

Douzième année, Numéro 26, Automne-Hiver 2017-2018, publié en hiver 2018

La rencontre de deux pensées au-delà du temps et de l'espace : Henri Cazalis et Omar Khayyâm

KHALATBARI Babak

Maître Assistant

Université Shahid Beheshti

Babakkhalatbari@gmail.com

(Date de réception : 05/05/2017 – date d'approbation : 09/02/2018)

Résumé

La fascination que les littératures et les philosophies orientales exerçaient sur Henri Cazalis, écrivain français du 19^{ème} siècle, l'avait amené à s'intéresser à quelques poètes iraniens, parmi lesquels Khayyâm, qui attira davantage son attention, et dont il essaya d'imiter les *robâi*. Cela aura été la première et la seule tentative en littérature française d'utiliser le quatrain comme genre poétique. Mais quels sont, pour le comparatisme littéraire, les éventuels inconvénients de cette transposition du *robâi* sous la forme du quatrain?

Ne connaissant aucune langue orientale, Cazalis avait lu les poèmes de Khayyâm dans les traductions existantes à son époque, celle de J.-B. Nicolas et d'Édward Fitzgerald. Mais il a su connaître le vrai Khayyâm en ne tenant pas compte des commentaires erronés de J.-B. Nicolas, et a ainsi découvert une grande similitude entre la pensée de ce poète et la sienne. Cet article suit l'idée selon laquelle Cazalis, grâce aux ressemblances qu'il avait trouvées entre le pessimisme de Khayyâm et sa propre philosophie, est parvenu à appréhender de manière adéquate la pensée du poète iranien. Peut-on à ce titre considérer que les poèmes de Khayyâm ont influencé l'œuvre de Cazalis? L'auteur de cet article a essayé de démontrer, à travers une étude philologique de ces deux poètes-philosophes, que *l'influence* intellectuelle, du point de vue des études comparatistes, n'est envisageable que dans la seule mesure où il existe un terrain compatible de *réception*.

Mots clés : Cazalis, Khayyam, influence, pessimisme, Orient, Occident, littérature comparée.

Dans les poèmes d'Omar Khayyâm, tous dans le genre du *robâï*, ainsi que dans l'œuvre littéraire d'Henri Cazalis (celui-ci, médecin de profession, avait aussi écrit des traités médicaux), il y a une rencontre heureuse, contre l'avis de Platon, entre la philosophie et la poésie. Khayyâm se révèle un philosophe ayant opté pour la poésie afin d'exprimer ses pensées intimes qu'il ne voulait d'ailleurs pas dévoiler de son vivant, et Cazalis est connu comme le seul poète-penseur du *Parnasse contemporain*. Pierre Flottes écrit dans l'encyclopédie Universalis qu'il avait ajouté « une nouvelle province à la poésie française », à savoir la poésie philosophique. Cazalis écrit à Mallarmé, son ami de jeunesse, au sujet de ses poèmes, en juin 1863, alors qu'il avait vingt-trois ans : « (...) ce sont mes pensées, c'est ma vie, depuis que je pense et que je vis ; que ce soit mauvais ou bon, peu m'importe ; et je n'y puis rien changer (...) » (Mallarmé, 1959 : 168).

René Petitbon qui a rédigé une thèse sur H. Cazalis dans les années soixante, intitule celle-ci « L'Influence de la pensée religieuse indienne dans le romantisme et le parnasse, Jean Lahor ».

Nous avons voulu éviter le terme d'*influence*, car en ce qui concerne la rencontre d'Henri Cazalis avec les pensées orientales, il n'est guère question d'une pensée qui se laisse influencer par d'autres pensées. C'est une pensée qui va à la rencontre d'autres pensées, parfois complètement étrangères à sa culture et sauf lorsqu'elle trouve des affinités entre la sienne et celles-là, les adopte. C'est la raison pour laquelle dans ce travail, des pseudo-synonymes du terme *influence* comme *empreinte*, *impact* ou même *inspiration* sont écartés pour laisser place à celui de *rencontre*. C'est en fait une pensée qui s'enrichit en s'inspirant (ou mieux encore en allant à la rencontre) d'autres pensées, surtout celles d'Orient. C'est justement pour souligner cette inspiration que le Dr Henri Cazalis adopte le pseudonyme de Jean Lahor.

L'impact des pensées, ou pour mieux dire, des religions-philosophies hindoues sur l'œuvre d'Henri Cazalis est beaucoup plus important que celui de la littérature persane, mais au gré de ses lectures, il découvre des poètes iraniens comme Khayyâm, Mowlânâ ou encore Hâfêz (Il ne connaîtra ce dernier que par le biais du *Divan* de Goethe). Mais c'est avec Khayyâm qu'il

trouvera une grande affinité : il trouve ce dernier aussi pessimiste à l'égard de la création et du but de celle-ci que lui-même, ainsi que doté de la même liberté de pensée. Tous deux sont, en effet, allés à l'encontre des idées répandues en fuyant la facilité des idées reçues. Ils sont donc, tous les deux, de vrais philosophes : un philosophe est celui qui abhorre l'ignorance et l'imitation, et la philosophie ne peut, par conséquent, rimer qu'avec la liberté de pensée humaine. Khayyâm, lui, n'avait aucune ambition politique ou sociale bien que bénéficiant, pendant une certaine période de sa vie, de la protection des rois et étant tout le temps vénéré comme homme de sciences : il se démarque donc des sophistes en se souciant de la seule compréhension de la vérité dont il hésite à parler haut et fort à l'époque historique où il vivait.

1- Refus du commentaire et de la glose pour laisser les sensibilités se rencontrer : la preuve d'une liberté de pensée

Les gens aiment à forger des légendes autour des vies des grands hommes, surtout lorsqu'il s'agit de la vie d'un grand scientifique, « connu pour avoir été peu sociable, taciturne jusqu'à être grincheux, et ayant vécu une vie de reclus » (Schâyégân, 2014 : 43), et, qui plus est, n'ayant jamais publié ses poèmes de son vivant. Sâdegh Hédâyat écrit dans une préface à un recueil des *robâi* de Khayyâm qu'il rassemble : « En feuilletant un de ces recueils, on se heurte non seulement à des paradoxes inouïs, mais à des styles d'époques différentes (...) ». (Khayyam, 1965 : 30). Le nombre des *robâi* considérés comme attribuables à Khayyâm varient et se comptent, dans différents recueils, entre 80 et 1200. Ceci constitue donc la difficulté majeure d'une étude sur les *robâi* de Khayyâm. En effet, Khayyâm, qui est connu de nos jours beaucoup plus en tant que poète, n'avait pas choisi la carrière poétique de son vivant, et n'a jamais publié ses poèmes. Il était connu, en fait, comme philosophe, mathématicien et astronome. Nézâmi-Arouzi-Samarkandi, poète contemporain de Khayyâm, dans sa seule œuvre en prose contenant une préface et quatre articles, parle du grand savant dans le troisième article de son ouvrage (Nézâmi-Arouzi-Samarkandi,[sd] : 101-

102) « De l’astronomie et de l’art de l’astronome » et n’écrit rien sur lui dans le deuxième article, « De la poésie ». Il semble que ce soit 150 ans après la mort de Khayyâm qu’un ouvrage, *Kharid-ol-fasr* (Khayyam, 1965 : 33) le cite pour la première fois comme poète. Nadjmeddin-Râzi (surnommé Dâyé), le grand soufi, dans son chef-d’œuvre *Mersâd-ol-Ébâd*, écrit en 620 de l’hégire – un siècle après la mort de Khayyâm – a cité deux *robâi* de celui-ci, afin de critiquer le fait que le vaste savoir de Khayyâm n’ait pas abouti à la foi ni au soufisme. Notons que ces deux poèmes ne se trouvent pas parmi les 464 *robâi* traduits par J.-B. Nicolas, le premier traducteur français des poèmes de Khayyâm. En revanche ils figurent parmi les 110 *robâi* traduits par E. Fitzgerald, le premier traducteur britannique de l’œuvre poétique de Khayyâm. On a été amené à vérifier la présence de ces deux poèmes parmi ceux traduits par Nicolas et par Fitzgerald, car d’une part ils constituaient les seules traductions existantes à l’époque d’H. Cazalis (et ce dernier les connaissait), d’autre part parce que ces deux poèmes présentent bien la pensée de Khayyâm. Un traducteur iranien, Etessâm-Zâdeh a traduit en français les poèmes de Fitzgerald :

1/Après avoir sculpté les êtres, mains divines,
 Pourquoi donc brisez-vous ces pauvres figurines?
 Sont-elles sans défauts? Pourquoi donc les casser?
 Est-ce leur faute enfin d’être pas assez fines?¹ (Khayyam, 1965 : 302)

Du cercle où nous entrons en hôtes d’un moment,
 Nul ne connaît la fin, ni le commencement.
 Et nul homme ne peut dire avec certitude
 D’où nous sommes venus, où nous allons vraiment.² (*Op. cit.* : 122)

از بهر چه او فکندش اندر کم و کاست
 ورنیک نیامد این صور عیب کراست
 آن را نه بدایت نه نهایت پیداست
 کاین آمدن از کجا و رفتن به کجاست

۱. دارنده چو ترکیب طبایع آراست
 گر نیک آمد شکستن از هر چه بود
 ۲. در دایره ای کامدن و رفتن ماست
 کس می نزند دمی درین معنی راست

On s'aperçoit donc que Khayyâm est un penseur qui ne se contente pas des dogmes : il se pose des questions sur le but de la création, et sa conception de l'homme n'est pas compatible avec celle des soufis qui prennent celui-ci pour le but de la création. L'homme, pour les soufis, est *ashrafê makhloughât*, c'est-à-dire la plus noble des créatures, tandis que, selon Khayyâm, l'homme est une figurine entre les mains du hasard.

E. Fitzgerald a pu saisir le tréfonds de la pensée de Khayyâm tout en faisant de ses *robâï* une traduction libre, et son recueil ne comporte pas de commentaires. Mais J.-B. Nicolas prend Khayyâm pour un soufi, et rapporte, en plus, des légendes sur la vie de Khayyâm. Il fait finalement preuve d'éclectisme à partir de *la mystique, la philosophie, le mysticisme et le fatalisme* (Khèyam, 2000 : III, IV) qui, étant des notions contradictoires, ne peuvent a priori rendre compte d'une pensée cohérente.

Le plus ancien des recueils de *robâï* attribués à Khayyâm, même jusqu'à l'époque où S. Hédâyat écrivait son essai sur Khayyâm, en 1313[1934] (Khayyam, 1965 : 553), était celui de Bodleian (*Op. cit.* : 30), présenté en 865 de l'hégire à Chirâz et contenant 158 *robâï*. E.Fitzgerald a trouvé une version de ce recueil à la bibliothèque de l'université d'Oxford en 1866. Il en a adapté 110 *robâï* qu'il a traduits en anglais. Cette traduction est plutôt une adaptation qu'une traduction fidèle. Parmi ces *robâï*, on en trouve qui ne peuvent certainement pas être attribués à Khayyâm. Le mérite du travail de Fitzgerald est de créer une œuvre à peu près indépendante et, par sa traduction, de faire connaître Khayyâm pour la première fois en Occident. En revanche, J.-B. Nicolas ne nous renseigne pas, dans sa préface, sur le recueil qu'il a utilisé pour traduire les 464 poèmes qui constituent son propre ouvrage de traduction. Mais Fitzgerald écrit que lorsqu'il préparait la deuxième édition de son recueil, en 1866, J.-B. Nicolas, consul de France à Rascht, publiait son édition traduite d'une copie lithographique qu'il avait trouvée à Téhéran. (*Op. cit.* : 62). Fitzgerald a lu la traduction de Nicolas, parue juste avant la deuxième édition de la sienne. Khayyâm est, en fait, considéré comme soufi par J.-B. Nicolas, mais ses commentaires ne sont étayés d'aucune preuve

historique ni d'aucun élément d'autorité littéraire. Et, les *robâi* qu'il a traduits ne sont pas dépourvus d'éléments blasphématoires : Nicolas reproduit, entre autres, une histoire (Khèyâm, 2000 : XIV-XV), faussement attribuée à Khayyâm, puérile en tout point, et incompatible avec le caractère du grand savant : lors d'une soirée chez Khayyâm, où le vin coulait, un coup de vent survient qui renverse à terre la cruche de vin. Aussitôt Khayyâm, irrité, improvise ce quatrain impie à l'égard du tout-puissant :

Tu as brisé ma cruche de vin, Dieu! Tu as ainsi fermé sur moi la porte
de la joie, mon Dieu! C'est moi qui bois, et c'est toi qui commets les
désordres de l'ivresse! Oh! (puisse ma bouche se remplir de terre!)
serais-tu ivre mon Dieu?!¹ (Khèyâm, 2000 : 192) [quatrain no. 388]

Cette interprétation de la part d'un traducteur-commentateur est tout simplement inacceptable car le soufisme ne tolère pas le blasphème. Parmi les poèmes attribués à Khayyâm, plusieurs célèbrent le vin et les plaisirs de la vie, interdits par la religion, mais Khayyâm est un philosophe mécréant. J.-B. Nicolas dans sa traduction et ses commentaires part d'une idée faussement répandue en Occident : tous les poètes persans sont des mystiques. Cette idée vient de ce que la langue persane utilise beaucoup de métaphores, de symboles et même des proverbes et des adages, hérités de sa riche littérature. Mais tous les symboles ne peuvent être soumis à des interprétations mystiques, ni tous les vocables être pris pour des symboles. Dans un de ses commentaires, Nicolas se réfère à un soufi : » Toutefois, me disait un soufi à Téhéran, ceci n'est que l'explication Zâhéri, ostensible ou extérieure de la pensée du poète... » (Khèyam, 2000 :8). Il y a, en conséquence, lieu de croire que Nicolas avait fait la connaissance de quelques « faux-soufis », c'est-à-dire des gens qui fréquentent les *khânéghâh* sans pour autant avoir une profonde connaissance du soufisme. E. Fitzgerald

بر من در عیش را بیستی ربی
خاکم بدهن مگر تو مستی ربی

۱. ابریق می مرا شکستی ربی
بر خاک بریختی می ناب مرا

aussi partage la même fausse idée sur les « grands poètes persans » : « [...] un soufi préférerait enrôler Omar dans sa propre secte, qui comprend déjà tous les grands poètes persans[...] »(Khayyam, 1965 :63) Mais il a pu bien connaître la vraie pensée de Khayyâm :

Monsieur Nicolas [...] ne considère pas Omar comme un philosophe matérialiste et épicurien comme je l'ai fait, mais comme un poète mystique qui cache la divinité dans le vin [...] (*Op. cit.* : 62)

Les chercheurs des époques postérieures n'auraient pas eu de problèmes avec les *robâi* de Khayyâm si ce dernier les avait publiés de son vivant. Mais sous le règne des Seldjoukides, Khayyâm ne disposait pas de la liberté de Râzi, qui, un siècle plus tôt, préconisait, tout comme ce poète-philosophe, l'étude des philosophes grecs et préférait l'intelligence et la sagesse humaines. (Dashti,1966 : 26). S. Hédâyat affirme que Khayyâm, « de sa jeunesse à sa mort, est resté matérialiste, pessimiste et agnostique » (Khayyam,1965 : 590) et souligne aussi la cohérence du parcours du grand savant. Mais ses censeurs, qui reflètent l'opinion de leur époque, le jugent impitoyablement : il est « un égaré nihiliste » (Khayam,1994 : X) d'après Nadjmeddin-Râzi ; et Qifti (Auteur de *l'Histoire des philosophes*, VI^{ème} de l'hégire) écrit au sujet des poèmes de Khayyâm : « Le fond de ses vers se compose de serpents venimeux pour la loi divine et leur enchaînement mène à la perte » (Cité par A. Dashti, 1966 : 18), (Khayam, 1994 : XII). Khayyâm, affligé par les soupçons d'hérésie et pour éviter des ennuis, dut adopter une attitude de repli (*ketmân va taghiyyeh*) et même entreprendre, malgré lui, un voyage à la Mecque. Mais pendant son escale à Bagdad, il « se retira dans sa chambre, évitant de recevoir les gens » (tiré de *Histoire des philosophes*, par Dashti, 1966 : 18). Khayyâm a été accusé d'être « avare d'enseignement » (*Op. cit.* : 31), car il n'a jamais voulu enseigner, et ses ouvrages philosophiques et scientifiques ne révèlent guère sa pensée secrète. Qifti cite un poème de Khayyâm en arabe, que Dashti a traduit en persan ; voici la seconde moitié du poème :

Ô mon cœur, maintenant que tu sais que les cieux s'affairent à détruire la joie et à la transformer en douleur, sois patient car rien n'est constant et puisque la fondation est insolide, toute la construction s'effondrera bientôt. Tout ce que l'on peut récolter de la vie est la mort et l'anéantissement. Le résultat sera toujours le même pour le désœuvré et le laborieux (*Op. cit.*, p. 63).

Khayyâm, dans ses poèmes, n'a pas son attitude de réserve et exprime sa vraie pensée. C'est la raison pour laquelle il ne les a pas publiés de son vivant. L'époque de Khayyâm, c'est celle des Seldjoukides, une tribu turque immigrante, ayant accédé peu à peu au pouvoir. Ils ont choisi, après s'être convertis à l'islam, le persan comme langue et se sont servis des administrateurs iraniens. Le problème de cette époque est que ces nouveaux musulmans se sont mis à exercer, afin de mieux dominer le pays, une répression religieuse, étouffant ainsi toute pensée non conforme aux dogmes.

J. Hadidi écrit (Hadidi, 1994 : 360-361) qu'un siècle après la parution de la traduction de J.-B. Nicolas, les Français, grâce aux autres traductions, commencent à mieux connaître le vrai Khayyâm et sa pensée, et la modernité de celle-ci, malgré le fait que certains commentateurs considèrent encore que ses idées n'ont rien à voir avec le nihilisme et le matérialisme modernes. Ceci apporte une autre preuve de l'unicité de la condition humaine à travers les âges et les contrées. Il n'y a donc pas lieu d'accuser par ailleurs les sciences humaines de ne pas progresser : les questions fondamentales de l'être humain ne changent guère et l'étude et la compréhension des pensées qui ont marqué leur temps, et qui ont pu traverser les âges, nous aide aussi à mieux cerner la pensée humaine en général. Tel est, finalement, le but de la littérature comparée comme le définit si bien Terry Cochran (2008 : 101) : une « *praxis de la pensée* », bien au-delà des frontières des différentes langues, et de leur forme.

H. Cazalis, n'a, pour sa part, pas cru au soufisme de Khayyâm et l'on peut supposer qu'il s'est passé, tout simplement, des commentaires de J.-B.

Nicolas en se fiant à sa propre intuition et à son propre entendement. Il ne s'est, en conséquence, pas laissé dérouter et a pu capter, ainsi, le vrai sens de ces « textes ». Y. Chevrel rapporte que Littré définissait d'abord le texte comme « les propres paroles d'un auteur, d'un livre » (Chevrel, 1997 :31), pour l'opposer aux commentaires auxquels il a pu donner lieu.

2- Étude du *robâi* en tant que genre poétique (selon Cazalis)

Il paraît¹ qu'à l'instar de son maître en philosophie Avicenne, qui n'avait composé que quelques *robâi* et un *ghazal*, Khayyâm se délassait de ses occupations scientifiques et philosophiques en composant des *robâi*. Le *robâi*, dans lequel nombre de grands poètes persans ont exercé leurs talents, est le plus ancien et le plus pur des genres poétiques persans, dans le sens où il est presque toujours dépourvu de figures de rhétorique, et qu'il est la plupart du temps improvisé. Ce genre poétique, par ailleurs, n'a pas été emprunté à la métrique arabe comme l'ont été la plupart des autres genres poétiques persans. A. Arberry, orientaliste britannique, note que, de par sa grande simplicité, le *robâi* rencontre presque tout de suite un succès populaire (Arberry, 1953 : 6). Le succès populaire de ce genre poétique s'explique également par le fait qu'il est assez court, ne se composant que de quatre *mesrâ* (qui pourrait être comparé à un vers dans le système de versification française) ou de deux *beyt* (chaque *beyt* se compose de deux *mesrâ* et pourrait être pris comme équivalent d'un distique), et les deux premiers *mesrâ* riment avec le quatrième. Ce genre, par conséquent, convient bien à l'improvisation poétique et recèle la pensée intime du poète. Shafiyi-Kadkani écrit (Attar, [sd] :12) au sujet des *robâi* de Farideddin Attâr, que parmi les genres poétiques persans, la forme poétique a la priorité sur la pensée du poète, tandis que le *robâi* fait exception à cette règle. Ici la pensée du poète prévaut à la forme poétique.

La forme de ce genre poétique en persan rappelle celle du quatrain dans la poésie française, avec deux différences notables : la première est que le

1. Les ogininaux des *robâi* de Khayyâm sont cités dans le texte en persan.

robâi est un poème indépendant et qu'il ne constitue pas, comme le quatrain, une strophe dans un poème. J.-L. Backès note au sujet du quatrain que celui-ci est « la strophe la plus fréquente dans la poésie française ». (Backès. 1997 : 76). Et la deuxième différence est que le système métrique persan est basé sur le rythme, c'est-à-dire que chaque genre poétique persan a son rythme particulier. Le *robâi* est construit conformément au rythme de : « *lâhowlavalâghovvataëllâbellâh* », ce qui par ailleurs le différencie d'un autre genre poétique persan appelé *tchéhâr-beyti* qui possède exactement la même structure, et qui a pour rythme : « *mafâilonmafâilonmafâil* ». La métrique persane n'ignore pas, comme la métrique grecque ou latine, la distinction linguistique entre syllabes longues et syllabes brèves. On peut donc utiliser, pour noter la métrique persane, les mêmes signes que pour le système grec ou latin. Le rythme du *robâi* peut par conséquent être représenté ainsi (— note une syllabe longue, ~ note une syllabe brève) :

— ~ ~ — ~ ~ —

Aucun quatrain ne possède le rythme exigé par le *robâi* ; en conséquence, le *robâi* n'est pas l'équivalent exact du quatrain, et dans certains recueils de traductions, le terme n'aurait pas dû être traduit par celui de « quatrain » : le fait même de ne pas traduire *robâi* par quatrain, incite à prendre connaissance du système métrique de la langue que l'on étudie, à aller au-devant de « l'étranger », au lieu de s'enfermer dans son propre système et de tout ramener à soi. Une transposition, en effet, si attentive soit-elle, n'évite pas un notable changement des références culturelles, linguistiques, littéraires, sans la connaissance desquelles une bonne connaissance du système étranger qui nous intéresse ne serait pas possible.

S. Hédâyat est le premier Iranien à s'être penché sur les *robâi* de Khayyâm. Il a essayé de dégager les *robâi* les plus sûrs en ayant recours aux sources qu'il considérait comme les plus fiables. Il considère, dans la préface qu'il a rédigée à son recueil (Khayyam, 1965 :16) quatorze *robâi* parmi ceux cités par Badr-Djâjarmi, dans son anthologie de poèmes intitulée *Mounés-ol-*

Ahrâr (publiée à Ispahan en 741 de l'hégire, à peu près deux cents ans donc après la mort de Khayyâm) comme étant les seuls qui renferment la vraie pensée de celui-ci, et qui, par conséquent, sont les plus fiables. S. Hédâyat utilise ces quatorze *robâï* comme critère de véracité pour les autres *robâï* attribués à Khayyâm. Un de ces *robâï* a d'ailleurs été cité par Nadjmeddin-Râzi. Ces *robâï* sont très simples, dans le sens où ils n'ont pas de *sanaat-é badiyi* (ou figure de rhétorique) et de plus, que les mots d'origine arabe y sont très rares. Ceux-ci sont les caractéristiques de *sabk-é khorâssâni* (Bahâr, 1976 :284). Notons qu'un autre ouvrage de Khayyâm, *Nowruz-nâme*, rédigé en prose au sujet du calendrier iranien que Khayyâm lui-même avait corrigé scientifiquement, et qui traite des us et coutumes anciens accompagnant les fêtes du Nouvel An iranien (le Nowruz) possède les mêmes spécificités littéraires : simplicité, clarté et concision illustrent également sa prose. Le choix du *robâï* semble loin d'être arbitraire pour ce mathématicien-poète.

Dans le recueil *En Orient* d'Henri Cazalis, se trouve un ensemble de poèmes intitulé « Les Quatrains d'Ali-Ghazali », chaque "quatrain" de cet ensemble étant un poème indépendant. On peut considérer ce recueil comme la première tentative dans la littérature française pour faire du « quatrain » un genre poétique à part entière. Il a donc en quelque sorte importé ce genre poétique vers la poésie française et de ce fait, il est allé au-devant de « l'étranger » comme le notait en 1830 Jean-Jacques Ampère (Chevrel, 2009 : 9), l'un des pionniers du comparatisme littéraire en France, dans son programme comparatiste. Mais il existe, nous l'avons constaté plus haut, des différences fondamentales entre le *robâï* et le *quatrain*. Et nous avons également vu au début du présent travail que la création littéraire n'a jamais constitué une préoccupation centrale, ni pour Henri Cazalis, ni pour Omar Khayyâm. H. Cazalis retrace, dans son autobiographie, parue après la préface de Samuel Rocheblave à un recueil de poèmes et de morceaux en prose de cet écrivain, intitulé *Œuvres choisies*, son propre itinéraire intellectuel, en affirmant sa qualité de poète-philosophe, car il n'aborde que la dimension intellectuelle de l'œuvre et non pas la valeur littéraire de celle-ci. (Lahor, 1909 : XXV-XLVII). Et l'éclectisme dont Cazalis fait preuve

dans son œuvre, celui par exemple qui concerne le brahmanisme et le soufisme dans son poème *Les Visions de Dschellaeddin* (Le Parnasse contemporain, 1971 : 66-67) apparaît également dans cet ensemble de poèmes : H. Cazalis se dit attiré par le nom de *Ghazâli*, de par la ressemblance qu'il percevait entre ce nom et le sien, mais aussi parce que Ghazâli, ne parvenant pas trouver de réponse à ses questions fondamentales en matière de philosophie vers la fin de sa vie, avait tout d'abord emprunté le chemin du soufisme, avant de choisir l'ascèse. H. Cazalis dédie à ce titre ses *quatrains* à ce philosophe-soufi. Mis à part le nom de Ghazâli dont le talent séduisit à n'en pas douter l'auteur, c'est à Khayyâm et à sa pensée que ces vers nous renvoient irrésistiblement : parmi les tableaux les plus tristes que Khayyâm nous brosse, il y a ceux qui rappellent cette vérité amère selon laquelle nous mourrons un jour et que la poussière de notre corps servira de fumier aux prairies ; même la beauté de la verdure qui caresse nos yeux évoque la mort et le néant :

lorsqu'on possède un pain de froment, deux mènes de vin et un gigot
de mouton, et qu'on peut aller s'asseoir dans quelque lieu en ruine
ayant avec soi une jeune belle aux joues colorées du teint de la tulipe,
oh! C'est une jouissance qu'il n'est pas donné à tout sultan de se
procurer!¹ (Khèyam, 2000 : 220)

Et voici l'un des *Quatrains d'Al-Ghazâli* qui reproduit à peu de chose près le *robâï* cité ci-dessus :

Une coupe de vin, quelques fruits, et pour table
Une prairie en fleurs, et la bouche adorable
De l'amie, et ses yeux mi-fermés de langueur
Alors je sens, Allah, ton baiser sur mon cœur. (Lahor, 1909 : 124)

ز می دو منی ز گوسفندی رانی
عیشی بود این نه حد هر سلطانی

۱. گر دست دهد ز مغز گندم نانی
بالاله رخی نشسته در ویرانی

3. L'inspiration de Khayyâm dans l'œuvre littéraire d'H. Cazalis

Nous allons étudier, dans cette partie, davantage de poèmes ou de morceaux en prose tirés de l'œuvre d'Henri Cazalis et qui évoquent tous les poèmes de Khayyâm. Les exemples de *robâï* ont été sélectionnés, il va de soi, dans les recueils de Fitzgerald et de Nicolas auxquels Cazalis avait accès. « Reflets divers » est un court poème du recueil « *L'Illusion* » qui décrit le ciel changeant, tour à tour noir et éclatant, rappelant la prétendue gloire et son néant. Le poète fait refléter le néant des cieux sur les habits d'or des rois d'Iran :

Sous le ciel du nord, le Néant
Est un large gouffre béant,
Dont l'âme humaine se défie ;
Mais vêtu d'or, comme les cieux,
C'est, en Perse, un roi radieux
Que le poète glorifie.

D'après son horizon, miroir
Tour à tour éclatant ou noir,
Notre pensée ainsi reflète
Le Néant, glorieux et beau,
Ou hideux, et tel qu'au tombeau
Son apparence de squelette (Lahor. 1875 : 13).

Ce monde est trop perfide ; non seulement la gloire de Féréidoun (Roi légendaire du Schâhnâmeh) sera oubliée, mais de plus sa poussière sera dispersée :

Quand la terre sera comme une vieille dont le temps a flétri la peau,
quand les roses du firmament seront dispersées par le vent des siècles,
quand le soleil et la lune, comme des têtes coupées, seront jetés dans
le sac du Néant, ô Feridoun, qui se souviendra de ta gloire, qui saura
où est ta poussière? (Lahor, 1896 : 92)

Dans un des *robâï*, l'univers est comparé à une lanterne imaginaire et tous les êtres à des figurines stupéfaites par l'illusion de ce monde :

Cette voûte des cieux, sous laquelle nous sommes la proie du vertige, nous pouvons, par la pensée, l'assimiler à une lanterne. L'univers est cette lanterne. Le soleil y représente le foyer de la lumière, et nous, semblables à ces images (dont la lanterne est ornée), nous y demeurons dans la stupéfaction¹ (Khèyam, 2000 :134).

Et voici deux passages de *La Gloire du Néant* qui traitent du même sujet :

Pour toile de fond, l'infini et l'éternité ; au-devant, ces millions d'êtres, comme des ombres chinoises, s'agitant, se poussant, se pressant, paraissant et disparaissant, avec des gestes bizarres, incompréhensibles, tragiques ou grotesques, charmants quelquefois, plus souvent ridicules : curieux théâtre, comédie effroyable! (Lahor. 1896 :12)

Mais la forme était toute transitoire et fugitive, ce monde apparaîtrait dès lors comme un théâtre de rapides visions, comme un défilé de vapeurs, se formant, se déformant sans cesse (*Ibid.*).

Dans ce monde perfide, passager et illusoire, Khayyâm se pose des questions sur l'utilité de la beauté :

Bien que ma personne soit belle, que le parfum qui s'en exhale soit agréable, que le teint de ma figure rivalise avec celui de la tulipe, et que ma taille soit élancée comme celle d'un cyprès, il ne m'a pas été démontré, cependant, pourquoi mon céleste peintre a daigné m'ébaucher sur cette terre.² (Khèyam , 2000 : 8)

فانوس خیال ازو مثالی دانیم
ما چون صوریم اندرو حیرانیم
چون لاله رخ و چور بالاست مرا
نقاش ازل بهر چه آراست مرا

۱. این چرخ فلک که ما درو حیرانیم
خورشید چراغدان و عالم فانوس
۲. هر چند که رنگ و بوی زیباست مرا
معلوم نشو که در طربخانه خاک

« Larmes en songe » est un poème qui traite de la brièveté de la beauté, condamnée à se faner :

Tout ceci n'est qu'un rêve :
Ta beauté sera brève,
Ton corps se flétrira,
Ta chair douce mourra ;
Tout ceci n'est qu'un rêve.

Chaque forme qui passe.
Va se perdre en l'espace ;
Et j'adore à genoux
Le fantôme si doux
De ta forme qui passe.

Je t'adore et je pleure :

Elle est si courte l'heure
Où ma lèvre et ton front
Tous les deux goûteront
L'extase dont je pleure

Dont je pleure et je tremble :

Nos cœurs s'étaient ensemble
Pour cet instant béni
Trouvés par l'infini ;
Et je t'adore et tremble.

Car ceci n'est qu'un rêve :

Ta beauté sera brève ;
Ton corps se flétrira ;
Ta chair douce mourra.
Tout ceci n'est qu'un rêve! (Lahor. 1875 :36-37)

Khayyâm, qui perçoit le passage du temps et l'instabilité du monde et ne croit pas en une résurrection ni à une récompense après la mort, conseille aux sages de boire du vin avec leur bien-aimée quand ils en ont le loisir, car le temps défile et la mort approche :

Imite la tulipe qui fleurit au Norouz ; prends comme elle une coupe dans la main, et, si l'occasion se présente, bois, bois du vin avec bonheur, en compagnie d'une jeune beauté aux joues colorées du teint de cette fleur, car toute roue bleue, comme un coup de vent, peut tout à coup venir te renverser.¹ (Khèyam, 2000 : 25)

Et voici ce que Cazalis écrit dans *La Gloire du Néant*, il conseille lui aussi de profiter des instants de la vie :

Souviens-toi que tu dois mourir et sans doute mourir tout entier, corps et âme.

Hâte-toi donc, gorge-toi de lumière, soûle-toi d'amour et de beauté! Avec le vin du rêve, emplis d'éternité et d'infini les courtes minutes de ta vie terrestre! Le condamné à mort peut demander un repas royal : demande un repas divin ; mais hâte-toi, car l'heure de l'exécution approche (Lahor. 1909 : 150).

Et la mort et le néant, qui reviennent ci-dessous une fois de plus et encore :

Qu'elles sont belles, ces verdure qui croissent au bord des ruisseaux! On dirait qu'elles ont pris naissance sur les lèvres d'une angélique beauté. Ne pose donc pas sur elles ton pied avec dédain, puisqu'elles proviennent du germe de la poussière d'un visage coloré du teint de la tulipe² (Khèyam, 2000 : 33).

با لاله رخی اگر ترا فرصت هست
ناگاه ترا چو باد گرداند پست
گوی ز لب فرشته خویی رسته است
کان سبزه بخام لاله رویی رسته است

۱. چون لاله به نوروز قلیح گیر به دست
می نوش بخرمی که این چرخ کبود
۲. هر سبزه که در کنار جویی رسته است
هان بر سر سبزه پا بخواری نهی

Et voici un autre passage où H. Cazalis exprime la même vérité, en la rendant encore plus cruelle :

Avant la mort, pauvre être humain, tu tombes et te débats dans les marais de la vieillesse. Et tu pars ainsi, objet de dégoût, toi qui fus beau ; infirme, toi qui fut fort ; sombre, morne, toi qui fus heureux ; délaissé, toi qui fus aimé. Hâte-toi, tes enfants attendent, impatients de ta dépouille ; il faut le fumier de ton corps à ces plantes jeunes qui, féroces, veulent s'épanouir et vivre, pour bientôt, à leur tour, vieillir, mourir et pourrir, et disparaître, ainsi que toi (Lahor. 1896 :46).

Notons enfin qu'il serait injuste de penser que si Cazalis n'avait pas découvert les poèmes de Khayyâm, il n'aurait jamais nourri son œuvre de pessimisme. On lit dans *Vita Tristis*, rédigé bien avant la lecture de Khayyâm :

Le soleil est là-haut, ainsi qu'un ménétrier qui conduit la danse ; et ses rayons s'épanchent comme des sons joyeux... Le vieux Soleil, il veut qu'on rie ; le vieux ménétrier veut qu'on chante ; mais bien certainement le bal est triste, et l'on s'ennuie... (Lahor. 1865 : 87)

Nous en déduisons tout simplement que le pessimisme exprimé dans les poèmes de Khayyâm était conforme à celui d'H. Cazalis lui-même.

Conclusion

H. Cazalis, dans sa démarche intellectuelle, se révèle un écrivain agnostique qui part de l'observation de l'univers pour arriver au sentiment de l'ordre divin, perçu en tout et partout ; un sentiment plus englobant, plus prégnant que celui même de la présence d'un Dieu : celui du Néant. La matière est partout, certes, mais elle n'est pas la Vérité suprême, loin de là. La vérité de la matière c'est le néant, dans le sens où cette matière est périssable dans les formes qu'elle adopte ; rien ni personne ne dure, la poussière des êtres que l'on observe aujourd'hui servira d'engrais aux êtres

de demain. Ne s'agit-il pas, en l'occurrence d'une idée dominante dans le système de pensée de Khayyâm? Concernant notre écrivain français, sa connaissance du bouddhisme lui apportera la confirmation de l'unité de la conscience, et sa formation de médecin celle de la substance. Khayyâm, quant à lui, suspend le moment présent. Le concept de l'instant « *de présence* » rappelle une notion semblable dans le bouddhisme et Shâyégân (2014 : 50-51) n'écarte pas l'hypothèse que la pensée de Khayyâm ait été influencée par ce dernier vu l'impact des croyances bouddhiques dans le Khorâssân de par la proximité de cette province avec l'Inde. Khayyâm prend sa revanche envers ce monde passager et absurde en buvant du vin et en vivant heureux. Ce mépris hautain à l'égard du monde n'engendre point chez ce philosophe un hédonisme de sybarite ni une recherche immodérée des désirs les plus bas : il tâche de suspendre l'instant présent et d'en faire un havre de paix au beau milieu des assauts des douleurs insensées dont la vie est faite :

J'ai pour foi la gaieté, la vermeille boisson/ Croire ou ne croire pas,
c'est ma religion,
Quelle est ta dot, ma fiancée? disais-je au Monde./ La gaieté de ton
coeur, est ce qu'elle répond ¹ (Khèyam,2000 : 31).

Finalement, Cazalis et Khayyâm sont tous deux des philosophes dans l'âme, ce qui se constate clairement à travers leurs œuvres respectives. La pensée intime de Khayyâm exprimée dans ses *robâi va* à l'encontre des idées dominantes de son époque, il met en cause les idées reçues et préconise, par exemple, l'imitation des Grecs anciens en ce qui concerne le droit civil. Et Cazalis de par l'éclectisme des idées dont il fait montre dans son œuvre, y décèle une pensée originale et fluide qui ne prend pas la forme des récipients dans lesquels elle entre, mais elle en ressort plus enrichie et diffuse

فارغ بودن ز کفر و دین دین من است
گفتا دل خرم تو کابین من است

۱. می خوردن و شاد بودن آیین من است
گفتم به عروس دهر کابین تو چیست

finalement sa propre fragrance. Leur amour de la Vérité donc, ne laissera pas ces deux penseurs se contenter des opinions toutes faites. La facilité, en effet, ne sied pas à leur ardeur et à leur inquiétude. Ils prennent le chemin difficile et abrupt de la quête de la vérité.

Bibliographie

- Arberry, Arthur J., (1953), « Omar Khayyâm » in *Yaghmâ*, no 6, Téhéran.
- Attar, Farideddin , *Mokhtâr-nâmeh*, Corrigé et annoté par Schafiyi-Kadkani. Téhéran Tus, [sd.].
- Backès, Jean.-Louis, (1997), *Le Vers et les formes poétiques dans la poésie française*, Paris, Hachette.
- Bahâr, Mohammad-Taghi, (1355/1976), *Sabk-chênâsi* [Etude sur les styles poétiques persans], tome 1, Téhéran, Amir-Kabir, [1re éd. 1337 /1958].
- Caselli, Jean [Cazalis, Henri], (1865), *Vita Trisits*, Paris , A. Lacroix.
- Chevrel, Yves, (1997), *L'Étudiant-chercheur en littérature*, Paris, Hachette.
- Chevrel, Yves, (2009), *La Littérature comparée*, Paris, PUF.
- Cochran, Terry, (2008), *Plaidoyer pour une littérature comparée*, Montréal, Nota bene.
- Dashti, Ali, (1345/1966), *Dami bâ Khayyâm* [Un instant avec Khayyâm], Téhéran, Amir-kabir.
- Hadidi, Javad, (1994), *Az saadi tâ Aragon* [De Saadi à Aragon] : l'influence de la littérature persane en littérature française, Téhéran, Presses Universitaires.
- Khayam, Omar, (1994), *Rubayat*, préface d'André Velter, traduction d'Armand Robin, Paris, Gallimard, [1ère éd. 1958].
- Khayyam, Omar, (1965), *Robaiyaat*, préface de S. Hedayat, Téhéran, Tahrir-Iran, [contient les 110 robâyi de GitzGerald et ses préfaces].
- Khéyam, Omar, (2000), *Quatrains*, Texte, traduction par Jean-Baptiste Nicolas ; Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient.
- Lahor, Jean [Cazalis, Henri], (1875), *L'Illusion*, Paris, A. Lemerre.
- Lahor, Jean [Cazalis, Henri], (1896), *La Gloire du Néant*, Paris, Alphonse Lemerre.

156 Plume 26

Lahor, Jean [Cazalis, Henri], (1909), *Œuvres choisies*, préface de S. Rocheblave.
Paris, Librairie des Annales politiques et littéraires.

Le Parnasse contemporain, (1971), *Recueil de vers nouveaux*, tome III, Genève,
Slatkine reprints, [1ère édition 1876].

Mallarmé, Stéphane, (1959), *Correspondance*, tome I (1862-1871), 8ème éd.,
recueillie, classée et annotée par Henri Mondor, Paris, Gallimard.

Nézâmi-Arouzi-Samarkandi, *Tchéhâr-Maghâleh* [Les Quatre articles]. Édition
corrigée par M. Moïn (corrigé pour la 1ère fois par M. Qazvini), [s.d.].

Petitbon, René, (1962), *L'Influence de la pensée religieuse indienne dans le
romantisme et le parnasse*, Jean Lahor [thèse], Paris, Nizet.

Schâyégân, Dâryusche, (2014), *Pandj Eghlim-é- Hozour* [Les Cinq Contrées de
présence], Téhéran, Farhangué Moâsser.