

Les apôtres turcs de Pan et Apollon

LAURENT MIGNON

Le poète Ahmet Haşim (1887-1933) avait un rêve et la chance d'avoir quelqu'un avec qui le partager. Lui et Yakup Kadri [Karaosmanoğlu]¹ (1889-1974), romancier et futur animateur de la revue kémaliste de gauche *Kadro* [Cadre] (1932-1935), rêvaient d'acheter une maison avec un grand jardin au bord de la mer, à Istanbul ou à Izmir. Dans cette large demeure, servis par des serviteurs silencieux, « ils se vêtiraient de leurs kimonos chinois en pure soie » et « sirotant leur thé parfumé, ils se parleraient avec des voix venues d'ailleurs et aborderaient des sujets d'un autre monde² ». Plus tard dans la soirée, après le dîner, les serviteurs leur présenteraient des plateaux et allumeraient leurs pipes. Les deux écrivains

1. La loi sur le nom de famille enjoignant à tous les citoyens de la République de Turquie de prendre un nom de famille turc fut adoptée le 21 juin 1934. Pour des raisons de commodité et de normalisation, je n'indiquerai le nom de famille entre crochets qu'à la première mention et ferai référence aux auteurs en utilisant ce que la loi turque appelait le « öz ad » – le nom d'origine, puisque l'article traite d'une époque qui précéda l'adoption de cette loi.

2. Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Ahmet Haşim: Monografi* [Ahmet Haşim : Monographie], Istanbul, İletişim, 2000 [1934], p. 21.

prendraient place dans deux canapés face à face et « resteraient immobiles comme deux statues du Bouddha³. »

Ce désir de fuir la situation politique, sociale et économique délétère à Istanbul durant les dernières années de l'Empire était assez représentatif de l'état d'esprit régnant dans une partie de l'intelligentsia turco-ottomane. Durant le règne du Sultan Abdülhamit II, connu comme « l'époque de l'oppression » [*istibdat devri*], le poète Tevfik Fikret (1867-1915), grand humaniste devant l'Éternel, et certains de ses compagnons de route de la revue *Servet-i Fünun* [Trésor des sciences] désiraient établir une commune en Nouvelle-Zélande⁴. Bien que ce projet échouât, il en resta des traces dans le domaine des lettres. Aussi Fikret écrivit-il les poèmes « Yeşil Yurt » [La verte terre], « Ömr-i Muhayyel » [La vie rêvée], « Ne isterim » [Que veux-je ?] et « Bir an-ı huzur » [Un moment de sérénité]⁵, et le nouvelliste Hüseyin Cahit [Yalçın] (1875-1957) la nouvelle utopique « Hayat-ı Muhayyel » [La vie rêvée]. Plus tard, dans un contexte différent, Ahmet Haşim écrivait le poème « O Belde » [Ce pays], exprimant lui aussi le désir d'un d'ailleurs plus clément. Ce thème de la terre-refuge idéalisée revenait bien entendu dans bien d'autres poèmes et textes de l'époque.

Toutefois, la rêverie d'Ahmet Haşim et de Yakup Kadri se distinguait des autres utopies de l'époque du fait qu'elle exhibait une touche de japonisme avec ses kimonos de soie, son thé parfumé et le minimalisme du décor. Au tournant du siècle, le Japon exerçait une indéniable fascination sur le plan politique auprès de nombreux intellectuels turco-ottomans venant d'horizons très divers. Néanmoins Ahmet Haşim fut un des rares poètes et écrivains à s'intéresser à l'esthétique japonaise qu'il avait peut-être rencontrée une première fois à travers les œuvres de Fernand Gregh (1873-1960), dont il connaissait sans doute les « Quatrains à la façon des haïkaïs japonais⁶ » et, surtout, à travers la traduction française que

3. Karaosmanoğlu, *Ahmet Haşim, op. cit.* p.22.

4. Mehmet Kaplan, *Tevfik Fikret: Devir, Şahsiyet, Eser* [Tevfik Fikret : Époque, personnalité, œuvre], Istanbul, Bilmen Basımevi, 1971, p. 91.

5. Pour une traduction française de ces poèmes, on se reportera à Tevfik Fikret, *Les traces : İzler*, traduction de Gül Mete Yuva, Paris, Petra, 2017.

6. Publiés en 1906 dans la *Revue de Paris*, ils seront inclus par Gregh dans son recueil de 1910, *La chaîne éternelle*. Dans une polémique qui opposa le poète turc à la revue nationaliste *Genç Kalemler* [Les jeunes plumes] qui venait d'attribuer l'un de ses nouveaux poèmes à Gregh, Haşim demanda aux direc-

Gabriel Mourey (1865-1943) fit du *Livre du Thé* d'Okakura Kakuzo (1862-1913), un ouvrage que ce dernier avait rédigé en anglais⁷. Les derniers poèmes de Haşim portent d'ailleurs les traces d'une sensibilité partagée avec les *haijins* japonais pour la capture du moment et les vers dépouillés de tout artifice. Sa traduction assez libre d'extraits du *Livre du thé*, qu'il caractérisa de « petit chef-d'œuvre traduit dans toutes les langues⁸ », est un autre aspect de cet intérêt pour la littérature japonaise et indique qu'il ne s'intéressait pas seulement à l'esthétique, mais aussi aux philosophies et idéologies religieuses qui influençaient le Japon des lettres. En effet, la rêverie que rapporte Yakup Kadri fait référence à des pratiques spirituelles associées à l'Extrême-Orient, telles que la méditation et l'*imitatio bouddhae*.

Ce dernier point mérite que l'on s'y attarde. En effet, l'intérêt pour la figure du Bouddha, et plus généralement pour le bouddhisme porté par des figures littéraires qui marquèrent le monde des lettres au moment de la transition entre l'Empire et la République durant le premier quart du vingtième siècle, est loin d'être aussi rare que le laisserait présupposer une historiographie qui met en exergue la montée en puissance du rationalisme, du scientisme et des philosophies matérialistes en opposition à l'islam et plus généralement aux monothéismes d'inspiration abrahamique. Mis à part les lectures islamiques de la figure du Bouddha que l'on retrouve dans les œuvres d'auteurs « islamistes » turcs, que ce soit dans sa version mystique chez Şehbenderzade Filibeli Ahmet Hilmi

teurs de la revue, dans une lettre datée du 2 août 1911, de bien vouloir lui indiquer « dans quel livre de Gregh chercher ce poème qu'il ne voulait pas lui attribuer » (İnci Enginün & Zeynep Kerman (éd.), Ahmet Haşim, *Bütün Eserleri IV: Frankfurt Seyahatnamesi, Mektuplar, Mülakatlar* [Œuvres complètes IV : Le carnet de voyage de Francfort, lettres, entretiens], Istanbul, Dergâh, 1991, p. 86).

7. L'édition utilisée par Haşim semble avoir été celle parue dans la Bibliothèque miniature de Payot (non datée), puisqu'il l'a décrite comme un « petit livre de 137 pages, d'un format suffisamment menu pour être mis dans une poche de gilet ». İnci Enginün & Zeynep Kerman (éd.), Ahmet Haşim, *Bütün Eserleri III: Gurabahâne-i Laklakan, Diğer Yazıları* [Œuvres complètes III : Le refuge des cigognes, autres écrits], Istanbul, Dergâh, 1991, p. 281.

8. Ahmet Haşim, *Bütün Eserleri III, op. cit.*, p. 280.

(1865-1914)⁹ ou plus politisée chez Mehmet Akif [Ersoy] (1873-1936)¹⁰ et l'intérêt de philosophes comme Cemil Sena [Ongun] (1894-1981) et de l'historien des religions Ömer Hilmi [Buda] (1894-1952), des auteurs aussi divers que Tevfik Fikret, les romancières Halide Edip [Adivar] (1884-1964)¹¹ et Müfide Ferit [Tek] (1892-1971)¹², le poète Asaf Halet Çelebi (1907-1958)¹³ et même Yakup Kadri qui publia une pièce intitulée *Nirvana* en 1909, s'intéressèrent au bouddhisme¹⁴.

En réalité, ces nombreuses références au bouddhisme doivent être interprétées dans un cadre plus large qui est celui de l'intérêt grandissant pour des formes de spiritualités alternatives chez une génération d'auteurs qui assistaient à l'effondrement de l'Empire

9. Dans son roman *Amak-ı Hayal* [Les profondeurs du rêve], publié en 1910, le personnage principal, Raci, rencontre le Bouddha lors d'un voyage initiatique mystique.

10. Dans le deuxième volume de *Safabat* [Pages] intitulé *Süleymaniye Kürsüsünde* [Sur la chaire de Süleymaniye], 1913, le Japon incarne les valeurs islamiques sous la forme du bouddhisme : « L'esprit prospère de la religion éclairée s'y est répandu sous la forme du Bouddha ». Éd. de Ertuğrul Düzdağ, Mehmet Akif Ersoy, *Safabat*, Ankara, Diyanet Vakfı, 2008, p. 153.

11. Pour une note sur la figure du Bouddha dans l'œuvre de Halide Edip, voir Laurent Mignon, « Türkçede Buda Olamamak » [Ne pas pouvoir être le Bouddha en turc], *Varlık*, Février 2017, p. 58-59.

12. Dans un passage de sa conférence intitulée « Feminizm » [Féminisme], qu'elle tint en avril 1919, Müfide Ferit passe en revue le statut de la femme dans les religions du monde, et souligne que « le Bouddha est descendu sur l'Inde comme une pluie de compassion » qui contribua à l'amélioration de la condition de la femme en Inde, même si la situation s'était fort dégradée depuis son époque. Voir Müfide Ferit, « Feminizm », *Türk Kadını* [La femme turque], 21, 8 mai 1919 [8 Mayıs 1335], p. 323.

13. Pour une étude de la place du bouddhisme dans l'œuvre d'Asaf Halet, voir Laurent Mignon « Asaf Hâlet Çelebi, India and Mystical Resistance », in Till Luge, Dilek Sarmis & Alexandre Toumarkine (éd.), *Indian Spiritualities in Turkey: An East-East Encounter*, Londres – New York, I.B. Tauris, à paraître.

14. Toutefois, dans son livre de mémoires intitulé *Gençlik ve Edebiyat Hatıraları* [Souvenirs de jeunesse et de littérature], 1969, il reconnaît s'être inspiré d'Henrik Ibsen (1828-1926) pour relater le désir de vide d'un jeune homme lassé par trop de plaisirs à une époque où personne « n'avait évoqué une telle crise psychique ni entendu parler de Nirvana dans le domaine des lettres turques » (Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Gençlik ve Edebiyat Hatıraları*, Ankara, Bilgi, 1969, p. 63).

ottoman, au nettoyage ethnique dans les Balkans et aux politiques génocidaires en Anatolie, et ne trouvaient ni de consolation au sein de l'islam et des autres religions monothéistes ni de satisfaction intellectuelle au sein des philosophies matérialistes et rationalistes. Bien que venant d'horizons fort divers, ils suivirent donc d'autres chemins. Au-delà de l'expérience historique partagée et de la promotion d'une modernité littéraire interprétée de différentes façons, nous nous retrouvons face à une génération d'auteurs et d'intellectuels qui dans le domaine de la religion et de la spiritualité aussi quittent les sentiers battus et s'en vont explorer de nouvelles voies. Le bouddhisme et les religions indiennes en furent¹⁵, certes, mais moins que la franc-maçonnerie et le spiritisme¹⁶. Il s'agit là d'un développement qui n'a pas encore été suffisamment étudié dans le cadre de l'histoire de la pensée et de la littérature turques de la période de transition que représente la première moitié du XX^e siècle. En effet, les historiens de la littérature et de la pensée se sont plutôt focalisés sur une dichotomie entre les tenants d'idéologies d'inspiration islamiste, au sens pluriel, et les tenants d'une pensée rationaliste et scientifique.

Or cette recherche spirituelle hors des sentiers battus est intéressante à plus d'un titre, puisqu'elle témoigne de la volonté de cette génération de réenchanter sinon le monde, du moins la littérature. La seconde moitié du XIX^e siècle avait été marquée par les écrits d'auteurs tels que le critique Beşir Fuat (1852-1887) qui, dans son étude sur Victor Hugo (1802-1885), affirmait que le but des écrivains n'était « pas de rêver, mais d'étudier, d'analyser et de décrire et définir exactement ce qu'ils voient¹⁷ ». Cette approche radicale était en fait dans la lignée du travail de sape entrepris plus tôt par l'écrivain et activiste jeune-ottoman Namık Kemal (1840-1888) dans le but de désenchanter la littérature ottomane. En effet, ce

15. Voir à ce sujet, Till Luge, Dilek Sarmis & Alexandre Toumarkine (éd.), *Indian Spiritualities in Turkey: An East-East Encounter*, Londres – New York, I.B. Tauris, à paraître.

16. Voir, *inter alia*, Thierry Zarcone, *Le croissant et le compas : Islam et franc-maçonnerie : De la fascination à la détestation*, Paris, Éditions Dervy, 2015 ; Alexandre Toumarkine, *Le spiritisme, un ésotérisme sécularisé dans l'Empire ottoman et en Turquie : Des hommes, des esprits et des livres entre Orient et Occident*, Würzburg, Ergon Verlag, à paraître.

17. Handan İnci (éd.), Beşir Fuat, *Şiir ve Hakikat: Yazılar ve Tartışmalar* [Poésie et vérité : Écrits et débats], Istanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1999, p. 122.

dernier, qui marqua non seulement la littérature, mais aussi la pensée turco-ottomane en tant que champion de la liberté, avait dénoncé la tradition narrative ottomane comme étant un amas de « contes de bonne femme » [*koca kari masalı*] et de « traités mystiques » [*tasavvuf risalesi*] qui n'étaient pas adaptés à l'ère nouvelle¹⁸. Cependant, même si Kemal et Fuat pratiquaient la chasse à la métaphore mystique et aux djinns, il y avait toute une série d'auteurs qui, à l'image de Mizancı Murat (1854-1917) et Fatma Aliye (1862-1936) allaient exprimer leur foi islamique à travers de nouveaux genres littéraires qu'ils s'approprièrent, tel le roman. Non pas que Kemal, au contraire de Beşir Fuat, qui était ouvertement athée, ne partageât pas cette foi, mais il subsistait dans ses écrits une certaine indécision par rapport à la représentation des pratiques religieuses dans le texte littéraire. Filibeli Ahmet Hilmi irait plus loin que Mizancı Murat et Fatma Aliye qui, somme toute, avaient embrassé un certain réalisme dans leurs œuvres, et il allait faire se rencontrer le fantastique soufi avec le roman moderne. Cette fusion resterait exceptionnelle dans les milieux islamisants de l'époque, plutôt avocats du réalisme littéraire.

Or la remise en question des principes rationalistes et matérialistes n'était pas seulement le fait d'auteurs revendiquant haut et fort leur islamité. En effet, durant le premier quart du XX^e siècle, dans le cadre de cette interrogation générationnelle qui n'acceptait ni le monothéisme abrahamique, ni sa négation absolue, il en était même qui trouvèrent leur inspiration dans une appropriation et réinterprétation de certains aspects du paganisme gréco-romain. C'est de ces auteurs-là que traite cet article. Qu'Ahmet Haşim et Yakup Kadri, véritables *spiritual seekers* (chercheurs spirituels) avant la lettre, en eussent été n'est peut-être pas si étonnant. Toutefois la présence du jeune Yahya Kemal [Beyatlı] (1884-1958), plutôt associé à l'idéal d'une continuité culturelle turco-ottomane, parmi ces apôtres de Pan et d'Apollon est étonnante. Or le 6 juin 1914, le poète Yahya Kemal publia un nouvel épisode dans sa série d'articles intitulée « Çamlar Altında Musahabe » [Conversations sous les pins] dans le supplément littéraire du journal *Peyam* [Les nouvelles], l'un des plus influents de l'époque. Il s'agissait de l'un de plusieurs articles où il explorait des principes néo-hellénistes [*nev-yunani*]. Ce nouveau texte avait toutefois une nature hybride : le

18. Namık Kemal, *Celaleddin Harzemşah*, éd. de Hüseyin Ayan Istanbul, Hareket Yayınları, 1969 [1875], p. 12.

monde des légendes et des contes y rencontrait l'histoire alternative¹⁹. Dans un contexte plutôt pastoral, un jeune homme aux cheveux bruns révélait au narrateur du récit comment le jeune prince qui allait entrer dans l'histoire sous le nom de Mehmet le conquérant, guidé par Zagan Pacha, un chrétien converti à l'islam qui devint son tuteur et fut un important commandant militaire ottoman, et inspiré par un mystérieux prêtre apollinien du nom de Calchas, conquiert Constantinople et en fit la capitale culturelle et intellectuelle de l'Europe. Le jeune homme expliqua que Zagan Pacha « était secrètement resté fidèle à la tradition divine²⁰ », une référence, semble-t-il, au polythéisme grec et non au christianisme. Zagan Pacha enseigna au jeune Mehmet qu'il était le véritable héritier de Rome. Alors que des prêtres et prélats grecs orthodoxes fanatiques et intolérants fuyaient vers l'Italie après la chute de Byzance, des artistes et artisans en tout genre, c'est-à-dire des « sculpteurs, architectes et peintres », ainsi que des savants convertis à l'islam qui étaient les « héritiers de la littérature, de la science et des arts de la Grèce et de Rome²¹ » prirent la décision de rester dans la nouvelle capitale ottomane. Ils furent à l'origine de la Renaissance et des Lumières en terre ottomane. La langue turque devint la langue des lettrés à travers toute l'Eurasie. Les poètes en langue turque jouèrent un rôle important dans ce développement. En effet, de nombreux lettrés italiens, allemands, français et espagnols adoptèrent la langue turque et développèrent les genres de la poésie classique grecque et latine dans un contexte turcophone. Les grands noms de la Renaissance s'établirent à Istanbul et c'est ainsi que Jacques Amyot (1513-1593), qui « avait traduit les œuvres de Plutarque en turc », Érasme (1466-1536), Copernic (1473-1543), Montaigne (1533-1592) et Galilée (1564-1642) inventèrent le monde moderne, installés dans la capitale ottomane²².

Ce texte était marqué par l'influence du mouvement néo-helléniste *Nev-Yunani*, éphémère, que Yahya Kemal, fortement influencé par l'École romane de Jean Moréas (1856-1910), avait fondé avec Yakup Kadri, à son retour à Istanbul en 1912, après un

19. Yahya Kemal, *Aziz İstanbul* [Cher Istanbul], Istanbul, İstanbul Fetih Cemiyeti, 1992 [1964], p. 89-96.

20. *Ibid.*, p. 90.

21. *Ibid.*, p. 93.

22. *Ibid.*, p. 95.

séjour de neuf années à Paris²³. Par ailleurs, Yahya Kemal avait aussi toujours ressenti une certaine attraction pour la poésie de José-Maria de Hérédia (1842-1905), dont le recueil *Les Trophées* (1893) incluait des sections de sonnets inspirés par la Grèce classique et Rome. Quant au jeune Yakup Kadri, c'est à la lecture du roman philosophique d'Anatole France (1844-1924) *Sur la pierre blanche* (1903) qu'il commença à développer un intérêt pour la Grèce et la Rome antiques. C'est en particulier la défense du paganisme qui attira l'attention du romancier turc qui affirme aussi avoir particulièrement apprécié les traductions d'auteurs anciens faites par Leconte de Lisle (1818-1894)²⁴.

Cependant, le texte de Yahya Kemal annonçait déjà la tournure néo-ottomaniste que prendrait l'œuvre du poète durant les années suivantes : l'Europe avait été turquifiée et l'islam, se distinguant clairement d'un christianisme intolérant, était présenté comme une religion garantissant la liberté intellectuelle. Dans ce court récit, être turc signifiait être l'héritier de la tradition classique gréco-romaine. La liberté intellectuelle garantie par l'islam avait permis la redécouverte et l'appropriation de la culture grecque polythéiste antique. Le récit uchronique du poète ne remettait pas en question le fait qu'une conquête avait eu lieu à Constantinople en 1453, mais l'on ne peut nier qu'il existait une certaine ambiguïté sur la nature de cette conquête. Étaient-ce les Turcs ottomans qui avaient conquis la capitale de la chrétienté orientale, ou bien avaient-ils été subjugués par cette ville dont les racines se nourrissaient au panthéon des divinités grecques et romaines et aux colloques des philosophes de l'Antiquité ?

Plus tard, Yahya Kemal affirmerait toutefois que son objectif n'avait été que de s'approprier l'héritage littéraire gréco-romain

23. À propos du mouvement néo-helléniste, voir Şevket Toker « Edebiyatımızda Nev-Yunânîlik Akımı » [Le mouvement néo-hellénique dans notre littérature], *Ege Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* [Revue des études de langue et littérature turques de l'université Ege] 1, 1982, p. 135-163. À propos du néo-hellénisme de Yahya Kemal voir Laurent Mignon, « Yahya Kemal ve Jean Moréas'ın Mirası: Taklitten Sahiplenmeye » [Yahya Kemal et l'héritage de Jean Moréas : De l'imitation à l'appropriation], in Alphan Akgül (éd.), *Hayal Şiir: Yahya Kemal Beyath Şiiri Üzerine Makaleler* [La poésie rêve : articles sur la poésie de Yahya Kemal Beyath], Istanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008, p. 67-79.

24. Hasan Ali Yücel, *Edebiyat Tarihimizden* [De notre histoire littéraire], Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1957, p. 262.

dans le but de contribuer au développement de la nouvelle poésie turque. Dans une interview accordée à l'ancien ministre de l'Éducation, Hasan Âli Yücel (1897-1967) qui promouvait la traduction des classiques de la littérature mondiale en turc, pour son ouvrage *Edebiyat Tarihimizden* [De notre histoire littéraire] (1957), Yahya Kemal faisait valoir que, puisque l'héritage gréco-romain formait la base de la littérature européenne, le néo-hellénisme lui avait semblé être une condition *sine qua non* pour l'eupéanisation de la littérature turque²⁵. Ces idées étaient, somme toute, assez communes dans les milieux nationalistes. L'un des pères du nationalisme turc, Ziya Gökalp (1876-1924), qui à aucun moment de sa courte carrière intellectuelle ne peut être soupçonné de philhellénisme, écrivait dans son ouvrage *Türkçülüğün Esasları* [Les principes du Turquisme], paru en 1923, véritable manifeste du nationalisme populiste turc, tout comme Yahya Kemal, que « les classiques, à commencer par Homère et Virgile » devaient être étudiés, outre la littérature populaire turque, dans le but de régénérer la littérature turque :

Pour une jeune littérature nationale, les chef-d'œuvre de la littérature classique sont les meilleurs modèles. La littérature turque ne doit pas se rapprocher du romantisme et des autres mouvements littéraires avant de s'être abreuvée du nectar esthétique des classiques. Car les jeunes nations ont besoin d'une littérature qui célèbre les idéaux et l'héroïsme²⁶.

Gökalp était loin d'être le seul nationaliste turc défendant une telle vision du développement littéraire. D'autres figures influentes de la pensée nationaliste turque se faisaient les avocats d'une approche similaire. Malgré la xénophobie malade marquant son œuvre, Ömer Seyfettin (1884-1920), un nouvelliste de grand talent et idéologue nationaliste, avait commencé à traduire l'*Iliade* en turc à partir du français²⁷. La traduction des classiques grecs et latins

25. *Ibid.* p. 255.

26. Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları* [Les principes du Turquisme], Istanbul, Varlık, 1968 [1923], p. 128.

27. Elle fut publiée à titre posthume en 1927 par le ministère de l'Éducation dans la série *Cihan Edebiyatından Numuneler* [Spécimens de la littérature mondiale]. Il convient de noter que ce n'était pas la première traduction publiée de l'épopée d'Homère. M. Naim [Frashëri] (1846-1900), le frère de l'un des pionniers du roman turc Şemseddin Sami [Frashëri] (1850-1900), en avait publié une traduction à Istanbul en 1886. Treize ans plus tard, Sela-

allait devenir une politique officielle de l'État après la création en 1940 du *Tercüme Bürosu* [Bureau de traduction] par le ministre de l'Éducation de l'époque, Hasan Âli, pour qui l'étude des sources grecques et latines était l'une des conditions de la renaissance culturelle en Turquie. Des années plus tard, le mouvement *Mavi Anadolu* [Anatolie bleue], animé par la linguiste et traductrice Azra Erhat (1915-1982), auteure d'un dictionnaire mythologique en langue turque, l'essayiste Sabahattin Eyüboğlu (1908-1973) et le romancier Halikarnas Balıkcısı [Le pêcheur d'Halicarnasse], nom de plume de Cevat Şakir [Kabağağaçlı] (1890-1973), épouseraient des thèses apparentées au néo-hellénisme de Yakup Kadri et de Yahya Kemal sans s'y référer directement.

En relisant les écrits de Yahya Kemal et de Yakup Kadri, on ne peut s'empêcher de se demander si, au cœur du mouvement Nev Yunani, il n'y avait pas plus qu'un désir de promouvoir les classiques grecs et latins dans un contexte turc. De nombreux écrits néo-hellénistes développent une vision du monde animée par les anciennes divinités grecques et romaines. Lorsque le jeune homme et le narrateur se parlent, dans le récit précité de Yahya Kemal, le narrateur rapporte que « les flûtes de la grande nature » [*büyük tabiatın kaval sesleri*] retentissent. Le jeune homme explique à son interlocuteur : « Les hommes savent que, tant d'années après que le cadavre de Jésus a pourri à Golgotha, le son des flûtes continue à être entendu sur les rives de la Méditerranée. La nature est éternelle²⁸. »

De toute évidence, ce jeune homme était de ceux qui restaient convaincus que le grand Pan n'était pas mort, puisque la flûte était bien l'instrument favori du Dieu bouc. En effet, Pan semble avoir aussi eu quelques disciples dans le monde des lettres de la Turquie ottomane. Dans sa recension de *Esatir-i Yunaniyan* [La mythologie grecque] (1913) de Mehmet Tefik (1855-1915), publiée dans le supplément littéraire de *Peyam*, le 13 février 1914, Yahya Kemal écrivait d'une façon assez ambiguë :

Comme les fils des nomades germaniques, goths, lombards et celtes qui s'établirent sur la terre des dieux après la mort du messie nazaréen, nous aussi, nous nous réveillerons. Nous sommes arrivés sur ces terres après eux. Tout comme eux, qui ont cultivé leur an-

nikli Hilmi [Oytaç] (1879-1942) publia une nouvelle traduction, toujours à Istanbul.

28. Yahya Kemal, *Aziz İstanbul*, *op. cit.* p. 89.

cienne civilisation barbare jusqu'au moment de leur réveil, nos ancêtres aussi ont cultivé la civilisation asiatique pendant des siècles²⁹.

Dans ce passage, Yahya Kemal semble comparer les Turcs du début du XX^e siècle, dont « les ancêtres cultivaient la civilisation asiatique », aux tribus barbares germaniques et celtes à l'époque de l'Empire romain. Donc le néo-hellénisme, tel qu'il était conçu par le poète, envisageait l'abandon par les Turcs de leur « civilisation asiatique », qui sans nul doute incluait également le monothéisme islamique, pour pouvoir pleinement embrasser la terre des dieux – le bassin méditerranéen. Parmi ces dieux, il y en avait un en particulier qui attira les auteurs du premier quart du XX^e siècle : Pan, cette divinité de la nature qui protégeait les bergers et les troupeaux, le dieu de la chasse et de la musique rustique, ainsi que le compagnon des nymphes. La mesure dans laquelle cet engagement avec la mythologie grecque n'était pas simplement le produit d'une curiosité intellectuelle, mais bien d'une quête spirituelle dépend d'un auteur à l'autre.

Dans ce contexte, la courte monographie que Yakup Kadri consacra à Ahmet Haşim est un document fascinant. Publié en 1934, après la mort du poète, il dresse un portrait plein d'humanité et d'humour de cette figure importante de la poésie turque moderne. Cependant, Yakup Kadri ne se concentre pas sur Haşim, le poète, son univers littéraire et la genèse du néo-symbolisme turc, mais sur Haşim, son ami : un homme angoissé et en colère, dont les derniers jours furent marqués par de grandes souffrances causées par une maladie rénale incurable. Cette interprétation très personnelle de la biographie de Haşim comprend plusieurs références à l'attitude du poète envers les questions métaphysiques qui sont d'un grand intérêt, car elles révèlent également les vues peu orthodoxes de Yakup Kadri à ce sujet.

Le romancier note que, contrairement au poète Paul Verlaine (1844-1896) avec lequel il partage des traits communs, Haşim n'a jamais été attiré par le mysticisme ou le monothéisme :

Toutes les émotions religieuses lui étaient inconnues. Même comme expression d'un doute, la question « Dieu existe-t-il ou non ? » ne lui aura jamais caressé l'esprit. Cependant, il n'est pas possible de définir [Haşim] seulement comme un incroyant. Car

29. Yahya Kemal, *Edebiyâta Dair* [De la littérature], Istanbul, İstanbul Fetih Cemiyeti, 1984, p. 173.

l'incroyance est une étape atteinte après une longue ou une courte lutte intérieure avec la croyance. Je ne pense pas que Haşim ait jamais vécu une telle lutte, ni dans sa jeunesse ni dans ses derniers moments. Pour lui, un tel problème n'a jamais existé³⁰.

Bien entendu, ce qu'entend Yakup Kadri par « émotions religieuses » [*dini duygular*] et « incroyance » [*dinsizlik*], termes qui posent toujours problème aux traducteurs, est loin d'être clair. Toutefois, il est assez évident qu'ils doivent être interprétés dans le contexte du monothéisme, en d'autres termes, que le mot *din* (religion) est synonyme de monothéisme. L'auteur nous informe ailleurs dans le texte que Haşim croyait en tout, « aux contes de fées, à la magie, aux miracles³¹. » Dans sa monographie, Yakup Kadri nous propose deux interprétations de la perception très particulière que Haşim avait du monde sensible et des forces qui l'animent. La première présente Haşim en tant qu'animiste, la seconde l'interprète dans le cadre du paganisme. Il s'agit de deux visions qui ne sont pas mutuellement exclusives. En décrivant « l'animisme » de Haşim, le romancier propose une interprétation fascinante de la spiritualité de Haşim :

Avec tous ses nerfs et toute son âme, il était un enfant de ce monde, uniquement de ce monde. Il ne comprenait que ce monde et c'était seulement ce monde qu'il aimait. Il ne ressentait aucun besoin de dépasser ses frontières. En effet, ce monde, qu'il regardait avec une forme étrange d'animisme, n'avait selon lui aucune frontière. Son imagination pouvait explorer la métaphysique, qui est le libertinage de la raison, à travers des éléments de ce monde qui pouvaient être vus par l'œil et touchés par la main. Chaque matière que sa main touchait, que son regard frôlait, devenait abstraite et se transformait en esprit³².

Le regard de Haşim enchantait-il donc le monde, transformait-il la matière en esprit ? En effet, c'est la seule conclusion que l'on peut tirer sur la base des ruminations de Yakup Kadri. Peut-être alors que, bien plus que des « islamistes » tels que Filibeli Ahmed Hilmi et plus tard Mehmet Akif, Ahmet Haşim était le « anti-Büchner », la lecture de Ludwig Büchner (1824-1899) ayant joué un rôle fondamental dans la formation des matérialistes turcs ottomans. La vision dichotomique de la Turquie ottomane et républi-

30. Karaosmanoğlu, *Ahmet Haşim, op. cit.*, p. 38.

31. *Ibid.*, p. 17.

32. *Ibid.*, p. 38-39.

caine qui oppose les tenants, avant tout musulmans, d'une vision « religioniste » du monde aux avocats d'un rationalisme laïc qui marque souvent les travaux étudiant le long XIX^e siècle turco-ottoman, fait parfois oublier que la critique du matérialisme n'était pas uniquement du ressort des musulmans et des peuples du livre. Le portrait de Haşim par Yakup Kadri fait de lui l'un des réenchanteurs du monde :

Les allées et venues entre la matière et l'esprit de cette étrange intelligence sont entièrement en dehors de l'image que nous connaissions jusqu'à présent. Pour dire la vérité, Haşim semblait être du côté des matérialistes qui disaient « d'abord la matière, puis l'idée ». Son point de départ était également la matière. Mais en la dépassant, où arrivait-il ? À une abstraction métaphysique³³.

La question de savoir si le poète peut vraiment être considéré comme animiste est bien évidemment sujette à débat. En effet, c'est Haşim qui anime, donne une âme au monde naturel et matériel en s'engageant avec lui. Cette âme ou cet esprit n'existent pas, du moins selon Yakup Kadri, indépendamment des actes du poète. Il convient néanmoins de noter que le choix de la terminologie du romancier présente un grand intérêt. Le néo-animisme de Haşim est le produit du début du XX^e siècle, époque marquée par le désenchantement du monde naturel. En qualifiant l'attitude de Haşim de « forme étrange d'animisme », Yakup Kadri semble remettre en question directement les vues évolutionnistes d'Edward Burnett Tylor (1832-1917) exprimées dans *Primitive Culture* (1871). Tylor théorisait l'animisme en tant que religion première évoluant ensuite vers le fétichisme, le polythéisme et finalement le monothéisme. On ignore si Yakup Kadri était au courant du travail de l'anthropologue britannique. Son œuvre n'a jamais été traduite en turc, mais Yakup Kadri connaissait peut-être la traduction française publiée en 1876.

Comme, manifestement, il ne partage pas les vues évolutionnistes et hiérarchiques de l'histoire des religions du savant britannique, il n'est pas surprenant qu'il présente Haşim également comme un païen. En effet le romancier note que le poète resta fidèle à sa « sensibilité païenne nue³⁴ » jusqu'à son dernier souffle. S'interrogeant sur ce que Haşim mourant aurait fait de la concep-

33. *Ibid.*, p. 39.

34. *Ibid.*, p. 35.

tion de l'au-delà des « *vahdani* », des monothéistes, Yakup Kadri, affirme :

Même si les monothéistes lui proposaient le côté paradisiaque de l'au-delà, il n'y serait pas allé, il aurait plutôt demandé au sinistre passeur qui attendait au bord du fleuve Styx l'adresse de Pan, son auguste père. Le dieu aux pieds de bouc, sur l'autre rive de la rivière sacrée, jouerait de la flûte parmi les asphodèles à longues feuilles et Ahmet Haşim, avec un sourire avide, s'accroupirait lentement à ses côtés³⁵.

Yakup Kadri embrassait-il une vision du monde néo-païenne ou explorait-il simplement des *topoi* littéraires ? Dans un texte dédié à Yahya Kemal, que Yakup Kadri publia en 1914, le narrateur proclamait : « Non, le grand Pan n'est pas mort, il vit toujours. La nouvelle de sa mort qui terrifiait les âmes des hommes avec une peur continue et une angoisse endeillée était un mensonge³⁶ ». Dans les écrits néo-hellénistes de Yakup Kadri, le narrateur se languit d'une époque où les dieux de l'Olympe régnaient encore et où les figures de la mythologie grecque et romaine peuplaient la nature :

Ô Thétis, Merope, Chloé ! Ô vous, les divinités sauvages du temple d'Aphrodite, où êtes-vous ? Levez-vous, venez, sauvez-nous. Nous avons besoin de votre direction, nous avons tout perdu, l'art de l'esthétique et du plaisir, la science de l'amour et des baisers. Nous nous sommes égarés ; nous nous sommes égarés³⁷.

L'utilisation de la terminologie islamique « *hidayet* » [direction], « *dalalet* » [égarement] est frappante dans ce court passage, et l'établissement de l'esthétique [*zevk*] et du plaisir [*sefaha*] comme valeurs suprêmes constitue une subversion des valeurs morales des religions du livre. En effet, Yakup Kadri défie continuellement les principes du monothéisme. L'islam n'est pas mentionné nominativement, mais, tout comme dans les écrits de Yahya Kemal, le christianisme et à travers lui le monothéisme et donc l'islam sont remis en question.

Pour le personnage principal de sa série de poèmes en prose « Bir Huysuzun Defterinden » [Extraits du carnet d'un homme grincheux], écrit entre décembre 1913 et février 1914, l'avènement

35. *Ibid.* p. 36-37.

36. Cité dans Toker, « Edebiyatımızda Nev-Yunânîlik Akımı », *op. cit.*, p. 155.

37. Cité dans Toker, *ibid.*, p. 154.

du christianisme est un événement historique aussi important et désastreux que la destruction de Rome par les barbares du nord³⁸. C'est la destruction de la joie de vivre païenne et des plaisirs esthétiques que pleure le narrateur car « à l'époque de Dionysos », les hommes et les femmes dansaient nus dans toute leur splendeur, une pratique qui cessa lorsque les hommes furent confrontés au corps du Christ « sale » et « émacié » et qu'ils décidèrent de couvrir leurs propres corps. Ces mots, qui n'étaient pas sans une touche nietzschéenne, reprenaient le discours des artistes et écrivains français qui célébraient le génie de la Grèce païenne en dénonçant, entre les lignes, le monothéisme sémite du christianisme. En Turquie ottomane aussi, cette approche devait avoir des conséquences tragiques puisqu'elle contribua à la marginalisation et à la diabolisation des chrétiens dans le discours culturel et politique progressiste à l'aube du génocide arménien.

Pan était une divinité qui intéressa Haşim, même si ce n'est que marginalement. Ses allusions au compagnon des nymphes n'étaient pas toujours respectueuses. Dans une chronique peu inspirée pour le quotidien *Akşam* [Le soir] en mars 1926, il écrivit que les gens portant encore le *şalvar*, le pantalon bouffant traditionnel anatolien, parmi les voitures et les tramways électriques de la ville moderne, ressemblaient à « la divinité rustique Pan, mi-homme mi-bouc, qui, s'étant égaré, s'est retrouvé dans nos rues³⁹. » Cependant, ailleurs il considère Pan comme une incarnation de la virilité et, en fait, de la beauté. Dans un article repris dans sa collection de prose *Gurubâhane-i Laklakan* [Le refuge des cigognes] de 1928, il évoquait le Dieu cornu dans les termes suivants : « Le Pan sensuel et querelleur, avec ses sabots de bouc, ses mollets velus, son large nez, ses cornes et ses yeux bridés et dorés, représente la métamorphose du bélier en divinité⁴⁰ ».

Les anciens Grecs, écrivait-il, avaient remarqué la supériorité esthétique du bélier, du bouc, par rapport aux chèvres, et ils l'avaient déifié. Mais qui ou quoi était ce bouc et Dieu cornu qu'il avait à la fois satirisé et respecté ? Yakup Kadri indiquait à ses lecteurs qu'il était sûr

que l'intelligence incandescente de Haşim ne serait pas morte avant son âme. Ses faisceaux sataniques auraient certainement éclairé ce

38. *Ibid.*, p. 154.

39. Ahmet Haşim, *Bütün Eserleri III, op. cit.*, p. 279.

40. *Ibid.*, p. 46.

sombre chemin jusqu'à la dernière étape. Et dans la clarté de cette lumière, Haşim aurait certainement vu si l'au-delà était une rivière désolée couleur d'encre nommée Styx par les anciens Grecs ou si elle consistait en la terre désolée sans fin imaginée par les monothéistes⁴¹ ?

Il est frappant de constater que, dans les quelques pages qu'il consacre aux croyances de son ami, Yakup Kadri mentionne et évoque deux divinités cornues qui ont souvent été associées ou même fusionnées : Pan et le diable, Lucifer, le porteur de lumière. Ainsi Yakup Kadri parle bien des « faisceaux sataniques [*seytani hüzmeler*] » de « l'intelligence incandescente » [*piril piril yanan zeka*] de Haşim. Des faisceaux qui éclaireraient la quête de Haşim pour la connaissance d'un autre monde. Haşim serait-il donc un poète luciférien ?

Une telle affirmation serait sans doute une surinterprétation. Les allusions de Yakup Kadri pourraient s'expliquer par sa vaste culture littéraire et sa connaissance des mythologies occidentales. Cependant, la remise en question des principes monothéistes semble avoir été bien plus qu'une simple mode littéraire pour une génération d'intellectuels à cette époque charnière de l'histoire turco-ottomane. Vers la fin de sa vie, Yahya Kemal affirmait encore toujours à ses disciples qu'il considérait le concept de l'unicité de Dieu [*vahdaniyet*] comme une « idée juive » [*Yahudi fikri*]⁴² qui avait été répandue par les sabres de l'islam et du christianisme⁴³. Et c'est peut-être cela l'héritage de Pan et de ses disciples : au XX^e siècle, les expressions de la religiosité en Turquie ne peuvent être réduites à leurs manifestations monothéistes. Ainsi donc, il n'est pas si étonnant que le romancier et Ahmet Haşim rêvaient de finir leur vie dans un silence méditatif, « immobile comme une statue du Bouddha », après avoir célébré la vie sous l'œil bienveillant d'Apollon, de Pan et d'autres déités cornues.

Oriental Institute
University of Oxford

41. Karaosmanoğlu, *Ahmet Haşim, op. cit.*, p. 36.

42. Sermet Sami Uysal, *Yahya Kemal'le Sobbetler* [Conversations avec Yahya Kemal], Istanbul, Kitap Yayınları, 1959, p. 191.

43. *Ibid.*, p. 156.