

## La traversée de Montherlant dans l'univers de Khayyâm ou le croisement de deux visions du monde différentes?

Ranjbar, Gohar<sup>1</sup>, Ghavimi, Mahvash<sup>2\*</sup>

<sup>1</sup> Faculté des Lettres, Sciences Humaines et sociales, Unité de Sciences et de Recherches, Université Azad Islamique, Téhéran, Iran

<sup>2</sup> Faculté des Lettres, Sciences Humaines et sociales, Unité de Sciences et de Recherches, Université Azad Islamique, Téhéran, Iran

Reçu: 2018/03/05, Accepté: 2018/06/30

**Résumé:** Dans *De Sa'di à Aragon*, ouvrage consacré à l'influence de la poésie persane sur la littérature française, en insistant sur l'admiration de Henri de Montherlant pour Khayyâm en matière de thèmes communs dans l'œuvre de ces deux écrivains, Hadidi parle de l'hémiforme du romancier français sur les traces du poète persan. Lisant cet ouvrage, une question nous vient à l'esprit: ces deux écrivains appartiennent-ils à deux courants absolument différents, pouvons-nous les intégrer dans une même famille intellectuelle? Dans cet article, après avoir exprimé les *Quatrains* de Khayyâm et quelques romans de Montherlant, nous cherchons à mener une étude comparative pour voir si ces deux auteurs, bien que de langues différentes, ont des points communs qui les rapprochent vers les mêmes points. Ensuite, nous nous penchons sur leur situation sociale et les discours contre ou pour lesquels ils prennent position, pour observer qu'ils convergent sur des points remarquables de convergence entre ces deux écrivains.

**Mots-clés:** Khayyâm, Montherlant, angoisse, plaisir, relations intertextuelles.

## The crossing of Montherlant in the world of Khayyam or the crossing of two different worldviews?

Gohar Ranjbar<sup>1</sup>, Mahvash Ghavimi<sup>2\*</sup>

<sup>1</sup> Faculty of Literature, Humanities and Social Sciences, Tehran Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran

<sup>2</sup> Faculty of Literature, Humanities and Social Sciences, Tehran Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran

Received: 2018/03/05, Accepted: 2018/06/30

**Abstract:** In *De Sa'di in Aragon*, a work devoted to studying the influence of Persian poetry on French literature, emphasizing the admiration of Henri de Montherlant for Khayyâm and highlighting some common themes in the work of these two writers, Hadidi talks about the journey of the Persian poet in the footsteps of the French novelist. Reading this overview, one question comes to mind: since these writers belong to two completely different social contexts, can we integrate them into the same intellectual family? In this study, after reading profoundly the *Quatrains* of Khayyâm and several novels of Montherlant, we seek to say that these two authors, addressing the existential anxieties of man and the quest for pleasure, converge on the same points. But then, we look at their social situation and the discourses against or for which they take the position, to know if the points of recognized convergence show a remarkable relationship between these two writers.

**Keywords:** Khayyam, Montherlant, Anxiety, Pleasure, Intertextual relationships.

## گذار مونترلان در دنیای خیام یا تلاقی دو جهان بینی متفاوت؟

گوهر رنجبر<sup>۱</sup>، مهوش قویمی<sup>۲\*</sup>

<sup>۱</sup> دانش آموخته رشته زبان و ادبیات فرانسه، دانشکده ادبیات، علوم انسانی و اجتماعی، واحد علوم و تحقیقات تهران، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

<sup>۲</sup> استاد تمام گروه زبان فرانسه، دانشکده ادبیات، علوم انسانی و اجتماعی، واحد علوم و تحقیقات تهران، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۲/۱۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۴/۰۹

**چکیده:** حدیدی در کتاب *از سعدی تا آراگون* که در آن به بررسی تأثیر شعر فارسی در ادبیات فرانسه می‌پردازد، با بیان شیفتگی هانری دو مونترلان، رمان نویس فرانسوی قرن بیستم برای اشعار خیام و مورد توجه قرار دادن برخی مضامین مشترک در آثار این دو نویسنده، بر این نکته تأکید می‌کند که رمان نویس فرانسوی در همان ساحت اندیشه خیام قدم گزارده است. با مطالعه این دیدگاه، سؤالی به ذهن می‌رسد: از آنجا که این دو نویسنده به شرایط اجتماعی کاملاً متفاوت تعلق دارند، آیا می‌توان آنها را به لحاظ فکری در یک گروه قرار داد؟ در این جستار، با تعمق در رباعیات خیام و برخی از رمان‌های مونترلان، برآنیم تا بگوییم این دو نویسنده، با پرداختن به ملال‌های هستی‌شناختی و تأکید بر بهره‌گیری از مواهب زندگی، بر نقاط مشترکی تمرکز می‌کنند. اما، در ادامه، به بررسی موقعیت اجتماعی آنها و گفت‌وگوهایی که برای یا بر علیه آنها موضع گرفته‌اند، می‌پردازیم تا ببینیم آیا این همگرایی‌ها از نزدیکی درخور توجه اندیشه این دو نویسنده حکایت دارد؟

**واژگان کلیدی:** خیام، مونترلان، ملال، خوشی، روابط بینامتنی.

\* Auteur Correspondant. Adresse e-mail: ghavimi.mahvash@gmail.com

## Introduction

Dans *De Sa'di à Aragon*, Djavâd Hadidi parle de la grande diffusion de la vision du monde iranienne dans la littérature française. Selon lui, l'un des écrivains profondément influencés par la pensée iranienne est Henri de Montherlant. Romancier du XX<sup>e</sup> siècle, considéré comme «un des écrivains les plus authentiques du XX<sup>e</sup> siècle français» dont le style sobre et élégant lui a valu le surnom de poète «à écriture royale» (Hadidi, 1994: 434), il voue une grande reconnaissance à ses maîtres iraniens. Il écrit: «Il reste que je ne saurais imaginer un moment poétique de ma vie qui ne soit un peu tributaire du génie persan» (Montherlant, 1944: 14). En effet, en se référant à quelques ouvrages de Montherlant comme *Aux fontaines du désir* ou *Le Feu sacré* où l'auteur parle du charme du monde oriental, Hadidi énumère les relations que la vision française est le fruit de sa traversée dans la littérature persane. Selon lui, parmi les poètes iraniens qui ont profondément marqué Montherlant, Khayyâm figure bien en tête.

En vérité, en mentionnant plusieurs citations de Montherlant où ce dernier fait allusion à Khayyâm, Hadidi constate que Montherlant connaît bien le poète iranien. Ensuite, en comparant quelques extraits de ses ouvrages avec quelques quatrains khayyâmiens, il trouve les tendances nihilistes et hédonistes de Montherlant qui ressemblent fort aux nihilistes et hédonistes de Khayyâm. En lisant les propos de Hadidi, quelques questions nous viennent à l'esprit: A quel domaine appartiennent les thèmes abordés par ces deux auteurs? Les points de convergences qui existent relèvent-ils de la même doctrine ou vision du

monde? Pouvons-nous dire que les quatrains de Khayyâm et les ouvrages nihilistes ou hédonistes de Montherlant se catégorisent dans la même famille intellectuelle? En examinant les Quatrains de Khayyâm et quelques romans de Montherlant, nous trouvons des sujets communs, mais il ne nous semble pas que ceux-ci, en effet, la lecture faite par Montherlant, en tant que poète du XX<sup>e</sup> siècle française, ne peut accéder au sens articulé par Khayyâm. Dans ce sens, il nous faut élucider les points de convergence entre les discours de ces deux écrivains et voir ensuite quels sont leurs points de divergence.

Ainsi, dans cette étude comparée, nous abordons tout d'abord les angoisses existentielles de Khayyâm et de Montherlant. Ensuite, nous traitons la quête du plaisir comme solution proposée par les deux auteurs contre les angoisses existentielles. Enfin, pour savoir si ces sujets communs informent de la communauté des visions du monde de ces écrivains, nous abordons les doctrines et les idéologies pour ou contre lesquelles ils prennent position.

## I. La projection des angoisses existentielles dans l'œuvre de Khayyâm

Pour ceux qui se penchent sur l'affrontement de l'homme avec sa vie, il existe les limites qui le bornent et qui aboutissent aux angoisses les plus accablantes de son existence. «Les principales contraintes existentielles répertoriées par Salathé<sup>1</sup> sont au nombre de cinq: la responsabilité et la liberté; la quête de sens et la mort et la finitude; la solitude,

<sup>1</sup> Noël Salathé est un psychologue suisse qui se rattache au courant de la psychothérapie existentialiste.

lllll l xssiiii el; la limitation, imperfection» (Béja, 2003: 48-49). Il est évident qu'un grand nombre des ouvrages littéraires du monde sont consacrés au face à face des écrivains avec ces angoisses. Nous pouvons iiiie rrrrrr r ee aaa yy^m e de tttt eellatt dans cette même large catégorie.

En faisant une simple lecture des quatrains de Khayyâm, nous recevons quelques sens explicites: «Le monde n'a ni début ni fin. Le temps s'écoule. La mort se tient en embuscade. Dans les instants les plus débordants de la vie, elle sort impitoyablement, nous disant: "Je suis là". Tout est condamné à s'anéantir» (Hadidi, 1994: 44). Dans certains poèmes, Khayyâm fait allnnnnnmxxrreeeeeeeeeee aaaa aaaaa

J'ai vu un oiseau perché sur les donjons de Tus,

Ayant posé devant lui le crâne de Keykavus

Il disait au crâne: Hélas, Hélas,

Où sont les tintements des clochettes ?  
Les roulements des tambours?  
(Khayyâm, 1969: 142) <sup>1</sup>

a e palais qui d, fia.t le ciel (autrefois 4 )

Et devant son portique se prosternaient les rois

J'ai vu sur ses créneaux perchée une tourterelle

Et qui roucoulait: «où sont-ils? Où sont-ils?» (Khayyâm, 1969: 100) <sup>2</sup>

Dans le premier quatrain, le poète donne la parole à un oiseau qui, malgré toute sa faiblesse, s'empare du crâne d'un roi tout-puissant et qui lui rappelle d'un air sarcastique sa gloire perdue. Dans le second quatrain, le poète met en parallèle la grandeur d'un palais qui informe de la toute-puissance de ses propriétaires royales et

la faiblesse d'un petit ramier qui, avec ce même air sarcastique, répète: cou, cou. Par cette onomatopée, signifiant «où», le poète pose une question angoissante: Où sont-ils passés tant de gloire, tant de richesse? Dans ce quatrain, la sagesse du petit oiseau met en lumière la naïveté de l'homme qui, sans se rendre compte de la fugacité du temps, se laisse fasciner par le pouvoir.

Une étude plus approfondie de la poésie de Khayyâm montre que son angoisse face au temps qui passe se présente souvent à travers les paysages naturels. Partout dans ses *Quatrains*, nous pouvons trouver des vers qui décrivent fleurs, arbres, ciel et terre:

La prairie et la rose vibrent de joie, échanton!

Profites-en, car dans une semaine il n'en rsstr l oosssirr.44 (Khayyâm, 1969: 32) <sup>3</sup>

Les tulipes qui ont fleuri dans la vallée Sont empourprées du sang d'une majesté

Chaque tige de violette qui jaillit du sol Fut un grain de beauté sur la joue d'une idole (Khayyâm, 1969: 32) <sup>4</sup>

Par cette description, il dénonce, avec une grande lucidité, le secret dissimulé dans les beaux paysages laq aniiieeee eeed La faahlerr des fleurs et des verdure est le symbole de la eeeeeeeeee mmmmmen lerr rrrr eeeeeeee ssss rappelle le , cii cmmre a ee mmmmm

La forme concise du quatrain ne permet pas de longue description de ces paysages; pourtant, à cause de sa concision et sa densité et la vitesse de la transmission qu'elle fait, cette forme poétique est un bon moyen d'exprimer une

در پیش نهاد کله کیکاووس  
کو بانک جرس ها و کجا ناله کوس  
بر درگه او شهان نهادندی رو  
بنشسته همی گفت که کو کو کو کو

<sup>1</sup> مرغی دیدم نشسته بر بارگه طوس  
با کله همی گفت که افسوس افسوس  
<sup>2</sup> آن قصر که بر چرخ همی زد پهلوی  
دیدیم که بر کنگره اش فاختمای

<sup>3</sup> ساقی گل و سبزه بس طربناک شدست  
در هر دشتی که لاله زاری بوده است  
<sup>4</sup> خالی است که بر رخ نگاری بوده است  
هر شاخ بنفشه کز زمین می روید

pensée ou un élan d'âme qui nous informe d'un fait brutal et brusque.

En vérité, dans les *Quatrains* de Khayyâm, tout répand le souffle de la mort. La terre a caché les dépouilles des êtres humains et il n'existe rien qui ne porte en lui-même son anéantissement. Pour bien exposer ce thème, il se sert du leitmotiv «le vase». Non seulement la médiocrité de la terre suggère la médiocrité de l'existence humaine mais aussi son aspect matériel informe de la perplexité de l'homme devant ce grand mystère qui est l'aspect spirituel de l'homme. Prenant la parole, les vases confirment que l'être humain est fait de la terre et que l'enterrement est sa fin inévitable:

Je me suis arrêté devant l'atelier d'un potier,  
J'ai vu le maître, debout, devant son tour:  
Courageux, il faisait des goulots et des anses  
Avec des crânes des rois, des pieds des mendiants. (Khayyâm, 1969: 100)<sup>1</sup>

Nous sommes créés de la terre, nous y retournerons et nous serons finalement oubliés.  
rrr l pppp e eeccce naatttt  
aucun se uuu oooomme; tous auront une même identité. Car, quittant à jamais le monde, nous serons voisins des morts des époques bien éloignées.

La .ttttt t de aaa yy. des  
eeee ee, curre de rrrr e ee tttt heaaa..  
aa e chattt ee ee *Mors et Vita*, il tente de regarder la mort sous différents angles. En comparant ce texte avec les propos du poète iranien, nous remarquons que chez Khayyâm, ce qui est traité, ce sont des points de vue eeeeeeeeeee ||| e ce ctttt a en contemplant la condition humaine, mais, dans

vvvvvvv ee tttt her ee aaappect  
ssycoooog mmmmmmmrrrr  
qui importe. Il a plus en vue de noter la réaction  
ge evve ce , eeeee ee L aeect  
inévitabile et terrifiant de la mort est évoqué avec maîtrise dans ce passage: «J a .ddddl  
poser la question, comment les vieillards  
eeee eeeeæ aaiii aaett  
tttt rrcces ee la e eee xiii eee  
comment, puisque moi, jeune encore, je le peux.  
Lhhattt eee rreeæ tttt tt aat , 1963: 503). Ce passage nous montre que sa définition de la  
e aa eeeee ttt e ee mmmæ aee eeeee  
que nous trouvons chez son poète iranien et que sur ce plan, il prend quelques distances vis-à-vis du poète.

Un thème favori de Montherlant est l'alternance, à savoir «la complémentarité des caaaaaaæ [] I en aaatt e , aii rrrr , , que les contraire ee eejjggge e , eeeeeeee:  
aa geerre e aaaxx , eeeeeee  
e.. , sssss ssss oo aa ch, iieeee e aa morale antique, le eeee ee caanæ e , vvaiinn spirituelle, la ferveur et la sensualité, la violence et la charité, le goût de construire et celui de , eeeee[]<sup>2</sup>. L ee eerrr eee aaæes de ce point de vue dans sa vision de la mort: «Il aaa aall ur me familiariser avec la eeeeeeciiee de aa ee aaq e.  
Ce aa eee a aall eeee  
rr eeee iieett, e elle  
, aa uue aaappeeeee ee tttt e uue aaæcccc c ee aa aa ca oomme, un déaangeme ee rrl eee eennne» (Montherlant, 1963: 503). Grâce à une telle conception, il fait l'expérience de la mort dans sa vie. En effet, ces deux éléments se côtoient et se communiquent pour se montrer les deux faces

در پایه چرخ دیدم استاد به پای  
از کله پادشاه و از دست گدای

<sup>1</sup> در کارگه کوزه‌گری کردم رای  
می‌کرد دلیر کوزه را دسته و سر

<sup>2</sup> [https://s3-eu-west-1.amazonaws.com/alaindebenoist/pdf/henry\\_de\\_montherlant.pdf](https://s3-eu-west-1.amazonaws.com/alaindebenoist/pdf/henry_de_montherlant.pdf)

" eee v, idée de la mort ne lui semble pas si terrifiante, parce qu'elle se présente, en vérité, comme l'autre côté d'un fait absurde. Sur ce plan, nous pouvons dire que Montherlant croit au déterminisme de la condition humaine, car l'absurdité de toute alternance lui paraît inévitable et intrinsèque à l'existence humaine.

Il faut rappeler que le déterminisme est un eeeee eeeeeee aallll 'vvv eeeeeaaa yyA.. Isssttt nombreux des quatrains par lesquelles il dénonce la fatalité qui borne l'existence humaine:

Nous sommes des *marionnettes* et le *Ciel le Monteur*,

Au vrai sens [du mot], sans nulle métaphore!

Sur le *damier de l'existence*, nous faisons des *petits jeux*,

Puis, nous tombons, un à un, dans le *coffre du néant* ! (Khayyâm, 1969: 70) <sup>1</sup>

Étudiant les quatrains qui traitent de la fatalité, nous considérons que, face aux vérités primordiales de sa vie, comme la naissance ou la mort, l'être humain n'a aucun choix. La vie et la mort sont imposées à l'homme et celui-ci ne peut pas en changer les conditions. Face à cela, il ne reste à l'homme que son savoir imparfait et lacunaire:

Je connais l'apparence de l'Être et du non-Être,

Le fond de tout ce qui est *en haut et en bas*;

Que la science me fasse honte

Si je connais un état au-dessus de l'ivresse! (Khayyâm, 1969: 80) <sup>2</sup>

Cette imperfection du savoir et l'impuissance de l'homme pour comprendre sa situation dans

le monde est une autre angoisse qui résonne partout dans les *Quatrains* de Khayyâm:

Il était une fois une goutte d'eau qui s'unit à la mer,

Un grain de poussière qui s'intégra à la terre

Sais-tu à quoi ressemble ta venue et ton départ?

Une mouche qui paraît et disparaît. (Khayyâm, 1969: 65) <sup>3</sup>

aa ce uaaaa ce e , tttt , c ett cccce ii mme ee hhhmmne aa aaooo A aa

graceerr ee eeeeeee e cette , engendee ceez ool eeee , a n

fait, plus que l'absurdité, ces vers suggèrent la médiocrité de l'homme qui est totalement ignorant de son état existentiel. Selon Khayyâm,

même si nous croyons l'union de l'homme, après sa mort, avec l'infini, l'existence actuelle de l'homme ne serait que semblable à celle d'une mouche par rapport à l'univers. Ainsi il montre

son hésitation devant tous les courants de pensées qui prétendent trouver la vérité (Taslimi, 2012: 68-69). Cette médiocrité, si intolérable pour Khayyâm, s'aggrave, lorsque le poète réfléchit à l'impuissance de l'homme devant la fatalité. Ils sont nombreux des passages où il parle de la suprématie suprême de la providence divine sur la vie humaine:

O toi qui es le jouet du maillot du Destin comme une boule,

Va de droit et de gauche sans souffrir mot!

Car Celui qui t'a lancé dans cette course vagabonde,

C'est Lui seul qui sait, Lui seul, Lui seul. (Khayyâm, 1969: 156) <sup>4</sup>

O toi qui es le jouet du maillot du Destin comme une boule,

Va de droit et de gauche sans souffrir mot!

Car Celui qui t'a lancé dans cette course vagabonde,

C'est Lui seul qui sait, Lui seul, Lui seul. (Khayyâm, 1969: 156) <sup>4</sup>

از روی حقیقتی نه از روی مجاز  
افتیم به صندوق عدم یک یک باز  
من باطل هر فراز و پستی دانم  
گر مرتبه‌ای وراين مستی دانم!

<sup>1</sup> ما لعبتکانبم و فلک لعبتکاباز  
بازیچه همی کنیم بر نعت وجود  
<sup>2</sup> من ظاهر نیستی و هستی دانم  
با این همه از دانش خود شرمم باد

یک ذرهٔ خاک با زمین یکتا شد  
آمد مگسی پدید و ناپیدا شد  
چپ میرو و راست میرو و هیچ مگوی  
او داند و او داند و او داند و اوی

<sup>3</sup> یک قطرهٔ آب بود با دریا شد  
آمد شدن تو اندر این عالم چیست  
<sup>4</sup> ای در خم چوگان «فضا» همچون گوی  
کانکس که ترا فکند اندر تک و بوی

Nous pouvons dire que Khayyâm accepte avec certitude l'union de l'homme avec Dieu et la part de la providence dans la vie humaine. Il n'entend les mettre en question et dénoncer l'impossibilité de trouver une réponse. Il s'adonne à la poésie pour crier la conscience qu'il a acquise au sujet de cette condition intolérable.

Quant à Montherlant, il tente de décrire dans leurs angoisses existentielles: «La fureur du rien est le leitmotiv essentiel de presque toute "rrrr e tttt eellaeceeeeee , ceez l'Alban de *Bricoule de Songe*, comme un contrepoint à d'assez chétives émotions d'art et ee eetttttt t []] Elle , ceceaa l' iii eee de *Service Inutile* (Chevalerie du Néant). A Ferrant agonissant, elle inspire des actes absurdes. Elle est enfin le vrai visage du pseudo-mystique Alvaro» (Curtis, 1973: 163). En fait, nous reconnaissons en Montherlant «un principe nocturne», une hantise permanente du désespoir et du néant sous différentes formes, ce que Curtis appelle le côté «saturnien» de son existence. (Curtis, 1973: 160)

Cet élan saturnien est bien détectable dans *Service Inutile* et *Le Maître de Santiago*. L'idée du néant se trouve également chez Jeanne la Folle, personnage du *Ciiii Ill " eeeeeee* , qui eiiiiii ii .. eeee eeeeeee aaxxee âme. Cette idée peut même conduire à la révolte chez Costals qui pense avoir la lèpre. De même, avant de mourir, Ferrant, le héros de *La Reine Morte*, exprime clairement ses désirs et ses déceptions et met en lumière sa vive passion de tuer tout ce qui peut vivre encore. L'idée du néant peut aboutir . ooiie e λ aaæquiescement comme chez la Reine.

Le néant circule aussi dans *L'Eventail de fer* où Montherlant tente d'exprimer sa définition du

bonheur. Ernest Bendz, l'auteur d'un petit article intitulé «Le désesp aa "rrrr e de Montherlant», après avoir parlé du roi Khosrau qui est, selon lui, une esquisse du roi Ferrant de *La Reine Morte*, constate que «Montherlant n'a "piqué" sur le Khosrau de Ferdousi que parce qu'il avait en lui, depuis longtemps, le nihilisme» (Bendz, 1973: 88). Nous pouvons donc déduire qu'après avoir interprété les élans mystiques de Key-Khosrau comme une hantise de Néant, Montherlant crée selon ce modèle un de ses personnages les plus célèbres. Selon Bendz, les personnages créés par cet écrivain «ne font que prêter une figure humaine à un eiiiiii r []] : le désespoir de l'homme devant le manque de qualité de l'être ou de l'agglomération d'êtres auprès desquels il vit et le désespoir de l'homme devant la condition humaine» (Bendz, 1973: 89). Le premier désespoir perç aa lrrrrr r ee tttt eeaatt montre que, comme Khayyâm, il est soucieux de l'imperfection morale de l'être humain.

Une des angoisses humaines perçues et représentées par Montherlant est l'impossibilité ee tttt e tttt e aa eeee crrr s. En effet, il pense à la solitude et l'isolement de l'être humain. Les gens cohabitent sans pouvoir s'accorder et se mettre en relation. Ce profond abîme se projette bien dans les romans de Montherlant. George, le personnage de *Fils de personne*, réfléchissant à ses relations avec son fils, déclare cette impossible compréhension mutuelle «Que c'est difficile, douloureux, cet effort sans espoir pour toucher avec des mots un autre être! Et c'est là cependant qu'est la vie» (Perrochot, 1964: 114). Dans *Le Chaos de la nuit*, l'ancien combattant républicain espagnol, réfugié à Paris, vit avec sa fille de vingt ans. Il est un nihiliste et l'absurdité à laquelle il croit se reflète dans sa vie familiale. «Le père et la fille

habitent ensemble, mais sont loin l'un de l'autre; lui, cède à sa chimère, elle, à son appétit de vivre, ils ne s'entrevoient que par lueurs; ainsi le veut l'expérience. Plus il incline vers sa fin, plus elle grimpe vers la vie sans discerner dans sa légèreté, ce qui pour lui devient signe fatal». (Perrochot, 1964: 113)

Dans *Le Chaos de la nuit*, la contrainte existentielle se projette également dans l'absurdité de l'action politique. Son personnage, Celestino, assisté à la guerre civile de l'Espagne déroulée vingt ans plus tôt, trouve un grand décalage entre le présent et le passé. À Madrid, «le vieux révolutionnaire n'éprouve que le vide» (Perrochot, 1964: 115). «Survivant d'un passé qu'il poursuit et dont ce qui subsiste en lui s'efforce de demeurer digne, il incarne la part fidèle de l'homme en lutte contre le perpétuel arraceetttt cesse au cuu de l'tre» (Perrochot, 1964: 115). Dans ce sens, toute tâche pour changer les structures même perverses lui paraît absurde. Dans la préface de *Service inutile* tttt eer c L v ttt eeeccæ nntelligence complète: inutile» (Montherlant, 1963: 571). Il va plus loin pour dire que tout effort qui vise à atteindre une situation sociale quelconque ou rassembler des biens est inutile. Il est également vain de faire des efforts pour obtenir le pouvoir et la gloire.

Ainsi pouvons- eee l'vrv ee de Khayyâm et de Montherlant sont des tableaux où nous voyons l'image des angoisses et des peurs les plus profondes de l'homme. Ce qui importe pour nous est le fait que ni Khayyâm ni Montherlant, face à cette condition qu'ils trouvent tellement lamentable, ne restent passifs. Bien qu'ils pensent l'homme confronté à ses angoisses existentielles et qu'ils mettent l'accent sur le fait que l'homme ne peut se libérer du déterminisme, tous les deux écrivains sont

conscients de la liberté de l'homme dans le choix de son style de vie. Ils proposent donc à leurs lecteurs de faire le choix qu'ils considèrent comme le meilleur.

## II. La quête du plaisir: une résolution face à l'angoisse

Il faut savoir que les impasses existentielles sont les sujets de réflexion de nombreux penseurs. En effet, depuis la nuit des temps, le temps qui , ceeee mcccc,,,, eeæssccœ accccc c éphémère, la mort qui est aux aguets, sont autant ee eeeee ee uuuuu mmmmm, cttt. Ce socc a aarc aarc e ttttt tttt ee mmmmmæe aa orrrrrr r ee ee iii ont connu ces angoisses, pour les surpasser, s'adonne à l'hédonisme, en présentant le plaisir comme la seule valeur et comme le seul sens de l'existence humaine. Khayyâm ainsi que Montherlant se situent dans cette même catégorie.

En vérité, l'un des points de convergence de la pensée de Khayyâm et de Montherlant est la ll eeeee e Bien aaaa ssæ sss douleurs de l'existence humaine et qu'ils les aient même vécues, tous les deux conseillent de iiiii i Cee e effe ce ^ eeeee e sagesse. En vérité, ils se considèrent comme les sages qui, ayant connu le vrai sens de la vie, veulent la transmettre aux autres.

Prenant en considération l'aspect apparent de la poésie de Khayyâm, nous remarquons son insistance sur le fait que l'homme doit abandonner ses angoisses existentielles et s'adonner aux plaisirs. Il écrit:

Comme elle est douce, au jour de l'an,  
la rosée sur la rose  
Comme elle est douce, au bord d'un pré,  
une beauté éclore!  
Tout ce que tu racontes sur le jour  
disparu ne me plaît pas



néant». Encore un beau cliché. Qu'il y ait eu dans notre vie une heure seulement du plaisir intense, et il n'y a pas de néant. Si l'univers doit être pardonné au créateur, il faut le lui pardonner pour y avoir créé la volupté. (Montherlant, 1927: 161)

Cela montre bien que la contemplation mystique et les préoccupations morales iraniennes, tramées dans les éléments de joie terrestres, a inspiré à Montherlant d'exalter les plaisirs charnels et la part corporelle de l'existence humaine. En effet, face aux angoisses sinistres et omniprésentes de l'existence humaine, le romancier français s'engage dans la quête du bonheur. Dans *La petite Infante de Castille*, écrit en 1928, il dit: «I y a nnnnm e leee eeueexx eeeee eeeee eee aas noblement. Avec aa aaaii aaii ees hommes» (Sipriot, 1953: 141). Dans une grande aa ee rrrr e i eeeeæee, crrrr sss différentes modes du bonheur. Un des tableaux favorables à Montherlant est celui dessiné par les miniatures persanes. Dans son *Éventail de fer* Il exiii eee " e Iaa eeeeeeee herr exx et cellennnnnñ iiiiiiiiii ii iii ees:

Le héros Isfendyar est assis sur un petit tertre, dans un jardin tout animé de fleurs, de fruits, et des bestioles les plus énigmatiques. Sur le gazon, à ses pieds, sssssssrrroooee icee sssssssss ii gauche, il tient un oiseau enchanté. En face de lui est agenouillée une demoiselle aux beaux sourcils. À l'arri re-plan, un page tient son cheval, petit canasson tortu. En haut, dans un iii l sigttt ur l iir d vll ier ee aavvggi Je m imrr eeee ee eette image. Elle me montre ensemble le rrr et l uuuruux». (Montherlant, 1944: 16-17)

Puis il fait allusion à la tribu Bakhtiâri en Iran. Le fait que ses explications sur cette tribu eennnnmn e aa eeeee affarre Laaaaaaaaaaaaacee eee tttt eeaat rr, ee ۹۹۹ rraeeeeeeæcmmæ celle ceercaatt le bonheur et la joie. Et cela en opposition avec ۹۹۹ err, eeee Cee cccæa ee contester le profil du héros, esquissé par la littérature moderne européenne. Il a en vue le eeeeeee eee cmmæcc, ee ,uuuu romantique. Il écrit:

Selon les idées occidentales modernes, le héros doit être malheureux. Depuis le jrrr o uuu rr, il n eett rien avoir de parfait en ce monde. Pour un détestable romantisme, vieux de plusieurs millénaires, le héros ne serait ttr uuur u l itt elligttt ee serait être heureux. La souffrance est l uuroole ll ige ee l mmmme supérieur. (Montherlant, 1944: 17)

arr l iii eeeee ee att, a , sss tttt ee eee ,caaaa cccaaaaaaa aa vraiment connu le sens de la vie.

Mettant en question la pensée occidentale, Montherlant met en relief le fait qu'il marche sur les traces des hédonistes du monde classique. Nous avons dit qu'en mentionnant quelque citation de Montherlant où ce dernier fait allusion à Khayyâm, Hadidi constate que Montherlant connaît bien le poète iranien et puis, en comparant quelques extraits de ses ouvrages avec quelques quatrains khayyâmiens, il trouve les tendances nihilistes et hédonistes de Montherlant comme les thèmes suggérés par Khayyâm. Maintenant nous cherchons à savoir si ces thèmes communs informent d'une identité totale entre la pensée de Khayyâm et de Montherlant.

### III. La mise en parallèle entre les pensées de Khayyâm et de Montherlant

À cause des dispositifs offerts par le genre romanesque, Montherlant arrive à définir précisément ces tendances hédonistes. Dans *Les olympiques*, *Les Bestiaires* ou *Les Lépreuses*, il apprécie les plaisirs sensoriels et charnels. Dans *Les Lépreuses*, «Depuis longtemps, il n'y a qu'un lien qui me relie à la société de mes semblables, et c'est le désir. Et tant mieux, car toute la dignité de l'homme est dans son corps. Tous les sentiments d'affection, d'amitié, d'estime, etc., que j'ai pu avoir au cours de ma vie manquaient de force, si n'y ajoutait pas le désir» (Sipriot, 1953: 76). Mais Khayyâm, dans ses poèmes, ne développent pas le sens du plaisir qu'il a en vue. Pour certains, comme Théophile Gautier ou Fitzgerald, le vin illustré dans les poèmes de Khayyâm est le vrai vin et ainsi lui aussi, met en valeur les désirs charnels. Mais, la plupart des penseurs iraniens hésitent à faire une telle interprétation. Selon eux, «le vin dans sa poésie est le symbole de toutes les beautés, toutes les bontés et tous les plaisirs du monde». (Hessâm-Pour & Hassanlou, 2009: 458)

Mathématicien et astrologue, malgré ses soucis intellectuels et spirituels, Khayyâm n'est ni un mystique au sens connu ni un philosophe. L'époque où il vivait influence certainement sur la formation de ce statut tellement singulier; une époque où, d'une part, les courants ach'ari affaiblissent le rationalisme des mo'tazelle et, d'autre part, les Saldjouqi, ces nouveaux-convertis fervents, étouffent les mystiques et les philosophes (Châyégân, 2004: 43-44). La poésie ee aaa yy^ n'e en effe uuuune réaction contre ces courants; une poésie exprimant ses angoisses personnelles et qui répond souvent aux grands problèmes posés par les intellectuels de son temps.

Une question se pose maintenant: Khayyâm était-il un nihiliste? aatt plus grands savants de son époque. Il existe des anecdotes et des témoignages historiques qui montrent la maîtrise de Khayyâm sur l'exégèse et la théologie islamique. Zamakhchari, le grand savant musulman, estime le savoir du mathématicien sur les sujets littéraires et Beyhaqi parle de sa maîtrise dans le domaine des textes coraniques. Certains affirment même que Khayyâm fut un disciple de Joveyni et que Mohammad Qazzâli s'est référé à lui pour lui poser des questions (Qarâgozlou, 2012: 11). Tout cela souligne que le versificateur des quatrains, considéré par Montherlant, Barrès ou Gide comme nihiliste ou hédoniste, est soucieux d'acquérir des connaissances sur la religion et de présenter sa propre interprétation des textes religieux. Ses activités scientifiques nous suggèrent qu'il n'appartenait pas à ce genre d'hommes qui tente de vider le monde de toute spiritualité pour pouvoir baser l'engagement de l'homme dans la vie matérielle.

Dans le même sens, Mohammad Taqi Jaafari divise les *Quatrains* en quatre parties: 1. Ceux qui ff ttttt t monde, la fragilité de la vie, la fin de tous les bonheurs aaappannnnme aa ]] Ces quatrains contiennent une réflexion naturelle, une idée abordée par tous les livres sacrés. Les myiii eee xrr i , eessss formes, en avertissant les gens de ne pas se contenter des bonheurs éphémères de ce monde; 2. Ceux qui dénoncent les limites de la connaissance humae eeaa ttttttt t uu monde Ce ii ff sssss sss et conseille ccc nnn de , uuuueeee; 4. Ceux qui difeeee iiii iiee e iiiii i aaaaae de aa vie (Jaafari, 1986: 3). Selon Jaafari, la troisième et quatrième catégorie ne sont aucunement

compatibles avec la personnalité d'un érudit à qui ses contemporains ont donné pour titre Imâm, Hodjat-ol Haq, Sayyed-ol Hokamâ Nosrat-oddin et Qyâs-oddin. En plus, nous connaissons ses croyances religieuses qu'il a exprimées dans les préfaces de ses livres scientifiques. Nous savons qu'il a traité des sujets sublimes dans la traduction qu'il a faite de l'œuvre de Rumi. En effet, dans les préfaces de ses livres scientifiques, nous savons qu'il a traité des sujets sublimes dans la traduction qu'il a faite de l'œuvre de Rumi. En effet, dans les préfaces de ses livres scientifiques, nous savons qu'il a traité des sujets sublimes dans la traduction qu'il a faite de l'œuvre de Rumi.

En abordant les quatrains, nous considérons l'emploi fréquent du lexique et des thèmes mystiques, mais est-il un mystique? Il semble que ce à quoi invite Khayyâm accorde moins aux croyances mystiques. Mais, «tout en se basant sur la philosophie grecque, il constate la présence d'une force métaphysique inconnue et inconnaissable» (Charifi Golpâyégâni, 2000: 25). Il revient donc, comme un savant, à l'apparence des choses face à toutes les questions comme la mort, la fatalité ou la liberté auxquelles il ne trouve pas de réponse. Dans la conception de Khayyâm, nous remarquons deux éléments contradictoires: la résignation de l'homme devant son ignorance existentielle ainsi que sa révolte contre cette situation.

Mais Montherlant ne pense à aucune révolte. En vérité, l'indifférence est le mot-clé de son œuvre. Si on commence par l'indifférence, la non-action, l'acceptation, c'est pour entendre l'exhortation de l'infini. Le rien de trop des Grecs mène au néant des Indous, comme le silence des grandes mystiques» (Sipriot, 1953: 95). Dans l'optique de Montherlant, la non-action de l'homme moderne. L'homme moderne, oscillant entre le sens épicurien ou saint de la vie, tente toujours de

faire des actes; des actes qui assure son progrès (Sipriot, 1953: 47), mais «la conception antique méconnaissait cet esprit d'entreprise» (Sipriot, 1953: 47) et cela est, selon Montherlant, le vrai signe de la sagesse.

En effet, il semble que, plus que les sages de la littérature persane, le romancier français s'inspire de la culture de l'Europe antique. Dans son adolescence, lorsqu'on lui demande: «Quels sont les trois personnages historiques qui ont eu le plus d'influence sur vous?», il répond: «Pyrrhon, Anacréon, Régulus. Pyrrhon, c'est le doute philosophique. Anacréon, c'est le chantre de la volupté. Régulus, c'est la vertu romaine» (Sipriot, 1953: 117). En lisant les ouvrages de Montherlant, nous voyons que l'indifférence, la volupté et la vertu y sont les thèmes essentiels. En effet, dès le début, Montherlant pense à ces sujets et non pas après sa connaissance de la poésie classique persane.

Montherlant est un aristocrate vivant à l'époque de la suprématie des valeurs bourgeoises. D'une part, il ne peut s'adapter au monde où il vit, car il le trouve contraire aux valeurs humaines les plus sublimes. Il écrit: «Je n'ai rien à faire dans un temps où l'honneur est puni, où la générosité est punie, où la charité est punie, où tout ce qui est grand est rabaisé et moqué, où partout, au premier rang, j'aperçois le rebut» (Sipriot, 1953: 91). Mais il est conscient que l'envahissement du monde actuel par la morale bourgeoise est, une fois pour toujours fait et que les valeurs anciennes ne sont aucunement irréversibles. C'est pourquoi il s'adonne pour tâche d'être indifférent.

En effet, la quête du plaisir, comme le sujet de l'œuvre de Khayyâm et Montherlant, est la manifestation de l'indifférence que le romancier français considère comme une autodéfense pratique

contre les poussées sinistres de la bourgeoisie. Mais à propos de Khayyâm, nous ne pouvons pas dire la même chose. Celui-ci est une polémique dont les quatrains sont les répliques sérieuses à toutes les questions de son temps. Sa poésie est son discours polémique dans son dialogue avec les théologiens et les philosophes de son temps. En effet, nous pouvons dire que les discours littéraires de Khayyâm et de Montherlant n'ont pas racine dans les mêmes terrains intellectuels.

### Conclusion

Dans cette étude, nous avons comparé la vision du monde de Khayyâm avec celle de Montherlant pour connaître leurs points de convergence et de divergence. Ainsi avons-nous tenté de saisir les dimensions existentielles des deux auteurs. Ensuite, nous nous sommes penchés sur la quête du bonheur commune à l'existence humaine. Enfin, avons-nous essayé une mise en lumière des oppositions qui les éloignent l'un de l'autre sur le plan doctrinal. Nous avons dit que, soit dans les *Quatrains* de Khayyâm soit dans les romans de Montherlant, la mort est l'angoisse la plus traitée. C'est souvent en rappelant l'aspect éphémère des gloires royales ou la nature inconstante et fragile des beautés et des fraîcheurs naturelles que Khayyâm nous évoque la fatalité de la mort. La fuite du temps et la mort sont également les thèmes essentiels de son œuvre. Il tente de les dépasser, en rappelant leur aspect fatal et décisif. D'autres angoisses perçues chez les deux penseurs sont le règne du déterminisme sur la vie humaine et l'imperfection intellectuelle et morale. Montherlant s'angoisse également face à l'impossibilité de toute union entre les êtres humains. Un autre thème commun est la quête

du plaisir. Khayyâm croit que le bonheur est un remède qui soulage ses angoisses et une révolte contre les conditions humaines et Montherlant considère la quête du bonheur comme une manière d'être indifférent devant les angoisses humaines. L'important est que le bonheur, défini par le romancier français, a une nature corporelle. Le bonheur s'y propose comme la volupté, mais le poète persan n'offre pas une définition particulière du plaisir. Dans sa poésie très figurée, par un nombre restreint de signes, il déclare que, devant la fatalité des conditions humaines, l'homme doit profiter de sa liberté, bien que limitée, pour vivre pleinement. En effet, les *Quatrains* de Khayyâm montrent sa prise de position pour ou contre les courants intellectuels ou religieux de son temps. Ils sont les discours polémiques articulés dans un genre poétique face au monde intellectuel. Ainsi le lecteur de Khayyâm doit interpréter le sens implicite de ses vers, mais Montherlant s'exprime explicitement. Il est un romancier qui s'engage dans le nihilisme et l'hédonisme et cela dans l'intention de critiquer le déclin des valeurs anciennes et la corruption morale du monde bourgeois. Ainsi la vision du monde de Montherlant ne coïncide pas totalement à celle de Khayyâm dans la culture occidentale.

### Bibliographie

- Béja, V. (2003). L'impasse existentielle. Éléments pour une transition paradigmatique. *Société française de Gestalt (S.F.G.)*. 2003/1: 45-69.
- Bendz, E. (1973). « Montherlant » in *Les critiques de notre temps*. Paris: Edition Garnier Frères.
- Benoist, A. (2009). Henri de Montherlant. <https://s3-eu-west-1.amazonaws.com/>

- alaindebenoist/pdf/henry\_de\_montherlant.pdf  
f, Consulté le 19 juin 2009.
- Charifi Golpâyégâni, F. (2000). *Azad-Andichi-e Khayyâm va Hâfez*, Téhéran: Rohâm.
- Châyégân, D. (2004). *Cinq Royaumes de l'existence (Pandj Eqlim-e Hozour)*. Téhéran: Farhang-e Mo'aser.
- Curtis, J-L. (1973). «Montherlant et la fureur du rien» in *Les critiques de notre temps et Montherlant*. Paris: Edition Garnier Frères.
- Hadidi, J. (1994). *De Saadi à Aragon*. Téhéran: Markaz-e Nashr-e Daneshgahi.
- Hessâm-Pour, S. & Hassanli, K. (2009). Bilan de la Khayyâmologie au XIV<sup>e</sup> siècle de l'hégire. *Recherche sur la langue et la littérature persane*, N 14: 99-126.
- Jaafari, M-T. (1986). *lllll ll e ee la personnalité de Khayyâm*. Téhéran: Keyhân.
- Khayyâm, O. (1969). *Quatrains Khayyâmiens*. Traduit en français par Mohammad Mehdi Foulâdvand. Téhéran: Imprimerie Zibâ.
- Montherlant, H. (1927). *Aux Fontaines du Désir*. Paris: Bernard Grasset.
- Montherlant, H. (1944). *L'tttt t il ee fer*. Paris: Flammarion.
- Montherlant, H. (1963). *Essais*. Paris: Gallimard.
- Perruchot, H. (1964). *Montherlant*. Paris: Gallimard.
- Sipriot, P. (1953). *Montherlant par lui-même*. Paris: Seuil.
- Taslimi, A. (2012). *Les quatrains de Khayyâm et Théorie de la quantité du temps (Roba'i-hayé Khayyâm va nazariyé-ye kamiyat-e zamân)*. Téhéran: Ketâb-e Amé.
- Zakâvati Qarâgozlou, A. (2012), *Khayyâm Neichabouri*. Téhéran: Mo'in.





پروپوزیشن گاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی