaît qu'à date ancienne l'Asie centrale a connu 3 types de sacrifices : 1° Le sacrifice à Tängri ; 2° Le sacrifice à la terre ; 3° Le sacrifice aux aïeux.

« Le 2e mois, le 3e jour de la lune, on sort dans la campagne pour sacrifier ; le 4e mois, le 15e jour de la lune, on se promène dans les bois ; le 7e mois, le 7e jour, on sacrifie à l'aïeul progéniteur[1]. »

« Le kaghan habite constamment le mont Yu Tou Kin (ötükän). Chaque année, il conduit les nobles sacrifier à la caverne ancestrale. De plus, dans la décade médiane du 5e mois, ils s'assemblent pour sacrifier au Dieu du Ciel. A 500 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 Po-Teng-ning-li, ce qui veut dire le dieu de la terre[2]. »

Le premier de ces textes est peu précis. Il nous indique avec netteté le seul sacrifice à l'aïeul progéniteur et sa date (7e mois). Il nous signale l'existence d'un autre sacrifice, le 2e mois, le 7e jour, sans nous dire s'il est destiné au Ciel ou à la Terre. Enfin, il fait part d'une étrange promenade dans les bois et indique encore sa date (4e mois, 15e jour[3]). Nous retrouvons dans le deuxième texte le sacrifice à l'aïeul progéniteur. La date n'est pas précisée, mais on nous indique qu'il a lieu une fois par an. Rien ne nous empêche d'admettre que c'est au 7e mois. La seule date donnée, dans ce second document, est celle du sacrifice au Ciel (5e mois, 10e à 20e jour) : ce ne peut être celui mentionné, sans indication d'objet, dans le texte I au 2e mois. Enfin, le document laisse supposer un sacrifice à la Terre qui serait peut-être celui noté au 2e mois dans le premier

1) Notice sur Yen K'i dans T'ang Chou, chap. 221 *a*, in CHAVANNES, *Documents*, p. 111. Il s'agit, il est vrai, d'une ville (Karachahr) où la population est encore, à cette date, en majorité indo-européenne.

2) Tcheou Chou, PELLIOT, *T'oung Pao*, 1929, déjà cité.

3) C'est-à-dire à la plein lune.

document. Dans tous les cas, le texte I semble incomplet, que le sacrifice mentionné soit celui destiné au Ciel ou celui destiné à la Terre.

Le *Pien-Yi-T'ien* confirme le 5e mois comme date du sacrifice au Ciel et amène un élément nouveau, à savoir l'espèce des animaux sacrifiés :

« Dans le 5e mois, les Tou-kiue tuent un grand nombre de moutons et de chevaux pour sacrifier au Ciel[1]. » Enfin, un dernier texte chinois présente le sacrifice au Ciel dans la même rubrique que le sacrifice à la Terre : « La montagne Mou-Ye... est l'endroit où l'on sacrifie au Ciel et à la Terre[2]. »

A l'autre bout du monde, Théophylacte Simocatta nous dit que les Turcs « sacrifient à Dieu des chevaux, des bœufs et des moutons[3]. » Ce Dieu n'est ni la Terre, ni le feu, ni l'eau, ni l'air, il prend soin de nous le préciser : c'est donc Tängri. Ainsi, aux deux extrémités de l'Asie, les Turcs sous influence chinoise comme les Turcs sous influence iranienne ont un sacrifice semblable au Dieu du Ciel et immolent les mêmes animaux (cheval, mouton).

Ce sacrifice au Ciel est extrêmement ancien en Asie centrale. Hérodote en décrivait déjà les cérémonies chez les Scythes. On a retrouvé des os de chiens sacrifiés en diverses régions de la Russie méridionale[4]. Wieger croit que, dès l'époque des Hiong-nu, il était pratiqué au 5e mois. Parker le trouve ainsi mentionné dans les Annales chinoises : « Le Chan-Yu et les ambassadeurs chinois montèrent sur une colline ; un cheval blanc fut massacré ; le Chan yu prit dans ses mains une épée ornée de pierres précieuses ou une dague et, mélangeant ensemble le sang et l'or dans le crâne du roi Haital, il but, en même temps que les envoyés chinois, une gorgée de cette mixture[5]. »

1) Pien-Yi-T'ien, annales des Souei, dans S. JULIEN, *Documents*, 29.
2) Wen Hien T'ong k'ao de Mao Toan Lin, chap. 346, cité dans Voyageurs chinois auprès des Kitan, CHAVANNES, *Journal asiatique*, 1897, p. 441.
3) THÉOPHYLACTE SIMOCATTA, *Historia*, VII.
4) JEANINE AUBOYER, Scytho-Sarmates et Altaïques, *Histoire générale des Religions*, A. Quillet, Paris, 1948.
5) PARKER, *A Thousand years of the Talars*, p. 41.

De nos jours encore, tous les peuples de l'Asie centrale demeurés « païens » le connaissent. Il continue à être basé sur une arithmétique astrale, mais il n'est pas partout annuel.

Avait-il lieu seulement tous les trois ans à l'époque mongole ? Rite religieux et magique à la fois, était-il secret ou excluait-il les étrangers non qualifiés ? Il est encore plus invraisemblable que pour la prière de constater le silence des voyageurs occidentaux à son sujet. Nous sommes bien obligés d'admettre — toutes choses fort désagréables pour notre raison — ou que le sacrifice au Ciel n'avait pas lieu aux XIII^e^ et XIV^e^ siècles, ou que ces voyageurs ne l'ont pas connu. (Seule exception de la phrase d'Odoric de Pordenone déjà citée : « L'empereur fait deux autres fêtes pour son idole. »)

Les quelques indications de haute époque que nous ont données les textes et qui correspondent assez à ce que les ethnologues ont vu aujourd'hui, le fait que le sacrifice n'existe pas dans l'orthodoxie russe et que, par conséquent, elle n'a pas pu influencer le sacrifice païen, ce qu'il y a de « technique » (donc sujet à répétitions) dans son exercice, nous permettent de croire que la cérémonie sacrificatoire au Ciel telle qu'elle est pratiquée actuellement chez les peuples chamanistes d'Asie centrale et de Sibérie, n'est pas très différente de la cérémonie qui se pratiquait à date ancienne. Nous pouvons ainsi, croyons-nous, en reconstituer à peu près les modalités[1].

Certes, le sacrifice est souvent, de nos jours, adressé en fait, non au Ciel lui-même, mais à une des divinités du Ciel : quelquefois au grand Dieu ; quelquefois, lorsque celui-ci se retire du culte, à une divinité de second plan.

C'est le cas en Altaï, où « Tengere Kaira Kan » cède la place à une de ses émanations : « Bai Ülgän » qui agrée les offrandes. Que la personne à qui on sacrifie ne soit plus la même n'affecte certainement pas la forme du sacrifice.

Chez les Altaïens, le sacrifice au Dieu céleste a lieu annuel-

1) CZAPLICKA croit même que la cérémonie du sacrifice au Ciel telle que célébrée aujourd'hui est strictement semblable à celle du VIII^e^ siècle (*The Türks of Central Asia*, p. 32).

lement et dure deux ou trois soirs, tandis que, chez les Turcs de la région de Minousinsk, il se renouvelle seulement tous les trois ans, à la fin du mois de juin[1].

L'animal sacrifié généralement est le cheval bai clair[2]. Chez d'autres peuples sibériens, non turcs, des sacrifices similaires ont été observés : les Yurak Samoyèdes égorgent un renne blanc en l'honneur du Dieu céleste ; les Toungouses sacrifient à Buga du haut d'une montagne ; les Koryak offrent des chiens à leur divinité céleste[3].

C'est à Radloff que l'on doit la description la plus détaillée du sacrifice des Altaïens au Ciel[4] : son texte a été étudié par de nombreux ethnologues depuis sa parution[5]. Nous nous contenterons d'en donner un bref résumé. Comme nous l'avons déjà dit, c'est une cérémonie périodique qui dure de deux à trois soirs. Radloff lui voit un caractère strictement familial. Le premier soir est celui de la préparation : le chaman installe une yourte nouvelle et place à l'intérieur un jeune bouleau dépouillé de ses branches basses sur lequel il ménage 9 degrés. Il fait sortir le feuillage terminal du bouleau par le sommet de la yourte (construction microcosmique évoquant l'univers et son axe par lequel l'âme s'élèvera au Ciel). Après avoir choisi le cheval bai clair destiné à l'immolation, le chaman agite sur son dos une branche de bouleau pour obliger l'âme à sortir et pour préparer son envol. Il enfume son tambourin pour y faire entrer les esprits qui lui serviront dans son ascension. Après toute une cérémonie de rituel magique, le chaman bénit le cheval et, avec l'aide de quelques assistants, il le tue en lui brisant la colonne vertébrale de manière qu'aucune goutte de sang ne tombe à terre ni n'éclabousse le sacrificateur. Il fait

1) Éliade, *Chamanisme*, Chadwick, *Shamanism ; The Spiritual Ideas of the Talars*, Czaplicka, Radloff, *op. cit.*

2) Sierozsewski, *Du Chamanisme*, p. 303, Czaplicka, *The Turks of Central Asia.*

3) Schmidt, *Ursprung der Gottesidee.* Éliade, *Chamanisme*, p. 20 et 21, p. 226, etc.

4) Radloff, *Aus Sibirien*, II.

5) Cf. en particulier la grande analyse qu'en fait le P. W. Schmidt dans le t. IX de *Ursprung der Gottesidee.*

exposer la peau et les os en les suspendant à une longue perche. Le public procède alors à des offrandes aux ancêtres et mange la chair. Le deuxième soir[1] n'est plus à proprement parler celui du sacrifice. Il nous apparaît comme consacré à des rites différents venus accessoirement s'y apposer. Le chaman accompagne l'âme du cheval auprès du dieu céleste : c'est simplement le rite de l'ascension, indépendant à l'origine et encore fréquemment appliqué dans d'autres circonstances. Il a peut-être apparu dans cette cérémonie du sacrifice au moment où le chaman est devenu sacrificateur, c'est-à-dire à une époque relativement récente, tout nous indiquant que, dans le temps, la présence du sorcier n'était pas requise.

Czaplicka, citant Maynagashoff, décrit d'une façon assez semblable, malgré de nombreuses différences de détail, l'immolation du bouc et du bélier chez les Turcs de la région de Minousinsk. C'est une manifestation qui a lieu tous les trois ans et qui a souvent le caractère d'une stricte cérémonie de clan[2]. On y retrouve la présence du bouleau, sous l'apparence d'un arbre sacré près duquel on allume deux feux, l'un nommé « grand feu », l'autre « petit feu » : on fait cuire sur le petit feu la viande destinée à être mangée ; sur le grand feu on brûle tout ce qui doit monter au ciel (en une colonne droite de fumée). L'animal est, là aussi, abattu sans qu'une goutte de sang soit versée. L'homme est relié au bouleau cosmique par un long fil de lin sur lequel ont été fixées des plumes d'aigle.

Dans une cérémonie sacrificatoire qui ne semble plus aujourd'hui dédiée au Ciel (mais sans doute à cause d'une dégénérescence), les Yakoutes remplacent les bouleaux par des sapins et connaissent la corde fixée à l'arbre, garnie de plumes, symbolisant une route céleste[3].

Tous les thèmes développés par les divers récits des rites

1) Le troisième soir est souvent passé en libations, banquets et cérémonies diverses.

2) Czaplicka, *The Türks of Central Asia*, citant Maynagashoff, *Sacrifice to the sky among the Beltir*, Petrograd, 1915.

3) Sieroszewski, Du Chamanisme, *Revue de l'histoire des religions*, t. XLVI (1902), p. 332.

sacrificatoires méritent une étude entière que nous n'avons pas la prétention de faire ici : nous nous intéressons uniquement, dans le présent ouvrage, au Ciel-Dieu et à son culte. Le sacrifice contient bien d'autres éléments[1]. De plus, nous avons comme but de faire revivre, dans la mesure du possible, la religion ancienne des peuples altaïques et nous n'avons pas assez connaissance des éléments anciens qu'il conserve. Nous pensons tout de même qu'il présente sans doute nombre de vestiges archaïques et atteste que le culte adressé à Tängri à l'époque turco-mongole classique devait avoir déjà une importance correspondant à celle que nous avons vue sans cesse au Dieu du Ciel.

V. — **Tängri dans l'islamisation des Turcs**

Quand nous avons signalé (au chapitre II) l'emploi du mot Tängri dans les diverses grandes religions universelles, nous avons laissé délibérément de côté l'Islamisme, nous proposant de le traiter en terminant notre étude sur le Ciel-Dieu.

Chronologiquement, l'islamisation des Turcs est en effet postérieure à l'époque classique de la religion altaïque « païenne ». D'autre part, étant donné le rôle exceptionnel de la religion mahométane chez les Turcs, il était sans doute préférable de ne donner des exemples de l'emploi du mot Tängri dans les textes musulmans qu'après avoir considéré dans son ensemble, et autant qu'on puisse le faire, la personnalité qu'il avait représentée en Asie centrale au cours des siècles antérieurs.

L'islamisation des Turcs est plus tardive qu'on ne le croit communément. Si les contacts armés avec les Arabes eurent lieu en Sogdiane et en Bactriane peu après la bataille de Nehavend (643) qui livra l'Iran aux conquérants sémites, il fallut attendre le x^e^ siècle pour assister à une pénétration de la religion musulmane dans les masses türkestaniennes.

1) Les sacrifices au mois de juin (= le 5^e^ mois des sources chinoises) fixés en gros au solstice d'été, sont généralement des manifestations de cultes solaires. Tängri n'aurait-il pas absorbé quelque culte solaire pré-existant ?

Auparavant, et pendant les trois premiers siècles de l'Hégire, de nombreux mercenaires venus servir les khalifes abbassides s'étaient convertis — mais cette conversion, inspirée par des raisons qu'il n'est pas nécessaire de préciser, n'offre qu'un intérêt limité pour l'histoire de la pensée religieuse[1].

L'islamisation plus conséquente, commencée après les années 900, se déroula simultanément dans les pays de civilisation arabo-persane que les Turcs avaient envahis et en Asie centrale. Elle fut un peu plus rapide dans les premiers que dans la seconde. Mais on se trompe si l'on croit que les Oğuz installés en Occident et incarnant, aux yeux des chrétiens, le génie de l'Islam pour lequel ils combattaient (guerre contre Byzance, croisades), avaient profondément assimilé la religion qui, officiellement, était la leur. En réalité, on sait très bien aujourd'hui que, s'ils ne firent aucune résistance active à l'islamisation, celle-ci ne pénétra que fort lentement dans les couches populaires non instruites et rattachées sans cesse à l'antique croyance et aux anciennes pratiques par l'arrivée continuelle de nouvelles tribus. L'œuvre de Ṣeyyād Hamza, poète mystique, mort à la fin du XIII^e^ siècle, nous montrera nettement le faible degré d'islamisation des populations de la région de Konia à cette date.

En Asie centrale, les princes islamisés n'entraînèrent pas plus vite leurs sujets dans la pratique de la religion nouvelle. Aux XII^e^ et XIII^e^ siècles, malgré les efforts des missionnaires mahométans, la foi chrétienne (nestorienne) fut un grand obstacle à la propagation de l'Islam, et ce n'est vraiment que plus tard, c'est-à-dire aux XIV^e^ et XV^e^ siècles, qu'il prit un sérieux essor. On est peu renseigné sur sa progression, mais elle ne fut certainement pas très rapide et il se peut que certains

1) Notons cependant que la foi des officiers turcs était si vive que le khalife Mu'tasim se résigna, pour contenter leur désir de faire le hajj, à leur faire construire une ka'ba en réduction à Samarra, chose inouïe (Muqaddasi ahsan B G A 123). L'impératrice Šajāh, fille d'officier turc et mère de Mutawwakil, introduisit au Palais l'instruction religieuse élémentaire « intégriste » dirigée par les Hanbalites (comm. de mon maître M. L. Massignon).

peuples turcs ne se soient laissé toucher par lui qu'à partir du XVIII^e. Ce serait le cas des Kazak-Kirghiz, chez qui les pratiques chamanistiques demeurent nombreuses ainsi qu'un substrat assez prononcé de l'ancienne foi[1]. On a vu enfin que, de nos jours, d'importants groupes centre-asiatiques et sibériens demeuraient « païens » (les Téléoutes, les Altaïens et les Yakoutes, par exemple) ou étaient touchés par le Christianisme (encore les Yakoutes)[2].

On a généralement attribué aux seuls facteurs politiques et géographiques l'islamisation des Turcs. Sans nier que la juxtaposition en bien des endroits de peuples déjà musulmans et de peuples turcs, que le prestige de la grande civilisation arabo-persane sur les nomades moins évolués venant d'Asie centrale, et que la rupture avec les autres foyers religieux du monde soient des raisons suffisantes et parfaitement valables, nous pensons qu'il y a également un facteur moral : une aptitude, une prédisposition des Turcs à embrasser l'Islamisme plutôt qu'une autre religion. Il n'est pas cependant dans nos buts de faire ici une étude comparée de l'Islam et du « paganisme » turco-mongol. Nous voulons simplement montrer quelles transformations subit Tängri quand il cessa de signifier le Dieu céleste des païens pour représenter Allah.

Tängri = Allah

Constatons d'abord deux faits :

1° Après avoir vénéré Tängri, les Turcs du Moyen Age et des temps modernes adorent Allah ;

2° Mais ils n'ont pas abandonné pour autant le vieux nom qu'ils donnaient à Dieu.

Nous citerons rapidement quelques exemples de son emploi dans des textes classiques, une étude systématique qui méri-

1) CASTAGNÉ, Magie et exorcisme chez les Kazak-kirghizes et autres peuples turcs orientaux, *Revue des études islamiques*, 1930, p. 53-151.

2) M. MASSIGNON a groupé, dans la *Revue des études islamiques*, année 1946, p. 67 sq., une série de textes qui prouvent la ferveur mystique des convertis turcs dès le X^e siècle, à cause de l'apostolat des disciples de Mansûr Hallâj, sous le titre *La légende de Hallâcé Mansûr en pays turc.*

terait d'être faite, exigeant un examen de tous les manuscrits importants dont la plupart ne nous ont pas été accessibles.

Dans le *Kuladgu Bilig*, un des premiers grands ouvrages écrits en langue turque (1070), on ne trouve guère le mot Allah que dans des citations de l'arabe, tandis que le mot *Tängri* écrit parfois avec un « yā » apparaît le plus souvent[1]. Nous le voyons entrer dans des expressions purement musulmanes, par exemple « Tängri ta'ālā », tandis que la formule d'introduction, non traduite, est exactement notée « bismillah ».

Kashgari, à la même époque, donne de très nombreux emplois du mot. Nous avons vu qu'il connaissait diverses de ses significations chez les « infidèles » (un grand arbre, une grande montagne), mais il sait qu'on l'emploie aussi chez les Turcs musulmans avec la valeur exacte de *Allah*[2].

Deux siècles plus tard, au XII[e], Ahmad Yesevi se sert des deux mots aussi souvent et « Tängri » continue à posséder en Asie centrale une énorme vitalité, singulièrement dans la littérature Djaghataï[3]. Mīr Ali Shīr Nevāī écrit aussi bien *Allah* que *Tängri*, ce dernier nom indifféremment avec un « yā » ou avec un kasra : il laisse néanmoins en arabe les expressions consacrées[4]. Dans le Bāber nāme, on trouve Tängri, Allah, Hudā... Le texte commence par « Tängri ta'ālā », mais nous n'avons pu déterminer d'autres règles dans son emploi que la seule fantaisie de l'auteur. Nous trouvons par exemple dans un double distique, une fois le mot *Tängri* et une fois le mot *Allah*[5]. Nous pensons que Büchner va trop loin quand il dit que « dans le Baber name Tängri semble être la désignation ordinaire de la divinité »[6].

En Anatolie, le mot résista moins bien à l'influence du vocabulaire arabo-persan mais ne disparut jamais complè-

1) Yusuf Has Hadjib, *Kuladku Bilig*, dans l'édition du T. D. K. publiée par Resid Rahmeti Arat, Istanbul, 1947.
2) Kashgari, *Divanü Lugat-it Türk*, édition de T. D. K. par Besim Atalay, Ankara, 1943.
3) Ahmad Yesevi, *Divani Hikmet*, éd. Kazan, 1893.
4) Mīr Ali Shīr Nevāī, *Mahbub ul Qulub*, Constantinople, 1872.
5) *Baber name*, éd. Ilminski, Kazan, 1857.
6) Büchner, Tängri, *Encyclopédie de l'Islam*.

tement. Pour nous en tenir aux textes de la première époque musulmane, nous pouvons signaler sa présence dans Ṣeyyād Hamza et dans Yunus Emre[1], ce dernier poète l'employant toutefois assez rarement. Nous le rencontrons dans plusieurs textes pour une traduction plus ou moins littérale d'une phrase coranique ou typiquement musulmane. Dans un commentaire du Coran en turc de Qastamouni étudié par Cl. Huart et datant de la fin du XV^e^[2], on trouve Allah et Tängri à peu près à égalité (et le mot *Haqq* suivi de « ta'ala »), Allah étant plus souvent employé quand il s'agit du Dieu défini par le Coran et Tängri dans les récits évangéliques ou bibliques (mais sans qu'il y ait une règle formelle). Les formules habituelles sont toujours avec Allah mais on rencontre une intéressante explication : « Je me réfugie, moi vers Dieu (Allah) contre Satan le lapidé, cette formule signifie : Je me réfugie, moi vers Dieu (Tängri). » Ainsi, à la fin du XV^e^ siècle[3], pour commenter le Coran, on éprouvait le besoin d'expliquer le nom même de Dieu à l'aide de l'ancien vocable turc.

On le faisait déjà dans le Destān-i Yūsuf de Ṣeyyād Hamza[4] plus ancien (fin du XIII^e^) qui, ainsi que son titre l'indique, est une épopée et non un ouvrage d'édification religieuse à buts pratiques. Malgré le choix du sujet, l'auteur qui s'adresse à des populations encore peu islamisées et arabisées commente tout ce que, par habitude de lettré et déférence religieuse, il emprunte à la langue arabe.

Après le titre, et sans invocation arabe à Dieu, l'auteur commence son récit par « Tängri adïn anguban giräm sözä », « Je vais entrer en matière en rappelant le nom de Dieu[5]. »

1) YUNUS EMRE, *Divan*, éd. Burhan Umit, Istanbul, 1933, par exemple, t. I, p. 128, l. 5, p. 163, l. 9, p. 183, l. 3.

2) HUART, Un commentaire du Qoran en dialecte turc de Qastamouni (XV^e^ siècle), *Journal asiatique*, oct.-déc. 1921.

3) Le manuscrit date de 905 H. soit 1499.

4) Destan i Yusuf 'aleyhisselam ve heza ahsen ul qasas il mubarek » de Şeyyad Hamza, photocopie, publication du T. D. K., Istanbul, sous le titre *Yusuf ve Zeliha* (1946).

5) *Yusuf ve Zeliha*, 2^e^ beyt.

Il introduit seulement alors la « bismillah » en la tronquant et il prend soin de la traduire en turc, puis de la commenter, ce qui indique un niveau de culture supposé absolument nul chez ses lecteurs : « Ävväl äbdā Bismillah, Tängri adï. » « Tout d'abord au commencement Bismillah, le nom de Tängri. » Le commentaire prend plusieurs distiques. Il reprend d'abord les deux mots négligés de Raḥman et de Raḥīm : « Un de ses noms est aussi Raḥman... Il est miséricordieux (ol raḥīmdur), il accorde la miséricorde à ses esclaves », puis il disserte sur les effets de la Clémence et de la Miséricorde de Dieu. Au beyt IX cependant, pour dire : « Rendez grâce à Dieu nuit et jour », il n'hésite plus dans son choix et c'est décidément Tängri qui vient sous sa plume.

Outre le profond intérêt que présente ce texte pour l'étude de l'état religieux des populations de la région de Konia après deux siècles de conquête musulmane, il offre celui de nous éclairer fort bien sur le sens que le mot Tängri avait pour des païens manquant d'instruction au point d'ignorer ce que veut dire « Bismillah » ou que « raḥman » et « raḥīm » sont les deux attributs les plus célèbres du Dieu dont ils sont sensés pratiquer la religion. Ce sens n'est autre que Dieu. Il ne devait pas évoquer des images très différentes de celles qu'évoque Allah, sinon Ṣeyyad Hamza se serait vraisemblablement abstenu de le choisir comme terme de sa traduction.

Évidemment, dans des textes comme celui-ci, et d'une façon absolument générale dans tous les textes musulmans, Tängri n'est plus du tout employé pour traduire « Ciel ». C'est le mot « kök » qui sert, ou d'autres termes empruntés au vocabulaire persan et arabe (par exemple le mot *asman*).

Résurgence du mot Tängri

Bien que le mot Tängri, ainsi que nous venons de le voir, n'ait jamais disparu du langage des populations turques islamisées, il connut brusquement une vogue nouvelle dès que le nationalisme de Turquie voulut remettre à la mode la langue ancienne et débarrasser la littérature orale ou écrite des

apports du persan et de l'arabe. Ayant été conservé dans les parlers populaires et ayant servi à son heure pour faire comprendre, mieux qu'Allah, les textes musulmans, il n'y avait aucune raison pour que les Turcs ne l'emploient plus. Ils l'ont fait sous la forme déguturalisée et vélarisée de « Tanrï ». On le trouve d'une manière assez fréquente dans les textes de la fin du XIX^e^ et du début du XX^e^ siècle. Le leader nationaliste Mehmet Emin a été un promoteur de son réemploi. Citons, comme exemple entre mille autres, les expressions « Tanrï evi » et « Tanrïm şahit » de son très célèbre poème *Anadoludan bir ses.*

C'est donc, à l'époque moderne, non plus un usage qui se conserve, mais une volonté qui s'exprime. Pour la religion musulmane qui se fonde sur la langue arabe ce n'est plus du tout la même chose et un problème assez grave se pose : dans quelle mesure peut-on employer un mot non arabe pour le Dieu de la religion arabe ? Un Islam turc peut-il encore être un Islam ?

C'était bien sans doute un vouloir laïc des Turcs qui remettait en valeur ce nom et, en cela, une grave déviation religieuse, mais c'était aussi une reconnaissance officielle d'un mot conservé au plus intime du cœur des hommes anatoliens pour s'adresser à leur créateur. C'était un envahissement du sentiment populaire dans la science un peu distante des ulemas et des hodjas. Cette revalorisation du mot Tängri, due aux nationalistes, alla jusqu'à ses conséquences extrêmes. Allah fut proscrit du vocabulaire « öz türkçe » (nouveau turc) quand la révolution kémaliste partit en guerre contre la civilisation arabo-persane. Une loi, votée en 1932, décida que l'appel à la prière ne devait plus être fait en langue arabe, mais en langue turque : le mot Allah fut remplacé dans les mosquées même par le mot « Tanrï ». Aujourd'hui, encore que cette politique se soit assouplie, « Tanrï » est chanté du haut des minarets à égalité avec Allah[1]. C'est peut-être parce que les

1) Cela qui était vrai au moment de la rédaction de cette étude ne l'est plus à la correction des épreuves. Un récent voyage en Turquie nous a permis de voir que Allah était le seul mot généralement employé cette année dans les prières.

Turcs ont compris qu'ils ne pouvaient s'exiler volontairement et totalement d'une communauté, de « LA COMMUNAUTÉ », *Umma*, et qu'ils le faisaient quand leur voix disait « Tanrï » et non « Allah ». Cette volonté de reprendre le vocable arabe, ce retour à la religion après l'époque laïque, encore une fois, ne détruisent pas le vocable que les Turcs connaissent depuis la préhistoire[1].

*Principaux éléments conservés ou transformés dans le passage de Täng*ri *à Allah*

Nous savons que les Mongols, lorsqu'ils eurent conquis la Chine, n'hésitèrent pas à assimiler Tängri à T'ien. Il en fut de même en Occident où, pour des raisons de politique, ils insistèrent sur les traits communs existant avec Allah. Nous avons de bonnes raisons de croire, répétons-le, que la foi religieuse des Turcs et des Mongols n'était pas un obstacle à leur islamisation, tandis que la loi civile, le « yasak », en était un : « La noblesse mongole murmura longtemps encore contre la décision qui avait substitué au yasak de Gengis Khan la *religion des arabes* », remarquait justement Cavaignac[2].

Il reste à voir comment les dieux inférieurs furent assimilés à des génies ou comment ils furent éliminés ; comment les pratiques chamanistiques purent subsister dans le cadre de la religion musulmane ; comment des nomades assez anarchistes au point de vue religieux et surtout très tolérants, purent se plier à la discipline d'une religion aussi stricte que l'Islamisme. On a souvent fait remarquer que la loi chez eux était sociale et politique, émanant du kaghan et non d'une révélation. Mais le kaghan était le représentant de Dieu sur terre, son élu ; les lois qu'il édictait pouvaient être considérées comme des lois voulues par Tängri lui-même : désobéir au prince était rompre l'harmonie cosmique et par conséquent déplaire à Dieu. Il y a déjà là les éléments pour qu'une religion

1) Des expressions telles que « Tanrï müsafiri », « hôte envoyé par Dieu », « Tanrïnïn günü », « chaque jour que Dieu fait » ont été toujours conservées en Turquie.

2) CAVAIGNAC, Appendice, p. 380, dans *L'empire mongol*, de RENÉ GROUSSET.

dirigée par un khalife soit acceptée. Malgré tous les frottements qui ne manquèrent certainement pas de se produire et tous les changements que la mentalité centre-asiatique subit par suite de la conversion, nous pouvons considérer comme acquis que la personnalité de Tängri ne fut pas sensiblement affectée, qu'elle était assez proche de celle d'Allah pour qu'il n'y eût pas dans l'existence du Dieu un obstacle important.

Nous en avons vu une preuve précise en donnant des exemples de l'emploi du mot Tängri pour expliquer le mot Allah. Mais nous connaissons d'autre part assez bien le Dieu céleste des Turco-Mongols pour souligner sa parenté avec le Dieu de Muhammad.

Ce qui frappe le plus l'observateur non averti (étranger à la civilisation musulmane), c'est la très grande importance donnée à Allah et cela en dépit d'une multiplicité d'êtres surhumains, anges, génies et démons. Or, c'est précisément le cas pour le « paganisme » turco-mongol : abondance d'esprits inférieurs, accent violemment appuyé sur Tängri, l'Éternel, le Très-Haut.

Nous avons remarqué qu'une des 4 caractéristiques fondamentales de Tängri était d'être « üzä », « en haut » et nous avons montré que ce mot pouvait certes être envisagé concrètement pour le Ciel matériel, mais aussi spirituellement, c'est-à-dire avec le sens de « au-delà, au-dessus de tout ». C'est en somme le correspondant presque exact de « ta'ālā » qui accompagne toujours le nom de Allah dans les textes arabes (racine 'alā = s'élever, à la sixième forme « être haut ou exalté » comme on le traduit le plus souvent). Pavet de Courteille, donnant en français le début du Bāber Nāme sous la forme « Par la Grâce de Dieu très haut... je devins roi »[1], met l'accent sur la parenté du texte du conquérant des Indes avec un texte païen. Si on ignorait que Bāber était musulman, on pourrait, à la seule lecture de cette phrase, le croire adepte du « paganisme » indigène. Nous trouvons en effet un sens identique

1) *Baber name*, traduction PAVET DE COURTEILLE, Paris, 1871.

dans de nombreux passages des inscriptions de l'Orkhon où Tängri, par sa volonté, amène un homme à devenir roi, et dans les divers documents mongols.

Il y a pourtant à remarquer que si l'origine du pouvoir est toujours en Dieu, que si l'action divine se manifeste pour une intronisation comme par le passé, l'idée philosophique de l'intervention divine a un peu changée. Les textes « païens » insistaient toujours sur la force ou la puissance de Dieu, qui était dynamique (nous avions le mot *küç*). Au contraire, le Bāber nāme met en avant une notion nouvelle, celle du bienfait de Dieu, la Grâce. C'est qu'en effet nous n'avons plus la notion que le chef est l'instrument absolu de Dieu : l'idée divine s'est encore élargie ; le prince n'est plus indispensable à l'ordre cosmique, comme il devait l'être à l'époque païenne.

Un autre mot très souvent employé dans les textes préislamiques et conservé dans le langage courant jusqu'à nos jours souligne un glissement analogue du sens. Nous avons une dizaine de fois, dans les seules inscriptions de l'Orkhon, l'expression : « Tängri yarlïkkaduk üçün » que Thomsen a tort de traduire par « comme le Ciel était propice » ou « par la grâce du ciel », nous l'avons vu ci-dessus, le sens du mot « yarlïk » est bien celui d' « ordre, décret précepte »[1]. Le mot est si fort que, dans l'empire mongol, il indique la décision impériale à l'exclusion de toute autre, la loi donnée par la dynastie. C'est encore le sens qu'il a dans les dictionnaires ottomans (yarlïġ = ordonnance impériale). Dans les textes religieux turcs musulmans où il continue à accompagner souvent le nom de Tängri, il a pris un sens tout différent. Nous le voyons par exemple dans le *Dānishmend nāme*[2] avec la signification d' « intercession ». Nous le voyons ailleurs avec la valeur plus surprenante encore de « pardon ». Le jour où Tängri est devenu « raḥman », un des mots importants qui se

1) Von Gabain, *Altturkische Grammatik*, cf. plus haut le paragraphe intitulé « yarlïk ».

2) Qissa-i malik Dānishmend Gāzi ahmad ben Ali rahmet ullah aleyhim ecmā'in, 2e folio, recto.

rapporte à lui tend à prendre une signification plus limitée et plus douce.

Il est inutile d'insister sur le fait que Tängri et Allah sont tous les deux éternels. A peine est-il plus utile de rappeler que, chez les Musulmans, Dieu considéré comme un pur esprit et par conséquent distinct du ciel matériel, a de très nombreux rapports avec lui (Dieu règne dans le Ciel ; l'ascension de Muhammad, sans être similaire par sa technique aux voyages extatiques du chaman, ne devait pas surprendre beaucoup un nomade d'Asie centrale). Il est cependant certain que la dissociation de la matière qui forme la voûte céleste et de la force spirituelle qui l'anime et dont dépend aussi le reste du monde et les humains est le changement le plus considérable qu'eut à subir l'idée de Dieu.

La parenté la plus grande qui poussera les Turcs à leur vocation mystique, c'est la manière dont Tängri agit sur le cœur de l'homme. Nous avons vu qu'il n'avait rien d'un dieu olympien. L'anthropomorphisme n'est guère plus accentué en lui que chez Allah, pourtant peu ressemblant à l'homme, mais où l'on peut en découvrir quelques traces. Le Dieu de l'âme, avec lequel le sufi communiera, est déjà dans celui de Ton Yukuk, sinon dans celui de l'Oğuz name.

Ce que les Musulmans eurent sans doute le plus à apprendre aux Altaïques ce fut la clémence et la miséricorde divines. Ces deux qualificatifs essentiels d'Allah, ceux-là mêmes que le Coran répète à tous sujets et qui sont présentés dans la Bismillah, le Rahman et le Rahīm, sont en effet assez étrangers à Tängri. Il peut être protecteur et juste, il ne paraît pas pitoyable. Si on ne lui obéit pas, il tue. Il est dur et inflexible. Avant l'époque moderne, nous ne l'avons jamais rencontré autrement.

Processus de la Transformation

On peut voir d'une manière assez significative le processus de la transformation de la personnalité divine de Tängri en celle d'Allah à travers les lettres écrites par les souve-

rains mongols de Perse. Ces lettres ont été assez souvent étudiées, mais on n'a pas encore, à notre connaissance, montré systématiquement la façon dont elles éclairaient la conversion à l'islamisme.

On y trouve cependant certaines étapes de l'évolution. Les plus archaïques de ces documents par l'esprit sinon par les dates, c'est-à-dire écrits et signés par de purs « païens », dont le type peut être la lettre d'Argun à Philippe le Bel, datée de 1289[1], commencent par une double invocation à Tängri puis au kaghan. Voici la traduction que Rémusat donne de cet exorde :

> Dans la force du Ciel Suprême
> Dans la Grâce du kaghan
> Paroles de moi, Argun.

Compte tenu des légères inexactitudes ou imprécisions de la traduction et du texte, c'est la force ou la puissance de Tängri qui est invoquée d'abord (Küç), puis le « su » du kaghan[2]. On connaît plusieurs documents qui présentent un texte analogue[3]. Nous avons ici un type de lettres purement original pour le milieu persan. Le type islamique des missives de même genre amènerait en tête une formule islamique. Quand les souverains mongols se convertirent à l'Islam, ils furent inclinés à abandonner le formulaire « païen » pour le remplacer par le formulaire musulman. La lettre d'Oldjaitu cependant, quoique d'une époque tardive (1305), et malgré la conviction du prince, dévoile un assez curieux état d'esprit. Elle commence directement par l'expression « Parole de moi (ou de nous) Oldjaitu Sultan ». Le « küç » de Tängri a disparu, ainsi que la référence au kaghan fondateur de la dynastie. Le « paganisme » est ainsi éliminé. Mais les modes musulmanes ne l'ont pas remplacé : il n'y a pas de formulaire

1) Archives nationales, J. 937 ; RÉMUSAT, *op. cit.*, SCHMIDT, *op. cit.*

2) Pour la valeur du mot « su », cf. KOTWICZ, *Formules initiales*, *op. cit.* Cf. article « Küç » ci-dessus.

3) Bicig d'Abaga, d'Argun, de Gazan, in CLEAVES, The Mongolian Documents in the Musée de Téhéran, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 16, juin 1953.

islamique ; pas davantage le nom musulman du souverain (Khudabenda Muhammad). Le titre de Sultan que se donne Oldjaitu, et qui est bien nouveau puisque nous avions seulement dans les documents postérieurs : « parole de nous Abaga, Argun », etc., au lieu de « paroles de nous Oldajaitu Sultan », n'est pas très significatif, puisqu'il est donné dans le même document au roi de France. Cependant, la fin de la lettre n'échappe pas à l'influence traditionnelle et l'on pourrait croire qu'elle est « païenne » par la similitude qu'elle offre avec les documents anciens et quoique son contexte n'ait rien qui puisse choquer un Musulman. Oldjaitu nous dit que l'on pourra, grâce à l'alliance proposée et avec la force de Tängri, se liguer contre les ennemis et qu'il en arrivera ce qu'il plaira à Tängri. La première phrase est semblable à celle déjà souvent rencontrée et par exemple à celle de la lettre d'Argun. La deuxième amène d'une façon très nette, selon nous, un élément nouveau quoique discret : c'est, chez des « païens » d'Asie centrale, la naissance du fatalisme musulman.

La lettre d'Oldjaitu nous montre d'une manière assez nette le progrès qu'avait fait l'Islamisme en quelque cinquante ans d'occupation mongole en pays iranien, progrès lents, prudents, amenant une évolution plutôt qu'un bouleversement radical.

On sait, par l'histoire de Ahmad Takudar (1282-1284) ce qu'il en avait coûté quelques décades plus tôt à un prince mongol pour s'être converti avec trop de fougue à la religion des Arabes : il avait éveillé le mécontentement de Koubilai et avait été chassé du trône par les grands de son entourage, non parce qu'il avait renoncé à la religion de Tängri, mais parce qu'il avait abandonné les anciennes lois mongoles pour la cheriat[1].

Aboul Faradj nous a conservé deux lettres adressées par ce souverain musulman à Al Mansur Qalaun qui, quoique plus anciennes que celle d'Oldjaitu, présentent des caractères plus

1) Aboul Faradj, *Histoire dynastique*, p. 361, cité par Rémusat, *Mémoires*, p. 96.

évolués. Il est juste cependant de remarquer qu'elles s'adressaient à un chef d'État musulman et non à un potentat chrétien. On remarque de l'une à l'autre (séparées seulement par un an) une évolution accentuée.

Dans la première lettre, Ahmad Takudar, si l'on en croit le texte arabe d'Aboul Faradj, place d'abord sur la même ligne : « Par la puissance du Dieu très haut » et « Bismillah ar rahman ar rahim ». En-dessous, sur la 2e ligne, il écrit : « Par la disposition du kaghan », où nous retrouvons le « su » des textes mongols ; sur la 3e ligne, il annonce « Ordre de nous Ahmad ! »

Dans la 2e lettre, il place en 1re ligne seule l'expression : « bismillah ar rahman ar rahim », tandis que, sur la 2e ligne, il écrit à la fois : « par la disposition du Dieu très haut » et « par la faveur du kaghan » et, en 3e, comme jadis, « ordre de nous Ahmad ! ».

Ainsi, en un an, la Bismillah a pris le pas sur le « Mongkä Tängriyin küçün dür ». Pourtant Ahmad, osant faire ce que ne fera pas Oldjaitu lui-même, ne conçoit pas que l'emploi de la formule « païenne » soit un obstacle à la rédaction d'une lettre musulmane (au plus change-t-il « l'éternel » en « très haut », le « ta'ālā » étant plus habituel sous la plume d'un Musulman).

Un autre document montre comment le formulaire « païen » attestant des croyances traditionnelles s'est composé avec le formulaire islamique ou a laissé s'introduire petit à petit des éléments qui lui étaient étrangers. Le musée de Téhéran conserve un certain nombre de textes mongols du début du XIVe siècle. Pelliot, puis Cleaves, en ont fait l'étude[1].

Le document no 1 a un exorde de forme classique en 3 lignes, la 1re consacrée à « la Force du Tängri éternel » et la 3e à la « Protection de la Grande fortune » dans laquelle on peut reconnaître la « Grâce » ou la « Fortune » de l'Empereur des

1) Pelliot, Documents mongols du musée de Téhéran, *Athar e Iran, Annales du Service archéologique de l'Iran*, Paris, 1936. Cleaves, The Mongolian Documents, *op. cit.*

autres textes. La 2e ligne introduit dans cette contexture purement indigène une invocation au prophète Muhammad :

« Muqammad baiqam-bar-un iman dur »[1]
« Par la faveur (?) du Prophète Muhammad. »

Ces quelques documents qui offrent chacun un type différent de contamination prouvent suffisamment que, dans un milieu aussi strictement centralisé et légiféré que l'était, par le yasak de Gengis Khan, la cour mongole de Perse, il y eut conversion à l'Islamisme du vieux dieu national Tängri par une juxtaposition d'éléments plutôt que par un changement de conception religieuse. C'est, si l'on veut, sans s'en apercevoir et par suite d'une mutation, que Tängri s'est trouvé devenu, un certain jour, Allah. L'histoire nous a appris que, chez les Turcs et les Mongols islamisés, la religion a changé ; elle nous laisse déjà entrevoir qu'un important substrat païen demeure sous l'apport nouveau, que des pratiques chamanistiques se sont conservées ; nous pouvons légitimement penser que la foi en Dieu est demeurée à peu près semblable à elle-même et que la transformation s'est effectuée lentement au cours des siècles et par une série de petites retouches successives.

Conclusion

Les brèves indications que nous venons de donner sur l'emploi du mot Tängri dans la religion musulmane n'ont d'autre prétention que de poser quelques jalons pour une étude (qui reste à faire, en s'appuyant sur le Coran et sur les ouvrages des métaphysiciens musulmans) de la conversion des Turcs à l'Islamisme et plus particulièrement du passage de Tängri à Allah.

Elles forment en quelque sorte la conclusion normale de cet ouvrage. Après avoir, avec plus ou moins de fidélité, servi le culte du Ciel-Dieu, la grande majorité des populations altaïques s'est convertie à l'Islamisme : c'est à travers lui que nous

1) Pelliot lit « iman », mais Cleaves préfère « imad » et traduit : « In the Support of the Prophet Muqammad ».

connaissons surtout aujourd'hui le nom de Tängri. Il nous a paru important, dans l'étude de la personnalité du Dieu du Ciel, de ne pas oublier qu'il est une préfiguration d'Allah, qu'il se confondra avec lui par suite d'une lente évolution. L'étude plus complète de cette transformation montrerait sans doute mieux que la seule analyse de l'antique représentation divine et que les quelques exemples donnés par nous de son islamisation, qu'il n'y avait pas une différence fondamentale entre elle et celle des Musulmans. Nous avons pu néanmoins déjà nous assurer que les divergences les plus souvent rappelées (le temple, le pèlerinage à La Mekke dans la conversation de Gengis Khan et de l'imam de Boukhara) étaient surtout apparentes et n'empêchaient pas une certaine prédisposition religieuse des Altaïques à être musulmans. (La conversion au Bouddhisme d'autres peuples altaïques nous semble moins naturelle.)

Le Ciel-Dieu que nous avons essayé de dégager des autres divinités n'a peut-être pas une personnalité aussi marquée que Allah, mais il apparaît avec un relief suffisant pour que nous puissions vraiment le voir comme le personnage central d'une véritable religion. Nous avions prévenu, dans une brève note placée aux premières pages de notre étude, que nous ne nommerions pas sans répugnance cette religion « Chamanisme ». Nous avions rappelé que le mot Chamanisme servait à désigner la « religion » de peuples américains du nord ou du sud, de peuples africains, polynésiens, etc., et, ce faisant, était trop imprécis. Nous avions aussi avancé le risque d'une confusion provoquée par le fait que des Turcs musulmans ou des Mongols lamaïstes se disaient encore chamanistes. Nous avions enfin dit que de nombreux ethnologues considéraient le Chamanisme comme une magie. Certes (et nous ne parlons ici que du Chamanisme asiatique, le seul qui nous soit connu), il suppose un certain ordre cosmique, certaines croyances religieuses et connaît (du moins aujourd'hui) des prières, des sacrifices... Néanmoins, il ne peut prétendre à circonscrire entièrement le phénomène religieux. Nous dirons même qu'il

n'en représente, pour l'époque ancienne, qu'une infime partie. Nous avons pu étudier la personnalité du Ciel-Dieu et son culte, constater la grande place qu'il tient sans avoir presque eu recours à l'étude des pratiques chamanistiques. Nous y avons fait appel parfois, mais en quelque sorte comme à une source auxiliaire. Ces pratiques apparaissent bien, nous le savons, dès l'époque ancienne, comme un des phénomènes considérables de cette religion, mais elles ne sont pas plus importantes, à tout compter, que les diverses divinités ou êtres supérieurs, et singulièrement que l'Être Suprême. Il y a donc toute une religion vivante et organisée tournant autour de Tängri et c'est à ce titre que nous nous hasarderons à proposer le mot Tängrisme dont nous savons bien le premier tous les défauts, mais qui aurait au moins, s'il était accepté, l'avantage d'évoquer quelque chose de précis dans le temps et dans l'espace[1]. On nous objectera sans doute qu'il y a, en dehors de Tängri, d'autres personnages religieux, des cultes indigènes qui tous ont parfaitement le droit de se réclamer de la même religion. Nous avons eu l'occasion de mentionner la terre au tout premier plan, puis ici le feu et l'eau, là le culte des aïeux, d'autres éléments, d'autres dieux. Malgré leur importance, ils jouent un rôle de second plan. Tängri est un Dieu monarchique. Il est le maître des hommes et des divinités, comme la plus haute zone cosmique. Aujourd'hui encore, ses héritiers sont les chefs des puissances bienfaisantes, qu'ils se nomment Tengere Kaira Kan ou Art Toyon Aga. Nous l'avons vu agir en monarque : donner son pouvoir au kaghan, décider du sort des nations, introniser les shad. Nous l'avons vu aussi faire échouer les mouvements populaires et porter au triomphe les souverains. Bien plus, nous savons que le Tängrisme devient vigoureux chaque fois que l'empire des steppes se reconstitue, mais qu'il disparaît ou s'affaiblit quand l'empire

1) Le principal obstacle est, selon nous, l'emploi du mot Tängri en dehors du Tängrisme. Mais, de même que quand on dit « Türük », on doit penser précisément aux Turcs nommés par les Chinois Tou'kieu et non à d'autres, quand on dirait Tängrisme, on ne penserait guère au mot Tängri des textes manichéens et bouddhiques ou à l'ezan des Nationalistes de la République turque.

se dissout, ainsi que nous en avons la preuve à présent. On ne paraît donc pas s'écarter de la vraisemblance quand on découvre dans les textes que les divers cultes et que les diverses divinités s'organisent hiérarchiquement autour du Ciel. S'il en est le monarque, on peut donner à la religion sur laquelle il règne son propre nom.

Le Tängrisme, malgré les rameaux qui en subsistent encore et malgré une très longue carrière, est à nos yeux une religion presque éteinte. Elle n'a pas plus résisté aux pressions de l'Islam, du Bouddhisme et de l'Orthodoxie qu'aux pressions des Chinois et des Russes. Étant donné le niveau de vie très arriéré des peuples qui la pratiquent toujours ou qui pratiquent plus justement quelques-unes de ses plus pâles émanations, elle a peu de chances de revivre jamais. Nous savons bien que quelques savants[1] se sont faits l'écho d'informations selon lesquelles le « Chamanisme » progresserait sensiblement depuis la révolution soviétique. Nous acceptons très facilement ce point de vue, car il s'agit bien du « Chamanisme », c'est-à-dire d'une technique magico-pathologique. Le Chamanisme vit comme toute magie et progresse comme progresse par exemple en France la crédulité aux rebouteux et aux pseudo-médecins qui soignent par fluide et que Mlle Bouteiller a parfaitement raison de comparer aux chamans. Mais, quand on nous signale que des « siberiak » chrétiens se font soigner par le chaman ou assistent à des séances d'ascension céleste, il n'est pas du tout question de parler du Tängrisme.

C'est donc au passé surtout qu'il faut s'adresser pour retrouver les éléments de tout ce qui, à côté de Tängri, a composé, dans sa forme accomplie, la religion des peuples altaïques. Le présent ne peut nous en apporter que des vestiges altérés. Nous nous en servirons comme points de comparaison — pas plus, et nous interrogerons les textes. Nous espérons

1) Cf. par exemple Kai Donner, *La Sibérie*, Paris, 1946, où l'auteur écrit : « Après la Révolution... le Chamanisme s'est encore répandu et le nombre des chamans a également augmenté, au moins dans toute la Sibérie occidentale, à l'ouest de l'Ienissei. Malgré la lutte et la persécution, la vieille religion a réussi à conserver sa position en Sibérie et à la défendre (p. 211).

bien qu'ils finiront par nous livrer assez pour que nous pénétrions dans un monde encore inconnu et dont nous avons sans doute beaucoup à apprendre.

Jean-Paul Roux.

Bibliographie

I. — Sources

Mir Ali Šir Nevai, *Mahbub ul Qulub*, édité à Constantinople, 1872.

Ammien Marcellin, *Histoire* in collection des auteurs latins publiés sous la direction de Nisard, Paris, 1840, liv. XXXI.

Baber Nameh, édition d'Ilminski, Kazan, 1857 (trad. franç. de Pavet de Courteille, Paris, 1871).

Bang et Rahmeti, *Oğuz Kagan Destanï*, Istanbul, 1936.

Ibn Batuta, édition et traduction par Defremery et Sanguinetti, 5 vol., 1859, Paris.

Benedetto (L. F.), *Marco Polo. Il Milione. Prima edizione integrale*, Firenze, 1928.

Bretschneider, *Medieval Researches*, 2 vol., London, 1888.

Chabot, *Histoire de Mar Jaballah III*, Paris, 1895.

Charignon, *Le livre de Marco Polo*, Pékin, 1928.

Chavannes, Les pays d'Occident d'après le Heou Han Chou, *T'oung Pao*, 1907.

Chavannes, Pays d'Occident d'après le Wei Lio, *T'oung Pao*, 1905.

Chavannes et Pelliot, Un traité manichéen retrouvé en Chine, *Journal asiatique*, 1911 et 1913.

Chavannes, *Dix inscriptions chinoises de l'Asie centrale*, 1902.

Chavannes, Voyageurs chinois chez les Khitan et les Joutchen, *Journal asiatique*, mai-juin 1897.

Chavannes, *Documents sur les Tou-Kiue (Turcs) occidentaux, recueillis et commentés, suivi de notes additionnelles*, 1900.

F. W. Cleaves, The Mongolian Documents in the Musée de Téhéran, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 16, nos 1 et 2, juin 1953.

Cordier (Henri), *Voyage en Asie du Bienheureux Odoric de Pordenone* (édité par), 1891.

Emre (Yunus), *Divan*, édition Burhan Ümit, Istanbul, 1933.

Gospel in Many Tongues (The) publié par The British and Foreign Bible Society, London, 1948.

Grégoire de Tours, *Historia Francorum*, 4 vol., édition de La Société de l'Histoire de France, Paris, 1836.

De Groot, *Die Hunnen der Vorchristlichen Zeit*, Berlin, 1921.

Heissig (Walther), A Mongolian Source to the Lamaist Suppression of Shamanism in the 17th Century, *Anthropos*, 48, 1953.

Hérodote, *Histoire*, en particulier le liv. I *(Clio)* et le livre IV *(Melpomène)*.

Huart (Cl.), Un commentaire du Qôran en dialecte turc de Qastamouni (xve siècle), *Journal asiatique*, oct.-déc. 1921.

Jordanès (Jornandès), *Histoire des Goths*, in Coll. des Auteurs latins publiés sous la direction de Nisard, Paris, 1849.

Julien (Stanislas), *Documents historiques sur les Tou-Kioue (Turcs) traduits du chinois*, Paris, 1877.

Julien (Stanislas), Notices sur les pays et les peuples étrangers tirés des géographies et des annales chinoises, *Journal asiatique*, 1846 et 1847.

Kaşgari (Mahmud), *Divan-ü Lûgat it Türk*, photocopie et traduction en turc de Besim Atalay, 4 vol., Ankara, 1941-43, T. D. K.

Klaproth, *Vocabulaire latin, persan et coman, d'après un manuscrit écrit en 1303 et provenant de la bibliothèque de Petrarca*, Paris, 1828.

VON LE COQ, *Türkische Manichaica aus Chotscho I et II*, Berlin, 1912.
VON LE COQ, Chuastuanift, édition en allemand, Berlin, 1911 (traduction et texte) et en anglais, *Journal of Royal Asiatic Society*, 1911.
MASSIGNON (LOUIS), La légende de Hallâcé Mansûr en pays turc, *Revue des études islamiques*, 1946, p. 67 sq.
MÉNANDRE, *Histoire grecque*.
MICKIEWICZ et ROJECKI, *Karaimische Texte im Dialekt von Troki*, Krakowie, 1929.
MINORSKY, Un traité de polémique Behaia-ahle-Haqq, *Journal asiatique*, 1921.
MORDOWICZ, *Traduction de la Genèse en dialecte de Haliç*.
MOSTAERT et CLEAVES, Trois documents mongols des Archives secrètes vaticanes, *Harvard Journal of asiatic Studies*, vol. 15, nos 3 and 4, december 1952.
MULLER (F. W. K.), *Uigurica*, 1908.
HÜSEYIN NAMÏK ORKUN, *Eski Türk Yazitlari*, 4 vol., Publication du Türk dil Kurumu, Istanbul, 1939.
MATTHIEU PARIS, *Chronica Majora*.
PARKER, *A Thousand years of the Talars*, London, 1924.
PARKER (E. H.), The Early Türks, *The China Review*, vol. XXV, 1900.
PELLIOT (PAUL), La version Ouigoure de l'histoire des princes Kalayanamkara et Papamkara, *T'oung Pao*, XV, 1914.
PELLIOT (PAUL), Les documents mongols du Musée de Téhéran in Athar-e-Iran, *Annales du Service archéologique de l'Iran*, Paris, 1936.
PELLIOT (PAUL), *Histoire secrète des Mongols*, Restitution du texte mongol et trad. franç. des chap. I à VI, Paris, 1949.
PLAN CARPIN, *Récit des voyages* édités par BERGERON, La Haye, 1735.
Prince ROLAND BONAPARTE, *Documents de l'époque mongole*, 1895.
RADLOV, *Atlas der Alterthümer des Mongolei*, Saint-Petersburg, 1893-99.
RADLOV, *Proben der Volkslitteratur*, Saint-Petersburg, 1866.
RADLOV, *Aus Sibirien*, 2 vol., Leipzig, 1884.
RADLOV, *Die Alttürkischen Inschriften der Mongolei*, 3 vol., Saint-Petersburg, 1897.
RIZA NOUR, *Oğuz name*, Alexandrie, 1928.
GUILLAUME DE RUBRUCK, *Récit des voyages* publié par W. WOODVILLE ROCKHILL sous le titre *The Journey of William of Rubruck to the eastern parts of the world (1252-55) as narrated by himself*, London, 1900.
SCHLEGEL, *Die Chinesische Inschrift auf dem Uigurischen Denkmal in Kara Balgassun*, Helsingfors, 1898.
SCHLEGEL (G.), *Die Alttürkische inschriften der Mongolei von W. Radloff*, Saint-Petersburg, 1895.
SCHMIDT (J.), *Philologisch-kritische Zugabe zu den zwei mongolischen Original-Briefen der Könige von Persien Argun und Oldschaïtü*, Saint-Petersburg, 1824.
ŠEYYAD HAMZA, *Destani Yusuf 'aleyhisselam ve heza ahsen ul qasas il mubarek*, photocopie publiée par DEHRI DILÇIN sous le titre *Yusuf ve Zeliha*, Istanbul, 1946 (T. D. K.).
THÉOPHYLACTE SIMOCATTA, *Historia*.
THOMSEN, *Inscriptions de l'Orkhon*, 1894. Helsingfors.
TISSERANT (Cardinal E.), Une lettre de l'Ilkhan de Perse Abaga, adressée en 1268 au pape Clément IV, *Muséon*, t. LIX, Louvain, 1946.
WIEGER, *Textes historiques*, Hien Hien, 1905.
YESEVI (AHMAD), *Divani Hikmet*, édition de Kazan, 1893.
YULE, *Cathay and the way thither*, 4 vol., 1913-1916.
YUSUF HAS HADJIB, *Kutadgu Bilig*, dans l'édition du Türk dil Kurumu, publiée par REŞID RAHMETI ARAT, Istanbul, 1947.
ZAMBAUR (E. DE), *Manuel de Généalogie et de Chronologie pour l'histoire de l'Islam*, Hanovre, 1927.

II. — DICTIONNAIRES ET GRAMMAIRES

BARBIER DE MEYNARD, *Dictionnaire turc-français*, Paris, 1886, 2 vol.
BLEICHSTNEINER, HEISSIG, UNKRIG, *Wörterbuch der Heutigen Mongolischen Sprache*, Wien Peking, 1941.

OTTO BÖHTLINGK, *Über die Sprache der Jakulen*, Saint-Petersburg, 1851.
JEAN DENY, *Grammaire de la langue turque*, Paris, 1920.
A. VON GABAIN (Mlle), *Alttürkische Grammatik*, Leipzig, 1941.
GRØNBECH, *Komanisches Wörterbuch*, Copenhague, 1942.
LOUIS HAMBIS, *Grammaire de la langue mongole écrite* (Ire Partie), Paris, 1945.
KOWALEWSKI, *Dictionnaire mongol-russe-français*, 3 vol., Kasan, 1844-1849.
MOSTAERT (Père A.), *Testes oraux ordos*, Pékin, 1937.
MÜLLER (F. W. K.), Uigurische glossen, *Festricht für F. Hirth*, p. 316.
PAVET DE COURTEILLE, *Dictionnaire turc oriental*, 1870, Paris.
POPPE (NIKOLAUS), *Khalkha Mongolische Grammatik*, Wiesbaden, 1951.
RADLOV, *Versuch eines Wörterbuches der Türkdialekte*, 3 vol., Saint-Petersburg, 1905.
RAMSTEDT (G. J.), *Die Palatalisation in den Altaischen Sprachen*, 1932.
RAMSTEDT (G. J.), *Kalmuckisches Wörterbuch*, Helsinski, 1935.
A. DE SMEDT et A. MOSTAERT, *Le dialecte monguor parlé par les Mongols du Kansou occidental*, IIIe Partie, *Dictionnaire monguor-français*, Pei-p'ing, 1933.
VAMBERY (H.), *Etymologisches Wörterbuch den Turko-Tatarischen Sprachen*, Leipzig, 1878.
VERBITSKY (VERBICKIJ), *Dictionnaire des dialectes turcs de l'Altaï et de l'Ala Dag*, Kazan, 1887.
YUDAHIN, *Kïrgïz sözlügü*, 2 vol., Ankara, 1945, traduction turque du dictionnaire kirgiz-russe paru à Moscou en 1940.

III. — LIVRES GÉNÉRAUX

ABOUL GHAZI BEHADOUR KHAN, *Secere-i Türk, Histoire des Mongols et des Tartares*, publiée, traduite et annotée par le baron DESMAISONS, 2 vol., Saint-Petersburg, 1871-1874.
AUBOYER (JEANINE), Les Scytho-Sarmates, les Altaïques, *Histoire générales des Religions*, A. Quillet, Paris, 1948.
BAZIN (LOUIS), Recherches sur les parlers T'o Pa (ve siècle après J.-C.), *T'oung Pao*, 1950, V, 39.
BLOCHET, Introduction à l'histoire des Mongols de Rashid ed din, t. XII des *Gibb Memorial Series*, 1910.
BOODBERG (P. A.), The Language of the T'o-Pa Wei, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 1936, vol. I.
BOUTEILLER (MARCELLE), *Chamanisme et guérison magique*, Paris, 1950.
BÜCHNER (V. F.), Tanri, *Encyclopédie de l'Islam*.
CAHUN, *Introduction à l'histoire de l'Asie. Turcs et Mongols des origines à 1405*, Paris, 1896.
CASTAGNÉ, Magie et exorcisme chez les Kazak-Kirghizes et autres peuples turcs orientaux, *Revue des études islamiques*, 1930.
CHADWICK, Shamanism among the Tatars of Central Asia, *Journal of the royal Anthropological Institute*, vol. 66, 1936.
CHADWICK, The spiritual ideas and experiences of the Tatars of Central Asia, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 66, 1936.
CHAVANNES, Le Nestorianisme et l'Inscription de Kara-Balgassun, *Journal asiatique*, janv.-fév. 1897.
CZAPLICKA, *My Siberian Year*, Oxford, 1922.
CZAPLICKA, *Aboriginal Siberia. A study in Social Anthropology*, Oxford, 1914.
CZAPLICKA, *The Türks of Central Asia in history and at the present day*, Oxford, 1918.
KAI DONNER, *La Sibérie*, Paris, 1946.
DHORME (E.), *Religions de Babylonie et d'Assyrie*, Paris, 1945.
DROUIN, Notices sur les monnaies mongoles, *Journal asiatique*, mai-juin, 1896.
DUMÉZIL (GEORGES), *Ouranos-Varuna*, Paris, 1934.
DUMÉZIL (GEORGES), *Jupiter, Mars, Quirinus*, Paris, 1941.
DUMÉZIL (GEORGES), *Naissance d'Archanges*, Paris, 1945.
DUMÉZIL (GEORGES), *Mythes et dieux des Germains*, Paris, 1939.

EBERHARD, *Çin'in Şimal Komşularï. Bir Kaynak kitabi*, Ankara, 1942.
ÉLIADE (MIRCEA), *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1949.
ÉLIADE (MIRCEA), *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, 1951.
FOUCART (G.), Sky and God sky, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, publiée par J. HASTINGS, t. XI, 1920.
GABAIN (ANNE-MARIE VON), Inhalt und Magische Bedeutung der Alttürkischen Inschriften, *Anthropos*, 48, 1953.
GRANET (MARCEL), *La civilisation chinoise*, Paris, 1948.
GRANET (MARCEL), *La pensée chinoise*, Paris, 1934.
GROUSSET (René), *L'empire mongol (1re phase)*, Paris, 1941.
GROUSSET (RENÉ), *L'empire des steppes*, Paris, 1938.
GUIGNES (DE), *Histoire générale des Huns*, 5 vol., 1756.
HAMBIS (LOUIS), *La Haute-Asie*, Paris, 1953.
UNO HARVA, *Die Religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker*, Helsinski, 1938.
UNO HOLMBERG, Siberian Mythology, *Mythology of all races*, vol. IV, Boston, 1927.
HUMBOLDT (A.), *Asie centrale. Recherches sur les chaines de montagnes et la climatologie*, 3 vol., Paris, 1843.
FUAT KÖPRÜLÜ (KÖPRÜLÜZADE MEHMET FUAT), Influence du Chamanisme sur les ordres mystiques musulmans, *Mémoires de l'Institut de Turcologie de l'Université d'Istanbul*, Istanbul, 1929.
KOTWICZ (W.), Formules initiales des documents mongols aux XIIIe et XIVe siècles, *Rocznik Orjentalistyczny*, t. X, Lwow, 1934.
KOTWICZ (W.), En marge des lettres des Il Khans de Perse retrouvées par Abel Rémusat, *Collectanea Orientalia*, no 4, Lwow, 1933.
KOTWICZ (W.), Quelques mots encore sur les lettres des Il Khans de Perse retrouvées par Abel Rémusat, *Collectanea Orientalia*, no 10, Wilno, 1936.
LANG (ANDREW), *The making of religion*, London, 1898.
MAC GOVERN, *The Early empires of Central Asia*, Chapel Hill, 1939.
LEWICKI, Les inscriptions mongoles en écriture carrée, *Collectanea Orientalia*, no 12, Wilno, 1937.
LEWITZKY (ANATOLE), Quelques aspects de la vie religieuse des peuples de l'Asie centrale et septentrionale, *Histoire générale des religions*, A. Quillet, Paris, 1948.
LEWITZKY (ANATOLE), De quelques représentations religieuses des Eskimos, *Histoire générale des religions*, A. Quillet, Paris, 1948.
MASSON-OURSEL (P.), Asie centrale, *Histoire générale des religions*, A. Quillet, Paris, 1947.
MIKHAILOVSKII, Shamanism in Siberia and European Russia translated by Oliver Wardrop, *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, London, vol. 24, 1895.
MOSTAERT (A.), Sur quelques passages de l'histoire secrète des Mongols, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 1950, vol. 13, p. 285-361 ; 1951, vol. 14, p. 329 à 403 ; 1952, vol. 15, p. 286 à 407.
PALLADIUS, Elucidations of Marco Polo travels in North China, *Journal of China Branch of the Royal Asiatic Society*, New Series, vol. X.
PELLIOT (PAUL), Quelques mots d'Asie centrale attestés dans les textes chinois, *Journal asiatique*, mars-avril 1930.
PELLIOT (PAUL), Neuf notes sur des questions d'Asie centrale, *T'oung Pao*, XXXVI, 1929.
PELLIOT (PAUL), Sur la légende d'Uguz Khan en écriture Ouigoure, *T'oung Pao*, 1930.
PELLIOT (PAUL), Tängrim > Tärim, *T'oung Pao*, XXXVII, 1944.
PELLIOT (PAUL), *La Haute-Asie*, Paris, s. d.
PETTAZONI (R.), *Formazione e sviluppo del Monoteismo nella storia delle Religioni*, I, Roma, 1922.
RÉMUSAT, *Mémoires sur les relations politiques des princes chrétiens avec les empereurs mongols*, Paris, 1824.

SCHMIDT (P. W.), *Der Ursprung der Gottesidee, Eine Historische-Kritische und Positive Studie*, particulièrement vol. IX : *Die Primären Hirtenvölker der Alt Türken, der Altaï-und der Abakan-Tataren*, Freiburg in der Schweiz, 1949.

SCHMIDT (P. W.), *Origine et évolution de la religion*, Paris, 1931.

SHIRATORI, Sur l'origine des Hiong-Nu, *Journal asiatique*, t. CCII, 1923.

SHIROKOGOROV, General Theory of Shamanism among the Tungus, *Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society*, vol. 54, 1923.

SHIROKOGOROV (et MIRONOV), Šramana-Shaman, *Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society*, vol. 55, 1924.

SIEROSZEWSKI (W.), Du Chamanisme d'après les croyances des Yakoutes, *Revue de l'histoire des religions*, t. XLVI, 1902.

VLADIMIRTSOV, *Gengis Khan*, trad. franç. de MICHEL CARSOW, Paris, 1948.