

LA FEMME TURQUE MÉDIÉVALE

I. La Femme Selon Les Textes "Runiformes"

JEAN-PAUL ROUX*

Les documents dont nous disposons pour connaître la femme turque à l'époque pré-islamique sont en nombre limité et, somme toute, peu explicites. Nous sommes évidemment moins mal renseignés sur la société masculine, encore que le tableau qu'on peut en esquisser demeure incomplet ou sommaire. Il est cependant possible d'acquérir un minimum de renseignements qui brossent une toile de fond sur laquelle se détachent des silhouettes de plus en plus précises au fur et à mesure que nous descendons le cours des temps: bien des faits attestés à l'époque seldjoukide, voire ultérieurement, ainsi dans l'Empire ottoman, en sont singulièrement éclairés.

Ces documents relèvent de sources très différentes: celles que constituent l'archéologie, notamment les fouilles tombales, les observations des historiens, géographes et voyageurs chinois ou arabo-persans ou encore byzantins; les textes turcs musulmans tels le *Kitab-i Dede Korkut*, source inépuisable ou le *Lugat de Kashgharî* qui, sous un vernis islamique, conservent des traditions anciennes, et surtout peut-être les inscriptions et les manuscrits écrits en caractères dits "runiformes." Ce sont seulement de ces derniers dont nous nous occuperons tout d'abord.

Chacun sait, mais il n'est pas inutile de le rappeler, que les inscriptions ne parlent que de la classe dirigeante des anciennes sociétés turques, des familles impériales ou de celles des grands dignitaires, et que la culture de cette classe, comme sa religion,¹ diffère sensiblement, selon toute vraisemblance, de celle de ce que les textes nomment le peuple, *bodun*, ou, mieux, le "peuple noir," *kara bodun*. Il faut donc bien se garder de croire que les faits dont elles témoignent sont universels et concernent également les basses classes de la société. Nous aurons l'occasion de voir qu'ils peuvent au contraire leur être sans doute totalement étrangers.

*Docteur es-lettres, Directeur de recherche au CNRS.

¹ Voir à ce sujet, Jean-Paul Roux, *La religion des Turcs et des Mongols*, Paris 1984, p.56.

Quant aux manuscrits, dont un seul à vrai dire nous concerne, l'*Irk Bitig*, écrit dans un monastère manichéen du Turkestan au cours du Xe siècle,² mais dont le contenu semble tout entier traditionnel et sans influence sensible des religions universelles,³ ils sont moins liés à une caste dirigeante, mais reflètent les soucis de gens d'un statut social néanmoins élevé.

En étudiant les inscriptions, il importe de distinguer trois groupes de textes. Ce sont: premièrement ceux qui relèvent de l'empire turc de l'Orkhon qu'il soit t'ou-kiue, ouïghour (mais antérieurs à la conversion au manichéisme de 762) ou kirghiz (inscription de Suji). Deuxièmement, les brèves inscriptions des Kirghiz de l'Iénisséï (région de Minusinsk et d'Abakan, écrites entre 750 et 950). Troisièmement les inscriptions, fort courtes aussi, des montagnards de l'actuel Tuva (même dates). Tant par leurs dimensions que par la nature des informations qu'ils donnent, que par le statut politique différent des sociétés, ces trois ensembles peuvent être considérés comme divergents bien que les deuxième et troisième groupes soient assez voisins d'esprit et de style.

Une remarque préliminaire d'ordre très général s'impose: aucun texte jusqu'alors connu n'a été rédigé pour une femme. Comme les inscriptions sont relativement assez nombreuses, il n'est guère vraisemblable que ce soit l'effet du hasard. Pourtant il demeure une chance —qui ne paraît pas minime— que des stèles aient été gravées pour des princesses. En effet deux grandes dames turques de l'époque des T'ang au moins eurent bien des pierres tombales à inscriptions, mais il est vrai en Chine où elles étaient exilées.⁴ Elles étaient, semble-t-il, toutes deux âgées de vingt-cinq ans. L'une, la princesse de Kintch'eng, dont le nom de famille était A-she-na et qui appartenait donc au clan royal, mourut en 719. Elle s'était mariée à dix-sept ans (en 711) à Cha-t'o Fou-kuo des (Turcs) Cha-t'o et était la fille aînée de A-she-na Hoai-tao kaghan et soeur d'une autre princesse Kiaoko qui épousa en 722 le célèbre chef des Türgesh, Sou-lou.⁵

² Thomsen le croyait, sans certitude, du début du IXe siècle in: Dr. M.A. Stein's manuscripts in Turkish "runic" script from Miran and Tun-huang, *Journ. Royal Asiat. St.* 1912, p.195. L.Bazin, *Les calendriers turcs anciens et médiévaux*, Université de Lille III, 1974, p. 292-293, propose plus fermement de le dater de la première moitié du IXe siècle.

³ Thomsen disait déjà que tant de détails avaient rapport avec la vie des Turcs qu'il était impossible de croire à une traduction d'une lanque étrangère, *ibid.* p.194.

⁴ E. Chavannes, *Épithèques de deux princesses turques de l'époque des T'ang*, in: *Festschrift Wilhelm Thomsen*, Leipzig 1912, p.62-67.

⁵ Sur Sou-lou, voir infra. Sur cette princesse, Chavannes, *Épithèques, o.c.*, et Chavannes, *Documents sur les Tou-kiue (Turcs) occidentaux*, Paris 1941, p.309-310 (1er édition: St-Petersburg, 1903).

L'autre acquit une grande célébrité grâce aux nombreux savants qui se sont occupés d'elle (Hirth, Chavannes, Pelliot, Wang Kuo Wei, Bombaci). C'était la fille de Kapghan Kaghan, souverain des T'ou-kiue de 691 à 716, et elle portait un nom qui n'a pas été clairement indentifié sous la transcription chinoise qui nous le fait connaître, soit Hsien-li-p'i K'ia, dans lequel on peut cependant lire le mot *bilge* ("sage"), usuel pour les souverains et les souveraines et, peut-être *tengri bilge* ("Sage Déesse," à comprendre plutôt comme "la Divine Sage"). Elle s'était réfugiée dans l'Empire du Milieu après la mort de son père et le massacre de la plupart des membres de sa famille. Elle mourut en 723 et son épitaphe fut rédigée en chinois par son frère Köl Tegin ou Kül Tegin⁶ si l'on en croit Chavannes, plutôt par son autre frère Mo Tegin.⁷

On peut admettre que c'est par suite d'une influence chinoise que, pour elle et pour sa consœur moins renommée, on rédigea une inscription funéraire alors même que ce n'était pas dans l'usage turc de le faire. Mais que l'auteur ou le commanditaire du texte ait été turc rend la supposition hasardeuse. Qui plus est, l'idéologie et la phraséologie turques se laissent aisément percevoir à travers le chinois. On peut lire une expression aussi stéréotypée que *tengride bolmuş* ("qui est venu du Ciel"); la phrase traduite du chinois par Chavannes: "Nous avons donc saisi cette pierre solide pour en faire quelque chose d'impérissable" répond clairement à des phrases turques similaires, où l'on parle de "pierre massive" (*tolku taş*,) de "pierre éternelle" (*mängü taş*).⁸ La "vertu éminente" descendue du Ciel dans Kapghan Kaghan est évidemment le *kut*;⁹ "l'intelligence divine"

⁶ On peut lire le nom de ce prince Kül Tegin ou Köl Tegin. La première lecture est appuyée par tous les titres et noms qui se réfèrent à la mer, au lac, à l'océan, notamment par le *köl irkin* de Mahmud al Kashgari. Toutefois J.R. Hamilton opte pour *kül* et donne une liste impressionnante de titres dans lequel ce mot apparaît: in *Les Ouighours à l'époque des cinq dynasties*, Paris 1955, index, p.186.

⁷ Chavannes, *Épitaphes*, o.c., Voir P.Pelliot, "Le fille de Mo-tcho Qaghan et ses rapports avec Kül Tegin," in: *T'oung Pao*, XIII, 1912, p.301-306. A. Bombaci, "The husbands of Princesse Hsien-li Bilgä," *Studia Turcica*, Budapest 1971, p.110; sq.

⁸ Inscription de Tariyat, ligne 18. Suivant Klyashorny, côté ouest, ligne 3: Le savant soviétique lit en suivant l'ordre des lignes donné par les Mongols qui se sont trompés: ils ont commencé la lecture par la face ouest, alors que les inscriptions commencent toujours sur la face est. Tariyat est nommé aussi Terkhin: S.G. Klyashorny, "The Terkhin inscription," *Acta Orientalia Hung.* XXXVI, 1-3, 1983, 335-366.

⁹ Sur le *kut*, voir L. Bazin, Le nom propre d'homme Qorqut, *Ural-alt. Jahrbücher*, 36, 1965, p.278-283. A.Bombaci, Qutluq bolzun, *Ural-alt. Jahr.* 36, 1965, p.284-291. J.P. Roux, *La religion*, o.c., p.158-161 et passim (voir index).

évoque des expressions comme le “*köl irkin*” des Karluk donné par Kashghari¹⁰ ou comme “le peuple noir vaste comme l’eau noire” de Tariyat (*kara bodun ... kara sub*).¹¹ Enfin et cela me paraît décisif bien qu’on ne l’ait pas fait remarquer, on respecta pour ses obsèques la plus stricte tradition turque selon laquelle on attendait la chute des feuilles ou les nouvelles pousses, c’est-à-dire le début du printemps ou de l’automne, pour procéder à l’inhumation: la princesse, décédée en juillet, fut mise en terre en novembre; son tombeau fut érigé sur une hauteur (le plateau de Longcheou) “conformément aux rites.”¹²

Outre la possibilité que de telles inscriptions aient existé dans l’Empire turc, celles de nos deux princesses permettent au moins d’affirmer la haute considération que des exilées de sang royal turc conservaient en Chine ou dans les milieux turcophones de Chine: il serait bien étrange qu’elles n’aient pas joui du même statut dans leur pays d’origine.

Les katun

Les inscriptions t’ou-kiue et ouighoure mettent bien en évidence le place et le rôle considérables tenus par les impératrices, les *katun*, surtout dans une perspective religieuse. En aucun cas elles ne leur donnent un rôle militaire ou politique, mais elles soulignent avec insistance celui qu’elles tiennent dans la constitution de l’Etat. Conjointement au khan ou kaghan, elles en constituent la poutre faîtière et semblent indispensables à son existence. Garanties, comme lui, de l’ordre cosmique, elles le sont en même temps de toute la vie sociale et le destin de l’Empire est lié au leur comme à celui du kaghan bien que sans doute dans une moindre mesure. Mais il se peut que leur fonction essentielle finisse avec leur propre existence terrestre: quand les textes évoquent le passé ou en célèbrent les fastes, ils ne mentionnent pas les femmes parmi les grands ancêtres.

Üze gök tengri asra yagız yer kilintukda ekkın ara kışi ođlı kılınmış kışi ođlı üze eđüm apam bumin kagan istemi kagan olurmuş.

“Quand, en haut, le ciel bleu, en bas, la terre sombre furent formés, entre les deux apparurent les fils de Kishi (= les hommes). Sur les fils des hommes règnèrent mes aïeux, Bumin Kaghan et Istemi Kaghan.”¹³

¹⁰ Mahmud al-Kashghari, *Divanü Lugat it-Türk*, ed. et trad. turque de Besim Atalay, 3 vol. + 1 vol. d’index + 1 vol. facsimile, Ankara 1938-1943.

¹¹ Inscription de Tariyat, ligne 14. Klyashtorny, sud, ligne 29, p.343.

¹² Chavannes, *Epitaphes*, o.c.

¹³ Inscriptions de l’Orkhon. H.N.Orkun, *Eski Türk Yazıtları*, 4 vol. Istanbul 1936-1941, vol 1, p.28. Côté est des monuments I et 2, début.

En revanche, quand on parle de l'intronisation des dynastes, le souverain et la souveraine sont cités en termes précis et, si l'on insiste davantage sur le premier que sur la seconde, l'un et l'autre ne semblent pas moins indispensables. Elle comme lui sont choisis, sont nommés par Tengri ou, plus exactement sortis de la masse et élevés au-dessus des autres par lui. Les deux inscriptions de l'Orkhon le soulignent:

türük bodung¹⁴ atı küsi yok bolmazun teyin kangım kaganıg ögim katunıg kötürmiş tengri el berigme tengri türük bodun atı küsi yok bolmazun teyin özümün ol tengri kagan olurttı erinç.

“En disant que le nom et la réputation du peuple turc ne deviennent pas rien, Tengri qui avait élevé mon père le kaghan et ma mère la katun, Tengri qui donne l'Empire, en disant que le nom et la réputation du peuple turc ne deviennent pas rien, ce Tengri m'établit moi-même comme kaghan.”¹⁵

L'inscription ouighoure de Tariyat le fait aussi:

Kara sub ermiş kara bodun turayım kagan tedi tengri bolmuş, el etmiş bilge kagan tedi el bilge katun tedi kagan ... katun ... ötügen ürtüsi anta sengüz başkan iduk baş.

“Le peuple noir qui était (vaste) comme l'eau noire me nomma Turayım Kaghan. Il me nomma Tengri Bolmish El Etmish Bilge Kaghan et il nomma El Bilge Katun. (Ayant été nommés) kaghan et katun ... j'installai le trône au milieu d'Ötüken, au sommet du Bashkan.”¹⁶

Cette élection divine est une opération cosmique. Elle est certes l'oeuvre du Ciel-Dieu (*Tengri*); elle est voulue par lui; mais elle l'est aussi par l'ensemble des divinités nationales, sans doute des “esprits-maîtres” ou des “maîtres-possesseurs”¹⁷ des lieux saints, montagnes, sources, cours des fleuves, etc. nommés *iduk yer sub* “terres et eaux sacrées,” ou mieux, “terres et eaux laissées libres” —où l'on ne peut ni tuer, ni cultiver, ni cueillir les produits du sol. On en conclut donc que la katun entretient avec les grandes divinités nationales les mêmes rapports que le khan, ce qui ne l'empêche pas, nous allons le voir, d'avoir sa divinité privilégiée, la divinité qui est, par essence, celle de la féminité.

¹⁴ Je transcris par ng un seul caractère noté en général γ

¹⁵ Inscriptions de l'Orkhon, I, est 25-26, II, est 20-21. Orkun, vol. 1, p.40.

¹⁶ Tariyat, lignes 14-15 Klyashtorny, p.345 a mal compris.

¹⁷ Voir J.-P. Roux, *La Religion*, o.c., p.133-135 et index (passim).

Üze türük tengrisi iduk yiri subı ança temiş Türük bodun yok bolmazun teyin bodun bolçum teyin kangım el teriş kaganıg ögim el bilge katunıg tengri töpe-sinte tutıp yögerü kötürmiş erinç.

“En haut le Tengri des Turcs, la Terre et l’Eau sacrées des Turcs dirent ceci: Ils dirent que le peuple turc ne devienne pas rien, qu’il devienne un peuple! Et ayant saisi du haut du ciel mon père El Terish Kaghan et ma mère El Bilge Katun, il les éleva en l’air.”¹⁸

Il ne peut guère faire de doute que cette phrase d’une singulière importance ne se réfère à la cérémonie bien connue de l’élévation sur le feutre des souverains lors de leur intronisation. Celle-ci n’est pas attestée chez les T’ou kiue, mais elle l’est dans le monde turc dès une date ancienne chez les Tabgatch (T’o-Pa)¹⁹ et devait être générale dans les steppes au premier millénaire, voire avant. Elle répond à la coutume de l’élévation sur le pavois connue chez les Germains et les Celtes. Elle sera fort souvent décrite au Moyen Age, notamment à l’occasion de l’extension de l’Empire mongol, et demeure en vigueur tardivement, ainsi qu’on le voit dans la chronique de Babur: “Suivant l’usage mongol, on les fit asseoir tous deux (Yunus Khan et Esen Daulat Begum, ses grands-parents) sur un feutre blanc et on les éleva en l’air en signe de souveraineté.”²⁰ Au XIX^e siècle encore, Riza Kuli Khan, ambassadeur de Perse au Kha-rezm, raconte l’élection d’un khan da Khiva: “On les fait asseoir sur un feutre blanc et on les soulève.”²¹ Pour l’essentiel la cérémonie se déroule de la façon suivante: On fait asseoir l’impétrant sur un tapis de feutre posé sur le sol. Les officiants lui tiennent un long discours, puis la future souveraine étant venue prendre place à ses côtés, les dignitaires les élèvent dans les airs et, selon la belle expression de Simon de Saint-Quentin, “les proclament hautement et à grands cris empereur et impératrice.”²²

La signification religieuse et sociale de la katun mise en évidence par ces textes ressort mieux encore de la nécessité devant laquelle on se trouve, quand on est vainqueur d’une grande confédération tribale et qu’on

¹⁸ Orkhon, I, est, ligne 11; II, est, ligne 10. H.N. Orkun, vol. 1, p.34.

¹⁹ Boodberg, “Marginalia to the histories of the northern dynasties,” *Harvard Journ. Asiatic studies*, III-IV, 1938-1939, p.242.

²⁰ *Le livre de Babur*, traduit par J.-L. Bacqué-Grammont, Paris 1980, p.53.

²¹ Cité dans Vernadsky, *The Mongols and Russia*, New Haven 1953, p.177.

²² Bergeron, *Voyages faits principalement en Asie dans les XX, XIII, XIV et XV^emes siècles*, La Haye 1735, p.16.

entend la supprimer ou l'annexer, de se saisir d'elle. Les textes précisent en effet que l'on prend le khan et la katun et qu'alors la victoire est complète, que l'ennemi est complètement anéanti et devient rien — ce qui, a contrario, laisse entendre que si on ne s'était pas emparé de la katun le succès n'eut pas été complet. Toutefois les textes n'emploient pas le même verbe pour l'empereur et pour l'impératrice. Pour le souverain, on trouve la racine verbale *tut-*, pour la souveraine, *at-*, c'est-à-dire le même mot dont on use pour dire que l'on a pris un pays ou du butin:

kaganıg yabıgısn şadım anta ölürtim elin anta altım:

“Je tuais leur kaghan, leur yabgu, leur shad. Alors je pris l'empire.”²³

tangut budunıg bozdım oglın yotuzın yilkısın barımın anda altım:

“je détruisis le peuple tangut. Alors je pris des garçons, des femmes, des troupeaux, des richesses.”²⁴

Dans l'inscription de Begire (= Begre), Tūr Apa Itchreki raconte que par sa vaillance virile (*er erdemın için*) il a gagné (*kazgandım*) de l'or, de l'argent, des chameaux et des esclaves, mais il tient à préciser: *alıpan*, “ayant pris.”²⁵ Nous retrouverons le verbe *at-* dans d'autres inscriptions du Iénissei et du Tuva employé pour le mariage, donc dans le sens “épouser,” “prendre femme.”

Racontant la destruction des T'ou-kiue, les Ouighours disent, dans les deux inscriptions de Tariyat et de Shine Usu qui se répètent sur ce point:

Kanıım anta tutdım katunı anta altım türük bodun anta ingerü yok boltı:

“Alors j'ai saisi le khan, alors j'ai pris la katun, alors le peuple turc a été totalement anéanti.”²⁶

Le sort réservé à celle que l'on prend et à celui dont on se saisit n'est pas le même. Le second est nécessairement mis à mort par décapitation

²³ Orkhon, II, est, ligne 28, H.N.Orkun, I, p.62.

²⁴ Orkhon, II, est, ligne 24. H.N. Orkun, I, p.60

²⁵ Begire (nommée jadis Begre), ligne 9. H.N.Orkun, vol. 3, p.73 qui indique “côté droit, ligne 1.”

²⁶ Tariyat, côté sud, ligne 2 (Klyashtorny, p.343 (en fait ligne 11). Şine Usu, côté nord, ligne 10, répète Tariyat (on peut reconstituer dans la ligne 9: *kanıım anta tutdım*). H.N. Orkun, I, p.166.

et il servira de *balbal*.²⁷ On peut envisager que la première deviendra concubine bien qu'on ne le dise pas. Cette décapitation explique la phrase qui demeurerait peut-être énigmatique: *anta kusra başı kelti*, "alors sa tête vint," que donne également les deux inscriptions sus-dites.²⁸

La mise à mort du kaghan et la capture de la katun sont deux opérations complémentaires et nécessaires pour détruire une puissance politique. Les Chinois le savent bien quand ils tuent le prince et s'emparent de la princesse: "Le commissaire gouverneur de Sou-le (Kachgar) [...] décapita le kaghan des tribus noires ainsi que son frère cadet Po-se [...] Il prit [...] la katun de Soulou et la katun de Eul-wei, puis il s'en retourna."²⁹

La katun entretient des relations privilégiées avec une autre grande divinité du panthéon, l'une des rares que nous connaissions, *Umay*, la déesse placentaire dont Mahmud al-Kashghari dit: "Si on lui rend un culte, un enfant naît."³⁰ Elle doit donc être le gage et la symbole de la fécondité du peuple, ce qui est dans la norme de toute théologie élémentaire (ce qui ne veut pas dire non-évoluée) puisque le peuple se reconnaît dans ses souverains. Bilge Kaghan dit en effet:

Umaytay ögüm katun katına inim köl tegin er at boldi:

"Pour le bonheur³¹ de ma mère la katun, mon frère cadet Köl Tegin trouva son nom d'homme," c'est-à-dire parvint à l'âge adulte.³² L'expression *Umaytag* répond exactement à celle *tengriteg*, "semblable à Tengri," usuelle pour le kaghan. On peut en conclure que les rapports de la katun avec Umay sont du même ordre que ceux du kaghan avec Tengri. Or le kaghan, semblable à Tengri, est venu de Tengri. On pourrait en conclure que la katun est venue d'Umay et être tenté de voir en celle-ci une sorte d'incarnation de la Terre-Mère qui rétablirait le couple primordial Ciel-Terre. Toutefois une déesse de la terre semble bien exister par ailleurs et Umay a une personnalité évidente.

²⁷ Sur les *balbal*, voir J.-P. Roux, *La Religion*, o.c., p.260, sq. avec références bibliographiques.

²⁸ Tariyat, ligne 11, Şine Usu, nord, ligne 10. Cf note 26.

²⁹ Chavannes, *Documents*, o.c, p.84.

³⁰ Mahmud al-Kashgari, Besim Atalay, vol.1, p.123.

³¹ Je traduis *kut* par "bonheur", par simplification. Voir la note 9.

³² Orkhon, II, est, ligne 31. H.N. Orkun, vol.1, p.44.

Une très courte inscription sur brique, dite jadis d'Ulan Bator, mais désignée aujourd'hui comme "inscription de Nolaixa," donne quatre noms, tous connus et dont trois au moins sont ceux de grandes puissances divines, mais dans un ordre surprenant. On y voit en premier rang *Kögmen*, suivi d'un mot effacé commençant par un *S*: ensuite *iduk yer sub*, "terres et eaux sacrées"; en troisième lieu *Kan Tengri*; enfin *Umay Katun*.³³ Il ne semble pas qu'il faille mettre en parallèle *Kan Tengri* et *Umay Katun* parce que les mots *kan* et *katun* n'ont pas la même position dans l'expression. On pourrait traduire "Tengri le Khan" et "l'impératrice Umay." Du moins n'y a-t-il certainement pas couple. Par ailleurs Umay, dans des circonstances exceptionnelles, s'introduit dans le panthéon pour "faire pression" sur les hommes, alors que c'est généralement Tengri qui le fait seul. On le voit dans l'inscription de Tonyukuk: alors que les begs refusent d'écouter les conseils de leur chef, *tengri umay iduk yer sub basa berti*, "Tengri, Umay, les terres et les eaux sacrées firent pression."³⁴ Cette intervention de la déesse de l'impératrice conforte dans l'idée que celle-ci a une place fondamentale dans la structure même de l'Empire. Ajoutons que, malgré sa féminité indéniable, Umay peut servir de nom à un homme. Dans l'inscription d'Altin Köl, on lit: *bu atımız umay beg*, "notre nom: Umay Bey."³⁵ Il se pourrait que le personnage en question ne soit pas encore un adulte accompli, qu'il n'ait pas son "nom d'homme" (*er at*). Cependant il est *beg*. Un enfant peut-il porter ce titre? Mais peut-être tout simplement s'agit-il d'une sorte d'indifférenciation sexuelle pour des individus de haut rang. Les souverains, hommes et femmes, ont souvent le même nom, en particulier ils sont *bilge*, "sages." La femme d'El Terish Kaghan se nomme El Bilge Katun, ce qui est le nom du célèbre kaghan et le fait aussi l'impératrice ouïghoure, femme d'El Etmish Bilge Kaghan, le Moyen-cho des Chinois (Bayan Çor, 747-759). On a vu que ce même nom était aussi porté par la fille de Kapghan Kaghan.

Le dernier renseignement sur la katun que les inscriptions fournissent est bref, mais il ouvre de vastes perspectives. Quand Kapghan Kaghan vient de vaincre les Kirghiz, sans doute en 698, il quitte l'armée au moment où un espion annonce une coalition des Türgesh, des On Oq (Dix Flèches) et des Chinois en disant:

³³ Inscription d'Ulan Bator (= Nolaixa), H.N. Orkun, vol.2, p.161.

³⁴ Inscription de Tonyukuk, ligne 38. Voir R. Giraud, *L'inscription de Bain Tsokto*, Paris 1961, p.56 et 63. H.N. Orkun, vol 1, p.112.

³⁵ Inscription d'Altin Köl, selon H.N.Orkun, vol. 3, p.101, ligne 3. Selon la lecture de L.Bazin (séminaire de l'Ecole des Htes Etudes à Paris) ligne 6.

Hatun yok bolmuş erti anı yoglatayım tedi:

“La Katun est morte. Je vais faire procéder aux funérailles.”³⁶ Le ton avec lequel Tonyukuk qui rapporte cette phrase parle laisse percer une certaine ironie: le grand général semble suggérer que son souverain se dérobe à son devoir militaire. Il n’empêche que le *yog*, les funérailles solennelles, étaient bien pratiquées pour les impératrices, peut-être avec moins de solennité que pour les kaghan, sans cette affluence de délégations et de peuples accourus des quatre coins de l’Empire.

Nous avons vu qu’aucune stèle écrite en turc pour des femmes n’avait été retrouvée mais qu’il en existait, écrites en chinois, en Chine même. Rien ne permet d’affirmer en outre que la katun ait eu son propre mausolée, mais rien non plus n’autorise à le nier. Il semblerait raisonnable de penser que le kaghan et son épouse étaient enterrés dans le même temple funéraire. On sait que des statues, souvent nommées aujourd’hui par le nom que les Russes leur ont donné de *kameniye baby*, étaient faites à l’image des défunts.³⁷ Parfois on suppose seulement leur existence pour les femmes à côté de celle des hommes, ainsi dans le tombeau de Kül Tegin. Disons à ce propos que le rôle des katun comme bâtisseuses devait être important et c’est sans doute là le point de naissance d’une longue tradition que l’Islam connaîtra bien. Il est attesté par les informateurs locaux dans les pays occupés par les Turcs. Ainsi le voyageur chinois Ong K’ong nous apprend que l’impératrice des T’ou-kiue éleva un temple au Cachemire et qu’on le nomma en conséquence “Temple de la Katun,” un autre, du même nom, est mentionné au Gandhara.³⁸ Il devait en exister également en Asie centrale.

Les passages des inscriptions qui se rapportent aux katun donnent l’impression que les Turcs, au moins dans la classe dirigeante, étaient monogames. Les faits historiques transmis par les Chinois ne permettent pas, à première vue, d’être aussi affirmatif. L’inscription de Bilge Kaghan fait dire à celui-ci:

turğeş kaganka kızım ... ulug törüm alı berdım:

“Au kaghan des Türgesh, j’ai donné ma fille avec grand honneur.”³⁹

³⁶ Inscription de Tonyukuk, ligne 31, Giraud, p.56 et 62, H.N. Orkun, vol.1, p.110.

³⁷ Voir les photos dans *Inscriptions de l’Orkhon recueillies par l’expédition finnoise de 1892*, Helsingfors 1899, p.39-43.

³⁸ Chavannes, *Documents*, o.c., p.198.

³⁹ Orkhon, II, nord, ligne 10, H.N.Orkun, vol.1, p.56.

Il s'agit du mariage de la princesses t'ou-kiue avec Sou-lou confirmé par les sources chinoises.⁴⁰ Mais celles-ci montrent que Sou-lou épousa les filles de trois royaumes et leur donna, à chacune simultanément, le titre de katun: "Alors il nomma simultanément katun les filles des Trois Royaumes."⁴¹ Mariages politiques évidents, mais aussi mariages scandaleux, justement cités parce qu'exceptionnels. Les sources ne les rappellent que pour montrer les excès du prince dans ses derniers temps et sa déchéance: il dépense sans compter malgré une extrême avarice, oppresse ses sujets, vit dans la terreur et finalement devient à moitié paralysé.

La monogamie des souverains à laquelle en définitive nous croyons n'empêche pas leur concubinage avec des filles esclaves. On pourrait dire que de même que leur religion est un monothéisme à dieux multiples, leur statut matrimonial est une monogamie à femmes multiples. C'est un acte de courtoisie d'offrir des filles en cadeau et il serait discourtois de refuser celles qui sont offertes.⁴² Présent fait ou reçu, les exemples abondent. Cela nous entraînerait trop loin que de les relever. Signalons, parmi bien d'autres informations chinoises, celle-ci que relève Chavannes: "On lui fit (au kaghan) présent de quatre filles du palais"⁴³ et rappelons aussi notamment que Ménandre rapporte qu'Istemi donna une concubine kirghize à Zemarkue.⁴⁴ Mais un abîme sépare les katun intronisées par Tengri, Impériales et Sages (*El Bilge*), proches d'Umay et les femmes qui ne servent qu'à prouver la grandeur du souverain et à satisfaire ses appétits sexuels.

Les grandes dames des Kirghiz et des habitants de l'actuel Tuva.

Les stèles épigraphiées du Tuva et de l'Iénisseï sont elles aussi érigées uniquement pour des hommes et, autant qu'on puisse en juger par celles qui donnent des dates, ou plutôt des âges, pour des hommes adultes. Une seule peut avoir été faite pour un prince impubère ou ayant tout juste atteint la puberté. Elles sont écrites pour la plupart dans un style direct qui fait parler le défunt. Celui-ci déplore sa mort par une série d'exclamations et de verbes, toujours les mêmes: "ah" (*a*), "mon malheur" (*essizim, bunga*) "aïe" (*iyu*), "c'est fini, c'est perdu", (*yitta de yit-*, "*perdre*"), "je n'ai

⁴⁰ Sou-lou se proclama kaghan en 716, après la mort de Kapghan Kaghan.

⁴¹ Chavannes, *Documents*, p.46 et 63.

⁴² Nous parlerons plus bas des captives de guerre.

⁴³ Chavannes, *Documents*, o.c., p.97. Voir d'autres cas p.136, 145, etc.

⁴⁴ Ménandre, *Fragments historiques grecs*, IV, p.228 b. cité dans Chavannes, *idib.* p.238.

pas assez profité (*bökmëdim*), "je me suis séparé" (*adırdım*). Elles énumèrent tout ce que le défunt a perdu de plus précieux en perdant la vie. Les femmes y tiennent une grande place, comme si c'était la séparation d'avec elles qui était la chose la plus douloureuse. En outre, il arrive parfois qu'elles sont évoquées de façon fort artificielle et qu'on pourrait juger naïve, mais qui en réalité a pour raison de mettre l'accent sur le lien qui unit, par delà la mort peut-être (?), la mère et son enfant, pourtant détaché physiquement d'elle par l'âge qu'il a atteint. Ce lien du fils et de la mère semble donc essentiel et apparaît comme indissoluble. On peut envisager qu'il joue un rôle dans la survie. Nous lisons en effet dans deux inscriptions:

On ay iletđi ögüm: "elle m'a porté dix mois, ma mère."⁴⁵

On ay iletđi ögüm ođlan tođđim: "Elle m'a porté dix mois, ma mère. Je suis né garçon."⁴⁶

Il n'est pas inutile de rappeler qu'il s'agit de mois lunaires et que dix mois lunaires font environ 280 jours (contre environ 305 dans un calendrier solaire) et que le temps de la gestation est de 270 à 280 jours. Les dix mois ne doivent donc pas nous surprendre et prouvent une bonne connaissance de la durée de la grossesse.

Les seuls éléments de chronologie que donnent les textes sont, outre le temps de la gestation (qui ne relève pas en fait de la chronologie), l'âge du décès (qui varie de la 17^e à la 81^e année)⁴⁷ puis, rarement, l'âge auquel on a perdu son père et celui auquel on a pris femme. On trouve aussi mentionné celui que l'on avait atteint quand on accomplit un exploit remarquable ou reçu un titre, c'est-à-dire sans doute exercé une fonction: "Dans sa neuvième année, il tua un saglier."⁴⁸ Un seul texte mentionne en outre l'âge atteint par le défunt au moment du décès de sa mère. Cet âge—dix-neuf ans—n'a rien de remarquable en lui-même et nous

⁴⁵ Inscription d'Altın Kök I, H.N. Orkun, vol.3, p.103. Cet auteur ne fait pas commencer l'inscription par cette phrase qui doit pourtant être la première.

⁴⁶ Altın Kök II, H.N. Orkun, vol.3, p.105. (Même remarque que supra pour l'ordre de lecture des lignes).

⁴⁷ L.Bazin a relevé tous les âges de décès donnée par les inscriptions de l'Énissié et du Tuva, *Les Calendriers*, p.132.

⁴⁸ Ikhe Khusoto (= Ixe Xösötü), ligne 18. H.N. Orkun, vol.2, p.135-140. Clauson et Tryjarski, The inscription at Ikhe Khushotu, *Rocznik Orientalistyczny*, XXXIV, p.7-33. Ce n'est qu'un exemple parmi quelques autres.

y voyons encore le souci de mettre en évidence les liens du fils et de celle qui lui a donné naissance.

Beş yaşımta kangsız kalıp tokuz yigirmi yaşımka ögsiz bol (tum):

“Dans ma cinquième année, étant resté sans père je suis devenu sans mère dans ma dix-neuvième année.”⁴⁹ S’agit-il, comme le pense Louis Bazin,⁵⁰ dans cet unique cas, d’une simple association d’idées? Je ne le crois pas. Les textes gravés demandent un effort important et on ne devait pas se laisser aller à écrire n’importe quoi qui passait pas la tête. Nous tenons donc la preuve que le décès de la mère avait ou pouvait avoir pour un adulte une signification réelle, mais nous devons nous résigner à ne pas savoir laquelle. On remarquera la forme grammaticale différente qui est employée pour énoncer les deux faits mis ici en rapport. Quant au personnage qui rappelle son destin d’orphelin, ce n’est pas le premier venu, mais un *tutuk*, El Tutuk (“le prince Milan”) et il est mort à un âge avancé, dans sa soixante et unième année (*bir yetmiş yaşımga*).

Au contraire quand on mentionne la mort du père c’est uniquement quand elle est survenue dans la jeune enfance de son fils, à trois, cinq ou six ans, bien certainement parce que la condition d’orphelin était alors particulièrement difficile. Sur ce point les inscriptions des Kirghiz et du Tuva suivent les inscriptions de l’Orkhon qui, elles aussi, mentionnent l’âge auquel Köl Tegin et Bilge Kaghan ont perdu leur père.

kangım kagan uçdukta inim köl tegin yet (ti yaşda kaltı).

“Quand mon père le kaghan s’envola, mon frère cadet Köl Tegin resta (orphelin) dans sa septième année.”⁵¹

kangım kagan uçdukta özüm sekkiz yaşda kaltım.

“Quand mon père la Kaghan s’envola, moi-même je restai (orphelin) dans ma huitième année.”⁵²

Le premier texte se poursuit en disant que, pour le bonheur de sa mère la katun, Köl Tegin trouva son nom viril, ce qui veut dire qu’elle put parvenir à l’élever, à faire de lui un homme.

⁴⁹ Inscrp. de Kezilig Xobu, Malov, *Emisesj-skaja Pismennost’ T’urkov*, Moscou Leningrad 1952, p.81.

⁵⁰ L. Bazin, *Les Calendriers*, p.130.

⁵¹ Orkhon, I, est, ligne 30. H.N. Orkun, vol.1, p.44.

⁵² Orkhon, II, est, ligne 14. H.N.Orkun, vol1, p.36.

L'âge du mariage n'est donné que deux fois, du moins dans ce que l'état actuel de nos connaissances nous permet de lire avec certitude. Dans l'inscription d'Abakan, on trouve:

altı yegirmi yaşında almış kunçuy:

"Epouse (princesse) prise dans ma seizième année".⁵³

Dans celle de Begire:

beş yegirim yaşda alınmışım kunçuyum:

"Ma femme (princesse) que j'ai prise à l'âge de quinze ans."⁵⁴ Dans ce dernier texte on ne peut pas savoir s'il s'agit d'âge de la femme ou du mari, mais la comparasion avec le premier laisse penser que c'est de celui-ci qu'il s'agit (d'ailleurs le mort ne s'intéresse guère qu'à sa propre biographie). L'âge de l'épousée ne devait pas être sensiblement différent. Nous avons vu que la princesse de Kin-tch'eng s'était mariée à dix-sept ans, ce qui semble tardif. La princesse Hsien-li-p'i K'ia avait convolé à un âge plus normal, quinze ans. Je crois avoir pu établir par ailleurs que le nom d'homme (*er at*) était donné au moment de la puberté, après qu'ait été accompli par celui qui quittait l'enfance, son premier exploit, le meurtre d'un homme ou d'un animal, et que cet exploit, sanglant lui donnait immédiatement accès à l'être de sang qu'est la femme (qui perd régulièrement son sang, comme le blessé, au cours des règles et de l'accouchement).^{54 Bis} Dans l'inscription II de l'Orkhon, on voit Bilge Kaghan "régner" comme *shad* à l'âge de 14 ans, ce qui peut bien être celui de la formation tant pour les garçons que pour les filles.

Dans les deux inscriptions sus-mentionnées, le verbe employé pour le mariage est *al-* "prendre," celui-là même que nous avons déjà rencontré dans les textes impériaux pour parler de la capture d'une katun. C'est la confirmation que la capture d'une femme, serait-ce une impératrice, implique un rapport charnel avec elle. Et c'est aussi l'indication qu'il n'y a pas de terme propre pour le mariage et en conséquence, sans doute, pas de cérémonie significative. C'est enfin une nouvelle attestation de la monogamie. Quand le Tutuk de l'inscription d'Abakan rappelle son mariage, au moment de sa mort, il a quarante-neuf ans. Il a donc vécu toute

⁵³ Inscrip. d'Abakan, Malov, *o.c.*, p.95-96.

⁵⁴ Inscrip. de Begire, H.N. Orkun, III, p.71 qui a lu *inim içim* au lieu de *alınmışım*. Voir Bazin, *Calendriers*, p.121.

^{54 bis.} Voir J.-P. Roux, *La Religion*, p.179 et passim.

sa vie — plus de trente ans — avec le même compagne. Je dois le redire: cela n'interdit nullement qu'il ait des concubines. Celles-ci, toutefois, devaient nécessairement être choisies en dehors du groupe social auquel on appartenait, étrangère achetée, reçue en cadeau ou prise lors d'une razzia. Il n'y a aucune raison, bien au contraire, de mettre en doute les informations chinoises qui sont très précises: "Ils punissent de mort ceux qui ont fait violence à une femme mariée."⁵⁵ "Celui qui a deshonoré une jeune fille est obligé de l'épouser sur le champ."⁵⁶ L'adultère ou le viol d'une vierge ne sont condamnables que dans le cadre de la société où l'on vit. Nous y reviendrons encore à propos d'autres textes.

Parmi les biens ou les êtres chers dont le défunt déplore la perte, ce sont presque toujours les mêmes qui sont mentionnés, mais, malgré la grande uniformité du discours, ils le sont dans un ordre parfois différent qui prouve qu'il ne s'agit pas seulement de clichés: il semble que les auteurs des textes aient soigneusement tenu compte de la biographie de chaque défunt, de son environnement familial et de la situation qu'il occupe dans le groupe. Un chef mentionne son peuple (*bodun*), un autre ses begs, un autre son pays, son territoire (*el*), le mot *el* ne devant pas être pris dans la même acception chez les Kirghiz et au Tuva que chez les T'ou-kiue ou les Ouïghours maîtres d'un empire et où il désigne alors cet empire.⁵⁷ La plupart des inscriptions n'emploieront d'ailleurs pas ce terme, sans doute parce que le défunt, quoique grand, ne dispose pas d'une autorité souveraine. Un khan ne sera évoqué qu'une seule fois, dans l'inscription de Begire, dans un contexte sensiblement différent et dans un récit plus développé.

Pour nous en tenir aux seules 21 inscriptions dont la lecture nous semble sûre et qui entrent dans la série de celles qui énumèrent les biens perdus, cinq relèvent des Kirghiz (Altın Kөл II, Uybat III, Minusinsk, Oya et Oznacennaya) et seize du Tuva. Toutes, sauf trois, mentionnent l'épouse. Une quatrième a ses premiers mots détruits et devait aussi la citer, mais elle commence actuellement par le frère aîné.⁵⁸ Neuf inscriptions donnent à la femme la première place, c'est-à-dire la nomment en premier; deux autres la présentent après le mot *el*, l'une s'en tenant là, l'autre

⁵⁵ Liu (Mau-Tsai), *Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken (T'u-küe)*, 2 vol. Wiesbaden, 1968, vol. I, p. 9.

⁵⁶ *Id. ibid.*

⁵⁷ Voir J.P. Roux, *L'el des Kirghiz... Rocznik Orientalistyczny*, 41, 1979.

⁵⁸ *Ça Xöl (= Çakul) XI. H.N. Orkun*, vol. 3, p. 124.

se poursuivant par une énumération d'autres personnages. L'inscription de Ça Xöl VI donne la priorité aux frères aînés et cadets (*ini, içi*), une autre aux "mille ancêtres" (*bing açü*),⁵⁹ une autre encore aux parents (*kadaş*), à moins que ce ne soit aux compagnons; une autre (Uybat III) commence par le père (*kang*) et les frères aînés (*içi*); deux, enfin (Minusinsk et Ulu Kem) par les fils (*oglan*), ou peut-être les enfants si *oglan* désigne aussi bien les garçons que les filles. On doit ajouter que l'inscription de Ça Xöl II présente une ambiguïté car nous y trouvons deux listes en apparence indépendante, l'une citant la mère (*ög*), l'autre l'épouse (*kunçuy*), l'une et l'autre en deuxième position.

Cette très grande fréquence de l'évocation de l'épouse et de la primauté qui lui est le plus souvent accordée démontre et l'importance et le rôle joué par les femmes dans la société tuque "païenne" de la deuxième moitié du premier millénaire de notre ère. Le tableau que je donne ci-dessous permettra sans doute qu'on en juge d'un seul regard.

Ça Xöl I	El	ögüm	Kadaş		
—	Kadaş	kunçuy	sekkiz oglım		
Ça Xöl II	kunçuy	oglim	elim		
Ça Xöl IV	kunçuy	ikki oglanım	kızım		
Ça Xöl VI	inim içim	kişi	eş	kadaş	oglanım
Ça Xöl IX	Kadaş				
Ça Xöl X	kunçuy	kiz	oglim	beg	arkadaş
Ça Xöl XI	?	içim	kadaş		
Bank II	kunçuy				
Bank III	kunçuy	oglim			
Bank IV	el	kunçuy			
Uyug Tarlak	el	kunçuy	oglan	bodun	
Uyug Arkhan	eş	ög	el		
Uyug Turan	kunçuy	oglim	kung	kadaş	
Ulu Kem	oglim	yotuzım	?	eşim	
Begire	kunçuy	oglim			
Elegeş	kunçuy	oglim	kadaş		
Altın Köl II	kadaş	kunçuy	oglim	bodunım	
Uybat III	Kang	üç içi	ebçi		
Oya	bing eçü	kunçuy	beg	bodun	
Oznaçennaya	kunçuy	kadaş			
Minusinsk (Bay Burun)	oglanım	ebçim	Kadaşım er.		

⁵⁹ Oya, H.N. Orkun vol.3, p.157; lit *binçü*.

Ce tableau appelle un minimum de remarques. L'épouse est le plus souvent désigné dans ces textes comme dans d'autres par la transcription d'un mot chinois désignant une fille des Fils du Ciel, soit en version turque *kunçuy*: l'emploi de ce titre n'indique évidemment pas que sa titulaire ne soit pas turque et encore moins qu'elle soit une princesse chinoise. On trouve aussi, plus rarement, d'autres termes. Celui de *yotuz* est aussi connu des T'ou-kiue puisqu'on le rencontre plusieurs fois dans l'inscription de Bilge Kaghan, mais avec le sens plus général de femme et non avec celui d'épouse:

yotuzın anta aldım:

"J'ai pris alors des femmes."⁶⁰

oglın yotuzın yilkısın barımın anta aldım:

"J'ai pris alors des garçons, des femmes, des troupeaux, des marchandises."⁶¹

Le mot *ebçi* est un dérivé de *eb*, "la maison," "la tente," bien plus rare et qui semble connu des seuls Kirghiz.

Le mot *katun* n'apparaît pas dans le tableau ci-dessus, mais est employé par ailleurs dans l'inscription d'Uyug Turan et deux fois dans les quatre lignes très détériorées d'Ulu Kem Kulikem. Dans cette dernière, on relève l'expression *ögüm katunım*, mot à mot "ma mère, mon impératrice," qu'il faut comprendre sans référence à une souveraine comme "ma mère, ma Dame,"⁶² de la même façon que dans le français populaire on dit "Ma Dame, Votre Dame" pour parler de son épouse. L'acception impériale que pourrait suggérer le texte d'Uyug Turan ne semble pas devoir être retenue. A deux lignes d'intervalle, il parle d'une *ögük katun* et de "son khan" ("mon khan", *qanım*), au nom incertain, peut-être Töl Böri. Les deux titres ne sont pas liés entre eux et la "Dame" est qualifiée d'*ögük*, ce qui veut dire "chérie." Dans Ulu Kem Kulikem, j'ai envisagé qu'on puisse lire *ögük* et non *ögüm*, mais le *m* semble bien certain.

Les 21 inscriptions relevées ci-dessus font apparaître d'autres personnages de sexe féminin. C'est d'abord la mère, *ög*, dans Ça Xöl 1 et peut-

⁶⁰ Orhon, II, est, ligne 38. H.N. Orkun, vol. 1, p. 66.

⁶¹ Orkhon, II, est, ligne 24, H.N. Orkun vol. 1, p. 60.

⁶² H.N. Orkun vol. 3, p. 53.

être dans Uyug Arkhan bien que la phrase soit incertaine. Le texte, non compris jusqu'alors et relu par Bazin, se présente comme suit:

eşim ögüm angışdım.

Eş, bien attesté, est "le compagnon," sans doute à comprendre au pluriel, "mes compagnons," à moins qu'il ne s'agisse d'un personnage avec lequel le défunt était particulièrement lié. *Ögüm* semble signifier "ma mère." *Angışdım* vient de *ang-* donné par Kaşghari dans le sens "être dispersé." La phrase suivante commence par *el*. On peut se demander ce que vient faire la mère dans une énumération où il n'est pas question de la famille. Une autre lecture doit donc être envisagée et l'on peut transcrire *öge-m*. *Öge* est un titre peu connu qui signifie "le penseur" et qu'on peut comprendre comme "le conseiller." On le trouve par exemple dans l'inscription de Kizilig Xobu:

ottuz yaşımğa öge boltım: "dans la trentième année je suis devenu Conseiller."⁶³

Et dans celle de Ça Xöl I, on a *bilge ögem*, là encore sans doute "mon sage conseiller" plutôt que "ma sage mère," cette dernière interprétation obligeant à traduire la phrase entière de la façon suivante: "J'ai servi mon pays, j'ai servi ma sage mère, j'ai servi mes parents", ainsi que le fait H.N.Orkun (qui n'a pas lu *bilge*, mais *elge*): *kanım elimke tapdım elge ögim tapdım kadaşım tapdım:* "elime tapdım (=hizmet ettim) ele (=eldeki) enneme tapdım. Arkadaşıma tapdım."⁶⁴ Une telle version ouvrirait de nouvelles perspectives sur rôle politique des femmes, mais elle ne paraît pas recevable. L'inscription de Suji apporte encore un témoignage. On y lit:

kutlug бага таркан öge buyruku мен:

"Je suis l'officier intelligent (l'officier-conseiller) le Tarkhan Baga, possesseur du *kut* (viatique)."⁶⁵

Pour en revenir à l'inscription de Uyug Arkhan et à la traduction possible de *ögüm* par "ma mère", on doit remarquer que dans l'inscription de Uyug Tarlag *kunçuy* suit *el* et que dans Barik (=Barlik) IV ne sont mentionnés que *el* et la *kunçuy*. Ces deux derniers textes plaident en faveur du

⁶³ Inscript. de Minusinsk (= Bay Burun), ligne 2. H.N. Orkun, vol.3, p.97, dernière ligne que nous ne lisons pas comme lui.

⁶⁴ H.N. Orkun, vol.3, p.115.

⁶⁵ Inscript. de Suji ligne 3. H.N. Orkun, vol.1, p.156.

sens "mère" et, surtout, mettent une fois de plus en évidence les étroits liens de la mère et du pays.

Les enfants sont souvent cités, pas moins de treize fois (sur vingt-un textes, rappelons-le). Le mot *oglan* (avec forme possessive *oglim*) peut désigner les enfants en général ou seulement les garçons. Pourtant, quand on veut préciser qu'il s'agit de fils on peut employer l'expression *uri ogh*, "enfant mâle," ainsi que le fait l'inscription d'Abakan :

yetti uri ogh : "sept fils,"⁶⁶

expression que nous retrouverons plus loin dans l'inscription de Suji. Parfois on donne leur nombre *sekkiz* "huit" (dans Ça Xöl I), *ikki* "deux" (dans Ça Xöl IV) ou *yetti* "sept," comme nous venons de le voir. Il arrive que le mot *kız* précise le sexe, mais on ne peut pas décider alors s'il faut comprendre *kız oghim* (Ça Xöl X) comme "mes fils et mes filles" ou comme "mes enfants filles," *kız* ayant alors la même fonction que *uri*. Fait remarquable: si la première lecture est la bonne, les filles sont nommées avant les fils. On trouve cependant aussi *ikki oglanım ... kızım (m)* dans Ça Xöl IV où il faut alors presque certainement traduire, les mots étant séparés, par les deux garçons, mes filles, d'autant plus qu'un parle d'une fille unique (*yalnıguz kız*).

Eş qui ne se trouve que dans les textes du Tuva pourrait aussi, éventuellement, prendre le sens de "compagne," c'est-à-dire de "femme," notamment parce qu'il apparaît dans des inscriptions où cette dernière ne serait pas autrement nommée, dans Ça Xöl VI et dans Uyug Arkhan, largement ouvertes sur la famille. Mais on le rencontre aussi dans Ulu Kem faisant suite à *oglim*, *yotuz* et à un mot illisible. Mieux vaut sans doute considérer qu'il s'agit des frères d'armes bien que le mot *kadaş*, aussi usuel chez les Kirghiz que dans le Tuva, compris en général comme désignant "la parenté" puisse signifier aussi et peut-être plus exactement "les amis." On remarquera que ce mot revient dans les deux séries données par Ça Xöl I.

En comparaison des parentes, les parents sont assez peu nommés. Il s'agit une fois du père (*kang*), dans Uybat III, une fois des cadets et des aînés (*inim içim*) cités dans cet ordre en Ça Xöl VI, des aînés seuls, au nombre de trois (*üç içi*) dans Uybat III, texte très intéressé par les mâles. Quant au mot *kün* d'Uyug Turan cité, après *kunçuy*, *oglim* et avant *kadaş*,

⁶⁶ Inscrip. d'Abakan, face de gauche, Malov, o.c., p.94.

ce doit être "le peuple," mais dans une acception différente de *bodun*, peut-être simplement quelque chose comme "les gens" (de même qu'on trouve ailleurs, ainsi en Ça Xöl VI, *kisi* dans une énumération d'une parfaite imprécision: *kisi, eş, kadaş*).

Presque toujours le mot *kunçuy* est précédé du mot *kuyda* (ou *koyda*). La phrase se présente sous la forme suivante:

kuyda kunçuyum essiz: "ma femme dans le kuy! malheur!"⁶⁷

Kuydaki kunçuyumga adırıldım: "je me suis séparé de ma femme qui est dans le kuy."⁶⁸

Le même mot *kuyda* se trouve aussi apposé à *kadaş* dans l'inscription d'Altın Kөл II:

Kuyda kadaşım a: "Mes parents dans le kuy! Ah!"⁶⁹

Le mot *kuy/koy* est assez énigmatique. H.N.Orkun lui donne le sens de "nehirin düzlüğü, nehir kenarı" et on a souvent traduit en français, comme j'ai eu le tort de le faire moi-même, par "ma femme qui est dans la vallée." On ne voit pas très bien pourquoi les femmes seraient presque toujours dans les vallées et pourquoi, une fois au moins, les parents et les compagnons y seraient aussi. Il faudrait admettre que l'on donne un sens religieux au terme en voyant dans les zones proches des rives du fleuve un endroit sacré, une sorte de berceau de la famille. Ce n'est pas rigoureusement exclu, mais fort hypothétique. Par ailleurs *kuyda* répond dans l'inscription d'Elegesh et dans celle de Barik (=Barlik) III à *özde* que l'on trouve plusieurs fois employé. Dans Barik III, on peut lire:

kuyda kunçuyumdaki özde oğımka,

phrase qui est manifestement rythmée, à écho, comme celle qui la précède directement:

tengrideki künke yerdeki elimke: "du soleil qui est dans le ciel et de mon pays qui est sur la terre" (Je me suis séparé).⁷⁰

Dans Elegesh, on trouve:

kuyda kunçuyuma essizmim a yitta özde oğım essizim a adırıldım:

⁶⁷ Uug Turan, H.N. Orkun, vol.3, p.35, ligne 1.

⁶⁸ Barik II, ligne 4. (= Barlik). H.N. Orkun, vol.3, p.62. Barik IV et Ça Xöl I ont le même texte: H.N. Orkun, 3, p.64 et 115.

⁶⁹ Inscrip. d'Altın Kөл II, H.N. Orkun, vol.3, p.104.

⁷⁰ Barik III, H.N. Orkun, vol.3, p.63.

“Je me suis séparé de ma femme dans le kuy ah! Malheur! Ah! C’est perdu! Mon fils dans le öz, malheur! Ah!”⁷¹

Par malchance le sens de *öz* est tout aussi incertain. Le mot peut désigner aussi la vallée. H.N. Orkun traduit: “iki dağ arasındaki dere ve çevresi.”⁷² Pourtant le sens le plus usuel de *öz* est “moi-même,” le “soi” propre, “personnel” et *koy*, de son côté, peut désigner “le sein,” “la poitrine.” Les deux expressions rapprochées, comme elles le sont parfois dans les textes s’éclairent mutuellement et nous incitent à comprendre mot à mot, pour la première, “dans mon moi,” pour la seconde, “dans ma poitrine.” Or ce qui en soi, dans sa poitrine, c’est ce que l’on aime, ce que l’on chérit. *Kuyda kunçuy* est l’épouse bien-aimée et *özde oğım*, “le fils affectonné.”

Cette déclaration d’amour du défunt pour son épouse, qui est plus fréquente que le témoignage d’affection pour l’enfant et que l’on ne trouve exprimée que rarement pour d’autres, ne traduit probablement pas les sentiments personnels du défunt, mais des sentiments conventionnels, officiels, ceux qu’il est séant qu’un époux éprouve pour son épouse: un hommage rendu à la femme en tant que telle. On retrouve sous une autre forme l’affirmation de cet attachement dans l’inscription d’Uyug Turan et le refus du vocabulaire usuel est peut-être voulu pour exprimer un amour plus vrai:

üç yetmiş yaşımka adırıldım ögük katı, yerimke adırıldım:

“Dans ma soixante-troisième année, je suis séparé (= je suis mort). Je suis séparé de mon pays, ma Dame chérie” (ou “du pays de ma chère Dame ?).”⁷³

Dans d’autres textes, en général plus complexes et plus longs, ou dans d’autres passages des textes mentionnés ci-dessus, on trouve encore cités les membres de la famille du défunt dans des propos différents, parfois plus didactiques, et avec une fréquence qui n’est pas nécessairement la même. Le sentiment paternel est particulièrement développé chez les Kirghiz comme suffirait à le prouver le cri pathétique de l’inscription de Suji: “Je ne t’ai pas revu, Fils, mon lion!”⁷⁴

⁷¹ Inscript. d’Elegesh, ligne I soit ligne 12 de H.N. Orkun, vol.3, p.180.

⁷² H.N.Orkun, vol.4, p.79.

⁷³ Inscript. de Uyug Turan, II, ligne I. H.N. Orkun vol.3, p.40 qui lit *egük*.

⁷⁴ Inscript. de Suji, H.N. Orkun, vol.3, p.150 qui n’a pas compris.

Cette même inscription qui célèbre un des vainqueurs de l'empire ouïghour de Mongolie (en 840), Boyla Kutlug Yaragan, donne un tableau relativement complet de sa famille. Après avoir rappelé sa richesse et sa grandeur, il déclare *inim yetti urım üç kızım üç erti abladım oğlamın kızımum kalıngsız bertim... yegenimum atımın körtüm amtı öldim*:

“J’avais sept cadets, trois fils, trois filles. J’ai marié mes fils et mes filles sans dot... J’ai vu les enfants de mes fils et de mes filles. Maintenant je suis mort.”⁷⁵

On remarquera encore l’importance qui est ici accordée au beau sexe. *Yegen* désigne les enfants de la soeur ou de la fille, ici ceux de la fille ou plutôt des filles citiées auparavant. *Atı* désigne les enfants du frère ou du fils, ici encore, pour le même raison et malgré la présence des *ini*, plutôt les petits enfants que les petits neveux.

Dans l’inscription d’Uyug Turan,⁷⁶ Öçim Kûlûg Terig, le défunt, mort dans sa soixante-troisième année, en appelle à ses parents (*kadaş*), ses fils (*oglan*), a ses gendres (*küdegışler*) et ses “jeunes mariées” (*gelinler*), vraisemblablement les épouses de ses gendres, donc ses propres filles, senties ici liées à lui non par la naissance, mais en tant que femmes des hommes qu’elles ont épousés, les gendres. Pourtant, dans Ça Xöl IV, on trouve l’expression *kızınım erim*, “les hommes de mes filles” qui doivent être plutôt les gendres que les petits fils: une tierce solution serait de voir en ces énigmatiques personnages, la “suite,” le “personnel.”⁷⁷ Contrairement aux mots *kadaş* et *oglan*, *küdegış* et *kız* portent le suffixe *-ler* qui indique un groupe, une collectivité: cela doit dénoter des structures spécifiques de la parenté que nous percevons mal.

L’inscription de Begire présente le grand intérêt de faire connaître les frères jurés ou les frères de sang (*anda*)⁷⁸ placés en opposition avec un groupe de gens qui doivent être importants et sont caractérisés par l’absence des liens contractuels, adoptifs, qui définissent les frères de sang. On les désigne par l’expression *antsızım*, “les miens qui sont sans ser-

⁷⁵ Insc. de Suji. *ibid.* Texte corrigé.

⁷⁶ Insc. de Uyug Turan, H.N. Orkun, III, p.39-40.

⁷⁷ Ça Xöl (= Çakul) IV. H.N. Orkun, vol.3, p.119 qui met un ? après sa traduction “kızınım” alors qu’il lit très bien *kızınım erim*.

⁷⁸ Sur les *anda* et le *ant* voir Emel Esin, And, in: *Memoiriam Kurt Erdmann*, Istanbul, 1969, p.224-261. M.Z. Pakalin, *Osmanlı Türk Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Istanbul, 3 vol. 1946-1956, vol. 2., p.161.

ment." Ils sont cités avant les "bons compagnons (*edgü es*) et, ce qui ne manque pas non plus d'intérêt, les parents de la femme (*tüngür*) si le sens de ce mot donné par Kashghari est bien le même dans ce texte.⁷⁹

Dans l'inscription de Kemçik Çirgek plusieurs personnages sont cités dans le plus complet désordre: un "petit aga" (*agacım*) et, mêlés à bien d'autres choses, aux chevaux, au territoire de chasse, aux ambassadeurs, les neveux ou les petist-fils (*atılar*), avec à nouveau le suffixe du collectif *-lar*, sans doute les sœurs aînées et les sœurs filles de la mère (*iç eget*).⁸⁰

Les étrangères

Il est évident que la femme, nonobstant sa position sociale élevée à l'intérieur du groupe, est avant tout considérée comme une proie quand elle lui est étrangère. Etre vaincu signifie pour les chefs, au moins pour les souverains mourir; pour les hommes, se rallier ou être captifs; pour les formations politiques, disparaître; pour les femmes, être prises, devenir esclaves. Les textes, malgré leur discrétion, le montrent clairement. Ils ne permettent guère en revanche de préciser ce que l'on entend par les mots *kul*, "esclaves mâles" et *küng*, "esclaves femelles." (Nous traduirons par "serfs et serves," tout en sachant que ces mots sont assez impropres parce que le mot français "esclave" est aussi bien masculin que féminin). On donne souvent au second le sens de "concubine", mais en se fondant sur la seule vraisemblance et, semble-t-il, sans avoir examiné la chose de près. Des phrases où *kul* et *küng* se répondent ne permettent pourtant pas de conclure à autre chose qu'à une perte de la liberté qui peut ne pas être un esclavage personnel, mais un asservissement d'un peuple, la vassalité, la perte de la souveraineté nationale. Les inscriptions rappellent qu'aux jours sombres de la décadence du premier Empire t'ou-kiue:

tabgaç bodunga beglik urı oglum kul boltı silik kız oylan küng boltı:

(le peuple) trouva ses fils (possédant les qualités de) begs, serfs, et ses filles nobles, serves.⁸¹

Après la reconstitution de l'Empire,

ol ödke kul kullıg kung künglik bolmış:

⁷⁹ *Mahmud al-Kashgari*, ed. B. Atalay, *o.c.*, index, p. 671-672.

⁸⁰ Kemçik Çirgak. Kashgari donne *egit*: "hizmetçi kadın."

⁸¹ Orkhon, I, est, ligne 7, II, est ligne 7. H.N. Orkun, vol. 1, p.32.

“En ce temps-là, les serfs étaient devenus possesseurs de serfs et les serves possesseuses de serves.”⁸²

Plus brièvement, les inscriptions disent aussi,

boduni küng kul boldi:

“Le peuple devint serve et serf,”⁸³ expression intéressante en ce qu’elle cite à nouveau les femmes avant les hommes. Pourtant l’expression *kul küng* semble toute faite et on la recontre ainsi par exemple dans un passage peu clair de Shine Usu.⁸⁴ Dans tout cela il n’est pas question de concubinage féminin.

Ce ne doit pas être toujours le cas et d’autres textes qui se réfèrent à des actions plus précises montrent que les femmes des étrangers, des ennemis sont emmenées comme butin, au même titre que l’or, la soie, le cheptel, etc. L’inscription de Tonyukuk parlant de l’expédition conduite par El Terish Kaghan aussi loin vers l’ouest que les Portes de Fer, dit:

ol yerte ... sarıg altın ürüg kümüş kız kudız egri tebi agı büngsiz kelürti:

“De ce lieu ... on rapporta de l’or jaune, de l’argent blanc, des filles et des veuves, des chameaux bossus (sans doute des dromadaires), des pièces de soie, au delà des besoins.”⁸⁵

Les mots *kız kudız* se retrouvent dans l’inscription de Shine Usu:

yıkılsın barımın kızım kuduzın kelürtim:

“J’ai rapporté des troupeaux, des biens, des filles et des veuves.”⁸⁶ Ces mots posent problèmes. *Kuduz* est donné par Kashghari avec le sens de “veuve” que j’ai gardé ici, et René Giraud a pu penser que “ce serait un trait de moeurs remarquable qu’on laissât les femmes en puissance de mari à leurs époux.”⁸⁷ Les T’ou-kiue et les Ouïghours n’auraient donc enlevé que des veuves et des vierges (*kız*). Peut-être. Mais il y a tout lieu de penser que ces femmes étaient veuves seulement parce qu’avant de les prendre on avait tué leur mari —comme on le faisait avec le kaghan et la

⁸² Orkhon, I, est ligne 21. H.N. Orkun, vol.1, p.38.

⁸³ Orkhon, I, est, ligne 20, II, est, ligne 17. H.N. Orkun, vol.1, p.38.

⁸⁴ Shine Usu, est,; ligne I (en fait face sud). H.N. Orkun, vol.1, p.168.

⁸⁵ Inscrip. de Tonyukuk, lignes 47-48, H.N. Orkun, vol.1, p.116, Je suis en partie R. Giraud, o.c., p.57 et 64.

⁸⁶ Shine Usu, est, ligne 3 (en fait face sud). H.N. Orkun, vol.1, p.168.

⁸⁷ R.Giraud, o.c., p.112.

katun. On ne peut cependant pas en être sûr. Les exterminations n'étaient pas totales. Que faisait-on des jolies femmes dont les hommes n'avaient pas été tués? Il n'y a évidemment pas de réponse. Dans la liste donnée par Tonyukuk, tous les noms des biens sont qualifiés: l'argent est blanc, l'or jaune, les chameaux bossus. On peut envisager que *kudız* qualifié *kız*. Le mot *kudız* au VII^e siècle, pourrait alors désigner seulement des femmes en général et *kız kudız* des "femmes vierges." L'hypothèse reste fragile. Par ailleurs il est intéressant de remarquer que ce texte ne parle ni de *kul* ni de *küng*.

Théoriquement il ne devrait pas y avoir de veuves chez les Turcs ou du moins le veuvage ne devrait être qu'un état intermédiaire très bref, ou encore définir une femme par rapport au mari qu'elle a perdu. Si l'on en croit les informations chinoises en effet le remariage est obligatoire et quasi automatique. Deux grands textes l'affirment pour le VI^e siècle. L'un, le *Tcheou chou* écrit: "Après la mort d'un père, d'un frère aîné ou d'un oncle, le fils, le frère cadet ou le neveu épousent leur veuve et leur soeur."⁸⁸ Et le *Sou-chou*, un peu plus récent, reprend: "Quand un père ou un frère aîné sont morts le fils et le frère cadet épousent leurs femmes et leurs soeurs."⁸⁹ Les Chinois avaient déjà remarqué cette coutume chez les Hiong-nou. Ils la signaleront encore ainsi chez les T'ou-yu-houen (Tuyughun), les Wou-houan et diverses sources continueront à l'affirmer jusqu'à l'époque contemporaine.⁹⁰ Or, autant qu'on puisse en juger par les faits historiques connus, un tel remariage est rare et notamment chez les T'ou-kiue. Giraud a pu écrire: "Il serait bien étrange que les divers monuments qui relatent cinquante ans d'histoire [680-734] n'aient pas une seule fois [...] l'occasion de mentionner un tel mariage."⁹¹

En réalité les faits historiques concrets existent, mais ils demeurent fort exceptionnels. Ibn Fadlan rencontra chez les Oghuz la femme d'un haut personnage qui était auparavant "la femme de son père,"⁹² et, chez les T'ou-kiue eux-mêmes, un des fils de Ta-Tou chad (qui régnait dans la

⁸⁸ Liu (Mau-Tsai), *o.c.*, vol. 1, p. 9.

⁸⁹ *Id. ibid*, I, p. 42.

⁹⁰ J.-P. Roux, *La religion*, *o.c.*, p. 64-65, avec références à Carroll, Eberhard, Radlov. Voir aussi *Id.* "La veuve dans les sociétés turques et mongoles," in: *L'homme*, IX, 1969, p. 51-78.

⁹¹ Giraud, *Les règnes d'Elterish, Qapghan et Bilgä*, Paris, 1960, p. 125.

⁹² Voir J.P. Roux, *La veuve*, *o.c.*, p. 76.

région da l'actuelle ville de Kunduz) à la fin de la première moitié du VIIe siècle, lui succéda et épousa sa belle-mère.⁹³

Il ne manquerait pas d'intérêt de savoir pourquoi une loi si généralement et constamment dénoncée pendant deux millénaires ne se vérifie presque jamais. On ne peut que faire des hypothèses et, pour ma part, je n'en vois qu'une qui me satisfasse. Les faits historiques ne relèvent que des grands. Or les grands, par leur grandeur, échappent totalement aux règles qui concernent les masses. Intronisées par le Ciel (Tengri), et parées de toutes les vertus qu'on leur a vues, les katun ne pouvaient guère appartenir à un autre homme qu'au kaghan. Elles concervaient les vertus que leur avait donné la consécration et n'avaient nul besoin d'être tenues en tutelle. Or c'est bien pour conserver au mari défunt la possession de sa femme que celle-ci devait être épousée, prise en charge et protégée contre les autres hommes, par un membre de la famille (ce pourquoi, primitivement, elles étaient tuées). La "fidélité" de la katun allait de soi. Et n'eut-elle pas été fidèle post mortem que les kaghan n'auraient pas manqué d'autres compagnes: ils avaient les concubines et longtemps celles-ci furent exécutées sur sa tombe. En revanche, un homme du commun ne possédait pas en général une seule esclave et en conséquence risquait de se trouver démuné de compagne dans l'au-delà. Ainsi les katun demeurées libres et parées d'un prestige particulier pouvaient non seulement conserver leur influence, mais exercer au besoin la réalité du pouvoir: l'Empire mongol de Gengis Khan donnera des exemples connus de régentes, mais, déjà, sous le règne du dernier souverain des T'ou-kiue, Özmich, sa mère dirigera en fait l'Empire finissant.

Les femmes de l'Irk Bitig

Les brefs textes qui servent à présenter les présages bon ou mauvais de l'*Irk Bitig* s'appuient essentiellement sur le monde animal, parfois sur le monde végétal. Sur les soixante-cinq que contient le livre, vingt-trois seulement présentent des humains (soit un peu plus du tiers) et cinq des femmes. La proportion est faible.

L'épouse d'un haut personnage, un *beg*, y est encore nommé *kunçuy* ce qui prouve que chez les Ouïghours ce titre n'est pas seulement donné aux filles des emperreus de Chine épousées par les kaghan,⁹⁴ mais qu'il

⁹³ Chavannes, *Documents*, o.c., p. 196.

⁹⁴ Hamilton (J.R.), *Le conte bouddhique du bon et du mauvais prince*, p.119.

est bien naturalisé et sans doute d'un emploi courant dans la noblesse. Pour les femmes du vulgaire, on emploie *yotuz* et, pour une vieille (à la fonction remarquable, comme nous le verrons), *kurtga*.⁹⁵ La mère est toujours nommée *ög*. Enfin on trouve une fois le titre de *katun*, mais dans une acception difficile à interpréter.

De ces cinq textes, le premier est le plus remarquable pour deux raisons. Il met en évidence une triade qui, constituée d'éléments différents dans les textes turcs ultérieurs, demeure constante jusqu'à une époque récente. Elle est remarquable dans le *Kitab-i Dede Korkut* et encore dans l'*Er Töshtük*⁹⁶ et l'on en trouve les prémices dans les inscriptions de l'Orkhon (ainsi avec la série divine *Tengri, iduk yer sub, Umay*). Il souligne par ailleurs, ce qui n'est pas moins constant dans la pensée turque, l'étroite corresponsance des vies humaines, animales et végétales, c'est-à-dire de toute la nature, surtout dans la perspective de la fécondité et de la naissance. Ici un beg est heureux en voyant que sa femme (*kunçuy*) a donné jour à un garçon, que sa chamelle a mis bas un chamelon, que sa jument a pouliné.⁹⁷

Le deuxième présage qui nous concerne met en scène une vieille femme (*kurtga*) qualifié de *tengriulik*, dérivé de *Tengri* qui ne se trouve nulle part dans les textes runiformes et qui signifie "céleste" ou "divin." Il me paraît impossible de dire quel est ce personnage qui "est resté sur le terrain" (*yurtta*) et qui "a repris vie" en en léchant une cuillère de graisse.⁹⁸ Une chamane? Ja l'ai envisagé jadis,⁹⁹ mais l'hypothèse est un peu gratuite.

Le troisième présage, favorable (*edgü ok*: "c'est bon") présente un homme qui a joué aux dit ses enfants (*oglan*) et ses gens (*kişi*) — il est bien malaisé de dire de qui il s'agit — qui ne les a pas perdus, en conséquence de quoi ses fils (*oglı*) et son épouse (*yotuz*) sont fiers.¹⁰⁰

Le quatrième présage peut donner lieu à bien des interprétations, mais il semble préférable d'admettre, dans l'état actuel de nos connaissances,

⁹⁵ Le mot est donné par Kashgari, III, 259 avec le sens de "vieille femme".

⁹⁶ Voir J.-P. Roux, "Recherches des survivances pré-islamiques..." *Journal Asiatique*, 264, 1976, p.35-55. *Id.* La traide de l'Er-Töshtük in: *Quand le crible était dans la paille. Hommage à P. N. Boratav*, Paris 1978.

⁹⁷ *Irk Bitig*, § V.H.N. Orkun, vol.2, p.74.

⁹⁸ *Id. ibid.* § XIII, Orkun, p.76.

⁹⁹ J.P. Roux, "Le nom du chaman dans les textes turco-mongols," *Anthropos*, 53, 1958, p.137.

¹⁰⁰ *Irk Bitig*, § XXIX, H.N. Orkun, II, p.82.

que son sens nous échappe totalement: ce ne serait d'ailleurs pas le lieu de chercher à le comprendre. Son intérêt pour notre sujet réside en ce qu'il met la mère (*ög*) et le père (*kang*), celle-ci nommée deux fois avant celui-là, sur un plan d'égalité:

kugu kuş ... ögine kangına tegürmiş ... ögi kangı ögirer sebinür.

"Le cygne (le) conduit à sa mère et à son père ... La mère et le père réjouissent, se congratulent."¹⁰¹

On retrouve la mère et le père cités dans le même ordre dans le dernier présage. Il relate qu'un fils (*oglı*) a quitté par colère ses parents puis s'est repenti. Il est revenu chez lui en disant:

ögim atım alayın kangım sabin tınlayım:

"Je vais prendre les conseils de ma mère, je vais écouter les ordres de mon père."¹⁰²

Ce texte évoque presque irrésistiblement un autre qui est cependant d'inspiration bouddhique. Le célèbre *Conte des Deux Princes* donne la sentence suivante: "Toute personne qui meurtrit le coeur de sa mère ou de son père (*ög, kang*) ... n'est pas compté pour un fils ou pour une fille (*ogul, kız*)."¹⁰³ Il appert que ces brèves lignes d'*Irg Bitig* revêtent une importance non négligeable pour l'étude de la famille turque médiévale et pour le rôle qu'y joue la femme. Elles ne peuvent cependant guère être étudiées isolément, les mots clefs, *öt* et *sab* et les verbes *at* et *tınla* ne donnant qu'un sens approximatif qu'il faut affiner. On se contentera de remarquer qu'une fois encore l'ordre des mots veut que la femme soit citée avant l'homme et que le nom de parenté féminin entraîne l'emploi du verbe *at* que nous avons vu employé dans une tout autre acception, pour les femmes dont on s'empare ou qu'on épouse.

Un autre présage doit se référer non à des humains, mais à des divinités qui nous demeurent inconnues. Son sens demeure donc obscur. On y voit un *kamuş ara kalmış tengri*, "un dieu qui est resté parmi les roseaux," très vraisemblablement un fauve à une époque où ceux-ci donnent abondamment leurs noms aux humains, peut-être un tigre, animal que l'*Irk Bitig* connaît par ailleurs, et une *abınçu katun* bien mystérieuse. J'in-

¹⁰¹ *Id* § XXXV, Orkun, p.82.

¹⁰² *Id* § LVIII, Orkun, p.82.

¹⁰³ Hamilton, *Conte*, o.c., p 14. Texte XI, 6.

cline à voir en elle une deuxième divinité en opposition avec le dieu animal dont je suggère l'existence et qui "console" des malheurs (que le premier cause?). On pourrait traduire cependant la phrase *abınçu katun bolzun*: "Que ce soit la Dame de consolation" (*abın-*, "se consoler," "être consolé," en turc moderne *avunmak*), mais rien n'interdit de comprendre: "Que celle qui console devienne Impératrice."¹⁰⁴ Le sens ne s'en trouve pas éclairé. Inscrivons donc avec un point d'interrogation cette *Abınçu Katun* au catalogue des représentations religieuses des anciens Turcs en vue d'un futur inventaire mieux documenté.

Conclusion

Les renseignements que notre enquête nous a permis de réunir sont pauvres, mais leur pauvreté même les rend importants. Comme je l'ai dit à plusieurs reprises dans mes livres ou dans mes articles, il ne paraît pas possible, tant qu'on n'a pas découvert le grand texte religieux pré-islamique nous fait défaut (et qu'on ne trouvera sans doute jamais) d'étudier les représentations sociales, mythiques et religieuses des Turcs en nous fondant sur un seul groupe de documents. Le grand conservatisme turc ou, pour être peut-être plus exact, la grande stabilité des concepts rend au contraire favorable la confrontation des sources diverses et de différentes époques qui s'éclairent mutuellement. La place de la femme dans les sociétés médiévales qui apparaît déjà comme particulièrement élevée, comme bien d'autres faits, s'en trouvera mieux dévoilée.

¹⁰⁴ *Irk Bitig*, § XXXVIII, Orkun, p.82-83.

