

BYZANCE  
ET L'OCCIDENT:

# Rencontre de l'Est et de l'Ouest



COLLÈGE EÖTVÖS JÓZSEF  
ELTE



**Byzance et l'Occident :  
Rencontre de l'Est et de l'Ouest**



# ÚJ SZÉCHENYI TERV

Nemzeti Fejlesztési Ügynökség  
[www.ujszechenyiterv.gov.hu](http://www.ujszechenyiterv.gov.hu)  
**06 40 638 638**



A projektek az Európai Unió  
támogatásával valósulnak meg.

TÁMOP-4.2.2/B-10/1-2010-0030 „Önálló lépések a tudomány területén”

# Byzance et l'Occident : Rencontre de l'Est et de l'Ouest

Sous la direction de  
Emese Egedi-Kovács

Collège Eötvös József ELTE  
Budapest, 2013

Sous la direction de  
Emese Egedi-Kovács

Relecture par  
Aurélia Peyrical

Responsable de l'édition :  
László Horváth, directeur du Collège Eötvös József ELTE  
Conception graphique : Melinda Egedi-Kovács

© Les auteurs, 2013  
© Emese Egedi-Kovács (éd.), 2013  
© Collège Eötvös József ELTE, 2013  
Édition réalisée grâce au concours OTKA NN 104456.

Tous droits de traduction et de reproduction réservés.  
ISBN 978-615-5371-09-7

# Table des Matières

ANNA ARATÓ

« Onques feme de son eage /Ne fu tenue pour si sage ». Le motif du roi de Hongrie et de la princesse hongroise dans quelques récits médiévaux..... 11

ÉVA BÁNKI

El lugar de las cantigas de maldecir en la tradición de la poesía amorosa galaicoportuguesa ..... 19

ATTILA BÁRÁNY

King Andrew II of Hungary in Philippe Mouskés' *Chronique rimée* .....27

VALÉRIE CANGEMI

Les enchanteurs d'Ici et d'Ailleurs : Morgane et Nectanabo .....47

MAGALI CHEYNET

Les motifs narratifs dans les proses de *Galien restauré* à la fin du xv<sup>e</sup> siècle : les parcours de la mémoire, de Constantinople à Roncevaux.....59

CATHERINE CROIZY-NAQUET

Les *Estoires d'Outremer* et de la naissance de Saladin. Entre l'Orient et l'Occident.....79

EMESE EGEDI-KOVÁCS

« Le livre dans le livre » et « le livre d'amour » : le *De amore* d'André le Chapelain et le roman byzantin de Makrembolitès ..... 91

CHRISTINE FERLAMPIN-ACHER

*Guillaume d'Angleterre*, un anti-roman byzantin ? ..... 101

EMMA GOODWIN

Réécrire la rencontre de l'Occident avec l'Orient : Réflexions sur *La Chanson d'Antioche* ..... 121

KRISZTINA HORVÁTH

Superfétation, bigamie et la fille du sultan : de quelques complexes narratifs de la Bourgogne en Hongrie..... 133

AURÉLIE HOUDEBERT

L'histoire du cheval d'ébène, de Tolède à Paris : propositions sur les modalités d'une transmission..... 143

|  |     |
|--|-----|
| SÁNDOR KISS  |     |
| Élaboration poétique d'une légende latine d'origine orientale :  |     |
| la <i>Vie de Saint Alexis</i> .....  | 157 |
| KLÁRA KOROMPAY   |     |
| Littérature médiévale et traditions populaires :   |     |
| le motif du Graal dans les prières archaïques hongroises.....  | 165 |
| IMRE GÁBOR MAJOROSSY   |     |
| <i>Mostra huey cum yest poderos.</i>   |     |
| Der religiöse Gegensatz in Guilhem de la Barra (Arnaut Vidal de<br>Castelnaudary) und Willehalm (Wolfram von Eschenbach) .....   | 183 |
| TIVADAR PALÁGYI  |     |
| Des renégats aux magarites : le motif de la conversion dans l'épopée romane<br>et byzantine du Moyen Âge ( <i>De Creta capta</i> de Théodose le Diacre,<br><i>Digénis Akritas</i> , <i>Chanson d'Antioche</i> , <i>Chétifs</i> , <i>Chanson de Jérusalem</i> ) ..... | 209 |
| ISTVÁN PUSKÁS  |     |
| Christians, Saracens, Greeks and Hungarians in the chivalric romance<br><i>Angelica Innamorata</i> .....   | 223 |
| MARIANN SLÍZ   |     |
| Cults of Saints and Naming in Medieval Hungary .....   | 233 |
| IMRE SZABICS   |     |
| La métamorphose de la fontaine de Narcisse de Guillaume de Lorris<br>dans le <i>Roman de la Rose</i> de Jean de Meun .....   | 243 |
| MICHELLE SZKILNIK  |     |
| Entre réalité et stéréotype : la Hongrie de Bertrandon de la Broquère .....  | 251 |
| KARIN UELTSCHI   |     |
| Saint Nicolas. De Byzance à la Lorraine .....  | 263 |
| BRIGITTA VARGYAS   |     |
| « Conforté en songes et en visions » : le rêve comme motif et comme récit<br>chez Froissart .....  | 277 |







**« Onques feme de son eage /  
Ne fu tenue pour si sage »<sup>1</sup>.  
Le motif du roi de Hongrie et  
de la princesse hongroise dans quelques  
récits médiévaux**

*Anna Arató*  
Collège Eötvös József ELTE

« L'homme médiéval perçoit le monde extérieur comme une représentation fidèle de soi-même, complètement privée de ce que l'on appelle aujourd'hui 'couleur locale'. » Certes, de nombreux exemples justifiant cette constatation de Lucien Bézard<sup>2</sup> peuvent être évoqués : les pays lointains sont souvent représentés dans la littérature française médiévale de façon schématique et conventionnelle ; l'étranger se révèle fortement similaire à la France, et les ressemblances imprègnent tous les éléments (vie socio-culturelle, politique, etc.) auxquels la description est rattachée. Cependant, le motif très populaire de l'étranger qui avait été placé au cœur des réflexions à plusieurs reprises<sup>3</sup> renferme certains traits distinctifs qui reflètent le caractère stéréotypé de la représentation des pays lointains, surtout dans le cas des récits qui se caractérisent par un éloignement spatio-temporel important.

---

<sup>1</sup> Philippe de Rémi, *La Manekine*, v. 77-78, In : *Œuvres poétiques de Philippe de Rémi, sire de Beaumanoir*, éd. Hermann Suchier, Paris, F. Didot, 1884-85, 2 vol. Le présent travail s'inspire principalement des recherches menées dans le cadre d'une bourse d'étude auprès de l'Université de Haute Bretagne – Rennes 2. Nous souhaiterons exprimer notre gratitude à tous ceux et celles qui nous ont apporté leur aide précieuse.

<sup>2</sup> Lucien Bézard, « Magyarország az ó-francia eposzban », *Egyetemes Philológiai Közlöny*, 30, 1906, p. 333-338. Comme il n'existe pas, à notre connaissance, aucune variante ou traduction de cet article en français, nous nous permettons de proposer pour ce passage la nôtre.

<sup>3</sup> Pour n'en citer qu'un des exemples les plus récents, cf. la monographie exhaustive de Wilfrid Besnardeau, *Représentations littéraires de l'étranger au XII<sup>e</sup> siècle. Des chansons de geste aux premières mises en roman*, Paris, Honoré Champion, 2007.

Les représentations du royaume de Hongrie dans la littérature française médiévale n'échappent pas à cette perception : situé aux confins du monde occidental, le royaume hongrois incarne et symbolise un pays lointain et inconnu qui donne lieu à des événements miraculeux mais aussi étranges et inquiétants. C'est dans le cadre de ce pays peu connu – qui se trouve à la lisière du monde chrétien et du monde païen, et qui est perçu par conséquent par le lecteur et/ou auditeur médiéval<sup>4</sup> comme, en quelque sorte, barbare, ou, au moins, de civilisation et de culture très différentes – que des événements difficiles à comprendre peuvent se produire. Par l'éloignement du lieu de déroulement de l'histoire, le narrateur de ces récits se propose une prise de distance par rapport à l'histoire rapportée ; le fait de placer les événements dans le contexte de l'inconnu lui fournit ainsi une stratégie d'authentification, et sert à une certaine justification lui permettant de susciter le sentiment de vraisemblance chez son public<sup>5</sup>.

L'apparition du motif des personnages de provenance lointaine ne représente pas un phénomène isolé dans la littérature médiévale occidentale des XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles. Il peut être retrouvé dans des récits latins (*Vita Offae Primi*<sup>6</sup>, faisant figurer la fille du roi de York), allemands (*Mai und Beaflo*<sup>7</sup>, dont l'histoire se déroule à Rome ; *La Fille du roi de Russie*<sup>8</sup> qui fait figurer à la fois le roi de Russie et celui de la Grèce ; *Die Königstochter von Frankreich*<sup>9</sup>) ou italiens (*Novella della figlia del re di Dacia*<sup>10</sup>). Outre le fait qu'ils reprennent tous

<sup>4</sup> Concernant le choix et l'utilisation de ces termes dans le contexte de la littérature médiévale, cf. Paul Zumthor, *La lettre et la voix - De la « littérature » médiévale*, Paris, Seuil, 1987, en particulier p. 157-160.

<sup>5</sup> Cf. Katalin Halász, *Images d'auteur dans le roman médiéval (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)*, Debrecen, Kossuth Lajos Tudományegyetem, 1992, p. 23-43.

<sup>6</sup> Le texte intégral édité et traduit peut être retrouvé dans *Originals and Analogues of Some of Chaucer's Canterbury Tales*, éd. Edmund Brock et al., London, N. Trübner for The Chaucer Society, 1872-87, p. 73-84.

<sup>7</sup> Éd. et traduit par Albrecht Classen, *Mai und Beaflo*, Frankfurt am Main, P. Lang, 2006.

<sup>8</sup> Éd. dans *Mai und Beaflo*, Leipzig, 1848 (« Dichtungen des deutschen Mittelalters », 7), p. IX-XV.

<sup>9</sup> Éd. J.F.L. Theodor Merzdorf, *Des Büheler Königstochter von Frankreich*, Oldenburg, 1867.

<sup>10</sup> Éd. Alessandro Wesselofsky, Pise, 1886. Lors de nos recherches, nous avons aussi étudié d'autres récits reprenant des motifs similaires mais que nous ne citerons pas ici pour des raisons d'espace. Les récits évoqués ne sont mentionnés qu'à titre d'exemple et de façon non-exhaustive. Pour une liste plus complète des ouvrages de ce genre ainsi qu'une analyse approfondie et une comparaison détaillée des textes cités, cf. Claude Roussel, *Conter de geste au XIV<sup>e</sup> siècle. Inspiration folklorique et écriture épique dans la Belle Hélène de Constantinople*, Genève, Droz, 1998, p. 73-140.

le motif du roi d'un pays lointain et/ou celui de sa fille, ces textes ont pour point commun qu'ils développent un ensemble de motifs connus dans le répertoire des contes populaires, et se construisent autour des parties principales du conte classifié sous le type 706<sup>11</sup> : le mariage incestueux (le père/le frère veut épouser sa fille/sa sœur), les longs voyages abondants en miracles, les nombreuses épreuves et les heureuses retrouvailles finales. Les miracles sont réalisés par des personnes ecclésiastiques (des prêtres ou le Pape), qui remplissent la fonction d'intermédiaires entre le monde réel et transcendant. Tout en suivant la typologie des prédicats narratifs établie par Propp<sup>12</sup> et en tenant compte de la distinction qu'il effectue entre motifs constants et motifs variables, il nous semble important de souligner que le noyau de l'intrigue d'une grande majorité des textes étudiés se construit autour du motif constant de la fille à la main coupée, élément s'inspirant d'une longue tradition folklorique du conte de la fille sans mains qui avait connu un succès remarquable au long du Moyen Âge<sup>13</sup>. Il se voit le plus souvent associé à une héroïne de provenance lointaine.

La Hongrie, et plus précisément le motif du roi ou de la princesse hongrois font leurs premières apparitions dans la littérature médiévale dans des chansons de geste<sup>14</sup> et se voient systématiquement repris dans des récits fictifs jusqu'au xv<sup>e</sup> siècle. Nous nous proposerons par la suite d'établir un corpus

<sup>11</sup> Cf. l'index de Antti Aarne – Stith Thompson, *The types of the folk-tale: a classification and bibliography*, New York, 1971.

<sup>12</sup> D'après cette distinction, les premiers disposent d'une véritable valeur fonctionnelle, alors que les seconds représentent des attributs. Cf. Vladimir Propp, *Morphologie du conte*, Paris, Gallimard, 1970, p. 29. À propos de la distinction entre deux types de motifs narratifs, voir aussi Boris Viktorovitch Tomachevski, *Théorie de la littérature*, Paris, Seuil, 1966, p. 261-262 et Tzvetan Todorov, « Les transformations narratives », *Poétique*, 3, 1970, Paris, p. 322-333.

<sup>13</sup> Dans son *Introduction* aux œuvres de Philippe de Rémi, H. Suchier propose une analyse approfondie du motif en allant de ses représentations dans les contes populaires jusqu'aux versions dans les récits médiévaux qui lui ont été accessibles. Cf. H. Suchier, (*op. cit.*) et aussi H. Suchier, « La fille sans mains », *Romania*, 30, 1907, n. 117, p. 519-538, où il vise à compléter la liste établie auparavant. Sur les sources, les représentations et les variantes du motif, cf. Karin Ueltschi, *La main coupée : métonymie et mémoire mythique*, Paris, H. Champion, 2010. Nous tenons à présenter nos remerciements à Mme Christine Ferlampin-Acher d'avoir attiré notre attention sur certains aspects importants de cet ouvrage. Cf. aussi K. Ueltschi, « Punir et réparer. Main coupée, corps mehaigné et réinvestiture royale », In : *Corps outragés, corps ravagés de l'Antiquité au Moyen Âge*, sous la dir. de Lydie Bodiou et al., Belgique, Turnhuot, Brepols publishers, 2011, p. 89-102.

<sup>14</sup> Nous faisons allusion principalement à la *Chanson de Roland* et à la *Chanson d'Antioche*, mais aussi aux épopées *Pèlerinage de Charlemagne* et *Macaire*, cités par L. Bézard, art. cit., p. 334.

possible de ces textes et de trouver, par l'analyse des caractères principaux du motif, les possibles raisons justifiant le choix de la Hongrie en tant que motif géographique central de l'histoire. Il est à souligner que le corpus étudié ne comprend que de récits fictifs et en exclut volontairement tout autre type de textes comme, à titre d'exemple, des rapports de voyage, qui se révèlent de sources d'inspiration chez certains auteurs, mais qui se caractérisent d'un certain souci de l'objectivité et ne reflètent pas nécessairement l'image de la Hongrie telle qu'elle a été perçue par l'imaginaire collectif.

Nos recherches nous ont permis d'établir un corpus rassemblant sept ouvrages qui seront cités par la suite en ordre chronologique : le *De amore* d'André le Chapelain (1174)<sup>15</sup> ; *La Manekine* de Philippe de Rémi (1230-40)<sup>16</sup> ; *Li Roumans de Berte aus grans piés* d'Adenet le Roi (1270)<sup>17</sup> ; le *Miracle de la fille du roy de Hongrie* (1340-80)<sup>18</sup> ; l'*Istoria de la fiyla del rey d'Ungria* (milieu du xiv<sup>e</sup>)<sup>19</sup> ; *La Manekine* en prose de Jean Wauquelin (xv<sup>e</sup>)<sup>20</sup>, et le récit intitulé *De Alixandre, roy de Hongrie, qui voulut espouser sa fille* (milieu du xv<sup>e</sup>)<sup>21</sup>.

À l'exception du texte d'André le Chapelain et de l'histoire de Berthe aux grands pieds, les motifs du roi de Hongrie et de sa fille sont systématiquement associés au motif du mariage incestueux. Dans le cas de ces récits, et surtout si

<sup>15</sup> *Andreae Capellani regii Francorum De Amore libri tres*, rec. Emil Trojel, Munich, Fink, 1972 (trad. française : André le Chapelain, *Traité de l'amour courtois*, éd. et trad. Claude Buridant, Paris, Klincksieck, 2002.) Nous remercions Mme Emese Egedi-Kovács de nous avoir suggéré d'inclure ce texte dans notre corpus.

<sup>16</sup> Philippe de Rémi, *op. cit.*

<sup>17</sup> Éd. Albert Henry (paru sous le titre de *Berte as grans piés*), Genève, Droz, 1982. Bien qu'il mette en relief principalement d'autres aspects et motifs du récit, l'article de G. A. Beckmann sur ce sujet nous a paru particulièrement enrichissant. Cf. Gustav Adolf Beckmann, « Berthe au(x) Grand(s) Pied(s) ou plutôt : les Enfances d'un 'faux bâtard' », *Cahiers de civilisation médiévale*, 51, 2008, p. 313-328.

<sup>18</sup> « Miracle de la fille du roy de Hongrie », In : *Miracles de Nostre Dame par personnages*, éd. Gaston Paris et Ulysse Robert, Paris, SATF, 1880, t. V. Cette pièce figure dans le recueil sous le titre complet « Cy commence un miracle de Nostre Dame, comment la fille du roy de Hongrie se copa la main pour ce que son pere la voloit espouser, et un esturgeon la garda set ans en sa mulette ».

<sup>19</sup> *Novel-letes exemplars*, A cura de Ramon Aramon i Serra, Barcelone, 1934, p. 29-60.

<sup>20</sup> Jean Wauquelin, *La Manequine*, éd. M. Colombo Timelli, Paris, éd. Classiques Garnier, 2010.

<sup>21</sup> « De Alixandre, roy de Hongrie, qui voulut espouser sa fille », In : *Nouvelles françaises inédites du xv<sup>e</sup> siècle*, éd. Ernest Langlois, Paris, Honoré Champion, 1908, chap. XII, p. 61-67. C. Rousset évoque (*op. cit.*) aussi la première édition de ce texte qui figure chez Émile Roy, *Études sur le théâtre français du xiv<sup>e</sup> et du xv<sup>e</sup> siècle*, Paris, E. Bouillon, 1902, p. 275-279.

nous acceptons de réviser la datation des œuvres romanesques de Philippe de Rémi<sup>22</sup>, nous pouvons supposer une influence directe de *La Manekine* ; le roman de Philippe de Rémi occupe ainsi une place privilégiée dans la tradition écrite qui s'inspirait, au moins pour ce qui est de *La Manekine*, du conte populaire dont il reprend de nombreux éléments. Il est d'ailleurs certain qu'elle représente la source directe des deux adaptations médiévales (*Miracle de la fille du roy de Hongrie* et *La Manekine* de Wauquelin). La première constitue la dix-neuvième pièce du recueil cité ci-dessus qui rassemble des transpositions théâtrales<sup>23</sup>, alors que la deuxième représente une mise en prose de *La Manekine* de Philippe de Rémi<sup>24</sup>.

Les descriptions que ces textes proposent de la Hongrie sont relativement modestes et, ce qui n'est pas étonnant du tout dans le cas de récits fictifs, restent dans la plupart des cas très éloignés de la réalité (le seul faisant preuve d'un souci de l'objectivité est Wauquelin qui fait figurer des personnages historiques réels de l'époque et veille constamment à la fiabilité de ses propos en précisant les noms de ces derniers). Il n'y a non plus de rationalisation dans les déplacements des personnages. Cependant, le quasi-manque des descriptions géographiques ne se fait pas au détriment de la caractérisation des personnages hongrois. La Hongrie et les personnages hongrois répondent dans chacun

<sup>22</sup> De fait, l'attribution des œuvres romanesques à Philippe de Rémi le père – homme de lettres, ou à son fils Philippe – juriste a été placée au cœur des réflexions les dernières décennies. Si nous acceptons d'avancer la datation des romans de quelques décennies par rapport aux dates proposées jusqu'ici et d'attribuer ainsi *La Manekine* et *Jehan et Blonde* à Philippe le père, il devient incontestable que le roman de *La Manekine* est la première attestation écrite en français du conte-type 706 et devient, par conséquent, la source primaire des œuvres littéraires composées plus tard sur le même sujet. Cf. l'argumentation proposée entre autres par S. Lécuyer dans *l'Introduction* de son édition de *Jehan et Blonde* : Sylvie Lécuyer, *Jehan et Blonde de Philippe de Rémi. Roman du XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Librairie Honoré Champion, 1984.

<sup>23</sup> Sur les influences possibles entre les deux œuvres, cf. Linda Marie Rouillard, « The drama of Romance : A fourteenth-Century Theatrical Version of *La Manekine* », *Le Moyen Français*, 48, 2001, p. 77-92, ainsi que quelques arguments évoqués par Carol Harvey, « Stratégies langagières dans quelques Miracles de *Nostre Dame par personnages* », *ibid.*, 60-61, 2007, p. 291-303.

<sup>24</sup> Voir les références aux sources comme « Et combien que ceste histoire ait esté aucune fois romanciee par rime (...) », In : Jean Wauquelin, *La Manequine*, éd. cit., chap. I. Sur la mise en prose de Wauquelin, cf. les articles de Yasmina Foehr-Janssens, « *La Manekine* en prose de Jean Wauquelin, ou la littérature au risque du remaniement », *Cahiers de recherches médiévales* (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles), 1998, n. 5, p. 107-123 ; Maria Colombo Timelli, « Pour une nouvelle édition de *La Manequine* en prose de Jean Wauquelin : quelques réflexions préliminaires », *Le Moyen Français*, 57-58, 2005/2006, p. 41-55 ; Carol J. Harvey, « Jehan Wauquelin 'traducteur' de *La Manekine* », *ibid.*, 39-41, 1997, p. 345-356.

des récits à l'image de l'étranger évoqué ci-dessus : celui du pays lointain situé au confins du monde occidental et de la chrétienté, et dont les mœurs et les coutumes souvent étranges évoquent le sentiment effrayant de l'inconnu.

De façon ambiguë, la Hongrie semble être en même temps une « prison dorée » : elle est le lieu de naissance de ces princesses vertueuses sans pareil qui, avec leurs cheveux dorées et leurs yeux bleues incarnent une beauté interne et externe souvent rapprochée à celle de la Vierge Marie<sup>25</sup>. Dans *La Manekine*, ainsi que dans les autres textes composés à son instar, de longs passages sont consacrés à la description physique et morale de la fille du roi hongrois qui incarne parfaitement l'idéal de la dame parfaite. Cette perfection est mise en fort contraste avec le vice du père ; dans les textes du corpus, il arrive souvent que la princesse ressemble plutôt à sa mère qui est aussi de provenance lointaine (voir la Manekine dont la mère est la fille du roi d'Arménie, la distance prise par rapport à la Hongrie se voit alors multipliée).

Contrairement à cette idée, le *Traité* d'André le Chapelain propose une perception complètement différente : dans le troisième dialogue<sup>26</sup> entre un routier et une femme de haute noblesse, c'est justement le roi de Hongrie qui est représenté comme un modèle de vertu. Certes, le fait qu'il soit disgracié par la nature l'oppose à un comte d'Italie qui est, à son tour, bien fait et de haute lignée, mais qui est à la fois dépourvu de toute qualité :

On raconte en effet qu'au confins de l'Italie vit un comte qui a des jambes minces ; il est de haute lignée et assume de grandes charges dans le Saint Palais ; il brille de tous les attributs de la beauté et l'on rapporte qu'il possède d'immenses richesses, et pourtant il est, à ce qu'on dit, dépourvu de toute qualité, les vertus redoutent de l'honorer et tous les vices ont élu domicile en lui. Et par contre, il y a en Hongrie un roi qui a des jambes massives et rondes, des pieds énormes, aussi larges que longs et qui est particulièrement dépourvu de tous les attributs de la beauté. Et cependant, l'éclat de ses vertus est tel qu'il a mérité l'honneur de porter la couronne royale et l'univers entier ou presque résonne de ses louanges<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> Les parallèles bibliques sont très fréquents dans la majorité des textes du corpus ; ces allusions sont faites surtout par rapport à l'héroïne (la princesse hongroise) dont la foi profonde servirait d'exemple au lecteur/auditeur. Par cela, ces récits disposent tous d'un caractère édifiant et peuvent être perçues en tant qu'un « exemplum » – terme utilisé par M.-M. Castellani par rapport à *La Manekine*. Cf. Marie-Madeleine Castellani, *Du conte populaire à l'exemplum. La Manekine de Philippe de Beaumanoir*, Thèse de doctorat de troisième cycle soutenue devant l'Université Paris III, Lille, Centre d'études médiévales et dialectales, 1982.

<sup>26</sup> André le Chapelain, *op. cit.*, livre I, p. 69-74.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 71-72. Il est à noter que l'image et la perception de la Hongrie et des rois hongrois



La même image peut être observée dans le récit de Berthe : Pépin, roi de France, suite au conseil d'un sénéchal, décide d'épouser la princesse hongroise Berthe, fille de Floire et de Blanchefleur ; le roi de Hongrie avait passé son enfance en France, d'où sa parfaite connaissance de la langue française qu'il fait évidemment apprendre à sa fille. Il incarne par conséquent tous les vertus qu'un roi est censé posséder.

D'après ces analyses, il nous semble possible que les récits dont l'inspiration folklorique est visiblement manifeste (textes apparentés à *La Manekine*) associent le motif de l'étranger (avec tous les stéréotypes évoqués) au motif constant de l'inceste (et à celui de la mutilation de l'héroïne), alors que les textes plus éloignés (soit par le temps de leur composition, soit par leur thématique) de *La Manekine* – qui pourrait être, comme mentionné ci-dessus, l'une des premières, voire la première attestation écrite en français du conte-type 706 – renoncent à cette image de la Hongrie, et fournissent à ce pays lointain et inconnu de valeurs positives.

La Hongrie ne semble pas être très fréquemment choisie pour élément géographique central des récits médiévaux ; l'accent, nous semble-t-il, est plus probablement mis sur le motif de l'étranger, du lointain, de la distance, et peut-être non pas au choix précis du pays. Certes, il existait une tradition littéraire en France et en Europe occidentale de laquelle le choix des écrivains s'inspirait. Les descriptions de voyage, comme à titre d'exemple, celui de Bertrandon de la Broquière<sup>28</sup>, datent d'une époque plus tardive, et ne peuvent alors constituer une source possible que dans le cas des textes plus tardifs. Les expériences personnelles peuvent être aussi supposées chez quelques-uns des auteurs. Le motif du roi de Hongrie et de sa fille représentent un élément qui a connu plusieurs reprises jusqu'au xv<sup>e</sup> siècle, et avait fait

---

devaient s'inspirer, dans une certaine mesure, de réels faits historiques qui n'étaient probablement pas complètement inconnus pour André le Chapelain. Comme la datation exacte de l'ouvrage soulève certaines difficultés, la personne du roi de Hongrie dont il parle n'est pas certaine non plus. Cependant, à partir des descriptions faites par des chroniqueurs hongrois sur la personnalité des rois, il devient presque évident que le roi en question devait être Béla III. Ceci semble d'autant plus justifié par le fait que Béla III avait épousé Marguerite de France, fille du roi Louis VII. Cf. C. Buridant, *op. cit.*, « Introduction », p. 8-12. L'image positive de la Hongrie n'est cependant pas aussi évidente. Dans le dialogue « E » entre un noble et une femme de noblesse, la dame se prononce ainsi : « Je préfère rester en France en me contentant de quelque mauvaise monnaie, et en ayant la liberté d'aller où il plaît, plutôt que d'être au pouvoir d'autrui tout en étant comblée d'argent de Hongrie car, dans ces cas, être riche, c'est ne posséder rien ». *Ibid.*, p. 82-83.

<sup>28</sup> Bertrandon de la Broquière, *Voyage d'outremer*, éd. Charles Schefer, Paris, E. Leroux, 1892.

son apparition non seulement dans la littérature française, mais aussi dans d'autres littératures occidentales. Par sa combinaison avec le motif très populaire de la fille à la main coupée, il était censé susciter l'intérêt du public, et devait garantir en quelque sorte une réception favorable.

# El lugar de las cantigas de maldecir en la tradición de la poesía amorosa galaicoportuguesa

Éva Bánki

Eötvös Loránd University

Como bien se sabe, el *Arte de Trovar* galaicoportugués distingue tres tipos de poesías: las masculinas cantigas de amor, las femeninas cantigas de amigo y las cantigas de escarnio y de maldecir.

¿Podemos considerar las cantigas de amigo como el reverso de las cantigas de amor? Aparentemente sí, porque es difícil concebir una diferencia mayor, más fundamental, que la que hay entre la poesía emanada de una mujer y la emanada de un hombre. Por otra parte, la poesía masculina y la femenina son diferentes también en cuanto a su origen: la cantiga de amigo es autóctonamente hispánica, mientras que la cantiga de amor nació, según toda evidencia, a base de modelos provenzales.

Pero los poetas contemporáneos abordaban de otra manera “lo propio” y “lo extraño”, y no establecieron un contraste tajante entre los dos tipos de poesía. Don Diniz contrapone, justamente en una cantiga de amor, creación masculina, la voz lírica, el concepto de amor de los “portugueses” a los de los “provenzales”<sup>1</sup>. El culto a la primavera, la visión dinámica del tiempo cronológico de los poetas provenzales, les parecieron como “algo ajeno” a los galaicoportugueses, y no solo a los autores de las cantigas femeninas, sino también a los que cultivaban las cantigas de amor: en la lírica galaicoportuguesa apenas encontramos escenas iniciales con representación preceptiva de la primavera. Al mismo tiempo, el otro motivo característicamente provenzal, cortesano, el “amor de lonh”, aparece tanto en las cantigas de amor como en las cantigas de amigo<sup>2</sup>. Y no es de otro modo en el caso de las

---

<sup>1</sup> Dom Dinis, “Proençaes soem mui bem trobar”, In: J. J. Nunes, *Cantigas d’amor dos trovadores galego-portugueses*, Lisboa, Centro do Livro Brasileiro, 1972, p. 148.

<sup>2</sup> Mercedes Brea, “Coita do mar, coita de amor”, In: *Homenaxe ó profesor Xesus Alonso Montero*, Santiago de Compostela, 1999, II, p. 235-248.

soluciones formales: la estructura basada en repeticiones paralelísticas y estribillo, considerada autóctona, popular, aparece a menudo en las cantigas de amor, que siguen modelos provenzales. Mercedes Brea llega a aportar argumentos según los cuales las cantigas de amigo ni siquiera pueden calificarse automáticamente de populares<sup>3</sup>. Y no es de otra manera en la poesía provenzal, en que la voz femenina no se toma necesariamente por popular.

Por lo tanto los aspectos que al receptor actual le parecen adecuados (el rol de los dos sexos, diverso trasfondo literario) no bastan para contraponer de manera tajante las cantigas de amigo a las cantigas de amor. La cantiga de amigo podría ser una especie de “contrapoesía”, pero no lo es en absoluto. La intención paródica es mucho más acusada en las cantigas de maldecir, en las que la voluntad parodiadora no se manifiesta en contra de uno u otro de los dos géneros amorosos “serios”, sino en contra de ambos<sup>4</sup>.

Naturalmente, los cancioneros no separaron categóricamente las cantigas de maldecir, algo que difícilmente hubieran podido hacer puesto que la mayoría de los creadores galaicoportugueses se ejercitaron en dos o hasta en tres géneros. Si es así, ¿en base a qué clasificamos aparte estos poemas? Csilla Ladányi-Turóczy insiste en el marcado personalismo de las cantigas de maldecir, frente a la discreción que el carácter cortesano impone a los autores de las cantigas de amor y de amigo.

Propalar intimidades, nombrar escrupulosamente todo – sean partes del cuerpo, sean personas – es inherente al tono satírico. Sin embargo, hoy resulta difícil juzgar hasta qué punto fueron *efectivamente* personalistas estos poemas. Si las cantigas de amigo no le permitieron a ninguna amiga que se reconociese en ellas, ¿es verosímil que las abadesas y rameras de las cantigas de maldecir fueran todas personas concretas, reconocibles? ¿Por qué no considerar como fruto de la imaginación poética el realismo que acumula hechos concretos en las cantigas de maldecir, de la misma manera que lo hacemos al enfocar la voluntad de permanente abstracción de las cantigas de amigo<sup>5</sup>?

---

<sup>3</sup> Mercedes Brea, “Das ‘popularisierende’ und das ‘aristokratisierende’ Register in den galego-portugiesischen *cantigas de amigo*”, In: *Frauenlieder, Cantigas de amigo*, Herausgegeben von Th. Cramer, J. Por Greenfield, I. Kasten und E. Koller, Stuttgart, S. Hirzel Verlag, 2000, p. 191-212.

<sup>4</sup> Graça Videira Lopes, *A sátira nos cancioneros medievais galego-portugueses*, Lisboa, Estampa, 1994.

<sup>5</sup> Aparentemente contradice a esta idea el hecho de que Alfonso el Sabio legisla en sus *Partidas* sobre los juegos de palabras de los poetas demasiado personalistas, o sea, el receptor medieval contaba con la posibilidad real de que un poema hablara de él. (Cf. el excelente prólogo de

No cabe duda, por ejemplo, que uno de los protagonistas recurrentes de las cantigas de maldecir, Dom Foán, no existía como persona concreta. A continuación intentaré demostrar que el personalismo ligado al tono satírico podía tener incluso motivos ideológicos.

Una cosa es segura: mientras que las cantigas de amigo y las de amor son perfectamente interpretables sin referirnos a los poemas satíricos, lo inverso no es válido, porque la mayor parte de las cantigas de maldecir nació *en contra de* la poesía amorosa. O se mofan de la concepción de amor y de la estructura poética de las cantigas de amigo (como lo hace Johan Airas en su *Don Beeito home duro*), u otras veces se burlan de la manera de hablar sensiblera de las mujeres, pero el objeto más frecuente de su sátira es el concepto del *fin'amor* y la terminología utilizada por las cantigas de amor.

¿Qué es, en realidad, lo que quieren desenmascarar estos poemas? ¿La hipocresía del amor cortés? Gracias a la poesía de Don Diniz sabemos de la existencia de una crítica del amor fuertemente antiprovenzal. ¿O quizás quieren representar los placeres del amor corporal desde una visión carnalesca? ¿Y hacerlo no de cualquier manera, sino “sin pelos en la lengua”? Las cantigas de maldecir galaicoportuguesas son de hecho extremadamente directas, sin ser ni siquiera mínimamente eróticas. Mientras que los autores de las cantigas de amigo representan numerosos matices del amor cumplido, la corporalidad de las cantigas de maldecir no es liberadora (como no es misteriosa, decepcionante, lírica o temible), sino horripilantemente ridícula, extravagante y muy a menudo inverosímil.

Poemas obscenos los hay en casi todas las literaturas medievales, pero su cantidad y su brutalidad en la literatura galaicoportuguesa deben de ser únicas. A base de semejanzas formales uno esperaría encontrar en las cantigas de maldecir lo que encuentra en la *niedere minne* en medio alto alemán, en la *pastorela* en provenzal y en francés antiguo o en las poesías obscenas del primer trovador, Guilhem de Peitieu – “secretos” al descubierto de la amiga y del amigo, de la dama y del caballero – pero nada de eso: los personajes de estas cantigas son casi siempre potentados sodomitas, rameras volubles, curas codiciosos, figuras entre las cuales presumiblemente no había ni una sola con la cual el receptor contemporáneo sintiera ganas de identificarse.

---

Csilla Ladányi-Turóczy en “Ibériai erotikus és obszcén költészet”, In: *Udvariatlan szerelem. a középkori obszcén költészet antológiája*, coord. Éva Bánki – Csaba Szigeti, Budapest, Prae.hu, 2006, p. 65-69).

Muchos poemas obscenos galaicoportugueses son como adivinanzas, porque prometen la solución de un enigma o de un secreto. El “enigma” a menudo es harto banal, evidente para todo el mundo excepto el poeta que se hace el ingenuo o el bobalicón apostrofado por el poema. “¿Por qué no cae en la cuenta?” – le pregunta el yo poético al marido cornudo, quien resulta ser el gran poeta de su época (Airas Pérez Vuitorón: *Don Bernaldo, por que non entendedes*). Tales asombros fingidos son provocados justamente por los temas tabú del momento: la sodomía, los excesos del clero, pedofilia, adulterio, incesto.

Pero los temas escandalosos referidos con aparente inocencia sirven más para mantener una distancia sentimental que para la identificación emocional. Así en un poema de Estevan da Guarda, que presenta un sodomita que vacila entre el islam y el cristianismo<sup>6</sup>:

Do que eu quigi, per sabedoria,  
 d'Alvar Rodriguiz seer sabedor  
 e dest'infante mouro mui pastor,  
 já end'eu sei quanto saber quera  
 per maestr'Ali, de que aprendi  
 que lhi diss'Alvar Rodriguiz assi:  
 que já tempo há que o mouro fodia<sup>7</sup>.

La mayoría de las cantigas de maldecir nos presentan parias del universo contemporáneo del amor: homosexuales, sacerdotes, rameras, lo que explica la llamativa brutalidad de los poemas. Da que pensar la alta proporción de las piezas con temática homosexual (Pero da Ponte, Estevan da Guarda). Si es así, ¿qué tiene que ver esta poesía con el amor cortés?

La “desviación” sexual está en evidente relación con el carácter contradictorio de la identidad social y religiosa: no es una casualidad – sugiere Estevan da Guarda – que el cristiano nuevo Alvar Rodriguiz se sienta atraído por los niños moros. Pero las abadesas disolutas de Estevan da Guarda Alvarja, Afonso Eanes Coton y de otros poetas dependen del amor de la misma manera desmesurada, excesiva que los caballeros que se someten en todo a su *senhor* o las jóvenes que “se mueren” de amor. Las cantigas de maldecir describen las

<sup>6</sup> Sobre esto, véase Paulo Roberto Sodré, “A sodomia no “jugar de palavras” de Estêvão da Guarda”, In: *Aletria*, 2006, I, p. 125-132 ([http://www.letras.ufmg.br/poslit/08\\_publicacoes\\_txt/ale\\_13/ale13\\_prs.pdf](http://www.letras.ufmg.br/poslit/08_publicacoes_txt/ale_13/ale13_prs.pdf)).

<sup>7</sup> Estevan da Guarda, “Do que eu quigi, per sabedoria”, In: Manuel Rodrigues Lapa, *Cantigas d'escarnho e mal dizer dos cancioneiros medievais galego-portugueses*, Vigo, Editorial Galaxia, 1970, p. 117.

mismas relaciones rígidas de sumisión y de superioridad que la poesía amorosa “seria”. Pero mientras la dependencia, la *coita* de los amigos y amigas se entiende por sí – lo que es más, la desmesura de esta dependencia nos llena de orgullo a todos nosotros porque nos distingue de los “provenzales” –, la servidumbre sexual de los héroes de las cantigas de maldecir, su “manía”, no solo es ridícula, sino que resulta grotesca y extravagante por su exceso. Los poetas, al incorporarlos al universo del amor, al mismo tiempo los estigmatizan.

Pero los estigmatizan no solo a ellos, sino indirectamente también las relaciones de poder de la poesía cortesana. Las jóvenes de las cantigas de amigo se mueren de amor, el protagonista de la cantiga de amor sirve a su dama, cae enfermo o muere de amor sin poder esperar recompensa – ¿es que existe otra tradición con la cual se pueda destacar más los rasgos masoquistas del amor cortés que la lírica amorosa galaicoportuguesa, ensalzamiento de la pena y de la abnegación no correspondidas<sup>8</sup>?

Faz-m'agora por si morrer,  
e traz-me mui coitado,  
mia senhor do bom parecer  
e do cós bem talhado;  
a por que hei morte a prender  
come cervo lançado,  
que se vai do mund'a perder  
da companhia das cervas.<sup>9</sup>

Con todo, parece como si los poetas galaicoportugueses fueran poco conscientes de las semejanzas temáticas entre las cantigas de amor y las de maldecir. También los serventesios provenzales nacieron siguiendo el modelo de la *cansó*, pero en su caso la presentación del declive del amor – característica de los serventesios es que no son poemas de la *primavera* sino del *invierno* – desemboca a menudo en una aguda crítica social. No olvidemos que según los primeros trovadores provenzales el amor cortés convertido en sensual y vaciado de contenido lleva a la corrupción moral<sup>10</sup>, presuponiendo de esta manera

---

<sup>8</sup> Slavoj Žižek, “Lovagi szerelem és síró játék”, *Magyar Lettre Internationale*, 25, 1997, p. 51-55 (“From Courtly Love to The Crying Game”, *New Left Review*, 1993, p. 95-108).

<sup>9</sup> Vidal, “Faz-m'agora por si morrer”, In: G. Tavani, *A Poesía Lírica Galego-Portuguesa*, Vigo, Editorial Galaxia, 1986, p. 156.

<sup>10</sup> Éva Bánki, “A temps novel, az új idő kultusza. A megújulás morális-politikai aspektusai a korai provanszál trubadúrköltészetben”, In: *Hommages à Kulin Katalin*, Budapest, Palimpszeszt Kulturális Alapítvány, 1997, p. 29-37.

una relación muy adecuada entre sexualidad y sistema social<sup>11</sup>. Los primeros grandes autores de serventesios, así Marcabru o Alegret, atribuyen la crisis social de su época sencillamente a la “corrupción” del amor. Pero la crítica del amor en el caso de los galaicoportugueses no llega a tales profundidades: se contenta con presentar como extravagante y contranatural la servidumbre amorosa de “los otros”.

Son pocas las cantigas de maldecir y de escarnio que tengan por héroe paciente el yo poético: se halla entre ellas la famosa cantiga de Alfonso el Sabio, *Nom me posso pagar tanto*, difícil de adscribir satisfactoriamente a un género concreto. Centrándonos solo en sus imágenes, podríamos considerarla un poema homosexual (poema que expresa a la vez la atracción y la repulsión homosexuales). Nos inclina a esta calificación la presencia en cada estrofa del motivo del escorpión, tan rico en significados (y junto a él, los semánticamente relacionados picadura, mordedura, pinchazo). El yo poético, atacado por picaduras, agujonazos de escorpiones, se ve obligado a romper con el amor y la vida caballeresca, encarnaciones de una tentación, tan agresiva y mortal como un escorpión.

La indefensión, las amenazas que acechan al hombre enamorado están en relación con la crisis y con el cambio de valores de una forma de vida, la de la caballería. No obstante, en el poema recibe mayor acento el deseo de libertad individual que la crítica radical de la sociedad<sup>12</sup>. El yo poético desea recuperar su libertad como simple comerciante que vaga por los mares (¿volviendo, quizás, a la inocencia de la infancia?).

ca mais me pago do mar  
 que de seer cavaleiro;  
 ca eu foi já marinheiro  
 e quero-m'oumais guardar  
 do alacrã, e tornar  
 ao que me foi primeiro. (34-39)<sup>13</sup>

<sup>11</sup> Esta idea se manifiesta de vez en cuando también en nuestros días. Basta pensar en la representación del capitalismo en las novelas policíacas y sociales escandinavas, en la hipotética relación entre las perversiones sexuales y la opresión social.

<sup>12</sup> Sobre la interpretación de este poema, la liberación de Alfonso, véase: Éva Bánki, “O rei e escorpião. Nom me posso pagar tanto”, In: *A piè del vero. Studi in onore di Géza Sallay*, Budapest, Íbisz Könyvkiadó, 2001. p. 37-50; Éva Bánki, “Les métaphores de l'étranger dans la culture courtoise – d'après un poème d'Alphonse le Sage”, In: *Dialogue des cultures courtoises*, sous la direction d'Emese Egedi-Kovács, Budapest, Collège Eötvös József ELTE, 2012, p. 13-18.

<sup>13</sup> Manuel Rodrigues Lapa, *Cantigas d'escarnho e mal dizer dos cancioneiros medievais galegoportugueses*, Vigo, Editorial Galaxia, 1970, p. 13-16.



Este deseo de huir, de tinte religioso, la utopía, un tanto grotesca, realizable “por los mares”, sugieren que la ruptura radical con las exigencias de la sociedad es el único camino que lleva a deshacerse del amor.

Los autores de las cantigas de maldecir suelen abordar el amor desde el lado social, pero son poquísimos los que se atreven a hacer ver tan manifiestamente cuán absurda y amenazadora es su propia vida amorosa, y con ella el mismo amor cortés.

(Traducción de Kálmán Faluba)



# King Andrew II of Hungary in Philippe Mouskés' *Chronique rimée*

*Attila Bárány*

University of Debrecen

*Memoria Regum* – The memory of medieval Hungarian kings  
in Europe workgroup

In Hungarian historiography the imperial visit of the illustrious newly elected ruler of the Latin Empire, Robert de Courtenay (1221-28) in Hungary in 1220-1221 is not more than a brief note, about half a sentence. Whoever mentions it at all, does not take it into serious account, but treats it as a usual princely meeting, of banquets, feast and hunts, but never gives it a political significance.<sup>1</sup>

In my view, the imperial visit of several months has to be taken into consideration as an organic part of the 'grande policie' of the Árpáds. It is to be seen as a major, if not the most important moment of Hungary's relationship towards the Latin Empire. As it will be seen below, Robert de Courtenay did not only pay a visit to see his sister, Queen Yolande, nor did he stay because he could not cross the Balkan mountains in wintertime, but he did refuse the naval voyage, and did consciously choose the unusual inland route in order to meet and hold negotiations with his brother-in-law, King Andrew II (1205-35), the reason of which has never been asked in historiography. What is more, the most intriguing is that all we know of this imperial visit comes from a vernacular 13th-century French chronicle, while our home sources have no knowledge of it at all.

---

<sup>1</sup> The only exception is Asztrik Gábel, *Les rapports dynastiques Franco-Hongrois au Moyen Âge*, Budapest, Imprimerie de l'Université, 1944, pp. 34–35. The most usual way of putting it is that the king and the emperor were enjoying themselves in knightly feasts throughout the winter months. Gyula Pauler, *A magyar nemzet történelme az Árpád-házi királyok alatt* [The History of Hungary during the reign of the Árpád kings], 2. t., Budapest, 1893, t. 2, p. 97.

No Hungarian narrative or documentary evidence survived on the royal reception, all we, Hungarian historians know is based on a French language verse chronicle of a Flemish citizen, Philippe Mouskés (*Chronique rimée* or *Chronique métrique*). The question that is normally arising is why this Tournai vernacular chronicler is the greatest, and more or less the only authentic authority on a significant event like this. How and why could the news of the imperial visit reach Tournai and in what way the Tournai burgher has a most detailed account on it, while most of the other, leading authorities of the contemporary “crusader” narratives are absolutely silent? I am now investigating the way and channels through the information could get onto Mouskés’ hands and the reason he found it important to have them, among others interesting details on a far-away country be included in his chronicle.

### *The major source, Philippe Mouskés*

The major source under investigation here is the vernacular verse chronicle of Philippe Mouskés / Mousqués / Mousket, *Chronique rimée* (after 1243?).<sup>2</sup> The author was formerly, for a long time erroneously identified with Philippe Mus/Meuse, native of Gent (†1282/83), bishop of Tournai / Doornik (1274-83). Now it has been attributed to a burgher of Tournai. Even in the third textual edition by Baron Reiffenberg it had been taken for granted that it was written by Philippe Mus/Mouskes, a bishop of Tournai (1275-82), and had been accepted in the academia even afterwards.<sup>3</sup> However in

<sup>2</sup> Original manuscript: Paris, Bibliothèque Nationale de France, Département des manuscrits, Division occidentale, MS Français, 4963, f. 1-206. Recueil. Documents concernant l’histoire de France, de Flandre et d’Allemagne jusqu’en 1242. [Anc. 9634 (ancienne cote)] XIII<sup>e</sup> siècle. Parchemin. 213 feuillets, plus le feuillet A préliminaire. Manuscrit en français <http://archive-setmanuscrits.bnf.fr/ead.html?id=FRBNFEAD000057958> (11 February 2013). Basic information: Laurent Brun, “Philippe Mouskés”, In: ARLIMA Archives de littérature du Moyen Âge, [http://www.arlima.net/mp/philippe\\_mouskes.html#chr](http://www.arlima.net/mp/philippe_mouskes.html#chr) (8 February 2013); Martin de Reu, “Philippe Mouskés”, In: *Narrative Sources from the Medieval Low Countries* [Der verhandelnde bronnen uit de middeleeuwse Nederlanden / Les sources narratives de Pays-Bas médiévaux], ed. J. Deploige, Brussels, Royal Historical Commission / Koninklijke Commissie voor Geschiedenis, since 2009, [http://www.narrative-sources.be/naso\\_link\\_nl.php?link=1136](http://www.narrative-sources.be/naso_link_nl.php?link=1136) (8 February 2013).

<sup>3</sup> *Chronique rimée de Philippe Mouskés*, évêque de Tournay au treizième siècle, publiée pour la première fois avec des préliminaires, un commentaire et des appendices par le Baron de Reiffenberg (Collection de chroniques belges inédites), 2 t., Bruxelles, Hayez, 1836-1845. t. 1. ccvii-ccxxvii; E.g. see Amaury Duval, “*Chronique rimée* de Philippe Mouskes”, In: *Histoire littéraire de la France*, Paris, Firmin Didot, Treuttel et Wurtz, t. 19, 1838, pp. 861–871, p. 862.

the mid-1840s the French philologist-medievalist B. C. du Mortier revealed that its author is a wealthy bourgeois, a high-standing patrician from the city and had nothing to do with the prelate, as well as dated the work much earlier, to the early 1240s, and not the 1270s-80s.<sup>4</sup> It took decades until Auguste Molinier justified even for the greater public in his fundamental overview of French narrative histories that Mouskés was never the bishop in question.<sup>5</sup> Nevertheless, years, and even decades after du Mortier's discovery, it had been attributed to the bishop of Tournai.<sup>6</sup> It is mainly a history of the kings of France from Priam until 1243 and it includes accounts, drawn from numerous sources, of political events in the Latin East. Being of 31,286 verses, it is the first complete versified chronicle of the kings of France, from the beginnings until Mouskés' time.<sup>7</sup>

Mouskés has also been seen as a part of a "national" Netherlandish or Belgian literature, mainly by the editor Baron Reiffenberg, and, as well as was taken as amongst the imperial, that is, German chroniclers of the age – notwithstanding the fact that he was writing in vernacular Old French.<sup>8</sup>

From the earliest days of its publication the *Chronique rimée* received harsh criticism from literary historians.<sup>9</sup> Even after the 1828 publication it was

---

<sup>4</sup> B. C. du Mortier, "Sur Philippe Mouskés, auteur du poème roman des Rois de France", *Compte-rendu des séances de la Commission royale d'histoire, ou recueil de ses bulletins*, 9, 1845, pp. 112–145, p. 122; B. C. du Mortier, "Supplément à la notice sur Philippe Mouskés", *Compte-rendu des séances de la Commission royale d'histoire*, 10, 1845-1846, pp. 46–48.

<sup>5</sup> Auguste Molinier, *Les sources de l'histoire de France des origines aux guerres d'Italie (1494)*, Paris, Picard, 1901-1906, 6 t., t. 3, p. 92, N° 2522.

<sup>6</sup> Gustave Masson, *Early Chroniclers of Europe: France*, London, Society for Promoting Christian Knowledge, 1879.

<sup>7</sup> Robert Bossuat, *Manuel bibliographique de la littérature française du Moyen Âge*, Melun, Librairie d'Argences (Bibliothèque elzévirienne. Nouvelle série. Études et documents), 1951, pp. 354–355, N°s 3770-3779; R. Bossuat, *Manuel bibliographique de la littérature française du Moyen Âge. Supplément (1949-1953)*, avec le concours de Jacques Monfrin, Paris, Librairie d'Argences (Bibliothèque elzévirienne. Nouvelle série : Études et documents), 1955, p. 80, N° 6711; Françoise Vielliard – Jacques Monfrin, *Manuel bibliographique de la littérature française du Moyen Âge de Robert Bossuat. Troisième supplément (1960-1980)*, Paris, Centre national de la recherche scientifique, 1986-1991, 2 t., t. 2, p. 652, N°s 6198-6199. In: *Dictionnaire Étymologique de l'Ancien Français*, <http://www.deaf-page.de/bibl/bib99m.html#MousketR> (11 February 2013).

<sup>8</sup> Wilhelm Wattenbach (Hrsg.), *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter bis zum Mitte des dreizehnten Jahrhunderts*, 2 t., Berlin, Wilhelm Hertz, 1893-1894, t. 2, p. 391.

<sup>9</sup> Pierre C. F. Daunou, "Chronique de Philippe Mouskés", *Journal des savants / Le Journal des sçavans*, 172, 1836, pp. 685–697; A. Duval, "Chronique rimée...", In: *op. cit.*, p. 862;

seen as insignificant.<sup>10</sup> It was negatively seen and refuted as the author not being “a very remarkable literary talent” and his work belonging to “almost exclusively to the realms of fable and appearing borrowed from chansons de geste”.<sup>11</sup> A most ardent criticism came out by Robert C. Bates in 1943, who almost absolutely ignored any artistic or scholarly value in Mouskés’ work.<sup>12</sup> Bates’ nearly contemptuous judgment condemned Mouskés for his “diverting himself with wholly irrelevant material”, being “careless” and “casual about all sorts of details”; his text being “riddled with flaws more or less serious”. In a way, along with Bates one cannot attribute any historical authority to Mouskés’ *Chronique rimée*. Bates states Mouskés “recounts the mostly legendary histories”, in “garrulous and repetitive accounts”, “fictitious and appealing stories” which have no use for academic scholarship. The critique also adds that the author has a “preference” for the “legendary” and the “improbable”. “Throughout the work the real world and the fictitious elbow one another”.<sup>13</sup> However, Bates was not a historian but a man of letters, and the task of mine is to treat the work as a historian, selecting and analysing those parts that might be utilized for factual historical investigation. Mouskés, although labelled as “inartistic” and “weak” from the point of view of literary values, and being a “wretched poet”, he does have reliability for a certain proportion of his work, particularly that of the history of his localities, the region surrounding Tournai, Hainaut, Flanders, Picardy, Artois, Brabant, even Champagne, as well as contemporary events he had first-at-hand knowledge as a patrician, a merchant of great respect in a bourgeois society of a medieval city. Through the channels of medieval trade he did have precious information, coming from valid, authorized sources. He does rely on first-at-hand information, for example on the treacherous destruction of his own home city, which he saw with his own eyes – which even Bates cannot deny.<sup>14</sup> He does have a naturalistic description of the horrors of the Albigensian crusade where the most of the Northern lords of France, a number of which he must have been in a close contact with and gained close or second-hand information from.

<sup>10</sup> Jules Berger de Xivry, *Recherches sur les sources antiques de la littérature française*, Paris, Crapelet, 1829, pp. 30–41.

<sup>11</sup> G. Masson, *Early Chroniclers*, *op. cit.*, p. 153.

<sup>12</sup> Robert C. Bates, “Philippe Mousqués seven centuries ago”, In: *Essays in Honor of Albert Feuillerat*, ed. Henri M. Peyre, New Haven, Yale University Press; London, Milford; London, Oxford University Press (*Yale Romanic Studies*, 23), 1943, pp. 29–41.

<sup>13</sup> R. C. Bates, “Philippe Mousqués...”, In: *op. cit.*, pp. 34–36.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 36.

He was also a pro-French northerner, taking sides with Simon de Montfort, which expresses the prevailing attitude of his milieu, of his home Hainaut.<sup>15</sup> He is most authentic for the early 13th-century French political affairs, especially the Albigensian crusades. In the accounts of the events of his own age and environment – e.g. Hainaut – he did strive to use first-at-hand or at least close second hand information – that is why regarding the Hungarian visit of Emperor Robert Courtenay, who was in a way “a neighbouring” lord of the region, one should touch Mouskés’ text as genuine and reliable material, not to speak of its uniqueness. Mouskés, in a way as a cautious merchant, wished to have trustful sources, and wanted them to be of high quality, in the same way he did convince of the whereabouts of his goods. Needless to say, news at that time was a most precious merchandise. Even though it might be partly true that in the history of the “legendary past” of the kings of France he was “dully translating all books” he had access to, for his contemporary period he made use of the fact that a rich merchant town’s community knew “nice things” at first hand or at least close second hand. Partly due to this bias, Mouskés’ work was mostly neglected, even in French academia, and very little had been written on it up until the second half of the 20th century.

Modern scholarship has however started to re-evaluate the work, partly due to the efforts of the American scholars Ronald N. Walpole and Peter F. Dembowski.<sup>16</sup> A greatest problem in viewing Mouskés in the traditional scholarship was that most scholars wished to compare him with the narrative historical literature of the age, and have it seen in the relation of high-quality works of monastic scriptoria, and did not take him and the *Chronique* what they in fact were, a town-dweller and his vernacular work, a collection of old chronicle material probably made for his own enjoyment, and a kind of newsletter, a journal in the late medieval fashion, in a way, a “journal d’un bourgeois de Tournai”. Mouskés did use authentic sources, chronicles and annals for the past Frankish, French and Norman history (e.g. *Abbreviatio gestorum regum Franciae*, *Annales Laurissenses*, *Vita Caroli* by Einhard, Guillaume de Jumièges, Ordericus Vitalis, Herimannus Tornacensis, *Liber de restauratione*

---

<sup>15</sup> Peter F. Dembowski, “Philippe Mousket and his *Chronique rimée* seven and half centuries ago: a chapter in the literary history”, In: *Contemporary Readings of Medieval Literature*, éd. Guy Mermier, Ann Arbor, University of Michigan, Department of Romance Languages, Paris, Nizet, 1989 (*Michigan Romance Studies*, 8), 1989, p. 103.

<sup>16</sup> P. F. Dembowski, “Philippe Mousket and his *Chronique rimée*”, In: *op. cit.*, pp. 93–113; Ronald N. Walpole, “Philip Mouskés and the Pseudo-Turpin Chronicle”, *University of California Publications in Modern Philology*, 26, 1947, pp. 327–440.

*monasterii Sancti Martini Tornacensis*).<sup>17</sup> However, as Dembowski pointed out, he probably used French translations. He was neither a cleric, nor a scholar, and in this way the work is not to be treated as amongst the ones written by Saint-Denis monastic authorities. Yet he did have influences by French vernacular sources of the age, probably one that might have been lost or unknown to us. Walpole set the right path from where Mouskés should have been approached from, from the point of view of the vernacularization of historiography which was taking place in France from 1200 on, and of which the *Chronique rimée* is an important manifestation. He does not show any influence of Latinisms or Latin terminological knowledge, and probably had no direct encounter with original Latin sources.<sup>18</sup> The most valuable part of his work is Mouskés' contemporary history, vv. 24181-31286.<sup>19</sup> It seems certain that he did use contemporary French prose chronicles.<sup>20</sup> That is why it is most exciting why and in what way he had detailed information regarding Robert de Courtenay's visit to Hungary. Mouskés seems to have had a particular interest and insight into the affairs of the Outremer and especially the Latin Empire of Constantinople, which is for instance shown by the story of the false emperor Baudouin in vv. 24465-25324.<sup>21</sup> The story is also related to the homeland since the false emperor returned home to Valenciennes, claiming also to be the Count of Flanders, which must have had a great impact on the contemporaries and perhaps this is the reason why Mouskés was peculiarly concerned of it, as well as its background in the Latin East.<sup>22</sup> Mouskés had a good relationship to the court of the counts of Flanders, especially with Baldwin V, count of Hainaut-Flanders (1171/91-95), and his sister Yolande,

<sup>17</sup> Source analyses: Fritz Hasselmann, *Über die Quellen der Chronique rimée von Philipp Mousket*, Göttingen, Dieterich, 1916; Fritz Rötting, *Quellenkritische Untersuchung der Chronique rimée des Philippe Mousket für di Jahre 1190-1217*, Weimar, Wagner, 1917; Martin de Reu, "Philippe Mouskés", In: *Narrative Sources from the Medieval Low Countries*, op. cit., [http://www.narrative-sources.be/naso\\_link\\_nl.php?link=1136](http://www.narrative-sources.be/naso_link_nl.php?link=1136).

<sup>18</sup> R. N. Walpole, "Philip Mouskés and the Pseudo-Turpin Chronicle", art. cit., p. 399.

<sup>19</sup> P. F. Dembowski, "Philippe Mousket and his *Chronique rimée*", In: op. cit., p. 94.

<sup>20</sup> P. F. Dembowski, "Philippe Mousket and his *Chronique rimée*", In: op. cit., p. 100; R. N. Walpole, "Philip Mouskés and the Pseudo-Turpin Chronicle", art. cit., p. 332. The surviving passage of the prose narrative for the period of the 1210s was published: Charles Petit-Dutaillis, "Fragment de l'histoire de Philippe-Auguste roy de France. Chronique en français des années 1214-1216", *Bibliothèque de l'École des chartes*, 87, 1926, pp. 98-141.

<sup>21</sup> P. F. Dembowski, "Philippe Mousket and his *Chronique rimée*", In: op. cit., p. 102.

<sup>22</sup> Juliette W. Jaques, "The 'faux Baudouin' episode in the *Chronique rimée* of Philippe Mousket", *French Studies*, 3, 1949, 3, pp. 245-255.



countess of St. Pol-en-Ternois, through whom he could have access to the French translation of the Turpin Chronicle.<sup>23</sup> This latter lady was the aunt of Empress Yolande of Constantinople (†1219), and great-aunt of both Yolande de Courtenay, Queen of Hungary (†1233) and Emperor Robert.

Mouskés was a good mirror of his milieu,<sup>24</sup> had a view of a “sober-minded bourgeois of Tournai”,<sup>25</sup> that is why we are interested how a Hainaut citizen viewed the Kingdom of Hungary in the 13th century, how the public eye was on the king of Hungary and its role in the Latin Christianity.

Recently Mouskés has received a just and fair appraisal. French literary historians have treated the work in a more moderate, unbiased and objective way.<sup>26</sup> It has been pointed out that one of its greatest achievements is that it is a vernacular chronicle in octosyllabic verses *à rimes plates*, and uniquely Mouskés was one of the first laymen to write an important chronicle in French.<sup>27</sup> Modern commentators highlighted amongst its values that Mouskés was writing in the regional Tournai(-Hainaut) vernacular, in the *Rouchi* dialect of the citizens of the Flemish-Hainauter city.<sup>28</sup> More recently attempts have been seen in utilizing Mouskés' chronicle in a way, along with the “real”

---

<sup>23</sup> *An Anonymous Old French Translation of the Pseudo-Turpin Chronicle: A Critical Edition of the Text Contained in Bibliothèque Nationale MSS fr. 2137 and 17203 and Incorporated by Philippe Mouskés in his Chronique rimée*, ed. Ronald N. Walpole, Cambridge, Mediaeval Academy of America (Publications of the Mediaeval Academy of America, 89), 1979. p. 28.

<sup>24</sup> R. N. Walpole, “Philip Mouskés and the Pseudo-Turpin Chronicle”, art. cit., p. 337.

<sup>25</sup> P. F. Dembowski, “Philippe Mousket and his *Chronique rimée*”, In: *op. cit.*, p. 108.

<sup>26</sup> Reine Mantou, “Philippe Mousket”, *Dictionnaire des lettres françaises : le Moyen Âge*, éd. Geneviève Hasenohr, Michel Zink, Robert Bossuat, Louis Pichard, Guy Raynaud De Lage, Georges François Grente, Paris, Fayard, 1992, pp. 1146–1147.

<sup>27</sup> Christian Dury, “Mousquet, Philippe”, In: Graeme Dunphy (gen. ed.), *The Encyclopedia of the Medieval Chronicle*, Leiden – Boston, Brill, 2010, p. 1125. [http://www.pauyonline.brill.nl/entries/encyclopedia-of-the-medieval-chronicle/mousquet-philippe-SIM\\_02057?s.num=11](http://www.pauyonline.brill.nl/entries/encyclopedia-of-the-medieval-chronicle/mousquet-philippe-SIM_02057?s.num=11) (12 February 2013); Adrian Armstrong – Sarah Kay, *Knowing Poetry: Verse in Medieval France from The Rose to the Rhétoriqueurs*, Ithaca, Cornell, 2011, p. 11, note 18.

<sup>28</sup> “in der Sprache der Region Tournai”: Dirk Hoeges, “Philip Mousket”, In: LexMA [Lexikon des Mittelalters] / IEMA [International Encyclopaedia for the Middle Ages] Brepolis Medieval Bibliographies (BMB). <http://apps.brepolis.net/BrepolisPortal/default.aspx> (12 February 2013). Original: In: *Lexikon des Mittelalters*, Vol. 1-19, München – Zürich, Verlag J.B. Metzler, 1980-1998. Vol. 6, col. 876; R. N. Walpole, *An Anonymous Old French Translation of the Pseudo-Turpin Chronicle*, *op. cit.*, p. 14, p. 30; Also see a study dedicated to the language: Theodor Link, *Über die Sprache der Chronique rimée von Philippe Mousket*, Erlangen, Andread Deichert, 1882.

authority of the age, Aubri / Albéric / Albericus de Trois-Fontaines.<sup>29</sup> Marie-Geneviève Grossel also underlines the secular character of the work, and the “bourgeois” viewpoint of the author.<sup>30</sup> Parallels have been drawn between Mouskés and works like *Raoul de Cambrai* and *Garin le Lorain*.<sup>31</sup>

### *The Marriage of Andrew II of Hungary and Yolande de Courtenay*

In order to have an undivided picture of the motives of Emperor Robert's Hungarian visit, we have to have an overview of the relationship of Hungary and the Latin Empire, especially the diplomatic background of the marriage of King Andrew II and Yolande de Courtenay, years before in 1215. Through the paternal line the queen originated from the house of Capet: she was daughter of Peter de Courtenay-Capet, count of Auxerre, later to be elected Emperor of Constantinople (1216-17), and Yolande, countess of Flanders and Hainaut, herself regent empress of the Latin Empire, a sister of emperors Baldwin (1204-05) and Henry of Constantinople (1205-16). Queen Yolande and her brother, Robert were great-grandchildren of King Louis VI of France. (See *Dynastic table: Western, Byzantine and Latin Empire Contacts of the House of Árpád in the early 13th c.*) The marriage was duly an organic part of a diplomatic alliance system, and was well-integrated into the decade-long constellation of the political schemes of Hungary in the Balkans and the *Outremer*, furthering the kingdom's Bulgarian-Nicaean-Latin orientation versus the Byzantine heir Epirus and its Serbian and Venetian allies.

After the fall of Byzantium in 1204, and following the initial hostilities between the “conquerors” of the Frankish East and the Asenid Bulgarians and the Greek successor Nicaea, the Constantinople Latins and Hungary in the early 1210s they were bound to approach one another, and particularly with the intermediation of Hungary started to warm up their rapports. The major concern of Hungary was to hold up a balance of powers after the loss of the

<sup>29</sup> Marie-Geneviève Grossel, “Ces “chroniqueurs à l'oreille épique”. Remarques sur l'utilisation de la geste chez Philippe Mousket et Aubri de Trois-Fontaines”, In: *Ce nous dist li escrits ... Che est la verite. Études de littérature médiévale offertes à André Mosan*, éd. Miren Lacassagne (*Senefiance*, 45), Aix-en-Provence, CUERMA, 2000, pp. 97–112. Another authority states that Mouskés used Albericus' Chronicon that is why he must have it finished by 1251. Jacques Nothomb, “La date de la chronique rimée de Philippe Mousket”, *Revue belge de philologie et d'histoire*, 4, 1925, pp. 77–89.

<sup>30</sup> M.-G. Grossel, “Ces “chroniqueurs à l'oreille épique”...”, art. cit., p. 97.

<sup>31</sup> François Suard, “L'épopée médiévale et la Picardie”, *Perspectives médiévales*, 20, 1994, pp. 68–79.

main political factor, Byzantium, and did not wish that any power would take her place and occupy a superior position and gain excessive power. Her interest was to keep the Franks “on the political map” and preserve the crusaders’ state in the midst of the Greek successor states’ attempts in reorganizing Byzantium, or, prevent the Bulgarians striving for a grand power position and taking a large share out of the former Byzantine lands. As one of the Greek successors, Nicaea was herself, in the insignificant territory she had control over in Asia Minor, driven back and threatened by the Seljuks, it seemed the Lascarid emperors would join in an alliance even with their former Latin adversaries. The real menace that endangered the political balance was the other successor state, Epirus, whose despot, Michael Komnenos Doukas Angelos (1205-15), strengthened with his Venetian and Serbian allies, which would shed a perilous shadow on the Balkans.<sup>32</sup> Epirus was a major military power, and laid successive and regular assaults against Bulgaria and the Thessalian and Thracian territories of the Latin Empire, who were continuously forced back towards the innermost regions of Constantinople. Hungary was also concerned to keep up Latin power in Thessaly since the second greatest Latin state, Thessalonica was ruled – after the death of King Boniface of Montferrat in 1207 – by the Dowager Queen, Margaret of the house of Árpád, Andrew’s sister (and formerly *basilissa* of Byzantium).<sup>33</sup> Both the Bulgarians and the Latins could only expect any help from the Latin power of Eastern Europe, Hungary, for which they were even forced, willy-nilly, to come to terms with one another.<sup>34</sup> The alliance system was being forged and was to be confirmed through marriages: in 1214 Andrew II’s son, Béla was engaged to a daughter of the Tsar of Bulgaria, Boril.<sup>35</sup> Emperor Henry married the step-daughter of

---

<sup>32</sup> Jean Longnon, *L’empire latin des Constantinople et la principauté de Morée*, Paris, Payot, 1949, p. 124; Konstantin Jireček, *A bolgárok története* [History of the Bulgarians], Nagybecskerek, Pleitz, 1899, p. 231; Kenneth M. Setton, *The Papacy and the Levant (1204-1571)*, 2 t., Philadelphia, American Philosophical Society, 1976, t. 1, p. 35; *Urkunden zur älteren Handels- und Staatsgeschichte der Republik Venedig mit besonderer Beziehung auf Byzanz und die Levante vom neunten bis zum Ausgang des fünfzehnten Jahrhunderts*, Hrsg. G. L. F. Tafel – G. M. Thomas, 2 t. (Fontes rerum Austriacarum, Zweite Abtheilung, Diplomataria et acta, 12-14) Wien, Hof- und Staatsdruckerei, 1856, t. 2, p. 119.

<sup>33</sup> J. Longnon, *L’empire latin*, *op. cit.*, p. 100.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 128, p. 148; Genoveva Tsankova-Petkova, “À propos des rapports bulgarno-francs au commencement du XIII<sup>e</sup> siècle”, *Bulgarian Historical Review*, 4, 1976, 4, pp. 51–61, p. 60.

<sup>35</sup> Magyar Országos Levéltár Mohács előtti gyűjtemény, Diplomatikai Levéltár [Hungarian National Archives Collection of charters before mohács, 1526, Diplomatic Collection]: 91934. Géza Érszegi, “Eine neue Quelle zur Geschichte der bulgarischen–ungarischen Beziehungen während der Herrschaft Borils”, *Bulgarian Historical Review*, 3, 1975, 2, pp. 91–97, p. 94.

Boril.<sup>36</sup> A Bulgarian oligarch, a major political factor of Asenid power, Strez married an illegitimate offspring of Emperor Henry.<sup>37</sup> The rapports were to be crowned with the marriage of King Andrew II and Emperor Henry's niece, Yolande de Courtenay (1215). The bride had been staying in Constantinople for months, and it seems her marriage was a conscious political act of Emperor Henry.<sup>38</sup> (All our documentary sources justify, the princess arrived from *Romania*, that is, Constantinople, from the court of Emperor Henry to Hungary, through the intermediation of the Franks, and not at all from France.<sup>39</sup>) From the point of view of Latin interests they also needed to come to terms with the Nicaean Lascarids, which was supported by Hungary as well. That is why, a few years later the dynastic contacts were further deepened: the heir-to-the-throne of Hungary, Prince Béla married Mary Laskaris, daughter of Theodore, Emperor of Nicaea (1204-21) in 1218, while the 1214 Nymphaeon treaty between the Franks and the Greeks was to be crowned with the marriage of Marie de Courtenay – the sister of Yolande, Queen of Hungary and daughter of the would-be emperor, Peter de Courtenay and Yolande of Flanders – with Emperor Theodore Lascaris.<sup>40</sup> The dynastic ties were further bound by the marriage of another sister-in-law of King Andrew, Agnes de Courtenay and Geoffroi II de Villehardouin, Prince of Achaia, the influential lord of the whole of the Peloponnese, who was hopefully expected to mobilize armies and have them crossed over to the mainland of Thessaly,

<sup>36</sup> J. Longnon, *L'empire latin, op. cit.*, p. 149.

<sup>37</sup> Peter Lock, *The Franks in the Aegean, 1204-1500*, London, Longman, 1995, p. 55.

<sup>38</sup> Bálint Hóman – Gyula Szekfű, *Magyar történet* [Hungarian history], 5 t., Budapest, 1928, t. 2, p. 21.

<sup>39</sup> A delegation was sent for her: “Constantinopolim ad transducendam ... coniugem ... transmissimus”. *Az Árpád-házi királyok okleveleinek kritikai jegyzéke* [Critical list of the charters of the Árpád kings], 2 t., ed. Imre Szentpétery – Iván Borsa, Budapest, Magyar Országos Levéltár, 1923-87, t. 1, pp. 105–106. N° 322; *Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis*, ed. Georgius Fejér, tom. I-XI, vol. 1-43, Buda, 1829–1844, t. 3/1, p. 286; “dum Constantinopolim ad transducendam conjugem nostram Reginam Yolen transmissimus”. *Árpád-kori új okmánytár* [New collection of charters from the Árpád age], ed. Gusztáv Wenzel Gusztáv, 12 t., Pest-Budapest, 1860-74, t. 6, p. 383.

<sup>40</sup> [Georgius Acropolis] *Georgii Acropolitae Opera*, In: *Constantinus Manasses, Ioel, Georgius Acropolita*, (Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae [hereinafter CSHB], 29), Hrsg. Immanuel Bekker, Bonnae, Weber, 1837. p. 30; Robert Lee Wolff, “The Latin Empire of Constantinople 1204–1261”, In: *A History of the Crusades*, ed. Kenneth M. Setton, 5 t., Madison, University of Wisconsin Press, 1969, t. 2, *The Later Crusades 1189–1311*, ed. R. L. Wolff – Harry W. Hazard, pp. 187–234, p. 209; Alice Gardner, *The Lascarids of Nicaea. The Story of an Empire in Exile*, London, Methuen, 1912, p. 85.

in a way holding Epirus in check.<sup>41</sup> The joint system of several dynastic marriages is also highlighted by other chroniclers.<sup>42</sup> The close ties between the king of Hungary and the Latins are also emphasized in the narrative sources under investigation, according to the continuator of Henri de Valenciennes, probably Baudouin d'Avesnes, Emperor Henry, "through these marriages earned peace and great help" to his country.<sup>43</sup> Philippe Mouskés points out that Henry "had a great love" and honour towards King Andrew.<sup>44</sup>

However, as the newly elected Emperor, Peter de Courtenay was killed on his way to the East, even before actually occupying the throne, and his consort, Yolande was needed to rule as a regent empress until 1219, the Empire was to rely on the support of Hungary more than ever.<sup>45</sup> The newly elected Emperor, Yolande's son, Robert had to start his rule in a desperate search for allies. The situation was even more acute, the "female rule" of Margaret in

<sup>41</sup> P. Lock, *The Franks in the Aegean*, *op. cit.*, table 3; J. Longnon, "The Frankish states in Greece, 1204–1300", In: *A History of the Crusades*, II. *The Later Crusades 1189–1311*, *op. cit.*, pp. 235–276, p. 242.

<sup>42</sup> [Albéric/Aubri de Trois-Fontaines] *Alberici Monachi Trium Fontium Chronicon*, ed. P. Scheffer-Boichorst, Monumenta Germaniae Historica [hereinafter MGH], Scriptores in Folio, 23, Chronica aevi Suevici, Hrsg. Georg Heinrich Pertz, Hannoverae, Hahn, 1874, p. 906; G. Tsankova-Petkova, "À propos des rapports bulgaro-francs", *art. cit.*, pp. 58–61; R. L. Wolff, "The Latin Empire", In: *op. cit.*, p. 212.

<sup>43</sup> *Compilation dite de Baudouin D'Avesnes. [Chronicon Hanoniense quod dicitur Balduini Avennensis]* In: *La conquête de Constantinople, avec la continuation de Henri de Valenciennes*, Texte orig., accompagné d'une tr. par Joseph N. de Wailly – Natalis de Wailly, Paris, Firmin Didot, 1872, pp. 423–424.

<sup>44</sup> "Le buens rois de Hongrie, Andrius, ot Lainsnée que mult ama". *Histoire de l'Empire de Constantinople sous les empereurs françois*, divisés en deux parties dont la première contient l'histoire de la conquête de la ville de Constantinople par les François et les Vénitiens, écrite par Geoffroy de Ville-Harduin [...] Avec la suite de cette histoire, jusque l'an MCCXL tirée de l'histoire de France ms. de Philippe Mouskes [...] La seconde contient une histoire générale de ce que les Français et les Latins ont fait de plus mémorable dans l'Empire de Constantinople depuis qu'ils s'en rendirent maîtres jusques à ce que les Turcs s'en sont emparez. éd. Charles Dufresne Du Cange [Orig. Paris, 1657, 209–219, p. 211] Venise, Javarina, 1729, p. 88; [Philippe Mouskés]: *Chronique métrique de la conquête de Constantinople par les Francs par Philippe Mouskés*, In: *Chronique de la prise de Constantinople par les Francs écrite par Geoffroy de Ville-Hardoin; suivie de la Continuation de Henri de Valenciennes, et plusieurs autres morceaux en prose et en vers, relatifs à l'occupation de l'Empire grec par les Français au treizième siècle*, éd. J.–A. Buchon, Paris, Verdrière, 1828 (Collection des chroniques nationales Françaises, 3) (hereafter Mouskés, *Chronique métrique*) p. 347; *Chronique rimée de Philippe Mouskés*, ed. Reiffenberg, t. 2, p. 402. vv. 23004–23005.

<sup>45</sup> R. L. Wolff, "The Latin Empire", In: *op. cit.*, p. 212.

Thessalonica was not to resist the Epirote attacks any longer. (Finally, in 1224 Thessalonica, along with the whole Frankish kingdom was lost to Epirus and the despot, Theodore Komnenos Doukas became emperor of Byzantium.)<sup>46</sup> Robert inherited only a city, more or less surrounded by Epirote Greeks. This is the light in which his visit to Hungary is to be seen.

### ***The voyage of Emperor Robert de Courtenay through Hungary (1220-1221)***

The real weight of the alliance system was shown by the fact that the son of Emperor Peter de Courtenay, Robert, the elected and would be ruler of Constantinople travelled to the City Guarded by Angels through the continent, stopping in Hungary and Bulgaria. The count of Auxerre did choose the inland route consciously, since he started his way in the autumn of 1220, and, having no real hope of reaching for Constantinople until the beginning of the winter and crossing over the Balkan mountains being out of the question, he did strive to stay for the winter months in Hungary.<sup>47</sup> The normal route to travel to Constantinople would have otherwise been a naval one, most often the Latins crossed the Mediterranean from Italian coastal towns, mainly from Brindisi and did not risk an inland journey, not to speak of a winter one. All things considered, it seem it is most probable that it was a political decision, not forgetting the factor that the naval route must have been much cheaper than crossing the whole continent from Auxerre to Byzantium with an entourage and baggage. There must have been a real, political reason behind: Robert must have wished to start his reign having negotiations with the prime movers of the political constellation of Eastern and South-Eastern Europe, Hungary and Bulgaria. He spent a number of months, probably from November to late February in Hungary – the only exact date we know is March 25, 1221 when Robert was crowned emperor at the Hagia Sophia, that is, he should have reached the city by this time –, he received great honour and was welcomed as a distinguished guest of the royal house of the Árpáds. We do not know much of the itinerary of King Andrew II in these years, he did not go on a campaign in the given time,

<sup>46</sup> John V. A. Fine, *The Late Medieval Balkans. A Critical Survey from the late Twelfth Century to the Ottoman Conquest*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1987, pp. 97–98; Jürgen Schmitt, “Balkanpolitik der Arpaden in den Jahren 1180–1241”, *Ungarn-Jahrbuch*, 17, 1989, pp. 25–52, p. 40; J. Longnon, *L’empire latin*, *op. cit.*, p. 122.

<sup>47</sup> Patrick van Kerrebrouck, *Nouvelle histoire généalogique de l’auguste Maison de France*, Tome II, *Les Capétiens : 987 – 1328*, Villeneuve d’Ascq, 2000, p. 461.

that is, he might have been possible to receive his illustrious guest personally, all through the months of Robert's visit. Formally, his reason was to be to meet his sister, Yolande, Queen of Hungary, but in practice he must have intended to feel out what the rapports of his relative, the king of Hungary are with the political factors of the region, i.e. he would further continue his pro-Latin stand after the death of Empress Yolande and support the cause of the Franks against the Byzantine Epirus' aggression, or, he would keep on furthering the friendship with Bulgaria and Nicaea the Latins the backing of whom the Latins were most in need of. That is what had to be discussed, the new terms of an old friendship. That is why it was a most important imperial visit: Andrew II duly welcomed the imperial entourage of his "kin", gave them food and fodder for the horses, enjoyed themselves together in hunting feats and banquets.<sup>48</sup> What is more, the king, together with his heir and eldest son, Béla provided the Frenchmen a princely escort himself up to the border of Bulgaria.<sup>49</sup>

<sup>48</sup> First edition: "Robiers ses frères s'atorna, / Viers Hongrie s'acemina. / Venus i ert à sa seour, / Mult le recout à grant onour, / Li Roy Andrius si fist sa suer, / Et s'ot tot lor auoir afuer. / Tout l'iuier furent à plenté, / Mai ne porent à volenté / Passer par la tierre sauuaage. / Si fist li rois vn mariage / D'une nieçain à cel Robert, / Et si nos fait l'estoire ciert / Que Rois Ausens l'ot et pleuie / Ki sires iert et Rrois de Servie. / Et li Rois Andrius ot vn fil / Moult preut et vaillant et gentil, / Alixandres avoit à nom, / Moult l'amoient Esclavon / Rois Ausens et li rois Andrius / Et Rois Alixandres ses fius, / Convoierent Robers d'Auçerre. / S'ot viandes cuaine et fuerre, / Tant kil vint en la tierre noble. / De Grece et de Constantinoble". *Histoire de l'Empire de Constantinople sous les empereurs françois*, éd. Du Cange, p. 88; Second edition: "Robiers ses freres s'atorna; / Vers Hongrie s'acemina, / Venus y ert à sa serour. / Mult le reciut à grant onour; / Li roi Andrius; si fist sa suer. / Et s'ot tot lor avoir à fuer. / Tout l'ivier furent à plenté; / Mais ne porent à volenté / Passer par la tiere sauvaage. / Si fist li rois un mariage / D'une niecain à cel Robert, / Et si nos fait l'estore ciert / Que rois Ausens l'ot en pleuie, / Et li rois Andrius ot un fil / Mult preut et vallant et gentil; / Alixandres voit a nom. / Mult l'amoient Esclavon. / Rois Ausens et li rois Andrius / Et rois Alexandres ses fius, / Convoierent Robers D'Aucuerre; / S'ot viandes, avaine et fuerre, / Tant k'il vint en la tiere noble / Comme sire en Constantinople". Mouskés, *Chronique métrique*, p. 349; The Reiffenberg edition: "Robiers, ses frères, s'atorna, / Viers Hongrie s'acemina. / Venus i est à sa serour, / Moul le reciut à grant onour, / Li rois Andrius, si fist sa suer, / Et s'ot tout leur avoir à fuer. / Tout l'ivier furent à plenté, / Mai ne porent à volenté / Passer par la tière sauvaage. / Si fist li rois I mariage / D'une nieçain à cel Robiert, / Et si nos fait l'estore ciert / Que rois Ausens l'ot et plévie / Ki sire iert et rois de Servie. / Et li rois Andrius ot I fil / Moult preut et vallant et gentil, / Alixandres avoit à non, / Et moult l'amoient Esclavon / Rois Ausens et li rois Andrius / Et rois Alixandres, ses fius, / Convoiièrent Robiert d'Aucuerre. / S'ot viandes, avainne et fuerre, / Tant k'il vint en la tière noble. / Comme sire en Constantinople". *Chronique rimée de Philippe Mouskés*, éd. Reiffenberg, t. 2, pp. 404-405. vv. 23045-23068.

<sup>49</sup> *Magyarország történelmi kronológiája* [Historical chronology of Hungary], ed. Kálmán Benda, László Solymosi, 4 t., Budapest, 1983, t. 1, p. 135.

Interestingly, Philippe Mouskés is the greatest authority as regards the imperial visit: as compared to the rather brief notes of the three other chroniclers who did at all mention it, he has a lengthy and detailed account. (The other textual fragments of Mouskés' chronicle do not contain any part relating to Emperor Robert's visit.<sup>50</sup>) Apart from the Tournai patrician we have rather short accounts. No matter how reliable authorities they are held, the two "crusader" or Outremer chronicles of the age, Ernoul and Éracles do not give us further information. The *Chronique Ernoul et Bernard le Trésorier* is very taciturn, and, the continuator of Guillaume de Tyr, *L'Estoire de Éracles Empereur*, is not less, and do not say more than Robert "travelled through Hungary, where his sister is queen, and Blakie", i.e. Bulgaria, "with the help of the king".<sup>51</sup> The 14th century Andrea Dandolo is to be added since he, being close to the political theatre, has reliable information being in the "centre" of medieval communication, Venice. However, he does not have more than half a sentence, not more than a briefest note.<sup>52</sup> However, running through the reliable and authentic "crusader" narrative material of the Frankish East, the Fifth Crusade, the Latin Empire, I was surprised to find that the "ordinarily" applied authorities are absolutely silent about the imperial visit. There is neither a word in Jacques de Vitry's *Historia Iherosolimitana*, not to mention

<sup>50</sup> *Fragment de la chronique rimée de Philippe Mousket*, éd. N. de Wailly et L. Delisle, In: *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, Paris, Palmé, t. 22, 1865, pp. 34–81; *Ex Philippi Mousket "Historia regum Francorum"*, ed. A. Tobler – O. Holder-Egger, MGH, *Scriptores in Folio*, 26, Hannover, Hahn, 1882, p. 718–821; *Itinéraires à Jérusalem et descriptions de la Terre Sainte rédigés en français aux XI<sup>e</sup>, XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, publiés par Henri Michelant et Gaston Raynaud, Genève, Fick (Publications de la Société de l'Orient latin. Série géographique, 3), 1882, pp. 105–123.

<sup>51</sup> "Cils Robers ses freres i ala, et ala par Hungherie, pour chou que li roine de Hongrie estoit se suer et qu'il ot le conduit et l'aiue le roi de Hongrie parmi se tiere et parmi Blakie. Et sauvement ala en Constantinoble et porta corone." [Ernoul:] *Chronique Ernoul et Bernard le Trésorier*, éd. M. L. de Mas Latrie, Paris, Renouard, 1871, p. 393; "si s'en ala par Hongrie, car la roine estoit sa suer, de cui il ot conduit et aide dou roi de Hongrie par mi sa terre et par mi Blaqueie". [The Continuator of William of Tyr – Éracles], *Les Continuations de Guillaume de Tyr / Continuator Historiua rerum in partibus transmarinis gestarum ab anno Domini MCLXXXIII usque as annum MCCLXXVII edita a venerabili Willermo, Tyreni archiepiscopo [L'Estoire de Éracles Empereur et La Conquête de la Terre d'Outremer est la Continuation de L'estoire de Guillaume Arcevesque de Sur]*, Publié par Arthur Beugnot et A. Langlois, In: *Recueil de l'histoire des Croisades. Historiens occidentaux*, Tome II, Paris, Imprimerie royale, 1859, p. 294.

<sup>52</sup> "per Ungariam et Blachiam Constantinopolim perexit". Andrea Dandolo, *Chronicon Venetum*, *Rerum Italicarum Scriptores*, 25 t., ed. Ludovico A. Muratori, t. 12, Mediolani, Ex typographia Societatis palatinae in regia curia, 1728, p. 341.



his letters,<sup>53</sup> nor in the *Gesta crucigerorum Rhenanorum*<sup>54</sup>, nor in Albericus of Trois-Fontaines, the one we normally always trust;<sup>55</sup> nor it is mentioned by Riccardo di San Germano<sup>56</sup> or Oliver of Paderborn "Scholasticus"<sup>57</sup>, and not heard by the *Chronica regia Coloniensis*.<sup>58</sup> Even more astonishing to learn is that Robert's visit is not related by the reliable contemporary Byzantine chroniclers at all, neither by Georgius Acropolites, nor by Ephraemius.<sup>59</sup>

The chronicler Baudouin d'Avesnes (or, the work attributed to him), the continuator of Henri de Valenciennes is the only one that has any significant piece of information apart from Mouskés on Robert's voyage. However, he might have taken his data just from Mouskés, however, not all of them, since he is in a way genuine, for provides details not related by Mouskés. It might be due to the fact that the work is attributed to Baudouin d'Avesnes, seigneur de Beaumont (†1295), the son of Marguerite II, countess of Hainaut-Flanders (1244-78), the daughter of Baldwin, Emperor of Constantinople, and in this way second-cousin of Yolande, Queen of Hungary and Emperor Robert that these details were to be involved in the chronicle.<sup>60</sup> Baudouin d'Avesnes

---

<sup>53</sup> Jacques de Vitry, *Historia Iherosolimitana*, In: *Histoire des Croisades de Jacques de Vitry*, (Collection des mémoires relatifs à l'histoire de France depuis la fondation de la monarchie française jusqu'au XIII<sup>e</sup> siècle, 22) Par M. Guizot, Paris, J.-L.-J. Brière, 1825; Iacobus de Vitriaco, *Epistolae ad Honorium III papam*, In: *Catalogus fontium historiae Hungaricae aeo ducum et regum stirpe Arpad descendendum ab Anno Christi DCCC usque ad Annum MCCI*, ed. Albion F. Gombos, 3 t., Budapest, Szent István Akadémia, 1937-43, t. 2, p. 1217.

<sup>54</sup> *Gesta crucigerorum Rhenanorum*, In: *Quinti belli sacri Scriptorum Minores*, ed. Reinholdus Röhrich, Genevae, J. G. Fick, 1879, p. 27-56.

<sup>55</sup> *Alberici Monachi Trium Fontium Chronicon*, ed. cit., p. 906.

<sup>56</sup> *Ryccardi di Sancto Germano notarii chronica a. 1189-1243*, In: MGH, *Scriptores in Folio*, 19, *Annales aevi Saevici*, Hrsg. Georg H. Pertz, Hannoverae, Hahn, 1876, p. 321-84.

<sup>57</sup> Oliverus Scholasticus, *Historia Damiatina*, In: *Die Schriften des Kölner Domscholasters, späteren Bischofs von Paderborn und Kardinal-Bischofs von S. Sabina. Oliverus*, Hrsg. H. Hoogeweg, Tübingen, Litterarischer Verein in Stuttgart, 1894, p. 159-280.

<sup>58</sup> *Chronica regia Coloniensis*, In: MGH, *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi*, 18, Hrsg. Georg F. Waitz, Hannoverae, Hahn, 1880.

<sup>59</sup> Acropolites briefly stating that Robert "Erico successerat": *Georgii Acropolitae Opera*, In: *op. cit.*, p. 29; Ephraemius stating only that "Robertus imperavit Byzantii": [Ephraim / Ephraemius] *Imperatores [Ephraemi Monachi Imperatorum et Patriarcharum recensens in-treprete A. Maio, (CSHB, 21) Hrsg. B. G. Nieburh, Bonnae, Weber, 1840, v. 7707.*

<sup>60</sup> Florent Noirfalise dates it to the years between 1278-81: "Chronique dite Baudouin d'Avesnes", In: ARLIMA [http://www.arlima.net/ad/chronique\\_dite\\_baudouin\\_davesnes.html](http://www.arlima.net/ad/chronique_dite_baudouin_davesnes.html). Marguerite II of Flanders-Hainaut was sister of Empress Yolande, consort of Peter de Courtenay, Latin Emperor, as well as aunt of Robert of Constantinople and Yolande

related that Robert had a part in arranging a marriage of a Hungarian princess with the ruler of Bulgaria – though erroneously names the tsar Asen as ruler of *Servia*, but it is unquestionable, that the Asen refers to Bulgaria – and emphasized that the Emperor went into Bulgaria and did act in marrying the daughter of Andrew II to the Bulgarian, Asenid ruler, Ivan, and it was, thanks to his assistance, that he was given Bulgarian (*vlach*, i.e. *Blas*) aid to reach Constantinople.<sup>61</sup> Furthermore, it might also be understood that it was partly the marriage in the arrangement of which Robert had a part, through which he could reach Constantinople safely. It is most probable on the basis of these two chronicles that Mary/Ann-Mary, the daughter of King Andrew II travelled together with the entourage of Robert – which makes it most assuring why they were also escorted by the king and the heir-to-the-throne, Béla – which is also underlined by the fact, mentioned by Mouskés that they were received at the Bulgarian border by a certain Alexander, i.e. Tsar Ivan's brother. And, it is also probable that Ivan married Mary early in 1221, possibly in the company of their illustrious guest.<sup>62</sup> Hungarian historiography has no data regarding when exactly the princess was married to Tsar Ivan, the only thing we know for sure is that King Andrew arranged for the engagement when he was returning home from the Holy Land in his crusade in 1218 and stayed at the court of Ivan Asen. The Tsar, in the approaching peril of the advance of Epirus towards Bulgarian territories, was most in need of assistance, and did

---

of Hungary. Another MS edition gives an outline of events only from 1226, thus does not mention Robert de Courtenay: *Extraits de la chronique attribuée à Baudouin d'Avesnes, fils de la comtesse Marguerite de Flandre*, In: *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, t. 21, Paris, Imprimerie impériale, 1855, p. 159-181. Another MS edition, but the extract does not say anything of Robert: *Chronicon Hanoniense quod dicitur Balduini Avennensis*, Hrsg. Johannes Heller, MGH, *Scriptores in Folio*, 25, Hrsg. Georg Friedrich Waitz, Hannover, Hann, 1880, pp. 414-467, p. 441. Alike, this extract does not mention Robert de Courtenay being elected emperor: *Chronique de Baudouin d'Avesnes*, In: *Istore et croniques de Flandres, d'après les textes de divers manuscrits*, éd. Joseph Marie Bruno Constantin Kervyn de Lettenhove, Bruxelles, Hayez, 1880, t. 2, pp. 555-696, pp. 597-98.

<sup>61</sup> “Cil s'en ala par Hongherie, où il fu recheus à grant hounour de sa serour, qui estoit roine de la terre, et dou roi Andriu. II sejourna tout l'yvier en Hongherie, car il n'avoit mie bien les passages à sa volenté. [...] Cil variés avoit une biele damoisiele qui estoit sa fille. Robiers d'Auchoirre le fist richement apparillier, et disoit que chou estoit sa cousine; et puis fist parler de mariage de li et dou roi de Servie. Li rois qui cuida ke che fust voirs, s'accorda au mariage; si furent faites les noches à grant sollempnité. Par che mariage et par l'aide des Blas ala Robiers d'Auchoirre seurement jusques en Constantinoble.” *Compilation dite de Baudouin D'Avesnes*, In: *op. cit.*, p. 424.

<sup>62</sup> Mór Wertner, *Az Árpádok családi története* [The genealogical history of the Árpáds], Nagybecskerekén, Pleitz, 1892, p. 437;

also wish to approach the Papacy and negotiate over the adoption of Latin Catholicism.<sup>63</sup> Furthermore, it makes the situation even more complex: it was after the negotiations of Robert and Andrew that the Hungarian-Bulgarian marriage was to be finalized, that is, after the re-confirmation of the pro-Latin stand of the Hungarian monarchy the alliance was to be supplemented with a formal agreement of the Asenids' joining the alliance. In this light it seems understandable why the king himself travelled up to the border: gave his daughter in marriage and at the same time had trilateral negotiations with the Latin Emperor and the Tsar of Bulgaria. It could also explain the hard efforts why Robert opted for the exhausting inland way: by the time he arrived to Constantinople he had had two influential allies, he was not to be the remote relative, inexperienced in the affairs of the Balkans any longer. In a way, the imperial visit was only the reconfirmation of the former diplomatic track of the Latin Empire, that of Emperor Henry and Empress Yolande, the newly elected ruler wishing to have Constantinople's former partners obliging themselves to keep their old commitments.

A final but brief note should also be added here when discussing through what channels the news of the imperial visit could at all reach Tournai and Mouskés. There is another connection within the dynastic *familia* of the Courtenays. There is a fresco in Castle Vianden, in present-day Luxemburg, which describes the genealogical chart of the Courtenay dynasty, also positioning illustriously the king and the queen of Hungary, Andrew and Yolande. That is, the owner of the castle must have had a vivid memory of the Hungarian relationship of the Courtenays, even in the far-away Luxemburg. The owner of the castle in the early 13th century was count Henry I of Vianden (†1252), who married Margaret, Marchioness of Namur (†1270), daughter of Emperor Peter de Courtenay, and sister of both Emperor Robert and Queen Yolande. Vianden, the seat of the county is not very far from Tournai, or, the circle of activity of a Flemish-Hainauter merchant. Namur, where the marchioness ruled until 1237, is even closer, that is, a family heritage was still alive when Mouskés was writing his opus.

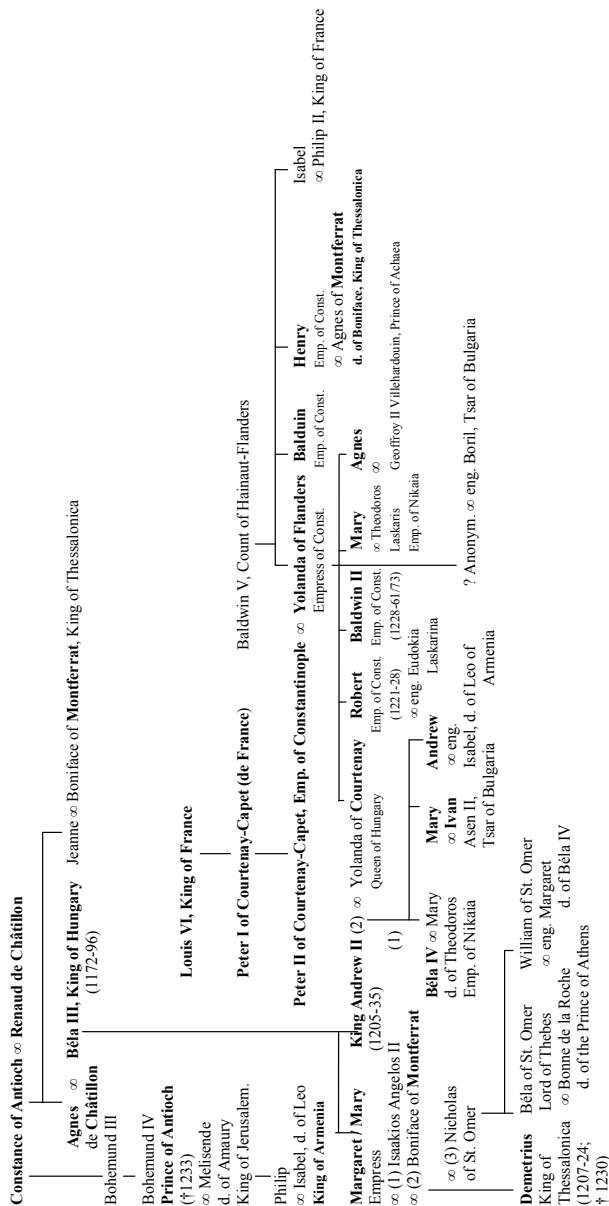
Mouskés' example confirms our hypothesis that medieval Hungary was not seen as a remote part of the peripheries, through the Courtenays and the

---

<sup>63</sup> Vassil Gyuzelev, "Das Papsttum und Bulgarien im Mittelalter (9.-14. Jh.)", *Bulgarian Historical Review*, 5, 1977, 1, pp. 34-58, p. 45; J. V. A. Fine, *The Late Medieval Balkans*, *op. cit.*, p. 106.

Frankish East, its Outremer contacts it nurtured vivid relationships even with the territories of Northern France and the Netherlands. In a way Hungary was an organic part of medieval Latin Christendom, and was not seen as a periphery, as a “terre sauvage”, its royal dynasty and its relationships were appreciated and well-known in the West, even for a town-dweller in Tournai.

## Western, Byzantine and Latin Empire Contacts of the House of Árpád in the early 13th c.





# Les enchanteurs d'Ici et d'Ailleurs : Morgane et Nectanabo

Valérie Cangemi  
Université de Lausanne

Comme l'a bien montré Jacques Le Goff qui décrit l'océan Indien comme « le monde clos de l'exotisme onirique de l'Occident médiéval, l'*hortus conclusus* d'un Paradis mêlé de ravissements et de cauchemars »<sup>1</sup>, l'Orient est une source de fascination pour le Moyen Âge, mêlant à la fois découvertes géographiques et scientifiques à tout un univers de croyances merveilleuses et magiques. Du noir Sarrasin des chansons de geste aux populations étranges qui peuplent les îles visitées par Gargantua, les représentations fantasmagoriques de l'Orient parcourent les différents genres de la littérature médiévale.

Lors de cette présentation, nous nous intéresserons plus particulièrement au cas de deux enchanteurs bien connus de la littérature médiévale, Morgane et Nectanabo, ainsi qu'à leurs liens avec l'Orient, dans le but de montrer d'une part les différences entre magie « locale » et magie orientale, et d'autre part que l'influence de cet Ailleurs et de tout le poids référentiel qu'il apporte entraîne une hyper-sexualisation du magicien, qui est pourtant déjà associé à la luxure dans bien des ouvrages romanesques. Pour ce faire nous commencerons par examiner un roman trop souvent négligé par les critiques, les *Prophesies de Merlin* en prose, au sein duquel l'univers arthurien bien connu des romans en prose antérieurs est parcouru d'éléments orientaux venant bouleverser les repères habituels et complexifier les intrigues. Nous poursuivrons ensuite avec le *Confessio Amantis* de John Gower, et plus particulièrement son sixième livre, non seulement dans le but d'amener un pendant masculin à Morgane avec l'examen de Nectanabo, mais également pour exemplifier ce que le changement de genre, de langue et de siècle peut amener à l'évolution du « triangle luxurieux » enchanteur – Orient – sexualité.

---

<sup>1</sup> J. Le Goff, « L'Occident médiéval et l'océan Indien : un horizon onirique », In : *Pour un autre Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 1977, p. 283.

Le roman des *Prophecies de Merlin*, un texte en prose daté de la toute fin du XIII<sup>e</sup> siècle et rédigé par un soi-disant « maistre Richart d'Irlande », est un texte hybride et étrange dont les critiques n'ont longtemps pas su que faire. Édité une première fois à partir du manuscrit de Rennes dans les années 1920 par Lucy Paton<sup>2</sup>, nous nous baserons ici sur l'édition plus récente d'Anne Berthelot à partir du codex Bodmer<sup>3</sup>, qui a l'avantage d'être le plus complet des manuscrits dont nous disposons<sup>4</sup>.

Hybride, le texte l'est car il mélange, ou plutôt entrelace, les épisodes arthuriens aux prophéties de Merlin qui continuent de parcourir le texte malgré l'entombement de l'enchanteur qui prend place dès le premier tiers du roman. Se voulant comme une somme des textes en prose qui le précède<sup>5</sup>, les lieux, l'inscription temporelle et la plus grande partie des personnages appartiennent à l'horizon d'attente des lecteurs des cycles en prose. Une grande partie de l'intrigue se déroule durant l'épisode de la fausse Guenièvre bien connu des lecteurs du *Lancelot*, l'entombement de Merlin et ses liens avec la Dame du Lac nous rappelle le *Merlin* en prose, et le *Tristan* en prose n'est pas en reste avec les visites du Roi Marc et l'enlèvement d'Alixandre l'Orphelin qui fonctionne ici comme un double de Tristan.

Mais ce qui nous intéresse le plus dans ce texte, c'est l'omniprésence des figures féminines, et tout particulièrement celles des enchanteresses. Si l'on garde en tête la distinction établie par Laurence Harf-Lancner entre fées mélusiniennes et morganiennes<sup>6</sup>, il est évident que toutes les enchanteresses des *Prophecies* sont clairement morganiennes, voire tout simplement des avatars de Morgane elle-même. En concurrence permanente avec les figures de la clergie, les fées sont certes savantes, mais ont toutes, sans exception, appris

<sup>2</sup> Lucy A. Paton, *Les Prophecies de Merlin, edited from Ms. 953 in the Bibliothèque municipale de Rennes*, New York-London, D.C. Heath and co. – Oxford University Press, 1926-1927.

<sup>3</sup> *Les prophesies de Merlin (Cod. Bodmer 116)*. éd. par Anne Berthelot, Cologny-Genève, Fondation Martin Bodmer, 1992. Toutes les citations du texte original viendront de cette édition.

<sup>4</sup> Nathalie Koble, se basant sur des travaux antérieurs, décompte 19 manuscrits regroupés en quatre grands groupes. Sept de ces manuscrits ne contiennent que les prophéties, alors que cinq autres sont centrés sur les épisodes romanesques. À ce sujet, voir N. Koble, *Les Prophéties de Merlin en prose. Le roman arthurien en éclats*, Paris, Champion, 2009.

<sup>5</sup> Nathalie Koble estime que « la dépendance de surface de ce texte tardif par rapport aux grands héritiers est continuellement minée par une tension polémique qui s'efforce de rivaliser avec les modèles pour proposer une version renouvelée de la fiction arthurienne. » In : N. Koble, *op. cit.*, p. 28

<sup>6</sup> Voir L. Harf-Lancner, *Les fées au Moyen-Âge*, Paris, Champion, 1984.



leur savoir de Merlin au prix de faveurs sexuelles. D'ailleurs, chacune des quatre principales enchanteresses du roman est obnubilée par la conquête des séduisants chevaliers du monde arthurien : la reine de Norgales poursuit Hector des Marais, Sybille désire Lamorat, Morgue désire Lancelot et kidnappe Alixandre l'Orphelin et Béranger de Gomoret, et même la Dame du Lac, qui fonctionne souvent dans le récit comme une antithèse de Morgane visant à faire échouer ses machinations, entretient une relation physique avec Meliadus. Le lien entre magie, féminité et sexualité est donc clairement établi dans le texte, en grande partie à cause de Merlin lui-même qui monnaie son enseignement contre des faveurs sexuelles, même si un grand nombre de ses prophéties mettent en garde contre l'*engin* des femmes pécheresses.

Cette omniprésence féminine se double d'une fascination pour l'Orient. L'Orient réel, d'une part, avec le départ en Croisade vers la Terre sainte des chevaliers arthuriens, et l'Orient merveilleux de l'autre, où l'on retrouve cette fascination du texte pour la féminité. Cet Orient merveilleux est bien représenté par le personnage d'Eglentine, une demoiselle d'Avalon. Élève et amante de Merlin, comme toutes les autres, elle est envoyée en Inde par ce dernier sous le règne d'Utherpendragon, afin de les informer de la venue prochaine du mystérieux dragon de Babylone prophétisée par son maître. Le retour d'Eglentine au royaume arthurien est immédiatement marqué du sceau du merveilleux : elle voyage à bord d'une barque magique fabriquée par Merlin et qui lui permet de voguer sur la terre ferme comme si elle était en mer. Il est par ailleurs clair que cette barque n'est autre que la fameuse barge qui emmènera Arthur en Avalon après son combat mortel contre Mordred, ainsi qu'Arthur lui-même l'apprend en lisant l'inscription sur le bateau qui repart, ramenant Eglentine en Avalon : « Se ceste barge vous sanle grans mierveille, cou n'est pas pour noient, car ele est faite par grant soutilite. Ele conduira le roi Artu hors de cestui pais, et mort, et vif, en la compagnie de dames cargies de grant soutilite<sup>7</sup>. » Ce rôle de demoiselle d'Avalon, pris en charge par Morgane elle-même dans bien d'autres textes médiévaux, du *Roman de Brut* de Wace à la *Morte Darthur* de Thomas Malory, nous permet donc d'affirmer qu'Eglentine est sans aucun doute un avatar de Morgane, participant à ce que Nathalie Koble appelle le « clonage des fées morganiennes »<sup>8</sup> au sein du récit.

Mais alors que jusqu'ici l'aspect merveilleux du passage peut être catégorisé comme « classique » – l'art de Merlin pour créer et déplacer des objets

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 331

<sup>8</sup> N. Koble, *op. cit.*, p. 420.

par magie étant bien attesté dans le roman – l’effet de l’Orient sur Eglentine mérite que l’on s’y attarde. En effet, la jeune fille – Arthur estime qu’elle n’a « pas passe .xiii. ans »<sup>9</sup> – croit toujours être sous le règne d’Utherpendragon. Elle affirme être partie le jour où la Table Ronde a été créée, et demande à voir Merlin pour confirmer ses dires. Un débat sur la datation des événements se met alors en place entre Arthur et Eglentine :

– Faites moi venir Mierlin, fait la damoisele ; ne me travellies, car iou li voel rendre sa barge. – Damoisele, fait li rois Artus, il est pardus bien a passe plus de .v. ans. – Diex aide, fait ele, il n’a pas passe .ii. ans que iou le vi.<sup>10</sup>

Il n’est pas inhabituel de voir une temporalité féerique s’établir dans un récit : dans de nombreux lais par exemple, le temps ne s’écoule pas de la même manière dans le monde de la fée que dans le monde des hommes, et lorsque le mortel retourne dans le monde qui lui appartient le temps s’est écoulé sans lui et ses repères ont disparu. Or il est frappant qu’ici ce soit l’Orient, et plus précisément l’Inde, qui fonctionne comme un univers féerique obéissant à des lois qui lui sont propres<sup>11</sup>. Sans compter que ce n’est pour une fois pas un simple être humain qui est affecté par la temporalité féerique mais une enchantresse elle-même, une fée morganienne qui devrait pourtant savoir maîtriser ce genre de distorsion. Tout se passe donc comme si l’Orient possédait un potentiel merveilleux *per se*, d’autant plus spectaculaire qu’il surpasse les capacités des enchanteurs locaux. Au sein du roman, l’Orient fonctionne comme une sorte d’horizon mythique pour le monde arthurien : la cour du roi Indien est une copie exotique de la cour d’Arthur, la croisade se déroule en Terre sainte, les frères Palamède et Saphar sont parmi les meilleurs chevaliers du monde, et jusqu’à la Dame d’Abyron – autre avatar de Morgane et amante de Merlin – qui est décrite comme « la plus sage femme del monde ke del sens naturel, que del art de clergie, que d’yngrance, que de toutes les cienches del monde »<sup>12</sup>.

Dans ce contexte, le combat magique qui va opposer les quatre principales enchantresses du roman – Morgue, la reine de Norgales, Sybille et la Dame du Lac – va nous permettre d’examiner ce « triangle luxurieux » mentionné dans l’introduction. En effet, la Dame du Lac, qui souhaite tester les effets

<sup>9</sup> *Les Prophetes de Merlin*, op. cit., p. 330

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 330

<sup>11</sup> Pour plus de détails, voir N. Koble, « Un univers romanesque en expansion. Les *Prophetes de Merlin* en prose du pseudo-Richart d’Irlande », In : *Moult obscures paroles. Études sur la prophétie médiévale*, éd. par Richard Trachsler, Paris, PUPS, 2007, p. 185-217.

<sup>12</sup> *Les Prophetes de Merlin*, op. cit., p. 72.

d'un anneau magique ramené d'Inde par Eglentine, va convoquer ses trois comparses à une sorte de compétition où chacune va utiliser ses pouvoirs les plus puissants pour tenter de remporter le combat. La description de l'anneau nous indique immédiatement que le merveilleux oriental va être extrêmement difficile à contrer :

Car iou vi a mes .ii. iex que ele donna a ma dame d'Avallon .i. anelet a une pierre precieuse que, lors maintenant quant ma dame le met en son doit et ele demande aucune cosse a aucune personne, ja ne li poroit veer cou que ele lor demande, ains li dorroit tout a devise cou que ele li demanderoit, ne ia nus n'en seroit a l'encontre. (...) ele nous conte si grans miervelles dou palais ki est fais en Ynde, que onques mais ne furent si grans miervelles veues.<sup>13</sup>

Et en effet, alors que chaque enchanteresse va jeter les sorts les plus puissants qu'elle connaisse – Morgue ira jusqu'à convoquer les légions du diable – rien ne pourra lutter contre l'anneau d'Eglentine :

(...) ele voit venir maintenant Morghain entre sa maisnie lissant son livre. Et quant ele fu auques pries de li venue, la dame mist en son doit l'anelet dont la force de la pierre estoit tele que on ne li poot riens veer. Et lors s'en vint a tant a Morghain, se li demande les dras de son dos. Et ele les oste erranment, si li donne et remest toute nue entre sa maisnie. Et lors falent tout si art et si encantement. (...) « Ha ! Dame, fait Morge, honnie m'aves, car on quidoit que iou fuisce de petit eage, et il ont veue ma char, et mes mamiels pendillans, et la piel de mon ventre contreval la tierre, dont la parole serra en maint liu contee d'or en avant. – Morghe, fait la dame d'Avalon, iou sai certainement que par maintes fois aves vous este en vostre lit toute nue, dont il ont puis conte vostre<sup>14</sup>, et cha et la. – En non Diu, dame, fait Morghe, se iou I ai estet toute nue, iou estoie baignie des bien matin et avoie oint tous mes membres, dont li chevalier les trouvoient frais et novviaux. » (341-2)

Certes, l'effet de l'anneau est le plus puissant des sortilèges et permet à la Dame du Lac de remporter le combat en annulant les effets des sorts de ses adversaires. Mais surtout il met en évidence la pauvreté de la magie occidentale qui ne fonctionne que sur la *semblance* : Morgane ne paraît belle et séduisante que parce qu'elle utilise des onguents qui cachent sa déchéance physique, et l'anneau révèle l'être en supprimant le déguisement du paraître. La nudité de Morgane, qui rappelle sa luxure, va de pair avec l'hyper-sexualisation de la

<sup>13</sup> *Les Prophetes de Merlin, op. cit.*, p. 339.

<sup>14</sup> Mot omis dans le manuscrit, mais le sens reste clair.

Dame du Lac, qui n'hésite pas à jeter des flammes de son entre-jambe pour démontrer l'étendue de ses pouvoirs :

(...) mais apries disner vint la dame d'Avalon et toutes les autres au piet dou clocier ou li drap Morghain estoient. « Vous aves, fait ele, ietes vos ars et vos encantemens ki tout son anointe, mais iou voel que vous voïies que ie ferai. » Maintenant ist d'entre ses iambes une flanbe ki s'en ala viers le clochier, droit al sommet, droit sour les dras de Morghain et les mist maintenant en cendre, et puis fu estainte sans plus de damage faire.<sup>15</sup>

L'utilisation de la sexualité a permis à ces enchanteresses d'acquérir leurs pouvoirs, et c'est donc également par elle que leur suprématie s'affirme ou se défait. Les flammes rappellent le *vagina dentata* qui terrorise les clercs, d'autant plus que le feu se dirige vers un clocher – symbole chrétien par excellence – et qu'il est parfaitement maîtrisé, rappelant *l'engin* des femmes contre lequel Merlin nous mettait en garde. Les artifices de Morgane, quant à eux, font échos aux machinations féminines pour anéantir le royaume arthurien, telle cette fausse Guenièvre qui fait sombrer Arthur dans la folie au sein même du roman. Mais tout ceci resterait lettre morte sans les pouvoirs supérieurs des merveilles d'Orient, qui viennent à la fois combler les manques du monde occidental tout en apportant une part de mystère et de merveilleux aux lecteurs frustrés par la rationalisation galopante de l'univers féérique en cours dans l'univers arthurien.

Pour faire écho à cette première partie centrée sur la littérature francophone et arthurienne du XIII<sup>e</sup> siècle, changeons de langue et de siècle pour nous attarder sur John Gower, où le lien entre la magie orientale et l'hyper-sexualisation des personnages n'a fait que s'accroître. John Gower – contemporain de Chaucer et de Langland – a commencé *Confessio Amantis*, son seul ouvrage en anglais<sup>16</sup>, vers 1386. Le texte se base sur la tradition boécienne du poème de consolation pour aborder les discours moralisateurs de Genius, un prêtre de Vénus, face aux démesures amoureuses d'Amans. Le texte est organisé autour de huit livres, chacun d'entre eux se focalisant sur un péché capital. Les contes à visée exemplaire relatés par Genius sont d'ordre divers, leurs sources allant d'Ovide au *Roman de la Rose* en passant par les romans antiques.

<sup>15</sup> *Les Prophéties de Merlin*, op. cit., p. 342.

<sup>16</sup> La carrière littéraire de John Gower se focalise sur trois ouvrages en trois langues différentes : le *Mirour de l'Homme* en anglo-normand vers 1376-1379, *Vox Clamantis* en latin vers 1377-1381, et *Confessio Amantis* en anglais, commencé vers 1386. Je néglige ici ses poèmes en français et en latin, ainsi que son ouvrage tardif *Cinkante Balades*, écrit sous l'influence évidente des poèmes de Machaut, Deschamps, Othon de Grandon et Froissart.

Le livre qui nous intéresse est le sixième, centré sur le péché de glotonnerie, dont les exemples soumis par Genius nous rapprochent fortement du péché de luxure du huitième et dernier livre. En effet la *gula* est ici limitée à l'ivresse – et le confesseur l'étudie sous l'optique de l'ivresse amoureuse des amants, ainsi qu'à la gourmandise, qui pour Genius pousse les amants à ne jamais se satisfaire de ce qu'ils ont et à en désirer toujours plus. La perte de contrôle et la faim – sexuelle – incontrôlables entraînées par la glotonnerie sont au cœur des récits de ce livre, et mettent en avant les dangers de la démesure. Or le livre VI est également centré sur une condamnation claire et sans appel de la sorcellerie, que Genius prend soin de détailler soigneusement, subdivisant la « wicheckcraft »<sup>17</sup> en différentes catégories allant de la géomancie à la nécromancie, pour s'achever sur un appel à la prudence :

For often he that wol beguile  
 Is guiled with the same guile,  
 And thus the guilour is beguiled  
 (...)  
 And is of gret essamplerie  
 Agein the vice of Sorcerie,  
 Wherof non ende mai be good. (VI, v. 1379-1387)

Le conte de Nectanebo qui clôt le livre est donc immédiatement axé sur une lecture négative de la sorcellerie, et la morale – « and thus the guilour is beguiled » – précède le texte au lieu de le conclure. Les sources du conte de Gower sont à chercher du côté du pseudo-Callisthène grec et de ses dérivés latins d'une part, mais surtout dans le *Roman de toute chevalerie* de Thomas de Kent. En effet, au sein d'un débat médiéval sur la naissance illégitime d'Alexandre<sup>18</sup> dont on trouvait déjà trace dans le pseudo-Callisthène, Gower choisit clairement de suivre Thomas de Kent et non pas la version d'Alexandre de Paris en exposant la double paternité d'Alexandre, sociale grâce au roi Philippe, et naturelle de par la relation adultère entre Olympias et Nectanabo. Néanmoins, alors que la filiation est évidente, Gower ne se contente en aucun cas de ne faire qu'une simple traduction du *Roman de toute chevalerie*. Que ce soit par son insistance sur les liens entre magie et luxure ou le déplacement

<sup>17</sup> John Gower, *Confessio Amantis*, ed. by Russell A. Peck, Michigan, published for TEAMS by the Medieval Institute Publications of Kalamazoo, 2004, vol. 3, Livre VI, v. 1288. Toutes les citations de *Confessio Amantis* sont tirées de cette édition.

<sup>18</sup> À ce sujet, voir C. Gaullier-Bougassas, *Les Romans d'Alexandre. Aux frontières de l'épique et du romanesque*, Paris, Champion, 1998.

de la condamnation morale d'Olympias à Nectanabo ayant pour effet de dépeindre le magicien comme un fin manipulateur plutôt que comme le fou de Thomas de Kent, les différences apportées par Gower sont suffisantes pour que l'on s'intéresse à son conte pour lui-même et indépendamment de sa principale source française.

Dès le début du texte, Gower place Nectanabo du côté de l'Orient : il est roi d'Égypte et il se présente à Olympias comme un savant envoyé en mission par le dieu Amon. Ses attributs lorsqu'il se rend à l'audience de la reine, c'est à dire son astrolabe et ses livres d'astronomie, font directement référence aux découvertes récentes faisant suite aux traductions arabo-latines de nombreux traités d'astrologie et d'astronomie des XII<sup>e</sup> et surtout XIII<sup>e</sup> siècles, donnant lieu à une maîtrise totale de l'astrolabe et à un essor de l'encyclopédisme astrologique au sein de la littérature française et latine du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>19</sup>. Nectanabo s'inscrit donc dans un double mouvement, à la fois de rationalisation de la magie où l'association de l'astronomie et de la nigromance permet à la respectabilité de l'une de déteindre sur l'autre, mais aussi à une orientalisation de ses connaissances, notamment l'astrologie. En effet, la préparation du sortilège par Nectanabo regroupe tous les éléments de l'iconographie orientale pour un lecteur contemporain de Gower :

His chambre be himselve tok,  
 And overtorneth many a bok,  
 And thurgh the craft of artemage  
 Of wex he forgeth an ymage.  
 He loketh the conjunccions,  
 He loketh the recepcions,  
 His signe, his heure, his ascendent,  
 And drawth fortune of his assent (VI, v. 1955-1964)

Au travers de l'utilisation d'une figure en cire et des références aux livres savants, la rationalisation de la magie en œuvre ici tranche avec les effets particulièrement spectaculaires du sortilège. Les références au savoir oriental sont ici claires<sup>20</sup>, or les connaissances de Nectanabo ne visent qu'à un seul but :

<sup>19</sup> À ce sujet, voir J.-P. Boudet, *Entre science et nigromance. Astrologie, divination et magie dans l'Occident médiéval (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2006.

<sup>20</sup> À ce sujet, voir C. Gaullier-Bougassas, « Alexandre et la lutte contre l'idolâtrie selon *La Bouquechardière* de Jean de Courcy : idole religieuse et idole amoureuse », In : *Actualiser le passé : figures antiques au Moyen Âge et à la Renaissance*, éd. par Delphine Burghgraeve et Jean-Claude Mühlethaler, Lausanne, CEMEP, à paraître.

la séduction d'Olympias. Le processus de séduction, ou plutôt de tromperie, est en lui-même relativement complexe : Nectanabo commence par prophétiser la naissance d'un fils qui va conquérir le monde, puis il envoie une fausse vision onirique à la reine au moyen d'un sortilège, avant d'assumer l'apparence d'un dragon pour lui faire croire que la vision se réalise. L'oscillation entre véritables prophéties – la naissance d'Alexandre et la propre mort de Nectanabo – et les *semblances* créées pour tromper Olympias puis son mari Philippe à son retour mêle allégrement les perceptions sur l'Orient, à la fois espace du merveilleux onirique et espace géographique de mieux en mieux connu par l'Occident médiéval. En effet, selon Catherine Gaullier-Bougassas qui parle de « l'ailleurs oriental, espace idéal pour la passion amoureuse et la jouissance charnelle, pour une libération sexuelle loin de tous les tabous occidentaux »<sup>21</sup>, l'Orient médiéval est à un carrefour entre mythe et histoire.

L'attrance de Nectanabo pour Olympias, qui l'a frappé par sa beauté<sup>22</sup>, est immédiatement marquée par la réciprocité :

Of his clothinge and of his gere  
 He was unlich alle othre there,  
 So that it hapneth ate laste,  
 The queene on him hire yhe caste,  
 And knew that he was strange anon.  
 Bot he behield hire evere in on  
 Withoute blenching of his chere.  
 Sche tok good hiede of his manere,  
 And wondreth why he dede so,  
 And bad men scholde for him go. (VI, v. 1861-1870)

Son exotisme est ce qui attire la reine : sa *semblance*, son aspect extérieur, est séduisant, tout comme l'apparence de dragon qu'il revêtira pour concrétiser la vision onirique d'Olympias. À l'image de Morgane qui séduisait les jeunes chevaliers en s'enduisant le corps d'onguents magiques, Nectanebo attire la reine en jouant sur les codes et les apparences : tout le monde accourt pour saluer la reine, mais lui garde sa face cachée, puis il la séduira en utilisant des objets à consonance orientale porteurs de symboles merveilleux et fantasmagoriques :

<sup>21</sup> C. Gaullier-Bougassas, *La tentation de l'Orient dans le roman médiéval. Sur l'imaginaire médiéval de l'Autre*, Paris, Champion, 2003, p. 57.

<sup>22</sup> « Bot whan that he this ladi sih / And of hir beauté hiede tok, / He couthe noght withdrawe his lok / To se noght elles in the field », *op. cit.*, v. 1856-1859

Sche sende for him, and he com,  
 With him his astellabre he nom,  
 Which was of fin gold precious  
 With pointz and cercles merveilous ;  
 and ek the hevenly figures  
 Wroght in a bok ful of peintures (VI, v. 1888-1891)

Ce premier échange dans l'intimité entre les deux personnages est prototypique de tous ceux qui vont suivre : Nectanabo enchante la reine par ses connaissances autant que par son exotisme, ce qui a pour effet de captiver Olympias de sorte qu'elle « sat stille and herde what he wolde ». Le « triangle luxurieux » mis en place dans les *Prophesies de Merlin* est donc bien présent ici aussi : l'enchanteur allie l'Orient et la séduction dans le but de concrétiser ses fantasmes sexuels.

Mais alors que l'anneau magique d'Eglentine avait pour effet de couper tous les effets des sortilèges des *semblances* de Morgane et de ses avatars, la magie de Nectanabo renforce le pouvoir des apparences au point que même lorsque l'adultère de la reine est présenté aux yeux de tous, dans le contexte éminemment social qu'est la grande salle de la cour du roi Philippe, ils n'y voient qu'une personnification de la figure divine d'Amon.

Nectanabus, upon the morwe  
 Thurgh the deceipte and nigromance  
 Tok of a dragoun the semblance,  
 And wher the king sat in his halle,  
 Come in rampende among hem alle  
 (...)  
 And whan he cam the queene nyh,  
 He stinte his noise, and in his wise  
 To hire he profreth his servise,  
 And leith his hed upon hire barm ;  
 And sche with goodly chiere hire arm  
 Aboute his necke ageinward leide,  
 And thus the queene with him pleide  
 In sihte of alle men aboute. (VI, v. 2178-2195)

Alors que le roi et la reine sont en contexte formel sur leurs trônes, le dragon détonne par sa familiarité, alliant le geste de soumission – la gémulation – à l'intimité, en posant sa tête sur le bras d'Olympias qui l'enlace en retour. Par ailleurs le dragon, de même que le bélier aux cornes d'or qui s'est rendu



dans le lit d'Olympias pour la séduire<sup>23</sup>, sont des métaphores sexuelles évidentes, et le fait qu'ils sont associés au dieu païen Amon ne fait que renforcer l'imagerie mise en place.

Que l'on estime comme Diane Watt<sup>24</sup> qu'en usurpant le pouvoir du créateur sous les traits d'un dieu païen Nectanabo parvient à créer une figure christique sous les traits de son fils Alexandre ou que l'on y lise une dénonciation du paganisme à l'image de Jean de Courcy qui associe la naissance illégitime d'Alexandre à la légende de Phébus et Leucothoé dans les *Métamorphoses* d'Ovide<sup>25</sup>, il est néanmoins évident que l'association entre magie, Orient et luxure déjà présente dans les *Prophesies de Merlin* n'a fait que s'amplifier cent ans plus tard chez Gower, à l'image de ce que l'on retrouve également chez Chaucer – dans le *Squire's Tale* ou *The Wife of Bath's Prologue and Tale* par exemple. Faisant suite à l'essoufflement du merveilleux féerique et de la lyrique amoureuse, le triangle courtois traditionnel a laissé place à une nouvelle perception du lien entre magie et récit, passant par une insistance sur l'existence corporelle propre du magicien qui utilise ses pouvoirs non pas pour entraîner les mortels dans son propre monde mais plutôt pour assouvir ses penchants sexuels au sein même du monde des hommes, telle une Mélusine dépouillée de ses talents de défricheuse.

---

<sup>23</sup> Voir vers 2073-2075.

<sup>24</sup> « Nectanabus is of course Satan-like in his usurpation of the power of the Creator (...). Yet, in taking upon himself the power and authority of the Almighty, in behaving like God, he has created in his own son a Christ figure. » In : D. Watt, *Amoral Gower. Language, Sex and Politics*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2003, p. 102.

<sup>25</sup> Cité par C. Gaullier-Bougassas, « Alexandre et la lutte contre l'idolâtrie... », art. cit.



# Les motifs narratifs dans les proses de *Galien restoré* à la fin du xv<sup>e</sup> siècle : les parcours de la mémoire, de Constantinople à Roncevaux

Magali Cheynet

Université Paris 3 Sorbonne Nouvelle

Bon fait des anciens historiez et des nobles  
fais oyr parler que firent les bons et vaillans  
hommes du temps passé, lesquelz pour tant  
qu'ilz sont expirés et passés de ce monde  
vallent et ont bien deservi que d'eulx soit faitte  
memoire entre ceulx qui vivent et viennent  
aprez eulx...<sup>1</sup>

Les « fais des anciens »<sup>2</sup> sont rappelés par les nombreuses proses qui fleurissent à la fin du Moyen Âge, qu'elles soient des mises en prose ou des créations. Les héros du temps passé, issus des chansons de geste ou des romans du Moyen Âge central, font leur retour dans une entreprise de restauration du passé menée surtout au sein de la cour de Bourgogne, qui nourrit une « culture des figures héroïques »<sup>3</sup>, et sans doute dans d'autres cercles : les « Neuf Preux » sont

---

<sup>1</sup> Grande prose de *Renaut de Montauban* copiée par David Aubert, ms Paris, Arsenal, 5072. Transcription par Richard Straub, *David Aubert, escrivain et clerc*, Amsterdam – Atlanta, Rodopi, 1995, p. 123. J'accroche cette transcription.

<sup>2</sup> « Les fais des anciens doit on volentiers lyre, ouyr et diligemment retenir » écrit le bourguignon David Aubert dans le prologue des *Croniques et conquestes de Charlemaigne* (éd. Robert Guiette, *Croniques et conquestes de Charlemaigne*, Bruxelles, Palais des Académies, Collection des anciens auteurs belges : nouvelle série, t. I, 1940, p. 13. Toutes les références à cette œuvre se feront dans cette édition, dont le deuxième tome est paru en 1943 et le dernier en 1951. Cependant, pour faciliter la lecture, j'adapterai la ponctuation, discriminerai *i* et *j* et ajouterai des accents dans les citations). Cette formule est un véritable leitmotiv de son atelier : on peut la trouver dans près de dix manuscrits à l'élaboration desquels David Aubert a contribué à divers titres.

<sup>3</sup> Danielle Régnier-Bohler (dir.), *Splendeurs de la cour de Bourgogne : récits et chroniques*, Paris, R. Laffont, coll. Bouquins, 1995, p. xx.

à l'honneur depuis le *xiv<sup>e</sup>* siècle, avec parmi eux Alexandre le Grand, Arthur et Charlemagne<sup>4</sup>. Mais de nouveaux héros voient également le jour, compositions d'une mémoire littéraire qui se plaît aux résurgences de traits et motifs connus<sup>5</sup> : ainsi au *xiv<sup>e</sup>* siècle Ysaïe le Triste, fils de Tristan, est-il un « restor » d'Alexandre à l'ombre de Lancelot<sup>6</sup>, et Galien, fils illégitime d'Olivier, le « restor » de Charlemagne. C'est de Galien que je suivrai la figure de prose en prose pour montrer les nœuds narratifs d'une mémoire littéraire ductile et inventrice à la fin du *xv<sup>e</sup>* siècle.

La fin tragique des compagnons Olivier et Roland sur les hauteurs de Roncevaux est l'événement central de la matière de France. Tout espoir de succession meurt pour Charlemagne, l'empereur à la barbe fleurie, au moment

<sup>4</sup> *Les Vœux du Paon* de Jacques de Longuyon ont mis cette liste de héros antiques, bibliques et chrétiens à la mode à partir du *xiv<sup>e</sup>* siècle. Pour une mise au point sur ce thème héroïque, voir Anne Salamon, « Les Neuf Preux : entre édification et glorification », *Questes*, N° 13, janvier 2008, p. 38-52. La matière arthurienne donne par exemple naissance au *Conte du Papegau* (éd. Hélène Charpentier et Patricia Victorin, Paris, Honoré Champion, coll. Classiques, 2004), et en milieu bourguignon, à des mises en prose comme celle d'*Érec et Énide* ou à une compilation comme celle de *Perceforest* (éd. Gilles Roussineau en huit volumes chez Droz, entre 1987 et 2007), dont le copiste David Aubert a signé une grosse. Alexandre apparaît par exemple dans *Les Faicts et les conquestes d'Alexandre le Grand de Jehan Wauquelin (xv<sup>e</sup> siècle)*, éd. Sandrine Hériché, Genève, Droz, coll. Textes Littéraires français, 2000. Quant à Charlemagne, il est la figure centrale de la compilation de David Aubert, *Les Croniques et conquestes de Charlemaine*.

<sup>5</sup> Suivant Jean-Jacques Vincensini, nous entendrons par « motifs narratifs » des micro-récits récurrents, reconnaissables grâce à une physionomie stable mais malléables selon leur migration et les œuvres sur lesquelles ils se greffent. Ces « séquences stéréotypées dont l'identité est définissable et irréductible, alors que leurs apparitions, ou leurs réalisations, dans un texte particulier sont aléatoires » sont des récits figés, blocs de texte obéissant aux lois de la narration. Il ne faut donc pas les confondre avec des entités non narratives qui sont plutôt des clichés descriptifs ou des figures (Jean-Jacques Vincensini, *Motifs et thèmes du récit médiéval*, Paris, Nathan, coll. Fac, 2000, p. 2). Dans cet article je m'intéresserai à une figure, celle de Galien, non pas sous l'angle de la construction de ce personnage mais sous celui de la construction du récit qui l'entoure : il ne s'agira pas d'observer la formation d'un personnage à partir de clichés antérieurs, mais l'élaboration narrative de certains motifs composant l'histoire de celui-ci.

<sup>6</sup> Voir les deux articles de Michelle Szkilnik, « L'ombre de Lancelot dans *Ysaïe le Triste* », In : *Lancelot-Lanzelet, hier et aujourd'hui. Pour fêter les 90 ans d'Alexandre Micha*, sous la direction de Danielle Buschinger et Michel Zink, *Wodan*, 51, 3, 1995, p. 363-369, et « Le Restor d'Alexandre dans *Ysaïe le Triste* », In : *The Medieval opus. Imitation, rewriting, and transmission in the French tradition*, sous la direction de Douglas Kelly, The University of Wisconsin-Madison, Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1996, p. 181-195.

où « de France dulce [est] tolüe la flur »<sup>7</sup> de chevalerie. Mais certaines œuvres tardives inventent une fin différente à l'histoire de Roncevaux en faisant surgir sur la funeste plaine le fils caché d'Olivier. Ce fils, Galien, petit-fils du roi de Constantinople, est surnommé « Restoré » dans différentes versions en vers ou en prose. Ce nouvel héros est destiné à *restorer* Charlemagne<sup>8</sup> : il venge les morts de Roncevaux et reprend l'héritage chevaleresque des douze pairs en accomplissant des prouesses ultérieures qui le conduisent à la conquête de la forteresse de Montsuzain et de sa suzeraine, puis à la reconquête du trône de Constantinople. Si dans la *Chanson de Roland*, « Rollant est proz e Oliver est sage »<sup>9</sup>, Olivier n'a donc pas toujours été aussi sage qu'une image, ou en tout cas pas dans tous les récits. Les auteurs de *Galien* font précéder ses aventures héroïques d'une aventure érotique qu'ils puisent dans le *Voyage de Charlemagne à Jérusalem et Constantinople* : ils exploitent une faille narrative de cette chanson datant de la fin du xiii<sup>e</sup> siècle, atypique par sa forme et son ton burlesque, pour inventer un successeur à Olivier et assurer la continuité de la chevalerie constituée autour de Charlemagne. Dans cette chanson en effet, l'empereur et ses hommes passent une nuit à Constantinople pendant laquelle ils *gabent*, c'est-à-dire font un concours de rodomontades pour se divertir aux dépens de leur hôte, le roi de Constantinople<sup>10</sup>. Mais un espion rapporte au roi leurs

---

<sup>7</sup> *La Chanson de Roland*, éd. Cesare Segre, trad. Madeleine Tyssens, Genève, Droz, coll. Textes littéraires français, 2003, v. 2431, p. 214.

<sup>8</sup> Sur le sens du verbe *restorer* au participe passé comme épithète attribuée à Galien, voir l'analyse de Peter Dembowski, « Whom and What did Galien Restore? », *Olifant*, N° 10, 3, 1984, p. 83-98. Les proses glosent volontiers le nom de leur protagoniste pour assurer l'unité de leur narration à travers de fréquentes prolepses, comme par exemple celle de Vêrard : le récit des amours d'Olivier et de la fille du roi de Constantinople est justifié par l'annonce de l'engendrement du « preux et vaillant Galyen Rethoré, pour qui ce romant est fait, car par lui fut garentie toute crestienté quant les pers de France furent allez de ce siecle en l'autre, dont il ne rechapa que le roy Charlemaigne avec pou d'autres a la journee de Roncevaux » (*Galien le Restoré en prose*, éd. Hans-Erich Keller et Nikki L. Kaltenbach, Paris, Honoré Champion, coll. Nouvelle Bibliothèque du Moyen Âge, p. 185). Pour une analyse du « médiévalisme » dont serait porteuse la version en vers de *Galien*, voir Margaret Jewett Burland, *Strange Words. Retelling and Reception in the Medieval Roland Textual Tradition*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2007, et plus particulièrement son chapitre 4 (« *Galien le Restoré* : rewriting and reception as remembrance »).

<sup>9</sup> *La Chanson de Roland*, *op. cit.*, v. 1093, p. 148.

<sup>10</sup> Le terme de *gab* est apparu pour la première fois avec cet usage dans le *Voyage de Charlemagne*, selon John L. Grigsby, In : *The Gab as a Latent Genre in Medieval French Literature. Drinking and Boasting in the Middle Ages*, Cambridge – Massachusetts, The Medieval Academy of America, 2000, p. 1.

fanfaronnades et celui-ci somme les Français d'accomplir les exploits dont ils se sont vantés, sous peine de mort. Olivier s'est fait fort d'obtenir les faveurs de Jacqueline, la fille du roi, quatorze fois en une seule nuit. De fait il ne parvient pas à accomplir jusqu'au bout cette prouesse sexuelle et Jacqueline ment pour lui sauver la vie, mais aux yeux des auteurs du *Galien*, il aura en tout cas suffi d'une bonne fois pour toutes pour engendrer leur jeune héros. L'échec d'Olivier a été le début d'un incontestable succès littéraire en donnant naissance à un héros justement caractérisé par l'absence d'échec, prédite par ses deux fées marraines. Ce sont les versions de *Galien* qui ont conservé pendant des siècles le souvenir de Roncevaux, au détriment de la *Chanson de Roland* dont elles s'inspiraient<sup>11</sup>.

Avec les allées et venues de ses personnages entre l'Ouest et l'Est, Roncevaux et Constantinople, *Galien* tisse un lien entre l'empire d'Occident et l'empire d'Orient ; il tisse aussi un lien de mémoire entre différents textes et ses versions proposent toutes un remaniement plus ou moins poussé de son histoire. S'il a probablement existé une version antérieure du *Galien*, celles qui nous sont parvenues, en vers comme en prose, datent toutes approximativement de la même période, c'est-à-dire de la deuxième moitié du xv<sup>e</sup> siècle<sup>12</sup>. Le récit

<sup>11</sup> Le critique Jules Horrent écrit de *Galien* : « Ce récit très particulier, où Roncevaux n'est plus qu'un événement parmi d'autres, est né au moment où la chanson rimée connaissait ses plus grands succès. Il va, avec le temps, s'imposer à son détriment. Lorsque la mode sera venue de mettre en prose les œuvres rimées, *Galien* aura remporté une victoire presque complète : c'est lui, plus que la *Chanson*, qui attirera les regards des dérimiteurs du xv<sup>e</sup> siècle. » (Jules Horrent, *La Chanson de Roland dans les littératures française et espagnole au moyen âge*, Paris, Les Belles Lettres, coll. Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, 1951, p. 377.) *Galien* connaît alors les honneurs de l'impression, avec une première édition de Vêrard datée de 1500, et la lignée des impressions de Lyon ; celle-ci invente une nouvelle fin à *Galien* à partir de l'imprimé de Claude Nourry en 1525, dans lequel Galien ne meurt pas à Constantinople mais à Roncevaux où il est revenu en pèlerinage. La diffusion de *Galien* est très large ; dès le xiii<sup>e</sup> siècle, il se trouve intégré dans la *Karlamagnussaga* et d'autres œuvres notamment italiennes et irlandaises. À la Renaissance, ses traits souriants ont inspiré l'Arioste dans son *Orlando Furioso* (voir Grigbsy, *The Gab as Latent Genre*, op. cit., p. 174 seq.). Jean-Louis Picherit ajoute que *Galien* a sans doute également condamné le *Voyage de Charlemagne* à l'oubli au moment où il en a proposé une nouvelle version recyclée. Le critique suit le parcours du *gab* d'Olivier, et donc de l'engendrement de *Galien*, des proses du xv<sup>e</sup> siècle aux contes d'Anatole France, en passant par les versions du comte de Tressan, de Marie-Joseph Chénier, d'Alfred Delveau, etc. : *Galien* est la mémoire de la matière de France (Jean-Louis Picherit, « Le *gab* d'Olivier dans la littérature française », *Fifteenth Century Studies*, 17, 1990, p. 299-335).

<sup>12</sup> Pour la discussion d'un archétype de *Galien* composé autour de 1200, voir Jules Horrent, *La Chanson de Roland dans les littératures française et espagnole au moyen âge*, op. cit., p. 404 seq. La version en vers est dite « Galien de Cheltenham », du nom de la collection à laquelle

de Galien est tantôt autonome, comme dans le manuscrit Paris, BNF 1470 et l'imprimé réalisé pour Antoine Vérard, tantôt inclus dans des ensembles cycliques : c'est le cas du *Galien* en vers et de la prose de l'Arsenal 3351<sup>13</sup> ainsi que des imprimés de *Guérin de Monglane*. Dans ces compositions cycliques, le fils d'Olivier trouve sa place dans l'histoire du lignage de Monglane dont le héros est issu. Mais il existe aussi d'autres versions en prose de l'histoire de Galien intégrées dans des ensembles narratifs différents : c'est par exemple le cas des *Croniques et conquestes de Charlemaine* du prosateur bourguignon David Aubert. Cette compilation de la geste de Charlemagne, qui s'étendait dans deux luxueux manuscrits composés avant 1458 pour la bibliothèque des ducs de Bourgogne, fait de l'histoire de Galien une surprenante digression au cœur-même de l'épisode de Roncevaux<sup>14</sup>. De nature compilatoire par sa réécriture originale du *Voyage de Charlemagne* et de la *Chanson de Roland*, le récit de *Galien* peut ainsi être lui-même incorporé à des ensembles en prose pour lesquels il ne semble pas avoir été originellement conçu. Sans qu'il y ait de croisement entre elles<sup>15</sup>, les proses se concentrant sur le destin de Galien proposent un remaniement tout à fait différent de celles qui l'intègrent dans une composition cyclique. Les compilations de l'Arsenal 3351 et de David Aubert se rejoignent dans la mise à distance de certains motifs narratifs qui forment le cœur de l'histoire de *Galien*. Leur méfiance se mêle à un goût certain pour

---

a appartenu l'unique manuscrit qui la conserve. Ses éditeurs datent la chanson d'environ 1490 (*Le Galien de Cheltenham*, David M. Dougherty et Eugene B. Barnes (éds), Amsterdam, John Benjamins B. V., coll. Purdue University Monographs in Romance Languages, 1981). Parmi les versions en prose qui nous sont parvenues, la plus ancienne est conservée dans le manuscrit Paris, BNF 1470 ; elle remonterait aux environs de 1460 selon Hans-Erich Keller (« Une *Chanson de Roland* négligée du xv<sup>e</sup> siècle », In : *Plaist vos oïr bone cançon vallant ? Mélanges de Langue et de Littérature Médiévales offerts à François Suard*, sous la direction de Dominique Boutet, Marie-Madeleine Castellani, Françoise Ferrand et Aimé Petit, tome I, p. 465-473, cit. p. 466). C'est sans doute au cours du xv<sup>e</sup> siècle que *Galien* a acquis les traits que nous lui connaissons.

<sup>13</sup> *La Geste de Garin de Monglane en prose*, éd. Hans-Erich Keller, Aix-en-Provence, CUERMA, coll. Sénéfiance, 1994.

<sup>14</sup> David Aubert, *Croniques et conquestes de Charlemaine*, manuscrit Bruxelles, BKR 9068, f<sup>o</sup>41r<sup>o</sup>-44v<sup>o</sup>; éd. Robert Guiette, Bruxelles, Palais des Académies, t. III, 1951, p. 43-47. Le remanieur avait prévu deux volumes pour sa compilation ; au xviii<sup>e</sup> siècle, le deuxième volume a été relié en deux tomes indépendants.

<sup>15</sup> Selon Hans-Erich Keller, les différentes versions de *Galien* sont tellement originales qu'on ne peut tenter de constituer un arbre généalogique : les proses sont des ouvrages indépendants bien qu'« inspirés peut-être par un ancêtre commun » ; en tout cas, elles ne sont aucunement des dérimages de la chanson en vers dite de Cheltenham (Hans-Erich Keller, *Galien le Restoré en prose, op. cit.*, p. 13).

ces histoires que les remanieurs considèrent comme fausses<sup>16</sup>. La reprise des anciens textes combinés, acte de mémoire, s'accommode mal d'un personnage dont la trame est faite de mémoire : dans la compilation de l'Arsenal 3351, l'histoire de Galien devient une étape fantaisiste dans l'histoire du lignage de Monglane. Quant au remanieur David Aubert, il commence par déconstruire l'histoire de ce héros « restoré » pour mieux le réécrire.

Pour suivre le parcours de Galien entre les versions en prose, nous nous intéresserons surtout au début de son histoire, c'est-à-dire aux circonstances de sa naissance jusqu'à son arrivée à Roncevaux, qu'elles relatent toutes.

### ***1. Le parcours de Galien dans les versions en prose autonomes : tirer le fil des motifs pour tisser des liens entre les traditions***

Le récit de Galien est composé de multiples souvenirs littéraires venus essentiellement de la matière de la *Chanson de Roland*, mais pas tous de la même version de celle-ci : les critiques ont pu montrer les différents dosages entre les *Roland* rimés et le *Pseudo-Turpin* effectués par chacun des remaniements de *Galien*<sup>17</sup>. Les proses inventent des liens entre les pans de l'histoire appartenant à des sources différentes. Pour cela, la prose réécrit et approfondit trois motifs narratifs principaux, dont deux viennent du *Voyage de Charlemagne*, et l'un est propre au Galien.

Le premier motif est celui qui lance le récit et justifie le départ de Charlemagne et ses hommes pour l'Orient. Il faut motiver deux éléments : le pèlerinage proprement dit à Jérusalem, puis le retour par Constantinople, par voie de terre. Le *Voyage de Charlemagne* réécrit ici un thème que l'on

<sup>16</sup> Les compilations de l'Arsenal 3351 et des *Croniques et conquestes* de David Aubert ont en commun l'un de leur récit, celui de *Girart de Vienne* : la version fournie est tellement proche que l'on a pu se demander si l'un des manuscrits était la copie de l'autre. Le critique François Suard tranche de façon convaincante la question en concluant que les deux prosateurs ne se sont pas copiés l'un l'autre, mais ont travaillé à partir d'une même source en prose (F. Suard, « Le Gérard de Vienne de David Aubert », In : *Les manuscrits de David Aubert « escripvain » bourguignon*, sous la direction de Danielle Quéruel, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, coll. Cultures et civilisations médiévales, 1999, p. 19-33). Pour l'épisode de *Galien*, leur source semble avoir été différente, mais la reprise de *Girart de Vienne* montre entre ces remanieurs une affinité dans leur choix des versions à réécrire.

<sup>17</sup> Voir l'article de Hans-Erich Keller, « Une *Chanson de Roland* négligée du xv<sup>e</sup> siècle », art. cit. Si la version en vers dite de Cheltenham s'inspire essentiellement d'un Roland rimé, les versions en prose mêlent les sources rimées et y ajoutent aussi la *Chronique du Pseudo-Turpin*.



trouve aussi dans les contes orientaux, selon Gaston Paris<sup>18</sup>. Comme dans le conte d'Abdoulcassem Basri, un roi est publiquement défié en étant comparé défavorablement avec un autre personnage plus riche et plus puissant que lui. Sa dignité étant altérée, le roi décide d'aller vérifier par lui-même et sera amené à reconnaître la justesse de la comparaison<sup>19</sup>. Dans le conte cité, c'est le vizir l'auteur de l'humiliation publique, alors que dans le *Voyage*, et donc les *Galien* après lui, c'est l'épouse de l'empereur qui le compare au roi de Constantinople. Dans le conte, le sultan part déguisé ; quant à Charlemagne, il prend des habits de pèlerin. Il menace de faire perdre la tête à sa femme si elle s'est trompée, alors même qu'elle affirme avoir parlé légèrement. Cela construit un écho thématique avec le deuxième motif narratif majeur du récit, celui des *gabs*, qui serait un thème d'origine scandinave<sup>20</sup>. Le roi de Constantinople n'est pas prêt non plus à prendre à la légère les attaques contre son honneur : il prend très au sérieux les plaisanteries des chevaliers arrivés chez lui et menace à son tour de leur couper la tête. Avec l'alignement de ces deux motifs, la rencontre des deux souverains prend les allures d'une compétition : Hugues s'avèrera effectivement plus riche que Charlemagne, mais avec la réalisation des *gabs*, Charlemagne est consacré comme plus puissant car accompagné d'hommes vaillants et secondé par l'aide divine. La fascination pour les fastes et l'artisanat de l'Orient s'accompagne d'une inquiétude mise en scène de façon burlesque avec cette scène des *gabs* qui déplace la compétition sur le plan de la galéjade.

Le *Voyage de Charlemagne* est donc la rencontre de deux motifs narratifs, l'un oriental, l'autre scandinave. Quelles que soient leur origine, le *Galien* en prose en hérite et les réécrit dans une perspective dynamique. Les remanieurs de *Galien* introduisent en effet deux modifications par rapport au *Voyage*. Ils accentuent d'abord l'émerveillement des chevaliers français face aux richesses de Constantinople et soulignent plaisamment leur manque de raffinement en inventant toute une série de fabuleuses rencontres sur leur route vers le roi oriental : le porcher de Constantinople est plus richement vêtu qu'eux et aussi courtois qu'un roi ; de même pour le vacher qu'ils rencontrent ensuite, avant de croiser le berger, pour être finalement accueillis par le roi Hugues de Constantinople au milieu du champ qu'il est en train de labourer

---

<sup>18</sup> Gaston Paris, « La chanson du pèlerinage de Charlemagne », *Romania*, N° 9, 1880, p. 1-50.

<sup>19</sup> Conte d'Abdoulcassem Basri, In : François Pétis de la Croix, *Les Mille et un jours*, éd. Paul Sebag, Paris, Christian Bourgeois Editeur, 1980, p. 41-64 seq.

<sup>20</sup> Voir les travaux de John Grisby, *The Gab as Latent Genre*, op. cit.

en somptueux appareil, avec une merveille charrue<sup>21</sup>. Le rire des seigneurs français s'exerce dans les plaisanteries qu'ils s'adressent entre eux face à leur propre émerveillement, et la compétition des deux rois penche nettement du côté du roi de Constantinople, ce qui fait de la réussite des *gabs* un véritable coup de théâtre comique. Cette parenthèse narrative prépare une deuxième modification qui est en fait un effet de structure dû à l'adjonction dans le *Galien* des épisodes de Roncevaux : la remise en cause burlesque de la dignité de Charlemagne dans l'épisode de Constantinople est doublée par une remise en cause tragique de sa puissance dans celui de Roncevaux. La réussite des *gabs* avait montré que Charlemagne était riche de la vaillance de ses chevaliers : face à l'opulence que le roi de Constantinople doit à la culture de ses terres, la prouesse guerrière finissait par l'emporter. Or cette chevalerie est détruite à Roncevaux. C'est sur Galien que repose alors le rétablissement de la puissance menacée de Charlemagne : il aide Charlemagne à vaincre le Sarrasin Baligant et venger Roncevaux ; puis il agrandit la sphère d'influence carolingienne en devenant roi de Constantinople et incarnant jusqu'aux confins de l'Orient la chevalerie idéale des pairs d'Occident.

Ce lien entre les deux grandes sections de la légende, le *Voyage de Charlemagne* et Roncevaux, est créé par le destin unificateur du jeune héros Galien. Cette cohérence repose sur l'insertion dans *Galien* d'un motif romanesque *a priori* étranger à sa matière : c'est celui de la naissance de l'enfant présidée par deux bonnes fées marraines, auprès d'une fontaine<sup>22</sup>. Ce sont elles qui lui donnent son nom de Galien et le destin qui lui vaudra son surnom héroïque, en le dotant d'une vaillance sans faille. Ce rôle unificateur est souligné par les interventions du narrateur, redondantes par rapport au récit ; avant d'ouvrir le chapitre de la naissance de Galien, le narrateur de l'imprimé Vérard annonce :

L'enfant de quoy elle accoucha fut nommé Galyen, ainsi comme vous orrez. Ce fut celui qui Charlemagne reconforta après que Rolant et Olivier son père furent occiz, dont les barons de France furent moult troublez. Mais l'enfant Galyen tant fist et pourchassa que en la fin a la journee de Roncevaux trouva Rolant et son père Olivier, ainsi comme il vous sera dit cy après<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> Pour le manuscrit Paris, BNF 1470, voir *Galien le Restoré en prose*, *op. cit.*, p. 21-26 ; pour l'imprimé de Vérard, voir dans le même ouvrage, p. 179-185.

<sup>22</sup> C'est le motif que l'on trouve sous les numéros F312 et F317 dans l'index d'Anita Guerreau-Jalabert, *Index des motifs narratifs dans les romans arthuriens français en vers, XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles*, Genève, Droz, coll. Publications romanes et françaises, 1992.

<sup>23</sup> Imprimé Vérard, dans *Galien le Restoré en prose*, *op. cit.*, p. 199-200.

La première fée donne son nom à l'enfant et le destine à son avenir oriental de roi de Constantinople, tout en prévenant toute répétition possible du futur drame de Roncevaux en le rendant imperméable à toute trahison. Le lecteur pense évidemment à celle de Ganelon, qui causera la perte annoncée de Roland et Olivier :

je te octroye a estre tout ton vivant aussi hardy qu'un lyon et que jamais de trahison ne mourras en guerre ne en autre lieu, que venin ne te puisse faire mal ne nulle playe qu'on te face, tant soit grande, dont tu n'ayes guérison au troiziesme jour. Après je te destine a estre roy une fois qui viendra de Constantinoble. Et affin que ta mere qui cy est ait souvenir de nous, [...] tu porteras le nom de Galyen, pource que j'ay nom Galyenne<sup>24</sup>.

La deuxième fée trace le lien entre l'Orient et l'Occident, faisant de Galien le champion d'une chrétienté unifiée :

Je lui voys donner pour l'amour de vous que, tant qu'il vive, ne puisse estre maté en joust ne en tournay, ne ne puisse reculer en arriere de nul pié mesuré mais tant de payens occira que en repos sera mise toute crestienté. Et quant tu auras dizesept annees passees, en Epaigne iras, et la trouveras les douze pers mors ou pou s'en faudra. Tant fera cest enfant par son branc aceré qu'il respitera Charlemaigne de mort<sup>25</sup>.

L'annonce du destin de Galien sert ainsi la nécessité narrative, affirmée en fin de chapitre par une formule conclusive qui double la prédiction des fées de la certitude de sa réalisation. L'omniscience du narrateur devient un écho du savoir des fées :

Enaprès sera nommé Galyen et son surnom Rethoré, comme qui voudroit dire : c'est cellui qui a restauré chevalerie en lieu des douze pers, qui furent presque tous mors a la journee de Roncevaux, car en ce temps la fut surnommé Galyen Rethoré.

D'autre part, l'aspect scabreux des *gabs* est atténué pour s'accorder avec l'importance de leur issue, la naissance du héros. La vulgarité de la nuit entre Olivier et la fille du roi, Jacqueline, faisait dans le *Voyage de Charlemagne* un portrait incroyablement peu courtois d'Olivier<sup>26</sup>. Celui-ci est apprivoisé par

---

<sup>24</sup> *Galien le Restoré en prose, op. cit.*, p. 200.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 201.

<sup>26</sup> C'est surtout Paul Aebisher qui s'est insurgé du rôle à contre-emploi que joue Olivier dans le *Voyage de Charlemagne*, « don Juan monstrueux par son inhumanité, abject par son

les proses de *Galien* : Olivier est présenté comme un ardent amoureux, surpris lors de la nuit des *gabs* dans l'expression de son mal d'amour, puis parti de Constantinople contre son gré, par devoir envers Charlemagne. Sa fidélité à sa bien-aimée approfondit le *pathos* des amants contrariés qui prolonge les échos de Roncevaux : le légendaire couple d'éternels fiancés constitué par Roland et Aude est, dans le *Galien*, redoublé par le couple d'Olivier et Jacqueline. Cette adaptation tonale sert la structure du nouvel ensemble narratif composé par *Galien*, mais introduit aussi l'élément déclencheur de la quête de Galien : il quitte Constantinople pour se lancer sur les traces de son père et le ramener à Jacqueline, à laquelle Olivier a fait une promesse de mariage. Ce sera le seul échec de Galien : il arrive à Roncevaux trop tard pour sauver Olivier.

Les proses autonomes de *Galien* sont ainsi un assemblage de sources destiné à recycler la matière carolingienne pour lui donner une suite heureuse, ou du moins pleine d'espoir. Cet assemblage exploite les structures narratives héritées pour établir la cohérence d'une nouvelle composition et on perçoit les coutures de la réécriture dans l'adaptation des motifs narratifs. Cependant dans certaines versions en prose, ces motifs vont aussi être ceux autour desquels se concentrent des dysfonctionnements, notamment dans la composition cyclique du manuscrit Paris, Arsenal 3351.

## **2. Galien, conte fantaisiste dans l'Arsenal 3351 : l'invasion des motifs originaux**

La compilation de l'Arsenal 3351 est appelée la *Geste de Garin de Monglane en prose* par son éditeur Hans-Erich Keller. Elle s'ouvre sur le destin des quatre fils de Garin de Monglane avant de poursuivre sur la génération suivante, celle d'Olivier et Aymery. L'intégration de passages du *Galien* fait le récit de la troisième génération et confie donc au lignage de Monglane la survie des héros après Roncevaux : Galien et Aimery sont les deux visages des suites de Roncevaux, puisque tous deux relancent les conquêtes, avec la prise de Montsuzain pour Galien et Narbonne pour Aimery. Avec Aimery, neveu d'Olivier, le prosateur n'a en fait aucun besoin narratif de Galien. Dans la perspective lignagère qui est la sienne, Aimery suffit à assurer l'héritage

---

comportement vis-à-vis de la fille de l'empereur de Constantinople [...], plus amoral des *lovelaces* » qui laisse derrière lui une jeune femme enceinte qui, à cause de lui, sera rejetée par son père (P. Aebischer, « Le *gab* d'Olivier », *Revue belge de philologie et d'histoire*, N° 34, 3, 1956, p. 659-679, cit. p. 660). Comment concilier la vulgarité d'Olivier, indifférente aux conséquences de ses actes, et la sagesse du héros prêt à mourir à Roncevaux ?

chevaleresque de Charlemagne en conquérant Narbonne lors du retour de Roncevaux. De plus, il est le fondateur d'une famille donnant une postérité à cette chevalerie, puisqu'il sera le père de Guillaume d'Orange. Le compilateur a donc quelques difficultés pour entrelacer les aventures subséquentes de Galien à Montsuzain puis Constantinople avec celles d'Aimery à Narbonne. La seule raison de l'insertion de *Galien* est ainsi, selon les dires du narrateur, le plaisir du divertissement. Il commence les épisodes de *Galien* en se désolidarisant de l'ensemble de son histoire, qu'il lit sous le signe de la fiction :

Mais avant ce que l'istorien entame la matiere [de *Galien*] qui puet par nature estre mensongiere ou forte a croire a ceulx qui la liroient, il proteste que les mots, du moins partie, ne lui soient imputez pour baverie, car son intencion n'est aucunement d'y mettre ne adjouster rien du sien mais que seulement escrire et racompter joieusement ce qu'il a veu et trouvé en plusieurs livres assez revenans l'un a l'autre. Et s'aucune mençonge y est par aventure ditte ou racomptee plaisamment, sy est elle discrete de romans et histoires rimez d'aucuns temps que l'istorien croit aussy a paine que les escoutans et s'en raporte ad ce qu'il en fut. Sy pouroient aucuns dire qu'il vouldroit mieulx soy reposer que soy entremette de telles choses faire ; a quoy respond l'istorien qu'il a veu le dit d'un sage, parlant en maniere de notable en deux vers rimez, disant :

Loiseux plaisir, quoy qu'il face a blasmer,  
N'est pas legier a desacoustumer<sup>27</sup>.

Ce plaisir de la lecture est lié à la répétition des textes hérités, qui ne font pas autorité aux yeux du narrateur mais établissent néanmoins une version courante de la tradition. La fiction est distinguée de l'histoire et cette réflexion montre bien la différence de réception établie entre les anciennes chansons de geste comme celle de *Girart de Vienne*, réécrite sans recul critique en amont de la compilation, et cette innovation tardive qu'est *Galien*. Les manipulations de la tradition auxquelles se livre *Galien* se légitiment par le plaisir créateur du verbe mensonger, qui est aussi celui des chevaliers français lancés dans l'ivresse des *gabs* nocturnes :

---

<sup>27</sup> *La Geste de Garin de Monglane en prose*, éd. cit., p. 166. Le manuscrit Paris, Arsenal 3351 est caractérisé par l'insertion de proverbes en vers dans le récit en prose, comme nous le voyons dans cette citation.

Entendre que c'est de gaber  
Vault autant comme de flaber.

Flaber veritablement n'est sinon dire mençonges et reciter choses non advenues comment qu'elles soient par les disans affermees. Et ne si occupe l'en au mains ne sy doit on occuper sinon pour passer temps joieusement et pour escherner autres merancoles et tant de menues pensees que les esprits s'en travaillent moult souvent.

Dans les « choses non advenues », le narrateur compte les merveilles de Constantinople :

Et qui vouldroit toutes leurs [= les compagnons de Charlemagne dans son voyage vers l'Est] aventures racompter, ce seroit chose trop ennueuse ; pour ce s'en taist l'istorien de la plus grant part, mesmement que celui samble fantosme ou clere mençonge trop entendible, car ilz trouverent porchiers, vachiers, et bergiers gardans leurs bestes couchans et retrayans en toutes en paveillons sy richement appointiés et ouvrez que ce pouroit sambler chose faee ou menteresse. Et non pour tant parlera l'istoire du roy Huguon pour avoir souvenance de que la royne avoit dit de Charlemaine a son departement<sup>28</sup>.

L'ellipse n'est pas entière et mentionne le contenu de la coupe effectuée dans la trame ancienne : le détail pittoresque est conservé en même temps qu'il est raillé comme étant l'émanation fantaisiste de l'esprit d'invention qui était celui des anciens conteurs. C'est donc une des innovations des proses par rapport aux sources recyclées que le narrateur désigne comme mensongère, au moment où il semble bien conscient de son objectif : la compétition des rois après la maladresse de la reine. Cependant celle-ci lui pose un problème de cohérence dû à l'agencement cyclique qu'il opère : pour pouvoir faire le lien avec les épisodes précédents de sa compilation, c'est-à-dire avec la matière de *Girart de Vienne*, le narrateur transforme les raisons du départ de Charlemagne pour l'Orient. L'empereur ne part plus pour Jérusalem suite à une querelle de ménage, mais pour accomplir un vœu de pèlerinage formulé lors du duel d'Olivier et Roland sous les murs de Vienne. Mais cela n'explique pas son retour par Constantinople, et le prosateur introduit en analepse les raisons du trajet terrestre du retour, sans se préoccuper de l'incohérence de cette double motivation. C'est toujours l'épouse de Charlemagne qui est à l'origine de l'étape par Constantinople, mais elle ne fait qu'exprimer une curiosité pour les merveilles d'Orient,

<sup>28</sup> *La Geste de Garin de Monglane en prose*, éd. cit., p. 172.

d'ailleurs partagée par l'empereur, sans remettre en cause pour autant la puissance ni la dignité de celui-ci<sup>29</sup>. Le lien entre la mise en danger de la figure de Charlemagne et le futur « restor » par Galien est donc dénoué dans la *Geste de Garin de Monglane en prose*.

Cet ajustement cyclique entraîne ainsi une cascade de conséquences, avec la déstabilisation des motifs destinés à justifier la naissance de Galien. Ceci affecte également la scène des fées, sujette à caution pour une deuxième raison : celle de la cohérence tonale, l'intervention des fées étant vue par l'Arsenal 3351 comme purement littéraire et non historique. C'est la source suivie qui les désigne comme des fées, et le narrateur marque sa distance en faisant du statut de fée une déformation fantaisiste : « Comment Jaqueline enfanta d'un filz, le quel fut nommé Galien et receu de deux dames, que le livre nomme faees, lesquelles lui donnerent de beaux dons et vertueux »<sup>30</sup>. Évidemment, la prédiction perd de sa force si elle n'est pas le fait de véritables fées et le narrateur ne peut se prévaloir de cette caution interne pour justifier le récit des exploits de son héros. La rubrique annonçant la naissance de Galien est ainsi entourée de nouvelles marques de défiance :

[Jacqueline] porta son terme au fort, jusques au temps que plus ne le pot celer et que delivrer en convint son corps. Mais ce fut a peu de joie, comme l'istoire le dira cy après, voire en brief, pour ce que la matiere n'en puet estre longue et que ce present translateur y treuve moult de choses, esuelles il n'a adjousté mie grant creance. Sy en parlera il [sinon] pour entretenir le texte par ordre, sans changier ou varier, affin que les liseurs puissent tout mieux concepvoir. [*rubrique*]

L'istoryen, le quel a ja cy avant protesté qu'il ne soit reprins d'aucunnes menteries, treuve que, quant le roy Huguon sceut que sa fille estoit ensainte et preste de delivrer, il fut plus dolant c'onques mais et jura Dieu qu'il la

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 169 : « ... Et qui vouldroit savoir qui mouvoit l'empereur et ses barons a venir, dit l'istoire que ou partement de l'empereur en la cité de Vienne estoit la royne, laquelle dit a Charlemaine qu'elle avoit ouÿ parler du plus riche prince du monde, sy ne se pot tenir l'empereur de lui enquerir qui estoit cellui prince. "En non Dieu, Sire, ce lui respondi la dame, c'est le roy Hugues de Constantinoble, du quel je me merveil plus que d'aulture chose, car j'ay sceu par certains pelerins, lesquelz ont esté au Saint Sepulcre, ou vous devez aller par promesse, qu'il a le plus beau tresor du monde. Sy vous prie que par la retournez pour en savoir la certaineté." Sy lui respondi l'empereur, qui grant desir avoit de toutes nouvelletés savoir, qu'il passeroit par la voirement et que de ce qu'il auroit veu lui feroit faire savoir la vraie verité. » Je corrige deux coquilles en supprimant la virgule dans *laquelle dit a C., qu'e.* et en lisant « ce lui respondi la dame » au lieu de *celui, respondi la dame* comme le porte l'édition.

<sup>30</sup> *La Geste de Garin de Monglane en prose*, éd. cit., p. 191.

chasseroit hors de son hostel, en lui imposant ribaudie, ce que elle avoit fait par son commandement mesmes et par son ordonnance<sup>31</sup>.

Avec l'étrangeté de la conduite du roi, un troisième grief contre *Galien* apparaît ainsi : la scène des *gabs* est remise en question au nom de la vraisemblance, à l'aune de laquelle le narrateur semble juger de la vérité historique de sa source. Et de fait, la nécessité de cet épisode de rejet de la fille enceinte par son père ne semble guère explicable narrativement, à part pour accentuer la part romanesque du récit.

Confondu par les inconséquences de *Galien*, le prosateur de l'Arsenal 3351 n'exploite pas dans toute sa cohérence profonde l'histoire de Galien. Sous sa plume, elle devient surtout un ornement agréable à la mémoire des textes. L'argument avancé, selon lequel « en parlera il [sinon] pour entretenir le texte par ordre, sans changier ou varier, affin que les liseurs puissent tout mieux concepvoir », étonne quelque peu. Il est bien obligé de raconter la naissance de Galien pour pouvoir ensuite aborder les exploits du jeune héros devenu chevalier, mais la nécessité du personnage semble concentrée sur la version de Roncevaux dont il est porteur. Avec Galien, le compilateur poursuit son recentrement de la matière de France sur le lignage de Monglane. De l'épisode de Roncevaux n'est gardée que la première partie, c'est-à-dire la mort de Roland et Olivier, et non l'écrasement de Baligant par Charlemagne ; cette ouverture de la défaite vers une victoire totale n'est que résumée dans la *Geste de Garin de Monglane en prose*.

En adoptant une perspective lignagière mettant l'accent sur la filiation entre Garin, Aymery et le futur Guillaume d'Orange, le compilateur de l'Arsenal 3351 rejette l'histoire de Galien dans l'invraisemblance et dans le temps du conte. Les éléments qu'il conserve servent surtout le plaisir de la mémoire, qui ne peut se passer de l'épisode de Roncevaux dans les temps forts de la matière de France et semble se plaisir à un récit à la fois familier et décentré. Mais le prosateur donne aussi l'impression de rejeter dans la fantaisie du conte le grand rêve dont est porteur le personnage de Galien, qui serait celui d'une chrétienté unifiée d'Est en Ouest, de Constantinople à l'Espagne, et d'une chevalerie à l'image de la chrétienté. Ce rêve d'unité est désormais de l'ordre du fantasme, et peut-être faut-il mettre cela en perspective avec la prise de Constantinople par les Turcs en 1453. Les versions en prose du type Vêrard, vues plus haut, porteraient donc la trace d'une réaction totalement différente, choisissant délibérément le rêve d'unité et,

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 190-191. Je corrige en *parlera il non pour... en en parlera il sinon pour*.



peut-être, celui de reconquête de Constantinople telle que le nourrissait le grand duc d'Occident Philippe le Bon<sup>32</sup>.

Ce grand rêve bourguignon rend d'autant plus étonnant le traitement que David Aubert, l'*escripvain* de la cour, réserve au personnage de *Galien*. Contrairement à l'Arsenal 3351, qui raconte pour le plaisir de raconter, les *Croniques et conquestes* rappellent les « fais des anciens » pour exalter la chevalerie chrétienne et donner par la littérature un modèle pour la vie. On aurait pu s'attendre à ce que l'écrivain bourguignon fasse du personnage de Galien l'incarnation du rêve de croisade ducal. C'est d'ailleurs une aspiration qui apparaît très nettement dans un autre roman copié par David Aubert, celui des *Trois Fils de rois*, dans lequel se trouvent mis en fiction les vœux de croisade prononcés à Lille en 1454<sup>33</sup>. Or l'histoire de Galien est réduite à sa portion congrue dans les *Croniques et conquestes*, et l'attitude du remanieur se rapproche de celle de l'Arsenal 3351.

### **3. L'incursion de Galien dans les Croniques et conquestes de Charlemaine : une digression qui renvoie Galien dans un hors-lieu**

Galien apparaît au cœur d'une digression en analepse qui conclut les événements de Roncevaux. Là aussi le narrateur suspend son jugement :

Et moy qui ay escripte ceste histoire, trouvoy en ung livre parlant de Charlemaine et de ses pers, ne sçay s'il est vray ou non...<sup>34</sup>

Le souci historique du prosateur prévaut et rappelle le sérieux de son entreprise compilatoire, exposé dans le premier prologue des *Croniques et conquestes* :

---

<sup>32</sup> Voir Danielle Régner-Bohler (dir.), *Splendeurs de la cour de Bourgogne : récits et chroniques*, op. cit., et Jean Devaux, « Le Saint Voyage de Turquie : croisade et propagande à la cour de Philippe le Bon (1463-1464) », In : « À l'heure encore de mon écrire ». *Aspects de la littérature de Bourgogne sous Philippe le Bon et Charles le Téméraire*, sous la direction de Claude Thiry, N° hors série, Les Lettres romanes, 1997, p. 53-70, ainsi que Jacques Paviot, « Burgundy and the Crusade », In : *Crusading in the Fifteenth Century. Message and Impact*, sous la direction de Norman Housley, London, Palgrave / Macmillan, 2004, p. 70-80.

<sup>33</sup> *Les Trois fils de rois*, éd. Giovanni Palumbo, Paris, Champion, coll. Classiques français du Moyen Âge, 2002. L'éditeur fait aussi l'hypothèse contraire selon laquelle ce ne sont pas les événements de la cour ducal qui ont inspiré cette scène de roman, mais les romans qui ont inspiré la mise en scène ducal : voir Giovanni Palumbo, « Le Livre et histoire royal (ou Livre des trois fils de roys) : politique, histoire et fiction à la cour de Bourgogne », In : « À l'heure encore de mon écrire », op. cit., p. 137-145.

<sup>34</sup> *Croniques et conquestes de Charlemaine*, op. cit., p. 43.

[le commanditaire] m'a chargé de curieusement enquerir et viseter plusieurs volumes tant en latin comme en françois, en tous lieux ou j'en pourray bonnement recouvrer, et en tirer et extraire ce qui seroit a mon pourpos, pour les asssembler en ung livre. Et la raison y est bonne selon mon advis. Car il luy sembloit que l'ystorographeur qui compilla les *Croniques de France* n'en fist point assez ample declaration, veu les innumerables proesses, haultes conquestes et grans entreprises que il acheva victorieusement par sa vaillance et parfait sens a l'ayde de ses amis et leaux subgetz, tant honnorablement que jamais rien ne commença qu'il ne menast a fin. Non obstant, je n'ay point presumé y adjouster de mon propre chose que je n'aye leu, veu et trouvé<sup>35</sup>.

Cette aspiration à l'exhaustivité pourrait ainsi expliquer l'incursion de Galien dans la compilation. Tel un historiographe scrupuleux, capable de rivaliser avec les *Grandes Chroniques de France*, David Aubert aurait intégré le contenu d'une source inattendue. Mais il le fait avec une infidélité peu compatible avec cette aspiration, privant l'épisode de toute nécessité après lui avoir retiré toute crédibilité : non seulement il ne raconte pas Roncevaux en suivant la version de *Galien*, mais en plus l'apparition du personnage est ponctuelle et il ne sera plus fait mention de lui, ôtant ainsi à Charlemagne l'espoir de succession expliquant la création-même de Galien. C'est le moment où Charlemagne et ses hommes reviennent sur le champ de bataille de Roncevaux après avoir déconfit Marsile puis Baligant. Galien n'y a joué aucun rôle, il n'aide pas Charlemagne contre Baligant, il n'est pas soufflé mot de ses aventures ultérieures. Il ne fait donc rien pour assurer la *restauration* de Charlemagne<sup>36</sup>. D'autre part, à la différence des versions communes, Galien arrive trop tard pour rencontrer Olivier : il le découvre déjà mort et le compilateur se prive du pathétique de la reconnaissance ultime entre le père et son fils. Ce n'est qu'à la fin de la digression que l'on apprend son nom et qu'apparaît une trace de son fameux surnom, désormais détourné : « et fu Galien en la grace de Charlemaine, car il fu depuis vaillant a merveilles et au restor d'Olivier servi l'empereur »<sup>37</sup>. On remarque le déplacement de Charlemagne à Olivier.

<sup>35</sup> *Ibid.*, t. I, p. 14.

<sup>36</sup> Cette réduction de *Galien* à une intervention analeptique pendant l'épisode de Roncevaux fait songer à la version occitane de *Galien* que l'on trouve dans le *Ronsasvals*. Voir *Le Roland occitan*, éd. Gérard Gouiran et Robert Lafont, Paris, C. Bourgeois, coll. 10-18, Bibliothèque médiévale, 1991.

<sup>37</sup> *Croniques et conquestes de Charlemaine*, *op. cit.*, t. III, p. 47.

Cela s'accorde avec la trajectoire sombre de la compilation, qui met en question l'héritage direct de Charlemagne : après la mort de Roland, les *Croniques et conquestes* conteront la mort du frère de Roland, Baudouin. Le compilateur écrivait dans son prologue avoir voulu « joindre le chief avecques les membres »<sup>38</sup> pour restaurer la geste de Charlemagne, perdue au cours du temps et dispersée entre les armoires des bibliothèques. Or à la fin de la geste le personnage lui-même file cette métaphore pour déplorer la mort de ses neveux :

Rolant estoit le bras dextre de mon corps, si le me rompy le conte Guennelon ; de quoy je fus depuis vengié. Mon nepveu Bauduin estoit le senestre bracs de mon corps, duquel je me aidioie souffissamment. Et au jour d'uy, les rois Fieramort et Dalias, freres, me l'ont casse<sup>39</sup>.

La compilation dessine ainsi l'image d'un corps brisé, qui ne s'accommode pas des greffes opérées par les réécritures, et ne considère par Galien comme organique. Le personnage est dissocié de la fonction qui avait justifié sa création, c'est-à-dire assurer à l'empereur un avenir fertile après Roncevaux. Ce qui est intéressant, c'est que cette dissociation entraîne aussi la mise à l'écart des principaux motifs assurant la cohésion de l'histoire de Galien.

Galien n'est même plus associé à Constantinople dans les *Croniques et conquestes* : la naissance du personnage ne porte pas trace du raccord littéraire avec la matière du *Voyage de Charlemagne*, et David Aubert « devise que l'empereur se trouva en une cité en laquelle avoit ung roy »<sup>40</sup>. Le personnage est issu d'une sorte de hors-lieu narratif et on s'étonne de cet effacement de Constantinople. De fait, il ne s'agit pas, comme pour l'Arsenal 3351, de renoncer au rêve byzantin : le premier volume des *Croniques et conquestes de Charlemaine* a déjà mis en scène des épisodes se déroulant à Constantinople<sup>41</sup>. Une rencontre entre l'Occident et l'Orient, Charlemagne et le roi de Constantinople, a donc déjà été racontée plus haut, mais en suivant d'autres textes que le *Voyage* et le *Galien*, à savoir *Les Grandes Chroniques de France*, qui suivent elles-mêmes l'*Iter Hierosolymitanum*<sup>42</sup>. L'affirmation initiale de David Aubert, selon laquelle il voulait compléter les *Grandes Chroniques de*

---

<sup>38</sup> *Ibid.*, t. I, p. 14.

<sup>39</sup> *Ibid.*, t. III, p. 257.

<sup>40</sup> *Ibid.*, t. III, p. 43.

<sup>41</sup> Il s'agit des chapitres 25 à 31 dans le volume I.

<sup>42</sup> Valérie Croquez-Guyen, *Tradition et originalité dans les Croniques et Conquestes de Charlemaine de David Aubert*, Thèse de doctorat nouveau régime effectuée sous la direction de M. Bernard Guidot, soutenue à Nancy en mars 2008, p. 99.

*France*, n'est donc pas un rejet de son prestigieux modèle : la concurrence avec l'« ystoriographeur » implique aussi sa réécriture et montre un David Aubert enclin à faire confiance à son rival. La mise à l'écart de Galien correspond donc à un véritable choix de source. Avec celle que suit David Aubert pour les épisodes de Constantinople, il a mis en scène une collaboration militaire entre les deux puissances qui s'allient pour rejeter les Sarrasins et venir en aide à Jérusalem. Si Galien est écarté, c'est donc peut-être parce qu'il ne s'agit pas de montrer une compétition burlesque entre les souverains d'Orient et d'Occident mais une véritable entente, reposant sur l'admiration que le roi de Constantinople accorde à Charlemagne. Dans la source des épisodes byzantins, l'empereur d'Occident obtient la faveur de l'Orient non pas à l'issue d'exploits grotesques, mais d'une croisade dans laquelle il s'est illustré à la fois en tant que meneur d'homme et valeureux combattant. D'autre part, l'avenir de Galien semblait asseoir un droit héréditaire des Occidentaux au trône de Constantinople. David Aubert semble choisir de montrer plutôt la capacité à s'entraider. Autrement dit, la mise à l'écart de *Galien* correspondrait à un choix général d'adaptation au discours de la cour de Bourgogne en ces années suivant les Vœux, en même temps qu'il correspond à une définition de l'écriture comme historique.

Dans cette nouvelle version de *Galien*, abrégée et inorganique, le personnage devient le petit-fils d'un roi non identifié, avec lequel il ne s'agit aucunement de compétition : face à « ung roy » anonyme, celle-ci ne serait plus prestigieuse. Le motif du départ n'est pas donné, mais il est simplement fait mention d'un pèlerinage que Charlemagne aurait entrepris dans un temps indéterminé en compagnie de ses pairs. Par ce biais, David Aubert remotive l'un des traits constituants du motif narratif : dans le conte oriental, le roi dissimule son identité ; dans la version des *Croniques et conquestes*, Charlemagne entre dans l'anonymat conféré par l'habit de pèlerin. Il dissimule son identité de roi mais son hôte se doute de quelque chose et c'est pour surprendre le secret de Charlemagne qu'il envoie un espion écouter les conversations nocturnes des chevaliers. Ainsi la mise en cause de la puissance de Charlemagne et de son identité en tant qu'empereur, est-elle réinterprétée sur une ligne plutôt romanesque de dissimulation, de secret à ne pas transgresser. La série des *gabs* réalisés disparaît car aucune intervention divine n'est attendue : seul un *gab* est accompli, celui d'Olivier, conçu comme le plus à même d'entrer dans les limites des forces humaines. Enfin, les fées n'apparaissent plus du tout. La prophétie n'a en effet plus aucune nécessité dans l'espace des *Croniques et conquestes* : la compilation ne s'achemine pas vers le *restor* de Charlemagne,

et le mode analeptique du récit ne nécessite pas de raccord narratif entre les pans de l'histoire de *Galien*.

Ainsi le texte est-il détiéssé de ses principaux motifs, mais leur teneur est rabattue sur cette nouvelle version de l'histoire de *Galien* : la digression entière apparaît désormais comme un conte plaisant ordonné autour de la quête d'identité – celle de Charlemagne non plus menacée mais simplement dissimulée, et celle de Galien qui voudrait savoir qui est son père. La digression n'assume plus qu'une fonction de détente au milieu d'un passage extrêmement sombre : c'est après avoir décrit la découverte du corps martyrisé d'Olivier que David Aubert passe à cette digression, dans laquelle il est bien vivant, et même bon vivant.

### **Conclusion**

*Galien* « restauré » n'a cessé d'être lui-même restauré, réaménagé et parfois déconstruit. Les proses indépendantes comme celle de Vêrard font entrer le personnage de Galien dans une légende chevaleresque qu'il ne s'agit pas d'interroger, mais qui survivra précisément par ses traits légendaires. Avec les compilations de l' Arsenal 3351 (*La Geste de Garin de Monglane en prose*) et des *Croniques et conquestes de Charlemaine* bourguignonnes, on voit qu'à la fin du Moyen Âge, l'histoire de Galien n'est pas considérée comme, précisément, de l'histoire, mais comme ce qu'elle est, c'est-à-dire un jeu littéraire de construction tardive, destiné à reconstruire l'épisode de Roncevaux et à lui fournir une continuation analeptique (*prequel*) et une suite (*sequel*). Dans la version de David Aubert, ce récit de mémoire de Roncevaux qu'est *Galien* a pu être à son tour englobé et ingéré par ce dont il était la mémoire : au lieu de présenter un remaniement dynamique de tous les éléments de Roncevaux, c'est l'épisode de Roncevaux lui-même qui remanie l'épisode de Galien. Ce personnage n'est plus séparable de la geste, même s'il ne trouve plus à y jouer de rôle. Dans cette version, Galien est donc « restauré » non plus exactement au sens actif, au sens où il restaure la geste carolingienne, mais il est « restauré » au sens passif, c'est-à-dire recomposé. Ce vertige de la mémoire isole des éléments hors-temps et les transmet de génération en génération, en les nourrissant d'aspirations et de représentations qui, elles, sont bien de leur temps : dans la rencontre entre l'Est et l'Ouest qu'incarne Galien se rejouent aussi les relations avec la merveilleuse cité, passée hors des frontières de la chrétienté au xv<sup>e</sup> siècle et entrant peut-être du même coup dans les territoires de l'imaginaire.



# Les *Estoires d'Outremer* et de la naissance de Saladin. Entre l'Orient et l'Occident

Catherine Croizy-Naquet

Université Paris 3 Sorbonne Nouvelle

EA 173 CERAEM

(Centre d'Études et de Recherches Antiques et Médiévales)

L'œuvre connue sous le nom d'*Estoires d'Outremer et de la naissance de Saladin* est un témoignage important sur la perception de l'Orient par un clerc anonyme du nord-est de la France au début du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>1</sup>. Elle relate l'histoire du royaume latin de Jérusalem entre 1099 et 1230 et elle donne en parallèle la biographie de Saladin, depuis sa naissance jusqu'à sa mort. Adressée à un public féru d'historiographie, c'est une compilation proche de la *Chronique d'Ernoul et de Bernard Le Trésorier*<sup>2</sup>, comme l'a mis en évidence Margaret Jubb, l'éditrice des *Estoires*. Les deux textes commencent par un bref résumé sur le début des croisades en 1099 avec Godefroy de Bouillon, puis enchaînent sur le récit détaillé des faits jusqu'en 1185, avant de diverger profondément. Les *Estoires* enrichissent la narration d'épisodes contant les guerres de Saladin en Orient, un *exemplum* sur le roi de Damas et deux anecdotes. Elles interpolent surtout deux textes autonomes : la version longue de la *Fille du comte de Ponthieu* et l'*Ordene de Chevalerie* en prose<sup>3</sup>. Ces ajouts dont les

<sup>1</sup> *Estoires d'Outremer et de la naissance Salehadin*, éd. Margaret A. Jubb, London, Committee for Medieval Studies, Queen Mary and Westfield College, University of London, 1990, p. 59-89. Désormais *Estoires*.

<sup>2</sup> Éd. cit., p. 276-292. *Chronique d'Ernoul et de Bernard le Trésorier*, éd. Louis de Mas-Latrie, Paris, Jules Renouard, Société de l'Histoire de France, 1871. Sur la tradition complexe des continuations et la place de la *Chronique d'Ernoul et de Bernard le Trésorier*, voir Peter W. Edbury, *The Lyon Eracles and the Old French Continuations of William of Tyre, Montjoie : Studies in Crusade History in Honour of Hans Eberhard Mayer*, éd. Benjamin Z. Kedar, Jonathan Riley-Smith, Rudolf Hiestand, Aldershot, 1997, p. 139-153.

<sup>3</sup> Sur l'*Ordene de chevalerie*, voir Margaret A. Jubb, éd. cit., p. 10-11. *Saladin, Suite et fin du deuxième cycle de la croisade*, éd. par Larry S. Crist, Genève, Droz, 1972 (TLF) ; trad. Micheline de Combarieu du Grès, *Croisades et pèlerinages*, éd. par Danielle Régnier-Bohler,

sources ne sont pas toujours identifiées font l'originalité d'un texte où se produit la rencontre, entendue en son premier sens de « conflit », entre l'Occident et l'Orient. L'affrontement, dont Jérusalem conquise, perdue, à reconquérir est la ligne de mire, ne prête en aucune façon à l'altérité<sup>4</sup>, en raison de la structure et du contenu de l'œuvre : d'un côté, l'histoire du royaume latin de Jérusalem où se trouvent adaptées avec quelques aménagements les coutumes féodales de l'Occident ; de l'autre, l'histoire de Saladin, le chef oriental dont la légende « dorée » est en voie d'élaboration et l'image occidentalisée en cours de développement<sup>5</sup>. La vision ethnocentrée et téléologique inhérente à l'historiographie désinvestit qui plus est l'Autre oriental de sa réalité intrinsèque et leste l'histoire d'une dimension religieuse, didactique et morale<sup>6</sup>. Dans de telles circonstances et sous le poids des contraintes et défis du genre, l'intention d'instruire et de divertir l'auditoire favorise une représentation de l'Orient qui conforte le public visé dans ses préjugés et dans ses sentiments de supériorité. Des points de contact surgissent toutefois. Si l'Orient n'est pas dépeint pour lui-même, il imprime sa marque et exige de l'Occident qu'il définisse ou redéfinisse sa position de suprématie contestée et menacée. Il en découle la mise au jour de ses failles et en contrepoint l'invention d'une réécriture susceptible de les conjurer.

---

Paris, Laffont, 1997 (Bouquins), p. 417-496. Se reporter aussi à *L'Ordene de chevalerie* (en vers), éd. et trad. par William Morris, Hammersmith, 1893 ; « Les Rédactions en prose de l'Ordre de chevalerie », ed. bei Hilding Kjellman, *Studier i Modern Sprakvetenskap*, 7, 1920, p. 139-177. Consulter également Larry S. Crist, *Étude sur Saladin, suite et fin du deuxième Cycle de la Croisade*, Genève, Droz, 1971 (Publications romanes et françaises), p. 159-160. Sur les interpolations, voir notre article « *La Fille du Comte de Ponthieu dans les Estoires d'Outremer et de la naissance de Saladin* », In : *Le Texte dans le texte. L'interpolation médiévale*, sous la direction d'Annie Combes, Michelle Szkilnik, Anne-Catherine Werner, Paris, Classiques Garnier, coll. « Rencontres », 2013, p. 163-180.

<sup>4</sup> « Catégorie hypergénérale » comme le rappelle Carlo Ginzburg, *Le Fil et les Traces, Vrai faux fictif*, trad. Martin Rueff, Lagrasse, Verdier, 2010, p. 143.

<sup>5</sup> Sur cette légende, voir notamment John Tolan, « Mirror of Chivalry : Salah al-Din in the Medieval European Imagination », *Images of the Other : Europe and the Muslim World before 1700*, Cairo Papers on Social Science, 19, 1996, p. 7-38 ; repris en français « Miroir de la chevalerie : Saladin dans l'imaginaire européen médiéval », In : *L'Europe latine et le monde arabe au Moyen Âge, Cultures en conflit et en convergence*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, (chap. V), 2009 ; Margaret A. Jubb, *The Legend of Saladin in Western Literature and Historiography*, Lewiston, Studies in Comparative Literature, 34, Maperter, 2000.

<sup>6</sup> Consulter par exemple Dominique Boutet, *Formes littéraires et conscience historique. Aux origines de la littérature française, 1100-1250*, Paris, PUF, 1999.



## Une ébauche de rencontre

Pour l'auditeur, la rencontre passe pour l'essentiel par l'ancrage géographique. L'auteur dresse la carte de l'Orient, partagée entre le royaume de Jérusalem (la « tiere de Jherusalem », p. 45) dont il donne la superficie et énumère les cités<sup>7</sup>, les royaumes d'Antioche et de Tripoli et le royaume byzantin avec sa capitale Constantinople (p. 51), la « Turchie » (p. 137-139) et les terres sarrasines dont la Nubie (p. 137) ou l'Égypte (p. 52). Le terme « Outremer » réfère quant à lui soit aux territoires orientaux sous la domination chrétienne, soit au seul royaume de Jérusalem. Le compilateur tient ensemble les divers théâtres d'opération par la technique de l'entrelacement, et, au sein de chaque tranche d'histoire, il prend la posture du géomètre par le quadrillage serré de l'espace parcouru au moyen des distances : il indique qu'« Escaloune estoit une cités sor mer a XII liues de Jherusalem » (p. 48). Il fait parfois quelques gros plans sur une ville assiégée, la topographie aidant à rendre compte du déroulement d'un combat : il explique par exemple la difficulté à assiéger le château de Montréal, parce qu'il est érigé « sour une haute falise si grande et si roste d'une part c'on ni pooit riens fourfaire ne asioger » (p. 131).

En règle générale, le clerc préfère une caractérisation historique suivant une méthode inductive. Les noms de lieux et de villes occasionnent des micro-récits issus directement des Saintes Écritures : « çou fu en Betanie, la u Jhesu Cris resuscita Lazaron » (p. 46), « li Gués Jacob. Çou est la u Jacob luita a l'angle, et la repaire il o sa cuisse brisie d'Aram, u il estoit fuis pour Esau son frere [...] » (p. 114). Cette pratique, constitutive de l'historiographie des croisades, instaure un brouillage temporel incessant entre le présent et le *in illo tempore* biblique. Les Occidentaux perçoivent l'Orient au prisme de la Bible comme un lieu qui leur appartient de droit, qu'ils arpentent et vivent intimement et charnellement<sup>8</sup>.

Quand l'histoire ne suffit pas, la médiation « savante » s'exerce par l'étymologie<sup>9</sup>. Le nom du Jourdain provient de vocables désignant deux fontaines, « dont li une a non Jor, et li autre Dains » (p. 123). La donnée étymologique enclenche une description historico-géographique du Liban, nouant l'histoire

<sup>7</sup> Voir p. 91-92 : les cités sont Beyrouth, Tyr, Acre, Césarée, Jaffa, Escalon, le Daron.

<sup>8</sup> Se reporter par exemple à Jean-Marie Fritz, « *Jhesu Crist li vrais escrivains : Estoire del Graal et récits de pèlerinage* », *Espace et Révélation, Littérales*, N° 45, dir. Catherine Croizy-Naquet, 2010, p. 109-126.

<sup>9</sup> Sur cette pratique, consulter notamment *L'étymologie, de l'Antiquité à la Renaissance*, éd. Claude Buridant, Lexique, Presses universitaires du Septentrion, 14, 1998.

de l'arche de Noé avec la configuration territoriale. La foison de renseignements d'origine livresque fournit donc le panorama d'un Orient lointain mais familier par ses noms et maîtrisé par la connaissance encyclopédique. Elle laisse néanmoins l'auditeur dans l'ignorance sur la réalité du terrain, sur le climat, sur les paysages et sur l'architecture des villes, dénotant la résistance à tout effet de « défamiliarisation » ou « d'étranglement » selon la définition donnée par Carlo Ginzburg<sup>10</sup>.

Le contact avec l'Oriental est tout aussi éludé, sinon davantage. Certes, l'auteur signifie avec soin l'altérité en usant de formules convenues : « selon la loi sarrazine » (p. 88), « a la guise sarrazine » (p. 89), mais il ne s'y arrête jamais. Il se contente de décrire la coutume du poivre et la « carvane » que font les marchands sarrasins « quant voloient aler en marchandise en lointaines tieres » (p. 117-118). S'il restitue la hiérarchie par les noms arabes mis « en romanz » comme « califfe », encore ce dernier est-il employé comme nom propre pour désigner l'équivalent du pape à Bagdad (p. 158), il qualifie sobrement l'adversaire sous le substantif générique : « sarrazins ». Les jugements de valeur qu'il émet parfois sur un ennemi « rous et mout fel » comme Lycodredis (p. 142) n'épargnent pas les chrétiens dont Renaut de Châtillon accusé de ne pas respecter sa parole (p. 147). Les figures modélisantes et repoussoirs s'avèrent similaires d'un camp à l'autre et provoquent les mêmes mesures de rétorsion. Cette partition explique au moins en partie la rareté des clichés épiques comme la caricature et l'animalisation employées d'ordinaire pour les Sarrasins. Le compilateur ne fait du reste que transposer le modèle féodal dans le système oriental, avec les mêmes appellations : « sires » (p. 102), « chevaliers, serjants, arbalestriers » (p. 190), « prouvost » (p. 98) et les mêmes coutumes : conseils (p. 140 et ss.), ambassades, préparatifs des combats, combats etc.

Paradoxalement, l'altérité résiderait plutôt dans la représentation du royaume de Jérusalem : cette altérité en interne concerne le fonctionnement des règles de succession, le rôle du clergé, le système des alliances, la présence des Templiers et la co-existence des royaumes latins. Parmi les coutumes observées, le compilateur rapporte que « Or est usages en la tiere de Jherusalem et costume, ke quant li rois porte couroune k'il le prent au Sepulcre, et la porte dusc'al Temple Domini » (p. 179). Il s'intéresse aussi à l'histoire de Constantinople. Il résume les prises de pouvoir et il présente les empereurs successifs, Andronic puis Isaac, conformément aux modèles augustiniens

<sup>10</sup> « L'étranglement » consiste à prendre en considération non seulement l'existence du discours de l'étranger, du sauvage ou du fou mais de le tenir pour dénoncer sa propre société. Carlo Ginzburg, *op. cit.*, p. 142.

des bons et des mauvais princes<sup>11</sup>. La charge contre Andronic, type du tyran (p. 144), induit en filigrane le départ entre les chrétiens d'Occident et ceux d'Orient dont la littérature véhicule l'image négative<sup>12</sup>.

La représentation de l'Autre oriental est donc plus ou moins occultée. L'opposition manichéenne prévalant dans la Chanson de geste cède le pas devant la *realpolitik* où les alliances et les traités évoluent sans cesse entre les Orientaux et les Occidentaux et au sein de chacun des camps : on apprend que le roi de Nubie combat contre Saladin pour aider la reine de Turquie, avant de faire la paix avec lui (p. 137-141). La question religieuse paraît moins déterminante et cruciale que la conquête ou la reconquête de territoires, bien qu'elle en soit l'élément déclencheur originel et envahisse le texte d'une autre manière. La singularité sarrasine qui se trouve assujettie à la grille féodale s'en trouve ainsi peu lisible ; elle l'est d'autant moins que le sultan est dépeint en idéal de chef et de bon gouvernant digne d'être chrétien. Le titre donné dans le manuscrit B, *Les Estoires d'Outremer et de la naissance de Saladin*, lie d'ailleurs sa destinée à celle du royaume latin, suggérant sa récupération dans le giron de la chrétienté. Les qualités prédiquées au prince oriental découragent toute tentative de personnalisation ou d'individualisation. D'entrée de jeu, il est qualifié de « large, courtois, amés des Sarrazins » (p. 114), « prex et vaillans » (p. 98), et il est d'une générosité toute arthurienne (p. 114, 208 et 229). Ces qualificatifs participent d'un dessein idéologique niant l'altérité et d'un récit de facture hybride se modelant sur la tradition littéraire.

### *Une rencontre sous le sceau de la tradition littéraire*

À la différence des chroniques de croisades issues du témoignage oculaire et de l'expérience vécue<sup>13</sup>, les *Estoires* s'appuient sur des sources disparates,

---

<sup>11</sup> Dominique Boutet, *Charlemagne et Arthur ou le roi imaginaire*, Paris, Champion, N. B. M. A., 1992, p. 73 et ss.

<sup>12</sup> Se reporter par exemple à Robert de Clari, *Conquête de Constantinople*, éd. et trad. Jean Dufournet, Paris, Champion, Champion Classiques, 2004.

<sup>13</sup> Pour la troisième croisade, *L'Estoire de la guerre sainte, Histoire en vers de la troisième croisade (1190-1192) par Ambroise*, éd. et trad. Gaston Paris (d'après le manuscrit unique du Vatican), Collection des documents inédits sur l'histoire de France, 11, Paris, 1897 (<http://www.archive.org/details/lestoiredelague00ambrgoog>), et notre édition sous presse, chez Champion (C. F. M. A.). Pour la quatrième croisade, Robert de Clari, éd. cit., Geoffroy de Villehardouin, *La Conquête de Constantinople*, éd. et trad. Jean Dufournet, Paris, GF Flammarion, 2004 ; pour la septième croisade, Joinville, *La vie de saint Louis*, éd. et trad. Jacques Monfrin, Paris, Garnier, Classiques, 1995 ; Paris, Le Livre de Poche, Lettres gothiques, 2002

écrites et orales, dont la principale est la *Chronique d'Ernoul et de Bernard le trésorier* ou une version antérieure à celle-ci. S'autorisant à omettre, couper, synthétiser et mêler des épisodes divers, parfois mal jointoyés entre eux, le compilateur conserve ici ou là la veine épique. Il renvoie du reste au « roumant de Guillaume d'Orenghe » (p. 150) quand il mentionne le « Castiaus noirs » que détenait Bourriiaus, et évoque la *Chanson de Roland* avec le nom de Baligant pour une ville par ailleurs inconnue (p. 243). Il invente des anthroponymes à consonance épique comme Gygant (p. 231) ou Galatiene, reine de Turquie (p. 138). Il tresse également les motifs de la chanson de geste à la trame narrative, à l'occasion des combats, des ambassades ou des scènes glanées dans la réalité comme l'écorchement des chevaux pour se nourrir (p. 155)<sup>14</sup>. Cependant, il prive les batailles, surtout des sièges, de leur caractère spectaculaire habituellement mis en exergue par la formule « La veïssiez ». Le cliché le plus exploité reste celui de l'inégalité dans le nombre des combattants : « et si vous di bien ke Salehadins avoit trois tans de gent ke li rois n'eüst et encor » (p. 161-162 et 105). L'allusion au *Roman d'Alexandre*, par l'entremise de Porus, le roi de l'Inde, complète d'une touche exotique la peinture de l'Orient<sup>15</sup>. Le texte est comme un feuilleté de strates mémorielles qui façonnent la représentation d'un lieu discrètement fantasmé, dans les contours rassurants d'un horizon commun et d'un bagage culturel familier.

Le procédé de compilation ne fait que renforcer le point de vue dominant, strictement occidental. Peu soucieux de l'unité narrative et registrale de l'ensemble, surtout dans la dernière partie, l'auteur insère des pièces allogènes, autonomes et souvent bien diffusées, afin de reconstituer l'histoire totale de la période. Il consacre de longs paragraphes à la description de la Galilée et surtout à celle de Jérusalem, plus courte que dans la *Chronique* mais pourvue de ses traits essentiels. Le protocole descriptif du récit de pèlerinage épouse le parcours des lieux de l'Ancien et surtout du Nouveau Testament<sup>16</sup>. Il s'ordonne autour des trois collines qui organisent la géographie de la Ville sainte : « le mont de Syon » (p. 212), « le mont Olivet » (p. 213) et « li mons del

<sup>14</sup> Jean-Pierre Martin, *Les motifs dans la chanson de geste. Définition et Utilisation (discours de l'épopée médiévale)*, Lille III, Centre d'Études médiévales et dialectales, 1992. Sur ce dernier motif, voir p. 364.

<sup>15</sup> L'auteur cite ainsi « le roumant rimés dou Fuer de Gadres » (p. 124), une partie du *Roman d'Alexandre*, pour rectifier une confusion entre les vallées de Jaffa et les toujours dénommés « vaus de Bacar » (p. 124).

<sup>16</sup> Sur cet aspect, voir Maurice Halbwachs, *La Topographie légendaire des Évangiles en Terre sainte*, Paris, PUF, 1941.

calavaire » (p. 213) et il procède d'une remémoration des lieux de mémoire, dessinant à la fois un plan concret de la Ville et un espace reliquaire portant les stigmates de la vie terrestre du Christ<sup>17</sup>. Pareille digression de nature topique et encyclopédique donne à voir Jérusalem telle que la conçoivent, l'imaginent et la sacralisent les Occidentaux. La description se révèle un pèlerinage en discours proposé à un auditoire, une scène d'anamnèse où il peut revivre les souffrances du Christ<sup>18</sup>.

L'auteur innove toutefois en y incluant une digression narrative, déclenchée par le nom de Samarie. Sous la forme d'un *exemplum*, elle met en scène le roi de Damas qui se convertit au catholicisme et entraîne son frère à sa suite, après lui avoir infligé l'épreuve des quatre épées fichées dans le corps, symbolisant le diable, le péché, la mort et le jugement divin (p. 170)<sup>19</sup>. Cette anecdote, qui existe dans des versions différentes, confronte et oppose les valeurs orientales des impies, faites d'excès et de débauche, aux valeurs occidentales sous l'égide de la loi divine et de l'esprit de pénitence. Par sa vocation exemplaire, elle reflète l'enjeu théologique majeur des *Estoires* et la tonalité d'une histoire esclave de la vision chrétienne du monde.

Les passages de sources inconnues sur la guerre de Saladin contre la reine de Turquie pourraient contredire cette perspective unilatérale et propagandiste (p. 138 et ss.). Supplémentant la vie du héros et l'histoire du côté oriental, ils sont introduits en pièces fragmentées au fil de la narration. Ils dépeignent Saladin en héros conquérant qui sait étendre son empire à tout le Moyen Orient, et ils glorifient non sans paradoxe l'ennemi oriental et l'adversaire le plus puissant de la chrétienté. En fait, cette louange est la prémisse de l'entreprise d'intégration dont il est la cible par le biais de deux anecdotes. L'une incluse au sein de la conquête de Jérusalem consiste en une critique de l'offertoire chrétien par Saladin en présence du patriarche Eraclé (p. 74), l'autre en un débat sur son lit de mort à propos des trois religions entre « clercs » chrétiens, musulmans et juifs. Dépeignant un Oriental attiré par le christianisme,

---

<sup>17</sup> Le compilateur constate la présence de moines dans des monastères et celle du patriarche résidant à Jérusalem : avec l'emploi du présent, il donne la curieuse impression d'une ville décrite avant l'expulsion des chrétiens en 1187. Sur l'importance des reliques et leurs enjeux notamment politiques, voir par exemple Edina Bozóky, *La politique des reliques, de Constantin à Saint Louis*, Paris, Beauchesne, 2006.

<sup>18</sup> Voir Jean-Marie Fritz, art. cit.

<sup>19</sup> Le récit conte la manière dont le roi s'est brutalement converti devant la frivolité de sa vie et a mené une existence austère. Devant la révolte de son frère, il recourt à un châtement susceptible de lui faire prendre conscience, par analogie, des souffrances qu'il éprouve lui-même à vivre dans le monde. Ce récit apparaît ailleurs : voir éd. Jubb, p. 2, note 3.

elles sont prétexte à énoncer les dogmes chrétiens et à les entourer d'une aura de spiritualité qui a force de persuasion. Le tropisme religieux touchant le sultan affleure de même dans ses discours au style indirect où, dans une formule qui en contexte ne saurait passer pour un *topos* formulaire, il rend « grasses a Nostre Segnour de çou k'il li avoit fait si grant hounour... ». Il se manifeste encore, au moment de la prise de Jérusalem, par la générosité du sultan à l'endroit des chrétiens, pour l'amour du Christ d'après l'auteur, dans sa « tolérance » lorsqu'il autorise le clergé à rester sur place dans la « maison de Damedieu » (p. 208). Et il est exacerbé par le miracle de « Nostre Seigneur » qui envoie « le fu del ciel » en guise d'avertissement aux Sarrasins (p. 154).

L'assemblage de ces matériaux divers dévoile l'impossibilité à penser et reconnaître l'Autre, sinon par l'anéantissement ou par la conversion. Il met surtout en lumière une réécriture de l'histoire dont Saladin est le pôle d'aimantation. L'œuvre oscille entre un récit linéaire parfois malmené dans son déroulement logique et chronologique et une série d'ajouts disparates plus ou moins arbitrairement inclus. Mais l'auteur assume cette « marquerie mal jointe », selon les termes de Montaigne pour ses *Essais* : il est moins attentif à donner le compte rendu des événements qu'à composer un texte qui enseigne et qui divertit, en sollicitant la mémoire intertextuelle de l'auditeur/lecteur. En témoigne l'interpolation de deux récits fictifs, *La fille du comte de Ponthieu* et *l'Ordene de chevalerie*. Ces deux agrégats souples parachèvent la perception de l'Orient et sa manipulation sur le mode de l'identité et de l'ipséité, c'est-à-dire « la capacité d'un individu (ici d'une collectivité) à se penser lui-même et à revendiquer son identité singulière »<sup>20</sup>.

### *Quand la fiction occidentalise l'Orient*

Ces deux récits montrent comment, par le biais de « l'enromancement », la fiction occidentalise l'Orient et plus précisément la figure de Saladin qu'ils intègrent dans l'orbe occidental.

*La fille du comte de Ponthieu*, la première des interpolations, se situe après le résumé des commencements du Royaume latin, le rappel de la deuxième croisade et l'arrivée en Terre sainte de Renaud de Châtillon (éd. Jubb, p. 58-59). Une version plus brève de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle se lit dans un recueil organique à vocation exemplaire et didactique<sup>21</sup>. Elle est reprise de manière très amplifiée

<sup>20</sup> Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

<sup>21</sup> Elle est contenue dans un manuscrit unique, le manuscrit BnF fr. 25462 dont la langue est typique du Pas de Calais et du nord du département actuel de la Somme. *La fille du comte de*

dans la seconde moitié du xv<sup>e</sup> siècle, où elle forme le volet central du *Roman en prose de Jehan d'Avennes*, entre le *Jehan d'Avennes* propre et *Saladin*<sup>22</sup>. Le récit rapporte, on le sait, les pérégrinations de la fille unique du comte de Ponthieu qui, se rendant en pèlerinage à Saint-Jacques de Compostelle, est victime d'un viol sous les yeux de son époux prisonnier que, de désespoir, elle tente de tuer. Enfermée dans un tonneau jeté en mer, elle parvient en Orient où elle épouse le sultan d'Amaurie avant de revenir en triomphe sur ses terres d'origine, laissant sur place sa fille, la Belle Captive, qui, de son union avec Malakins de Baudas, sera « la mere au courtois Salehadin, ki tant fu preus et sage » (p. 88-89).

L'interpolation est soigneusement encadrée dans la diégèse par des formules de transitions indiquant le sujet – l'histoire du lignage de Saladin et sa naissance – et la projection dans un espace et un temps différents. Elle décentre le récit du théâtre oriental – l'Orient où se passe une partie de l'intrigue n'est l'objet que d'un simple balisage des itinéraires – et elle le coupe de ses principaux acteurs – Saladin n'est mentionné qu'à la toute fin de l'histoire. Elle constitue de surcroît une sorte d'enclave romanesque par le recours à l'*amplificatio* qui la distingue aussi de la version courte : développement des descriptions, ajouts de dialogues et de discours, abondance des détails, commentaires du narrateur concourent à déployer l'idéal courtois élaboré et loué dans les romans contemporains. La dévotion religieuse exprimée par une forte piété et sensible dans la veine didactique et morale est étayée par des éléments juridiques réinterprétant la scène de viol en faveur de la fille du comte<sup>23</sup>.

Ce récit étiologique « archéologique », inutile au déroulement de la narration – il ne figure pas dans le manuscrit C – mais de première importance, déjà par sa longueur, enferme dans une enveloppe féodale une histoire à caractère

---

*Pontieu, Conte en prose*, versions du XIII<sup>e</sup> siècle et du XV<sup>e</sup> siècle, éd. par Clovis Brunel, Paris, Champion, 1923 (Société des anciens textes français), [réimpression New York et London, Johnson Reprint, 1968]. *La fille du Comte de Ponthieu, nouvelle du XIII<sup>e</sup> siècle*, (manuscrit BnF fr. 25462), éd. par Clovis Brunel Paris, Champion, C. F. M. A., 1926.

<sup>22</sup> Clovis Brunel, éd. cit., p. XLVIII et ss. Ce triptyque apparaît dans deux manuscrits ornés du nord et nord-est de la France, le manuscrit Arsenal 5208 des années 1460 et le manuscrit BnF fr. 12572 recensé dans la bibliothèque de Philippe Le Bon en 1468.

<sup>23</sup> Sur la dimension juridique, voir Dietmar Rieger, « Le motif du viol dans la littérature de la France médiévale : entre norme et réalité courtoise », *Cahiers de civilisation médiévale*, 31, 1988, p. 92-117 ; repris dans *Chanter et dire, Études sur la littérature du Moyen Âge*, Paris, Champion, 1997 (Champion-Varia), p. 111-157 ; et Dietmar Rieger, « Fiction littéraire et violence. Le cas de *La Fille du Comte de Ponthieu* », *Romania*, 113, 1992, p. 92-117 ; repris dans *Chanter et dire, Études sur la littérature du Moyen Âge*, op. cit., p. 191-213.

mythique signalé par la locution temporelle introductive « au tans passé » qui plonge dans le tuf profond des origines. Il construit son historicité en s'adossant aux réalités extra-textuelles, comme les noms propres et les lieux géographiques existants, mais il invente un imaginaire généalogique qui fait de la fille du comte l'unique génitrice d'une lignée promise à une destinée exceptionnelle, unissant deux espaces antagoniques par le mariage et par la filiation<sup>24</sup>. La rencontre avec l'Orient se mue en métissage palliant le traumatisme causé par les échecs successifs des Occidentaux en Terre sainte, au seul avantage de la branche occidentale. Le sultan admet sa supériorité lorsqu'il accorde la main de sa fille au sarrasin Malakin : « et voirs est ke ele est nee et estraitte des plus hautes gens et des plus vaillans de France, car sa mere est fille au comte de Ponthieu » (p. 88). Ce métissage sur la base d'une mise au point lignagère n'implique nullement la reconnaissance de la culture autre : la cour du sultan, ses mœurs et coutumes, ses rituels, ses valeurs, malgré quelques exceptions, sont représentés suivant les codes occidentaux<sup>25</sup>. L'aliénation de l'altérité en vertu d'une vision théocentrée du monde, plus ou moins partagée par toutes les chroniques de croisade, relève aussi, dans ce cas précis, d'une entreprise de propagande visant à faire reconnaître la grandeur et la noblesse des hautes familles du Nord de la France, qui souffrent de la politique hégémonique de Philippe Auguste, néfaste à leur intégrité et à leur autonomie<sup>26</sup>.

La seconde interpolation fictive entre en résonance avec la première. *L'ordene de chevalerie* est incisée au moment où Saladin conquiert le château de Beaufort. Il conte l'adoubement du tout nouveau sultan de Damas par Huon de Tabarie qu'il vient de faire prisonnier. Le prince oriental le choisit « pour les grans bien ke il en avoit oï dire » (p. 109) : Huon fait partie de ces

<sup>24</sup> Donald Maddox, *Fictions of Identity in Medieval France*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 166. Se reporter aussi à Gabrielle Spiegel, « Genealogy : Form and Function in medieval Historical Narrative », *History and Theory*, 22, 1983, p. 43-53.

<sup>25</sup> Notre article, « *La Fille du Comte de Ponthieu* : l'espace et le déchiffrement du texte », *Littérales, Révélation et espace* 4, op. cit., p. 195-218.

<sup>26</sup> Sur les relations conflictuelles de la France avec ses vassaux, voir notamment pour la Flandre, François-Louis Ganshof, « La Flandre », *Histoire des institutions françaises au Moyen Âge*, dir. Ferdinand Lot et Robert Fawtier, Paris, 1957-1962, t. I, *Institutions seigneuriales*, p. 343-426. Voir aussi la lecture de l'Histoire et de sa mise en récit dans le nord de la France par Gabrielle Spiegel, *Romancing the Past : The Rise of Vernacular Prose Historiography in Thirteenth-Century France*, Berkeley, Oxford, University of California Press, 1993. La reconstruction de l'Histoire est sensible aussi dans la version du xv<sup>e</sup> siècle, consulter Catherine Gaullier-Bougassas, *La tentation de l'Orient dans le roman médiéval*, Paris, Champion, N. B. M. A., 2003, p. 228-229.



croisés qui très tôt ont acquis la stature d'un héros épique<sup>27</sup>. Comme *la fille du comte de Ponthieu*, le récit dilaté au détriment d'autres épisodes n'exerce aucun rôle dans la narration. L'auteur passe en revue les étapes de l'adoubement qu'exécute Huon : laver et peigner les cheveux, raser la barbe, prendre le bain, se coucher sur le lit, se lever, revêtir « la chemise et les braies blanches », puis une robe « vermielle d'esclerate ou de soie », chausser des « cauces brunes », ceindre une « chainture blanche », mettre des éperons, recevoir une épée au côté puis la colée et porter une coiffe blanche. Devant un Saladin passif, Huon, au discours direct, décrypte chaque geste suivant « la loy chrestiene » en des termes que ne renieraient pas les ermites de la *Queste del saint Graal*<sup>28</sup> : « La robe vermielle vous doune a entendre le sanc que vous devés espandre pour Diu siervir et pour Sainte Eglyse garder et sainte crestienté essauchier » (p. 111). Les déclamations d'Huon font écho aux gloses romanesques sur le devoir de la chevalerie et sur la valeur symbolique de l'adoubement, en particulier à l'enseignement de la Dame du Lac dans le *Lancelot en prose*, commentant la mission du chevalier en ce monde<sup>29</sup>.

La scène, carrefour intertextuel de la tradition romanesque, surprend en se focalisant sur un acteur de confession ennemie. Pour lever les objections d'Huon de Tabarie, réticent à l'adouber : « por çou ke, lui dit le Franc, vous ies-tes vuis [...] de crestienté et de baptesme » (p. 110), Saladin doit faire prévaloir l'honneur qui devrait échoir au chrétien. La tension, ou distorsion, est entretenue par une remarque précédente de l'auteur précisant que le sultan « fu fais chevaliers a la guise sarrasine » (p. 89). Cette apparente incohérence semble ménager l'annonce d'une conversion espérée, voire programmée, du chef musulman, par son origine et par sa « nurreture », sa louange naissant moins de ses conquêtes que de ses vertus héritées de sa haute naissance occidentale.

<sup>27</sup> Huon de Tabarie est d'abord identifié à Humphrey de Thoron. Le changement d'agent dès la version en vers de l'*Ordene* s'explique doublement par la célébrité de Huon de Tabarie, l'un des quatre beaux-fils de Raymond de Tripoli, et par son emprisonnement effectif en 1178, au moment où Saladin est au faite de sa puissance. L'auteur retient cette date et non celle de 1167 que suit l'auteur de la *Chronique d'Ernoult et de Bernard le Trésorier*. Voir Margaret A. Jubb, éd. cit., p. 36 ; Larry S. Crist, *Étude sur Saladin*, op. cit., p. 124 et ss. D'autres versions en prose se lisent ensuite, dans le dernier volet du cycle de *Jehan d'Avannes, Saladin* qui succède à la troisième version de *La fille*. Voir « Les Rédactions en prose de l'*Ordre de chevalerie* », p. 139-177 ; Margaret A. Jubb, éd. cit., p. 10-11. *Saladin, Suite et fin du deuxième cycle de la croisade*, éd. cit.

<sup>28</sup> *La Queste del Saint Graal*, éd. par Albert Pauphilet, Paris, Champion, 1<sup>ère</sup> éd. 1923. *La Quête du Saint-Graal*, trad. E. Baumgartner, Champion, 2003.

<sup>29</sup> *Lancelot en prose*, éd. Elspeth Kenedy, trad. François Mosès, Paris, Le Livre de poche, Lettres gothiques, 1991, p. 398-408.

Destinées à christianiser Saladin, les deux interpolations fictives œuvrent par leur puissance cohésive à passer par pertes et profits l'altérité de l'Orient. La seule rencontre avec l'Autre est le fruit d'une alliance inventée à travers une histoire idéale, s'appuyant sur une légende étiologique qui transforme les figures historiquement controversées en progéniture de leurs pires ennemis. Le mythe généalogique est le moyen d'échapper à la réalité de la supériorité sarrasine en Orient et de s'accommoder de l'Histoire en reconquérant par l'écriture ce que les faits infirment ou interdisent.

Les *Estoires* reformulent à nouveaux frais la rencontre avec l'Orient. Elles échappent partiellement à la grille épique et à sa stylisation manichéenne faisant de l'Autre l'inverse de soi-même. Le compilateur n'en adopte pas moins une stratégie d'évitement de l'altérité en promouvant un parcours biblique de l'Orient qui commande l'installation légitime des Occidentaux en Terre sainte. Les deux interpolations fictives, agrégées dans le seul manuscrit A, contribuent aussi à remodeler l'Histoire par la représentation occidentalisée et christianisée de Saladin, en conformité avec la légende déjà en cours de son vivant. Le compilateur répond de la sorte aux attentes d'un public qui, au moment où l'Histoire en Occident comme en Orient lui oppose une réalité difficile, aspire à se mirer dans une peinture méliorative de soi à travers l'Autre. Ce faisant, il affirme, s'il en est besoin, son autorité souveraine à l'endroit de la riche matière des croisades, où se combinent et où se stratifient réagencements, interpolations, réécritures, au risque de verser dans la fiction historique, avec la connivence du lecteur.

**« Le livre dans le livre » et  
« le livre d'amour » :  
le *De amore* d'André le Chapelain et  
le roman byzantin de Makrembolitès**

*Emese Egedi-Kovács*

Collège Eötvös József ELTE<sup>1</sup>

Dans ma thèse consacrée au motif de la « morte vivante » dans le récit médiéval<sup>2</sup> j'avais déjà attiré l'attention sur le fait que le roman d'amour grec, bien que généralement censé, selon la critique littéraire, être trop éloigné du monde français médiéval, a probablement joué un rôle important dans la naissance du nouveau genre littéraire français, le roman courtois, par l'intermédiaire des romans byzantins du XII<sup>e</sup> siècle. Dans mes recherches doctorales, j'ai suivi le parcours d'un seul motif, celui de la « morte vivante », en partant des romans hellénistiques jusqu'aux récits occidentaux. Il me semble pourtant que nous pouvons également retrouver les traces des romans grecs et byzantins dans d'autres œuvres françaises du XII<sup>e</sup> siècle. Dans la présente étude je me propose de revoir la question de la réception dans la littérature française au XII<sup>e</sup> siècle de l'un des quatre romans byzantins, celui de Makrembolitès, intitulé *Hysminè* et *Hysminias*, en examinant le rapport d'intertextualité intéressant que celui-ci entretient avant tout avec l'œuvre d'André le Chapelain.

En effet, la question de la réception du roman de Makrembolitès dans la littérature occidentale n'a été examinée jusqu'à présent qu'à propos d'une seule œuvre française, le *Roman de la Rose*. Pendant longtemps il a fait l'objet de polémiques auprès des byzantinistes sur la question de savoir si cette

---

<sup>1</sup> Étude rédigée avec le soutien de « Magyar Állami Eötvös Ösztöndíj » (Bourse d'études Eötvös de l'État hongrois) et du projet OTKA NN 104456 « Klasszikus ókor, Bizánc és humanizmus. Kritikai forráskiadás magyarázatokkal » (Antiquité classique, Byzance et Humanisme. Édition critique avec commentaires).

<sup>2</sup> Emese Egedi-Kovács, *La « morte vivante » dans le récit français et occitan du Moyen Âge*, Budapest, ELTE Eötvös kiadó, Táalentum sorozat, 2012.

œuvre française aurait pu indirectement servir de modèle – voire directement – à l'œuvre de Makrembolitès. Tandis que F. M. Warren suppose avec prudence une source commune aujourd'hui perdue<sup>3</sup>, C. Cupane va jusqu'à affirmer que le *Roman de la Rose* a pu exercer une influence même directe sur l'œuvre de Makrembolitès<sup>4</sup>. R. Beaton dans la première édition de sa monographie sur le roman grec médiéval partage encore l'opinion de C. Cupane, cependant dans la deuxième édition revue, en se fondant sur les arguments séduisants de P. Magdalino<sup>5</sup>, rétracte ses affirmations précédentes surtout en ce qui concerne la datation extrêmement tardive (début du XIII<sup>e</sup> siècle) du roman byzantin<sup>6</sup>. La datation de l'œuvre de Makrembolitès reste toutefois toujours incertaine : le roman d'*Hysminè et Hysminias* est considéré « jusqu'à présent sans preuves irréfutables comme le plus ancien ou au contraire le plus tardif des romans byzantins de l'époque comnène »<sup>7</sup>. Cependant, même si l'on accepte des datations actuelles celle la plus hardie (1180), il y aurait au moins une demi-centaine d'année entre celle-ci et la première version du *Roman de la Rose*, celle de Guillaume de Lorris. Ici, je voudrais attirer l'attention sur le fait que le *Roman de la Rose* n'est pas en effet la seule œuvre française qui montre des parallèles frappants avec le roman byzantin dont on peut retrouver les traces même dans des œuvres du XII<sup>e</sup> siècle. Tout cela permettra d'une part de confirmer l'hypothèse de la datation précoce du roman de Makrembolitès qui aurait été composé plutôt entre 1140 et 1150, ainsi que d'apporter de nouveaux éléments concernant l'œuvre énigmatique d'André le Chapelain, le *De amore*.

Avant de passer à l'analyse concrète, je pense toutefois utile de résumer brièvement l'histoire du roman de Makrembolitès, et avant tout l'épisode qui me

<sup>3</sup> Frederick Morris Warren, « A Byzantine source for Guillaume de Lorris's *Roman de la Rose* », *Publications of the Modern Language Association of America*, 31, 2, 1916, p. 241.

<sup>4</sup> Cupane Carolina, « Ἔρως-Βασίλειός : la figura di Eros nel romanzo bizantino d'amore », *Atti del Accademia di Arti di Palermo*, serie 4, 1974, 33, 2, p. 245-281 et passim.

<sup>5</sup> Paul Magdalino, « Eros the King and the king of *Amours* : some observations on *Hysmine and Hysminias* », In : *Homo Byzantinus : Papers in Honor of Alexander Kazhdan (Dumbarton Oaks Papers, 46)*, A. Cutler and S. Franklin (eds), p. 197-204.

<sup>6</sup> « My own (tentative) suggestion that *Hysmine and Hysminias* might, as a logical consequence of accepting Cupane's studies on Western influences, have had to be seen as a work of the thirteenth century rather than of the twelfth is strongly and persuasively contested by both these scholars, and has been deleted from the present edition. » Roderick Beaton, *The Medieval Greek Romance*, London – New York, 1996<sup>2</sup>, p. 211-212.

<sup>7</sup> Florence Meunier, *Le roman byzantin du XII<sup>e</sup> siècle. À la découverte d'un nouveau monde ?*, Paris, Honoré Champion, 2007, p. 37.

semble particulièrement intéressant du point de vue de notre sujet. L'histoire est racontée par le protagoniste lui-même, nommé Hysminias, qui – élu héraut (délégué) lors d'une fête – devra partir pour Aulykomis où il sera hébergé chez l'un des nobles les plus illustres de la ville, Sosthènes. Arrivé au palais de celui-ci, Hysminias admire son jardin magnifique qu'il décrit longuement. Et c'est précisément sur cette description que je voudrais attirer l'attention. Car ce n'est pas que ce jardin semble un vrai *locus amoenus* – avec toute sorte de fleur et d'herberie – mais qu'il est même entouré de murs décorés de belles fresques sur lesquelles le jeune homme aperçoit d'abord quatre femmes qui sont les figures allégoriques de Sagesse, Force, Chasteté et Justice. Puis Hysminias y décèle un autre tableau représentant Éros comme un jeune garçon, accompagné de toute une multitude de gens, notamment une grande armée, des villes entières, hommes et femmes, jeunes et vieux, rois et souverains, ainsi que des bêtes sauvages, tous esclaves et entièrement soumis au jeune garçon. D'ailleurs, le goût pour l'allégorie caractérise tout le roman : les rêves allégoriques dans lesquels le jeune homme s'initie peu à peu aux mystères de l'amour occupent une place importante dans l'intrigue. Toujours dans le jardin de Sosthènes, sur une autre fresque, Hysminias aperçoit d'autres images allégoriques qui montrent l'alternance des saisons, en douze images. Pour ce qui est de l'intrigue proprement dite du roman, elle suit en effet le schéma typique des romans grecs : Sosthènes a une jolie fille, Hysminè, qui s'éprend d'Hysminias au premier coup d'œil. Cependant, comme celle-ci a déjà été promise par son père à quelqu'un d'autre, les amoureux décident de s'enfuir en secret. S'en suivent maintes vicissitudes et aventures, avec une longue séparation des jeunes amoureux, qui mettent en place presque tous les *topoi* des romans hellénistiques, tels que la tempête, les pirates, l'esclavage etc. Le roman se termine tout de même par une fin heureuse, ce sont leurs retrouvailles et les noces des jeunes gens qui closent l'histoire.

Les parallèles avec le *Roman de la Rose* sont évidents : les figures allégoriques, la rose comme symbole de l'objet de l'amour ne nécessitent pas trop d'explication. En revanche, le motif du mur décoré de fresques symboliques mérite plus d'attention, car ceci semble « exclusivement caractéristique des deux romans »<sup>8</sup>, comme le souligne F. Meunier. À cela, j'ajouterais encore deux élé-

<sup>8</sup> « Le *Roman de la Rose* de Guillaume de Lorris (...) a peut-être emprunté à *Hysminè et Hysminias* la description du mur de clôture à l'intérieur du jardin de Sosthènes. Dans les deux cas en effet il est orné de peintures symboliques (...). Mais le choix même du thème de cette *ekphrasis*, mur d'enceinte peint de fresques symboliques, est exclusivement caractéristique des deux romans, ne se trouve auparavant dans nul autre texte antique ou médiéval. »

ments : le rêve allégorique tel qu'on le trouve dans le *Songe d'enfer* de Raoul de Houdenc, et la figure du protagoniste-auteur-narrateur dans le *Tournoiment Antéchrist* de Huon de Méry, œuvres considérées comme modèles du *Roman de la Rose* de Guillaume de Lorris, sont tous deux présents dans le roman de Makrembolitès. Par ailleurs, l'originalité de Guillaume de Lorris de « greffer l'allégorie sur le genre romanesque »<sup>9</sup> apparaît également chez l'auteur byzantin. Même si l'« importance du songe » et le « choix de la narration à la première personne » se trouvent donc « non seulement chez Makrembolitès mais également dans d'autres textes antiques ou médiévaux »<sup>10</sup>, comme le remarque F. Meunier avec réserve, le fait que ces éléments figurent tous réunis chez Makrembolitès permet de penser que c'est bien l'œuvre byzantine qui aurait dû servir de modèle aux récits français. En outre, les nombreuses réminiscences dans des œuvres françaises dès du XII<sup>e</sup> siècle permettent également de supposer l'antériorité du roman de Makrembolitès et sa datation précoce. À titre d'exemple on peut tout d'abord citer *Floire et Blanchefleur* qui montre une parenté évidente avec le roman d'*Hysminè et Hysminias*. Outre les motifs que le romancier français emprunte aux romans hellénistiques, tel que celui du tombeau vide, la vente de la jeune fille par un marchand égyptien, qui sont tous apparus chez Xénophon, ou bien la description d'une coupe précieuse pour laquelle l'auteur a sans doute puisé dans l'œuvre de Prodrome, nous pouvons également déceler plusieurs éléments du roman de Makrembolitès : le jardin paradisiaque, l'épreuve de virginité auprès d'une rivière, l'homonymie des protagonistes, la tricherie de ceux-ci se prétendant frère et sœur ainsi que le motif du mur décoré entourant un jardin<sup>11</sup>.

Il semble pourtant que l'influence du roman byzantin n'a pas uniquement affecté le genre romanesque. De manière tout à fait étonnante et inattendue, on peut également en relever les traces dans le *De amore* d'André le Chapelain. Il s'agit de deux épisodes dont le premier se trouve dans le dialogue E du premier livre, dans lequel un gentilhomme raconte la visite curieuse qu'il a rendue à la cour du roi d'Amour. Le deuxième épisode auquel je me réfère

F. Meunier, *Le roman byzantin du XII<sup>e</sup> siècle*, op. cit., p. 261-262.

<sup>9</sup> *Dictionnaire des lettres françaises : le Moyen Âge*, G. Hasenohr et M. Zink (éds), Paris, Fayard, 1992, p. 1308.

<sup>10</sup> F. Meunier, *Le roman byzantin du XII<sup>e</sup> siècle*, op. cit., p. 262.

<sup>11</sup> Meunier énumère également ces parallèles mais c'est afin d'examiner la question sous un angle totalement différent du nôtre : son point de départ est de savoir si *Floire et Blanchefleur* a pu exercer une influence sur les romans byzantins, hypothèse qu'elle rejette finalement. F. Meunier, *Le roman byzantin du XII<sup>e</sup> siècle*, op. cit., p. 250-251.

constitue une sorte de *lai arthurien* dans le deuxième livre. Outre le thème du *locus amoenus* qui semble plutôt un *topos* usé, j'insisterais sur la similitude entre les deux œuvres concernant l'aménagement et le confort du jardin : chez Makrembolitès il y a des lits disposés en cercle dans le jardin de Sosthenès, tout comme dans la partie centrale du jardin du roi d'Amour chez André le Chapelain, destinée à récompenser les femmes ayant convenablement aimé en leur vie. Puis, plusieurs éléments qui offrent chez Makrembolitès toute sorte de commodité, apparaissent chez André le Chapelain comme un certain manque destiné à augmenter les désagréments dans la partie punitive, appelée l'*Ariditas*. Ainsi par exemple, tandis que chez Makrembolitès les rayons du soleil n'atteignent nullement le jardin, chez André il est souligné que dans l'*Ariditas* ceux-ci brûlent extrêmement. Ensuite, dans les deux œuvres nous trouvons une séquence très semblable relatant les tortures fulgurantes et brûlantes causées par le Dieu d'Amour. Dans le *De amore*, les femmes qui méritent une punition doivent s'asseoir sur des bâtons épineux, alors que le sol ardent leur brûle les pieds :

Ibi autem cuilibet illarum super spinarum fuit sedes parata fasciculo, et per viros ibi, ut supra dictum est, deputatos semper fasciculus movebatur, ut acrius spinarum dilacerarentur aculeis, et nudis plantis ignitum pertingebant solum. (*De amore*, I, 6, E)<sup>12</sup>

[Là, sur les faisceaux de branches épineuses, un siège était préparé pour chacune d'elles et ces faisceaux étaient constamment secoués par les hommes qui, comme nous l'avons dit, y étaient préposés ; ainsi, les épines pointues les déchiraient plus cruellement alors que leurs pieds nus touchaient le sol brûlant<sup>13</sup>.]

Chez Makrembolitès nous trouvons la même séquence, sauf qu'un peu plus tard, dans l'un des rêves du protagoniste dans lequel Éros lui apparaît :

... ἐδόκουν νῆ τοὺς θεοὺς ὄλας ὀρύττεσθαι τὰς πλευράς, καὶ νῆ τὸν Ἔρωτα τὴν στρωμνὴν ἀκάνθινον εἶχον, καὶ ὡς ἐπὶ πυρᾶς ὀπτούμενος πυκνὰ στρεφόμενος ἦν, ὥσπερ τι θῦμα καινὸν ἐξώπτημένον τῷ Ἐρωτι. (*HH*, III, 4, 1)<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Andreas aulae regiae capellanus, *De amore libri tres*, ed. Fritz Peter Knapp, Berlin, Walter de Gruyter GmbH & Co., 2006. Toutes les citations du texte original viendront de cette édition.

<sup>13</sup> André le Chapelain, *Traité de l'amour courtois*, Traduction, introduction et notes par Claude Buridant, Paris, Librairie Klincksieck, 2002 (1<sup>re</sup> édition : 1974). Je cite toujours la traduction dans cette édition.

<sup>14</sup> Eustathius Macrembolites, *De Hysmines et Hysminiae amoribus libri XI*, ed. Miroslav Marcovich, München / Leipzig, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, 2001. Toutes les citations du texte original viendront de cette édition.

[Je croyais, par les dieux, qu'on me transperçait les côtes, par l'Amour, j'étais sur un lit d'épines. Comme si je rôtais sur un bûcher, je me tournais sans cesse, telle une victime d'un genre nouveau brûlée en l'honneur d'Éros<sup>15</sup>.]

Or, grâce à la mise en évidence des parallèles avec le roman byzantin, il semble que nous puissions également élucider quelques points obscurs ou moins évidents de l'œuvre d'André le Chapelain. Par exemple, à la fin de l'épisode cité du *De amore*, il est un peu étonnant que le roi d'Amour, afin d'alléger la peine d'une dame dans la partie pénitentielle, lui envoie une pierre froide sous les pieds :

Tuae tamen intercessionis gratia pinguem equum et suavem cum freno et sella concedimus, et ut nullos habeat ministros circa spinarum fasciculum frigidumque de nostra licentia teneat sub pedibus lapidem. (*De amore*, I, 6, E)

[Pour répondre à ton intercession cependant, nous lui accordons un cheval bien nourri, à l'allure douce, portant bride et selle ; aucun serviteur ne secouera plus son faisceau d'épines et nous lui donnons le droit d'avoir sous les pieds une pierre froide.]

Il est vrai qu'une pierre froide pourra rendre un grand service là où le sol brûle extrêmement. Néanmoins, il est maintenant intéressant d'examiner la description des lits du jardin de Sosthènes, qui sont tous équipés d'un certain repose-pied. Or à propos de ceux-ci, l'auteur byzantin souligne qu'ils ne sont ni en bois ni en ivoire mais précisément en pierre :

Κλίνας γύρωθεν στοιχηδόν, οὐκ ἀπὸ ξύλων, οὐκ ἐξ ἐλέφαντος, ἀλλ' ἐκ λίθων τιμίων καὶ λαμπρῶν· Θετταλαὶ τὴν βάσιν, τὰς πλευρὰς Χαλκίτιδι λίθω περικοσμούμεναι. Ἡμισφαίρια περὶ τὰς κλίνας ὑπέκειτο· ἅ πάνθ' ὁ τεχνίτης ἐκ Πεντελῆς [ἐλάξευσεν] εἰς ποδὸς ἀνάπαυλαν ἐτεχνούργησε· (*HH*, I, 6, 1-2)

[...il y avait des lits rangés en cercles tout autour, pas en bois ni en ivoire mais en pierres éclatantes, la base en marbre thessalien, les côtés ornés de pyrite de cuivre. Des repose-pieds en demi-cercle se trouvaient au pied des lits...]

Cette pierre compléterait donc le siège de la dame en le munissant non seulement de plus de confort mais aussi de plus de prestige pour ainsi dire, tout comme complètent la bride et la selle le cheval sans lesquelles les dames punies « neque frena neque sellas habentes » se voient contraintes de s'avancer « graviter trottantes » (*De amore*, I, 6, E), de façon extrêmement difficile, misérable et humiliante.

<sup>15</sup> Eumathios (Eustathe Macrembolite), *Les amours homonymes*, trad. par Florence Meunier, Paris, Les Belles Lettres, 1991. Je cite toujours la traduction dans cette édition.



Quant au motif de la fontaine / source qui se trouve au milieu du jardin – dans le roman byzantin, dans le *De amore* ainsi que dans le *Roman de la Rose* – j'en laisserai de côté l'examen, car celui-ci me semble trop universel. Cependant la deuxième occurrence de ce thème chez Makrembolitès mérite quelque attention. Il s'agit de l'épisode de l'épreuve de virginité auprès de la source d'Artémis. « Car il y a à Artykomis un célèbre temple d'Artémis, au milieu duquel une statue en or représente la déesse un arc à la main ; à ses pieds jaillissent des sources abondantes et bruyantes. (...) Arc et source attestent la virginité : si l'on doute de celle-ci et si l'on veut en avoir la preuve, on fait entrer la jeune fille couronnée de laurier dans la source. (...) Si elle n'a pas perdu sa virginité, Artémis ne tend pas son arc, l'eau reste calme et la vierge flotte légèrement sur les eaux (...). » Cependant si elle a menti, « Artémis tend son arc pour que la jeune fille (...) soit dénoncée, et l'eau en bouillonnant lui enlève sa couronne » (*HH*, VIII, 7, 2-5). Ici, à mon avis, la statue en or de la déesse Artémis tenant un arc à la main préfigure la reine d'Amour tenant une baguette en or (« auream manu virgam retinens », *De amore*, I, 6, E) chez André le Chapelain. Le rôle punitif de l'eau est également à souligner : chez André le Chapelain dans la partie centrale, il y a une source qui jaillit agréablement ; dans la deuxième, où se trouvent les femmes ayant abusé de l'amour, la source devient une vraie inondation noyant et envahissant tout ; alors que dans la troisième partie où se trouvent les femmes ayant entièrement refusé l'amour, c'est l'aridité totale qui règne. D'ailleurs, il serait également intéressant d'examiner la figure du roi-chevalier de l'Amour tout en considérant le contexte byzantin dans lequel l'identification du roi d'amour, Éros, avec l'empereur byzantin, Manuel Comnène, était un usage poétique tout-à-fait habituel<sup>16</sup>. Cela pourra peut-être également apporter quelque explication à un certain trouble lexical dans le *De amore*, concernant l'instrument curieux que tiennent le roi et la reine d'amour, appelé dans le texte latin soit « virga » soit « baculum » fonctionnant même comme instrument magique, qui semblerait moins un sceptre qu'une baguette (plus longue et plus fine que celui-ci), bien semblable à celle que tient Manuel Comnène et sa femme Marie sur la fameuse enluminure du manuscrit grec du XII<sup>e</sup> siècle<sup>17</sup>.

Cependant le parallèle le plus intéressant entre les deux œuvres réside sans doute dans le motif du « livre d'amour » et celui du « livre dans le livre » qui

<sup>16</sup> À ce sujet voir P. Magdalino, « Eros the King and the king of *Amours...* », art. cit., passim.

<sup>17</sup> Codex Vaticanus graecus 1176, fol. IIr.

apparaissent chez les deux auteurs de façon fort similaire et accentuée. Chez Makrembolitès, dans le livre V, Hysminias s'adresse ainsi à son amie :

« Ἐπὶ σοὶ βιβλῶν κατεμύθηθην τὸν Ἔρωτα » (HH, V, 18, 1)

[« Tu es le livre sur lequel j'ai été initié à l'Amour... »]

Il évoque donc l'idée de l'existence d'un certain livre d'amour qui se matérialise sous la forme de sa maîtresse. Or, c'est bien vrai que c'est la jeune fille qui prend les initiatives et qui incite le jeune homme à céder à l'amour dont celui-ci était complètement ignorant. Elle est donc à la fois l'objet d'amour et l'institutrice qui par moments intervient même en faveur du jeune homme auprès d'Éros. Le roman de Makrembolitès semble d'ailleurs en somme une œuvre initiative, un vrai art d'aimer, le « livre d'Amour / Éros », implanté dans le genre romanesque. De ce point de vue il diffère d'ailleurs de tous les romans d'amour grecs / byzantins dans lesquels ce sont avant tout les aventures qui dominent. En effet, dans le roman de Makrembolitès, les rêves érotiques, au sens propre et étymologique, c'est-à-dire ce qui est relatif à Éros, dans lesquels le protagoniste s'initie peu à peu aux mystères de l'amour, ainsi que les longues descriptions allégoriques deviennent si nombreux à partir d'un certain moment et occupent une place si importante au sein du récit qu'ils semblent même surpasser les événements réels, les aventures. Or, ces récits remplissent même des fonctions narratologiques dans le sens où ils font prévoir des événements à venir ou reprennent et continuent certaines actions commencées au niveau réel si bien qu'ils induisent une confusion totale pour le lecteur qui ne se sent plus capable de distinguer les faits réellement accomplis de ceux seulement imaginés. Cette sorte de technique narratologique apparaît d'ailleurs sous une autre forme aussi dans le roman : il s'agit de la duplication du récit de certains événements. Par exemple, l'épisode des pirates et de l'épreuve de virginité apparaissent deux fois, d'abord par référence au point de vue d'Hysminias puis à celui d'Hysminè, qui ont assisté tous deux aux mêmes événements, tout près l'un de l'autre sans néanmoins le savoir. Or, grâce à ce récit doublé le lecteur aussi peut trouver quelques morceaux de la mosaïque manquante de l'histoire. La reprise du récit des mêmes événements donne également place à un certain jeu narratologique qui consiste à retisser l'intrigue en omettant ou en y ajoutant des détails piquants. De ce point de vue, ce roman byzantin me semble un vrai précurseur de plusieurs romans français, notamment *Perceforest*, dans lequel nous retrouvons également cet espèce de jeu narratologique, la

duplication du récit des mêmes événements ainsi qu'un rôle particulier que jouent les discours de rêves<sup>18</sup>.

En ce qui concerne le motif du « livre dans le livre », il apparaît tout à la fin de l'histoire. Dans les toutes dernières lignes, l'auteur-protagoniste-narrateur adresse d'abord une prière aux dieux pour qu'ils éternisent en quelque sorte leur histoire, puis évoque l'idée d'un livre à composer, intitulé *Les aventures d'Hysminè et d'Hysminias*, qui n'est autre en réalité que le roman lui-même que nous venons de lire :

Ἡμεῖς δὲ καταχαριτώσομεν τὴν γραφὴν καὶ ὅλην βιβλὸν κατακοσμήσομεν καὶ χάρισιν ἑρωτικαῖς καὶ τοῖς ἄλλοις ὅσα βιβλῶν κοσμοῦσι καὶ τοὺς λόγους κατακαλλύνουσι· κλησὶς δ' ἔσται τῇ βιβλῶ τὸ καθ' Ὑσμίνην δρᾶμα καὶ τὸν Ὑσμινίαν ἐμέ. (HH, XI, 23, 1-3)

[Quant à nous, nous ornerons notre livre de toutes les grâces de l'amour et de l'écriture, et nous l'intitulerons : *Les aventures d'Hysminè et d'Hysminias*.]

Or, nous trouvons ces motifs d'une forme avancée chez André le Chapelain : d'une part dans l'épisode déjà cité le roi d'Amour énumère d'abord les douze règles de l'amour, puis remarque qu'il serait inutile d'en évoquer d'autres car elles sont toutes écrites dans le livre d'amour dédié à Gautier, qui n'est en effet autre que le *De amore* lui-même :

Sunt et alia amoris praecepta minora, quorum tibi non expediret auditus, quae etiam in libro ad Gualterium scripto reperies (*De amore*, I, 6, E).

[Il y a aussi d'autres préceptes en amour, ils sont moins importants et il serait inutile que tu les écoutes, puisque tu les trouveras dans le livre écrit à l'intention de Gautier.]

Ensuite, dans le lai arthurien, c'est déjà un vrai livre ('charte'/manuscrit'/parchemin') contenant les règles les plus importantes de l'amour, édictées par le roi d'Amour lui-même, que le chevalier breton reçoit.

<sup>18</sup> À ce sujet voir mes articles « Énigmes, songes et mensonges. L'*Historia Apollonii regis Tyri* et le *Perceforest* », In : *Pietas non sola Romana*, Studia memoriae Stephani Borzsák dedicata, éd. A. Czeglédy et alii, Budapest, Typotex – Eötvös Collegium, p. 521–529 ; « Non-dit et récit multiplié. Les (men)songes de Néronès dans le *Perceforest* », *Revue d'Études Françaises*, 14, 2009, p. 107–113, repris dans mon ouvrage : *La « morte vivante » dans le récit français et occitan du Moyen Âge*, op. cit., p. 69–76 et 164–172.

« Haec est [enim] chartula, in qua regulae scribuntur amoris, quas ipse amoris rex ore proprio amatoribus edidit... » (*De amore*, II, 8)

[Cette charte consigne par écrit les règles d'amour que le Roi d'Amour lui-même a édictées de sa propre bouche à l'intention des amants.]

De ce point de vue André le Chapelain surenchérit sur son confrère byzantin et semble moins pudique que celui-là, en citant son propre ouvrage comme « le » livre d'amour et comme une œuvre déjà existante et bien achevée.

Les parallèles ci-dessus relevés permettent de supposer que l'auteur du *De amore*, dont on connaît en réalité très peu de chose, était donc même versé dans la littérature byzantine. Or, cela suggère que l'ambition de ce mystérieux André le Chapelain en écrivant son traité n'était pas forcément de vouloir établir une théorie toute cohérente et nouvelle sur l'amour, mais plutôt de rassembler à ce sujet le plus de sagesses et de renseignements accessibles dans les livres de son époque. Ainsi voulait-il peut-être intégrer dans son œuvre différentes théories sur l'amour avec un esprit synthétique plutôt que d'en offrir une doctrine absolument originale ou de codifier le courant très à la mode de son époque, l'amour courtois. Tout cela semble d'ailleurs susceptible de servir d'explication au mystère du 3<sup>e</sup> livre du *De amore*, dont l'esprit semble totalement différent voire tout contraire à celui des deux premiers livres. Il semble que le *De amore*, au lieu d'être la codification dans le sens strict de la *fin'amor*, se veuille plutôt un ouvrage synthétique dans lequel les différentes théories et traditions sur l'amour font excellent ménage et où la théorie platonicienne de l'amour peut cohabiter avec les doctrines d'Ovide, l'esprit libre de la *fin'amor* avec les dogmes sévères et souvent misogynes de l'Église. Toutefois, cet esprit synthétique n'empêchait visiblement pas l'auteur d'être digne de son ouvrage qu'il rehausse en effet, par le motif du « livre dans le livre » à un niveau absolu, en l'évoquant comme « le livre du roi d'amour », avant même de l'avoir effectivement achevé.

# Guillaume d'Angleterre, un anti-roman byzantin ?

Christine Ferlampin-Acher

Université Rennes 2

CELLAM, Institut Universitaire de France

*Guillaume d'Angleterre* n'a rien d'oriental<sup>1</sup>. En témoigne l'onomastique, qui, à côté de Bristol ou Galvaide, ne nous livre qu'une référence à *Halape* (Alep, v. 2271), mentionné comme horizon lointain au subjonctif imparfait : c'est le lieu où se vendent et s'achètent les *millor* marchandises (v. 2271). S'il est question de *Troies*, c'est de la ville de Champagne et non la cité antique qu'il s'agit, en contexte avec Provins et Bar. *A priori* l'exemple de *Guillaume d'Angleterre* est bien mal choisi pour étudier la rencontre de l'Est et de l'Ouest, de Byzance et de l'Occident. Il eût été certainement été plus probant de nous pencher sur les romans antiques ou les récits dits « byzantins », comme *Floire et Blancheflor*, ou *Eracle* de Gautier d'Arras, ou bien encore sur des récits consacrés à un héros grec, comme Alexandre (sans oublier le *Florimont* qu'Aimon de Varennes prétend avoir rapporté de Philipolis), voire même sur les romans arthuriens, qui grâce au transfert du Graal, mettent, à la faveur des *translatiōnes imperii et studii*, cette rencontre en récit.

Pourtant la critique a souvent mentionné les points communs entre *Guillaume d'Angleterre* d'une part, et la légende de saint Eustache et *Apollonius de Tyr* d'autre part. Or ces deux histoires, dont l'influence a été durable et diverse tout au long du Moyen Âge<sup>2</sup>, ont vraisemblablement, au moins

<sup>1</sup> On se référera à l'édition C. Ferlampin-Acher, *Guillaume d'Angleterre*, Paris, Champion Classiques, 2007. Une bibliographie est donnée p. 69ss.

<sup>2</sup> M. Delbouille pense qu'*Apollonius* a été largement connu et a joué un rôle important dans le développement du genre romanesque français : « *Apollonius de Tyr* et les débuts du roman français », In : *Mélanges offerts à Rita Lejeune*, Gembloux, Duculot, 1969, t. 2, p. 1171-1204. C'est aussi l'opinion de G. A. A. Kortekaas, dans l'introduction à son édition (*The Story of Apollonius, King of Tyre : A Study of its Greek Origin and an Edition of the two Oldest Latin Recensions*, Leiden Boston, Brill, 2004). E. Archibald est nettement plus réservée : voir ses conclusions dans *Apollonius of Tyre : Medieval and Renaissance Themes and Variations*, Boydell and Brewer, 1991, p. 61-62. L'histoire d'*Apollonius* a donné lieu à plusieurs versions, dont certaines figurent

partiellement, une origine grecque, et conservent, au sein de leur narration, un cadre méditerranéen, où résonnent des toponymes comme *Antioche* dans *Apollonius, Égypte* dans la légende de saint Eustache. Comment comprendre l'effacement de l'Orient dans *Guillaume de Palerne* ? Il est plus attendu d'évoquer l'influence d'*Apollonius* sur *Floire et Blancheflor*, dont le cadre est clairement byzantin, que *Guillaume d'Angleterre*<sup>3</sup>, qui se déroule exclusivement en Angleterre et en Écosse. Et pourtant...

On reviendra d'abord sur les sources de *Guillaume d'Angleterre* pour proposer deux ajustements, portant d'une part sur la réévaluation d'*Apollonius de Tyr*, considéré à tort selon moi comme une source indirecte, et d'autre part sur les sources hagiographiques, auxquelles il faut ajouter le modèle de saint Clément, dont l'histoire promène ses héros à travers la Méditerranée, à Athènes, dans les îles (Arados, au large de la Syrie actuelle). L'arrière-plan oriental de ces intertextes de *Guillaume d'Angleterre*, bien connus au Moyen Âge, ne pouvait vraisemblablement pas échapper aux lecteurs du XIII<sup>e</sup> siècle : ceux-ci n'étaient-ils pas désorientés par cette transposition géographique ? Nous évaluerons dans un premier temps les rapports de *Guillaume d'Angleterre* avec *Apollonius de Tyr*, puis avec quelques récits hagiographiques, avant de mettre en évidence le détournement de ces sources, qui pourrait expliquer, au moins en partie, l'effacement du cadre oriental.

## 1. Guillaume d'Angleterre et Apollonius de Tyr

*L'Historia Apollonii regis Tyri*, qui remonte vraisemblablement à un texte grec perdu<sup>4</sup>, a connu au Moyen Âge de nombreuses versions, étudiées par

---

dans de très nombreux manuscrits (*L'Historia Apollonii regis Tyri* se lit dans une soixantaine de manuscrits, six versions en prose française ont été conservées) : sur ce plan le succès est indéniable. On ne peut cependant pas en conclure automatiquement que ce récit a exercé une influence littéraire importante. L'évaluation est rendue difficile par le fait que le succès d'*Apollonius* a été précoce et qu'il a popularisé des motifs qui sont devenus si banals – inceste, navigation périlleuse etc. – qu'on hésite à lui en attribuer la paternité dans certains textes, sans oublier que ce récit peut avoir été, dès son origine, une habile conjonction de motifs à succès. La chronologie relative incertaine, la perte de témoins, compliquent la tâche.

<sup>3</sup> Voir F. Gingras, « Errances maritimes et explorations romanesques dans *Apollonius de Tyr* et *Floire et Blancheflor* », In : *Mondes marins du Moyen Âge*, textes réunis par C. Connochie-Bourgne, *Senefiance*, t. 52, 2006, p. 169-185.

<sup>4</sup> Le texte est édité par G. A. A. Kortekaas (*The Story of Apollonius, King of Tyre*, *op. cit.*) et traduit par E. Wolff, *Histoire du roi Apollonius de Tyr*, Paris, Anatolia Editions, 1996. G. A. A. Kortekaas (*The Story of Apollonius, King of Tyre*, *op. cit.*) et M. Zink (« *Apollonius de Tyr* : le monde grec aux sources du roman français », In : *La Grèce antique sous le regard du Moyen Âge occidental*,

E. Archibald<sup>5</sup>. Selon M. Zink et M. Delbouille, ce récit a exercé une influence notable sur la littérature<sup>6</sup>. M. Zink distingue les cas d'influence certaine et directe (*Floire et Blancheflor*, *Jourdain de Blaye*, *Daurel et Beton...*) de rapprochements, de « rencontres », plus vagues, autour de l'inceste (*Belle Hélène de Constantinople*, *Manekine*, *Roman de comte d'Anjou*) ou dans des récits hagiographiques<sup>7</sup>. Selon lui, l'histoire d'Apollonius « offre une étroite ressemblance avec celle de saint Eustache, composée en grec au VII<sup>e</sup> ou au VIII<sup>e</sup> siècle, puis traduite en latin ; par ce biais, elle présente une certaine parenté avec le *Guillaume d'Angleterre* »<sup>8</sup>.

C'est sur cette idée d'une influence indirecte (*Apollonius* a influencé la légende de saint Eustache, qui sert d'intertexte à *Guillaume d'Angleterre*) que je voudrais revenir : il me semble en effet qu'on peut mettre en évidence les traces d'une influence directe d'*Apollonius* sur *Guillaume d'Angleterre*.

Guillaume, le roi d'Angleterre, quitte son royaume à l'appel de Dieu, en abandonnant toutes ses richesses, et son épouse, Gratiennne, enceinte, l'accompagne dans cet exil. Dans une forêt, elle accouche de jumeaux qui, à la suite de diverses péripéties, seront élevés par deux bourgeois, tandis qu'elle-même, enlevée par des marchands, épousera le seigneur de Sorlinc, un vieillard dont elle ne tardera guère à hériter, redevenant *dame*. Son mari est engagé comme serviteur par un bourgeois, sous le nom de Gui, bourgeois pour le compte duquel il se fait marchand. Finalement, les parents et les enfants sont réunis et le roi retrouve son trône, ses fils et son épouse<sup>9</sup>.

---

textes réunis par J. Leclant et M. Zink, Paris, Cahiers de la Villa « Kérylos », 16, Paris, diffusion de Boccard, 2005, p. 131-145) pensent qu'*Apollonius* remonte à un original grec.

<sup>5</sup> Voir E. Archibald, *Apollonius of Tyre : Medieval and Renaissance Themes and Variations*, op. cit. On lira la version du XV<sup>e</sup> siècle dans *Le roman d'Apollonius de Tyr*, éd. M. Zink, Paris, Le Livre de Poche, Lettres Gothiques, 2006. M. Zink a insisté sur l'importance de ce texte et a souligné son influence sur la littérature européenne, jusqu'au *Péridès* de Shakespeare. La première version française en vers n'existe qu'à l'état de fragment (A. Schulze, « Ein Bruchstück des altfranzösischen Apolloniusroman », *Zeitschrift für romanische Philologie*, t. 33, 1909, p. 222-229). Deux autres versions en prose sont publiées : C. B. Lewis, « Die altfranzösischen Prosaversionen des Apollonius-Romans », *Romanische Forschungen*, t. 34, 1915, p. 1-277.

<sup>6</sup> Voir M. Delbouille, « *Apollonius de Tyr* et les débuts du roman français », art. cit., p. 1180-1181.

<sup>7</sup> Éd. cit., p. 32ss. Les rapports entre *Apollonius de Tyr* et l'hagiographie semblent complexes et ont certainement été réciproques, *Apollonius* se constituant à partir d'un moule hagiographique et influençant en retour des vies de saints plus récentes.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>9</sup> Pour un résumé plus complet, voir mon analyse, éd. cit., p. 7-11. Le présent article part d'un certain nombre de remarques figurant dans l'introduction de cette édition.

L'accouchement de la reine donne lieu à une scène étrange. Dans la forêt, le couple est démuné de tout. Le père recueille les deux nouveau-nés dans sa cotte qu'il a partagée en deux, et le lendemain matin, au réveil, la reine est si affamée qu'elle se dit prête à dévorer l'un de ses fils. Effrayé, son mari lui propose de se couper un morceau de cuisse pour assouvir sa faim, ce qu'elle refuse (v. 512-560). Le roi part alors chercher de l'aide, ce qui déclenche la suite des aventures.

Cette scène d'anthropophagie à peine refoulée étonne et l'on peut y lire, selon moi, une évocation cryptée d'une pulsion incestueuse : la faim de la mère pour la chair de ses fils dit, de façon imagée quoique crue, une pulsion sexuelle que le père tente de détourner vers un désir plus avouable, celui de son propre corps d'époux<sup>10</sup>. On ne trouve rien de comparable dans la vie de saint Eustache. Or, comme l'ont montré M. Zink<sup>11</sup> et E. Archibald<sup>12</sup>, l'inceste est au cœur de la légende d'Apollonius, dès la version latine, qu'il s'agisse d'Antiochus, le père de l'héroïne, qui au début du récit viole sa fille, ou d'Apollonius, qui aurait pu succomber aux charmes de sa fille dont il a été séparé et qu'il retrouve sans la reconnaître<sup>13</sup>. Dans les deux scènes, il est question de devinettes : Antiochus pose une devinette, en grec, aux prétendants qui veulent épouser sa fille ; plus tard, celle-ci, qui a reçu la mission de divertir son père, lui propose des devinettes<sup>14</sup>. On reconnaît une matrice œdipienne, une configuration qui associe discours crypté, énigme et inceste, et que l'on trouve aussi, en ancien français, dans *Le Roman de Thèbes* et dans *Le Tristan en prose*<sup>15</sup>. L'énigme posée par Antiochus dans le texte latin, *maternam carnem vescor*<sup>16</sup> (traduit dans certains témoins français par *je use de la char de ma mere*<sup>17</sup>), dit l'inceste, figuré par une nourriture contre nature. *Guillaume*

<sup>10</sup> Sur ce passage, voir mon article « Croquer le marmot dans *Guillaume d'Angleterre* : l'anthropophagie et l'inceste au service d'un détournement parodique de l'hagiographie », *Romanische Forschungen*, t. 121, 2009, p. 343-357.

<sup>11</sup> Éd. cit., p. 11-28 : « L'eau et la lumière, l'inceste et l'énigme ».

<sup>12</sup> *Incest and the Medieval Imagination*, Oxford, Clarendon Press, 2001.

<sup>13</sup> Voir M. Zink, éd. cit., p. 67 et p. 210ss.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 22-23. Sur ces énigmes, voir E. Wolff, « Le rôle de l'énigme dans l'*Historia Apollonii regis Tyri* », *Revue de philologie, de littératures et d'histoire anciennes*, 73, 2, 1999, p. 279-288.

<sup>15</sup> Voir H. Bouget, *Écritures de l'énigme et fiction romanesque. Poétiques arthuriennes (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Champion, 2011, p. 72-83.

<sup>16</sup> *Historia Apollonii*, éd. G. A. A. Kortekaas, aussi bien dans les rédactions A (c. 4, 10-12) que B (c. 4, 13-15).

<sup>17</sup> J. R. Scheidegger, « Pères et filles dans *Apollonius de Tyr* », In : *Les relations de parenté dans le monde médiéval*, *Senefiance*, t. 26, Aix-en-Provence, CUERMA, 1989, p. 261. On notera



reprend l'image gastronomique, inverse la situation (l'inceste père / fille est remplacé par le risque d'un inceste mère / fils) et prend au pied de la lettre l'énigme figurée. L'étonnante fringale maternelle pourrait dans *Guillaume d'Angleterre* renvoyer au folklore universel de l'ogresse, mais la mettre en relation avec l'énigme d'*Apollonius de Tyr* permet d'éclairer le roman dans son ensemble et d'en proposer une interprétation globale autour du péché de chair, qu'il s'agisse de Guillaume, de son épouse, ou de ses fils<sup>18</sup>.

Selon M. Zink, « il est probable que l'énigme d'Antiochus est un remploi et que l'auteur du roman [*d'Apollonius de Tyr*] l'a emprunté à un texte où il était question d'un inceste mère-fils, peut-être celui d'Œdipe, de même qu'il a peut-être emprunté les énigmes de Tarsia au recueil de *Symposium* »<sup>19</sup> : « je me repais de la chair de ma mère » convient mieux à un inceste mère / fils de type œdipien qu'à un inceste père / fille comme celui que commet Antiochus. L'auteur de *Guillaume de Palerne* a pu tirer l'idée du cannibalisme de l'histoire d'Apollonius et, ayant perçu qu'elle était plus adaptée à un inceste mère / fils, il l'a transposée. Aucun autre intertexte que la légende d'Apollonius ne me paraît pouvoir être mis en avant pour expliquer l'épisode de *Guillaume d'Angleterre*. Dans ce roman, l'errance familiale trouverait dans *Apollonius de Tyr* aussi bien sa forme générale (la narration successive d'épreuves, entre dispersion et retrouvailles hasardeuses) qu'une scène précise (celle où la mère manque de dévorer ses fils), sans que l'on puisse savoir si l'auteur avait accès à la version latine ou à la version française fragmentairement conservée<sup>20</sup>, voire à un autre témoin perdu. Qu'il s'agisse d'Œdipe et du *Roman de Thèbes*, ou d'Apollonius de Tyr, l'inceste vient d'Orient quand il entre dans la littérature vernaculaire romanesque. *Apollonius de Tyr* est une source directe de *Guillaume de Palerne* : on pourrait certes supposer que l'auteur roman a emprunté l'anthropophagie pour dire l'inceste à la même source latine que l'auteur d'Apollonius, mais la trame aventureuse des tribulations familiales, commune à *Guillaume d'Angleterre* et *Apollonius*, conforte l'idée d'une influence directe d'Apollonius sur *Guillaume*. Même si cette trame a été suggérée d'abord par le modèle hagiographique (de saint Eustache par exemple), l'auteur, familier d'Apollonius,

---

que la version du xv<sup>e</sup> siècle éditée par M. Zink passe sous silence le texte de cette énigme et se contente de mentionner qu'elle est en grec : sur les variantes de cette énigme et de ses traductions, ainsi que sur son interprétation incestueuse, voir M. Zink, *Le roman d'Apollonius de Tyr*, op. cit., introduction, p. 16ss.

<sup>18</sup> Voir l'introduction à mon édition cit., p. 24ss.

<sup>19</sup> *Le roman d'Apollonius de Tyr*, op. cit., introduction, p. 19.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 40-41.

a pu transposer l'énigme contenue dans ce texte, intrigante car légèrement inadéquate (et donc à ce titre doublement stimulante) : les points communs entre les diverses tribulations familiales, dans la légende de saint Eustache et *Apollonius*, incitaient à la transposition<sup>21</sup>. *Apollonius* n'est donc pas seulement une source indirecte : *Guillaume d'Angleterre* emprunte selon moi directement à ce récit et transpose en Angleterre l'inceste byzantin<sup>22</sup>.

## ***2. Saint Eustache et Guillaume d'Angleterre : un saint peut en cacher un(e) autre***

L'autre source généralement invoquée quand on étudie *Guillaume d'Angleterre* est la légende de saint Eustache<sup>23</sup>, qui a vraisemblablement elle aussi une origine orientale<sup>24</sup>. À ce titre, *Apollonius* apparaît comme une source indirecte de *Guillaume*, dans la mesure où il peut avoir influencé l'hagiographie orientale, et en particulier la vie de saint Eustache<sup>25</sup>, même s'il est difficile

<sup>21</sup> Dans ce cas l'auteur aurait rapproché deux textes qui, de fait, ont un rapport, que l'histoire d'Apollonius ait servi de modèle à celle de saint Eustache ou que les deux récits remontent à une source commune.

<sup>22</sup> Des traces de paganisme subsistent dans *Apollonius*, ce qui suppose un témoin grec perdu, plus ancien que l'Empire byzantin (voir M. Zink, éd. cit., p. 30-31). Cependant les attestations latines les plus anciennes remontent aux IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècles et la forte diffusion de la légende coïncide avec l'Empire byzantin.

<sup>23</sup> Sur cette légende, voir A. Boureau, « Placido Tramite. La légende d'Eustache, empreinte fossile d'un mythe carolingien ? », In : *Annales ESC*, t. 4, 1982, p. 682-699 (p. 683 pour le développement de la légende), A. Boureau, « Narration cléricale et narration populaire. La légende de Placide-Eustache », In : *Les saints et les stars. Le texte hagiographique dans la culture populaire*, études réunies par J. Cl. Schmitt, Paris, 1983, p. 45, A. H. Krappe « La leggenda di S. Eustachio », *Nuovi Studi Medievali*, t. 3, 1926-1927, p. 223-258 et A. Monteverdi, « La leggenda di Sant'Eustachio », *Studi Medievali*, t. 3, 1909-1911, p. 169-229. On lira la version en vers dans *La vie de saint Eustache, poème français du XIII<sup>e</sup> siècle*, éd. H. Petersen, Paris, Champion, 1928, et la version en prose dans *La vie de saint Eustache, version en prose du XIII<sup>e</sup> siècle*, éd. J. Murray, Paris, Champion, 1929. Voir la traduction de la version donnée par Jacques de Voragine dans *La Légende Dorée*, trad. sous la direction d'A. Boureau, Paris, Gallimard, La Pléiade, 2004, p. 881-888.

<sup>24</sup> Voir A. Boureau, « Placido Tramite... », art. cit., p. 689 : « La légende d'Eustache a pu être prélevée dans l'immense trésor de l'hagiographie orientale : rien ne le prouve, mais le romanesque du récit, son caractère familial évoquent bien l'atmosphère byzantine et renvoient peut-être aux antiques légendes indiennes ou grecques ».

<sup>25</sup> La critique relève en général les exemples de saint Eustache, saint Martin, et sainte Marie-Madeleine. Voir M. Delbouille, « *Apollonius de Tyr* et les débuts du roman français », art. cit., p. 1083-1084. Sur Marie-Madeleine, voir G. Huet, « Un miracle de Marie Madeleine et le roman d'*Apollonius de Tyr* », *Revue des Religions*, t. 74, 1916, p. 249-55 et E. Pinto-Mathieu,

d'être affirmatif en l'absence des prototypes et qu'il est parfois plus prudent d'évoquer des « rencontres » et des analogies entre les textes<sup>26</sup>.

Les origines de la légende de saint Eustache ne sont pas clairement identifiées : comme le note A. Boureau, « aucun lieu, aucun culte, aucun document ne mentionne le souvenir du saint dans les premiers siècles du christianisme : la première trace de la légende se lit dans le traité *Des Images* de Jean Damascène. [...] Des premières traces lacunaires du VIII<sup>e</sup> siècle, apparues simultanément à Rome et en Orient, on passe au X<sup>e</sup> siècle »<sup>27</sup>. La légende, vraisemblablement d'origine byzantine<sup>28</sup>, était bien connue à l'époque de *Guillaume d'Angleterre*. Elle a été diffusée à partir du VIII<sup>e</sup> siècle avant de connaître une apothéose aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles : les recueils en latin de Jean de Mailly, Vincent de Beauvais<sup>29</sup>, Jacques de Voragine<sup>30</sup>, l'incluent, et la plupart des langues vernaculaires européennes l'adaptent. La légende connaît ensuite une désaffection progressive à partir du XIV<sup>e</sup> siècle<sup>31</sup>. *Guillaume de Palerne* est contemporain de sa vogue<sup>32</sup>.

Placide, général de Trajan, se convertit après avoir rencontré le Christ sous la forme d'un cerf portant une croix entre ses bois, qu'il poursuit dans la forêt. Baptisé et ayant pris le nom d'Eustache, il est ruiné par la peste et des voleurs, et s'exile, de nuit. Le capitaine du bateau qui l'emmène en Égypte s'éprend de sa femme et l'abandonne ainsi que ses deux fils sur une terre qui lui est inconnue. Cheminant, il doit traverser une rivière : il fait passer un enfant sur la rive opposée, et alors qu'il revient pour chercher le deuxième, il voit un lion et un

---

*Marie-Madeleine dans la littérature du Moyen Âge*, Paris, Beauchesne, 1997, p. 144-145 et p. 178.

<sup>26</sup> C'est le cas d'E. Archibald, qui intitule un chapitre de son ouvrage *Apollonius of Tyre : Medieval and Renaissance Themes and Variations* « Sources and analogues ».

<sup>27</sup> Voir A. Boureau, « Placido Tramite. La légende d'Eustache, empreinte fossile d'un mythe carolingien ? », In : *Annales ESC*, t. 4, 1982, p. 682-699, cit. p. 684.

<sup>28</sup> Si l'origine strictement byzantine de la légende n'est pas démontrée, elle est vraisemblable. Notons que Jean Damascène, Jean de Damas, était d'une famille chrétienne, grand défenseur des icônes, en conflit, aux côtés du patriarche de Constantinople avec l'empereur iconoclaste Léon III.

<sup>29</sup> Voir Pierre de Beauvais, *La Vie de saint Eustache*, éd. Mauro Badas, Bologna, Pàtron, 2009.

<sup>30</sup> Voir la traduction de cette version dans *La Légende Dorée*, sous la dir. d'A. Boureau, Paris, Gallimard, La Pléiade, 2004, p. 881-888.

<sup>31</sup> Voir A. Boureau, « Placido Tramite... », art. cit., p. 683.

<sup>32</sup> On a longtemps daté le texte en fonction de l'attribution à Chrétien de Troyes, très douteuse (voir la conclusion de cet article). Je pense plutôt que ce roman est du XIII<sup>e</sup> siècle (éd. cit., introduction p. 35-37).

loup s'emparer chacun d'un de ses garçons. Il devient paysan pendant quinze ans. L'empereur le fait chercher. Ses enfants ont été élevés par des paysans et se sont engagés dans l'armée romaine. Le capitaine qui voulait abuser de sa femme est mort subitement : elle est devenue une pauvre hôtesse dans la ville où campe l'armée d'Eustache. C'est dans son hôtel que ses fils se racontent leur vie et se reconnaissent. Leur mère identifie son mari comme étant le général des troupes. Peu après, Trajan meurt. Hadrien lui succède et persécute les Chrétiens. Toute la famille d'Eustache subit le martyre.

Les points communs entre la légende de saint Eustache et *Guillaume* sont nombreux. L'exil, à l'appel de Dieu, du roi qui renonce volontairement à ses biens, la fuite hors de la ville, la perte de la femme convoitée par un homme d'un rang inférieur, celle des deux fils, dont l'un est enlevé par un loup, l'exercice d'une tâche humble pendant plusieurs années, la prise en charge des garçons, qui ne se savent pas frères, par des parents adoptifs modestes et leur engagement comme soldats, le sort de la mère qui échappe au déshonneur, la reconnaissance de tous et les retrouvailles, l'importance des scènes maritimes, les marins et marchands qui veulent abuser de la mère, sont communs au récit hagiographique et au roman. Dans les deux cas, un songe ou une vision lance le récit<sup>33</sup>. L'importance des scènes impliquant un cerf dans le roman renforce le parallèle.

Le rapprochement de *Guillaume de Palerne* et de la légende de saint Eustache est d'autant plus pertinent que dans le roman nombreux sont les éléments qui créent un horizon d'attente hagiographique<sup>34</sup>. L'ouverture du roman peut orienter le lecteur vers le récit d'une sainte vie : le nom de l'auteur, *Crestien* (v. 18) (un pseudonyme ?), peut être l'indice d'un enjeu édifiant<sup>35</sup> ; la présentation du roi, sans s'encombrer d'un portrait, ne mentionne que sa foi : « (...) un roi / Qui moult ama Dieu et sa loi / Et moult honora Sainte Eglise » (v. 19-21). Sa *carité* (v. 27) n'a d'égale que celle de la reine Gratiene, dont le nom rime avec *crestiense* (v. 35-36). Les époux rivalisent de Charité et d'Humilité (v. 41-47) : tous deux sont assidus à la messe et se rendent aux matines régulièrement. Le miracle ne tarde pas : une voix divine, accompagnée comme il se doit du fracas du tonnerre et d'une clarté éblouissante, engage Guillaume à partir en exil (v. 83-86). À partir de là, le cheminement du roi peut être lu comme

<sup>33</sup> Quand Placide raconte à sa femme sa rencontre avec le cerf et le Christ, elle lui apprend qu'elle a eu la nuit précédente un rêve similaire.

<sup>34</sup> Je reprends là l'analyse que j'ai menée dans l'introduction de mon édition cit., p. 15ss.

<sup>35</sup> La critique s'est souvent appuyée sur cet indice pour attribuer la paternité de l'œuvre à Chrétien de Troyes, douteuse selon moi.

celui d'un chrétien, qui renonce à tous ses biens, quitte le siècle après avoir réparé ses torts et connaît errance et tribulations pour la plus grande gloire de Dieu. Sa souffrance, tout comme celle de sa femme, serait celle du martyr<sup>36</sup>. Dans son sillage, d'autres personnages semblent incarner le modèle chrétien, comme le jeune homme à qui Guillaume achète le cor, qui souhaite aller en pèlerinage à Saint-Gilles et distribuer son argent aux pauvres (v. 2104-2108). Par ailleurs, plusieurs motifs peuvent orienter vers une lecture hagiographique, sans référer directement à saint Eustache : l'importance de la chasse évoque saint Hubert (qui fusionnera au xiv<sup>e</sup> siècle avec saint Eustache) ; le sacrifice du père, prêt à donner sa chair pour ses fils, évoque l'Eucharistie (v. 538-ss)<sup>37</sup> ; le partage du vêtement rappelle saint Martin de Tours<sup>38</sup> et saint Gilles. L'hagiographie recyclant des motifs et des trames narratives, il n'est pas toujours facile d'isoler des modèles. Il n'empêche : *Guillaume d'Angleterre* multiplie les indices renvoyant soit de façon générale à l'hagiographie, soit plus précisément à saint Eustache.

Par ailleurs un autre modèle, que la critique n'a jamais évoqué au sujet de *Guillaume*<sup>39</sup>, me paraît pertinent : saint Clément. Dans l'*Itinéraire Clémentin*, un apocryphe du Nouveau Testament, Clément, un jeune philosophe, entend parler de la bonne nouvelle annoncée en Judée, part pour Césarée, rencontre Pierre, qui l'enseigne. Au cours de leurs échanges, Clément raconte la disparition de ses parents et de ses deux frères jumeaux, alors qu'il était enfant, et grâce à l'intervention de Pierre, il les retrouve<sup>40</sup>. C'est sur l'abrégé de cette source, *Les Reconnaissances*, que Jacques de Voragine raconte la vie de saint Clément. Selon A. Boureau, « Les *Reconnaissances* sont le premier grand roman chrétien »<sup>41</sup>. Conservé dans deux versions grecques, dont l'une a été traduite en latin au v<sup>e</sup> siècle par Rufin, ce texte connut un immense succès puisqu'on

<sup>36</sup> Voir B. Cerquiglini, « De la syntaxe au topos : une figure de la souffrance féminine », In : *La souffrance au Moyen Âge (xii<sup>e</sup>-xv<sup>e</sup> s.)*, Actes du colloque de Varsovie octobre 1984, Varsovie, 1988, p. 227-242 et dans le même volume, M. Zink, « L'angoisse du héros et la douleur du saint : souffrance endurée, souffrance contemplée dans la littérature hagiographique et romanesque (xii<sup>e</sup>-xiii<sup>e</sup> s.) », p. 85-98.

<sup>37</sup> On trouve aussi une lecture au pied de la lettre de l'Eucharistie sous forme d'anthropophagie dans *Perlesvaus* : voir mon article « Fausse creance, mauvaise loi et conversion dans *Perlesvaus* », *Le Moyen Âge*, t. 111, 2005, p. 293-312.

<sup>38</sup> Voir par exemple *La Légende Dorée*, *op. cit.*, p. 918.

<sup>39</sup> Mais des rapprochements avec *Apollonius* et la vie de saint Eustache ont été proposés, qui m'ont guidée.

<sup>40</sup> On trouvera une présentation des versions dans *La Légende Dorée*, Pléiade, *op. cit.*, p. 1461.

<sup>41</sup> *La Légende Dorée*, Pléiade, *op. cit.*, p. 961.

en conserve 115 manuscrits<sup>42</sup>. E. Archibald a relevé les ressemblances entre *Apollonius* et les vies d'Eustache et Clément, tout en soulignant qu'il était difficile de parler d'influence ou de sources<sup>43</sup>. En ce qui concerne *Guillaume d'Angleterre*, deux détails me paraissent importants : le motif de la gémellité, absent dans *Apollonius* et dans la vie de saint Eustache, est présent à la fois dans *Guillaume* et dans la vie de saint Clément, où Faustinus et Faustus, les deux frères perdus et retrouvés par le héros, sont jumeaux ; le nom que prend l'un des deux frères avant d'être reconnu, Aquila, évoque un animal, l'aigle, tout comme celui de Lovel dans *Guillaume* renvoie au loup. Par ailleurs, l'inceste, absent de l'histoire de saint Eustache, est explicitement l'élément déclencheur de l'errance de Clément<sup>44</sup>. Sa mère est harcelée par le frère de son mari. De plus elle invoque faussement un rêve pour pouvoir partir : Guillaume et sa femme partent de même à la suite d'une vision. La conjonction de l'inceste, du songe et de la gémellité est commune à *Guillaume* (si l'on accepte la lecture que j'ai proposée du roman) et à la vie de saint Clément. On peut rapprocher la corrélation de l'inceste et de la gémellité de la croyance, médiévale et attestée par le lai de *Fresnes* de Marie de France<sup>45</sup>, selon laquelle la naissance de jumeaux ne peut s'expliquer que l'infidélité de la mère : seul le péché peut causer une naissance multiple.

Cependant bien d'autres vies de saints pourraient être rapprochées de notre roman, tant il est vrai que l'hagiographie orientale est riche en périples familiaux et reprend à l'infini les mêmes motifs, les mêmes épreuves, les mêmes configurations de personnages, les mêmes situations. Ainsi Mélanie la Jeune, comme l'épouse de Guillaume, abandonne son rang et ses richesses, à l'appel de Dieu, à la suite d'un rêve : si son histoire est connue en Occident au Moyen Âge<sup>46</sup>, on ne la trouve pas chez Jacques de Voragine et elle ne semble pas avoir été aussi répandue que celle de saint Eustache. Cependant si Mélanie a eu des enfants, ils sont morts au moment où elle part avec son mari sur les chemins, et il ne sera pas question d'une famille éclatée et recomposée. Ce rapprochement

<sup>42</sup> *Les reconnaissances du Pseudo-Clément, roman chrétien des premiers siècles*, trad. introd. et notes A. Schneider et L. Cirillon, Turnhout, Brepols, 1999.

<sup>43</sup> *Apollonius of Tyre : Medieval and Renaissance Themes and Variations*, op. cit., p. 35-36.

<sup>44</sup> L'inceste est aussi un événement déclencheur dans la vie du pape Grégoire ou dans celle de saint Alban. Le trait est trop fréquent pour être une preuve définitive.

<sup>45</sup> Éd. J. Rychner, Paris, Champion, 1983, v. 38ss.

<sup>46</sup> Plusieurs manuscrits en donnent une version en latin. Voir P. Laurence, *Gérontius, La Vie Latine de Sainte Mélanie. Édition critique, traduction et commentaire*, Jérusalem, Franciscan Printing Press, 2002.

avec Mélanie suggère qu'il est risqué de parler d'emprunts car il a existé des schémas et des motifs récurrents dans l'hagiographie orientale.

L'origine de ce fonds narratif est incertaine. Pour E. Archibald, « Clement, Eustace and Apollonius seems to belong to an already established narrative tradition, closer perhaps to folklore than to the Hellenistic romances, a tradition which recounted the adventures of both parents and children when a family was separated, and which was interested in the reunion of all the members of the family, not just a pair of lovers or spouses. It is to this world of intergenerational relationships that *HA [Historia Apollonii]* belongs, rather than to the world of the self absorbed and selfish young lovers of Hellenistic romance »<sup>47</sup>. Nous ne développerons pas ici le problème des rapports avec le roman hellénistique. Retenons pour l'instant de cette citation l'opposition entre deux traditions narratives. Dans les deux cas, nous lisons l'histoire d'individus (et non de peuples), à qui sont imposées la séparation et l'errance méditerranéenne, avant qu'aient lieu des retrouvailles : tantôt les héros sont de jeunes amoureux, tantôt des couples mariés. Le premier cas concerne un ensemble de productions en grec, que la critique désigne couramment par le terme « roman », qu'il s'agisse de romans grecs antiques (comme *Chairéas et Callirhoé*, *Leucippé et Clitophon*, *Daphnis et Chloé*, *Les Éphésiaques* ou *Les Éthiopiennes*) ou de récits médiévaux produits dans l'entourage des Comnènes au XII<sup>e</sup> siècle (*Rhodanthe et Dosiclès*, *Hysminè et Hysminias*, *Drosilla et Chariclès*, les fragments de *Aristandros et Kallithea*)<sup>48</sup>. Le second est représenté par *Apollonius* et de nombreux récits hagiographiques<sup>49</sup>. Si la distinction entre les deux types de récit est en partie (seulement) pertinente, il me semble qu'elle n'a pas pour corollaire l'indépendance des traditions. Cette production puise

<sup>47</sup> *Apollonius of Tyre : Medieval and Renaissance Themes and Variations*, op. cit., p. 36.

<sup>48</sup> Voir Florence Meunier, *Le Roman byzantin du XII<sup>e</sup> siècle. À la découverte d'un nouveau monde ?*, Paris, Champion, 2007. On pourrait aller au-delà, du XIII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle, avec les romans de chevalerie en vers de l'époque des Paléologues : voir le bilan ancien de M. I. Manoussagas « Les romans byzantins de chevalerie et l'état des études les concernant », *Revue des études byzantines*, t. 10, 1952, p. 70-83, ainsi que leur traduction dans R. Bouchet, *Les Romans de chevalerie du Moyen Âge grec*, Paris, Les Belles Lettres, La Roue à Livres, 2007. À nouveau il s'agit d'histoires d'amour provisoirement contrariées entre deux jeunes gens (*Callimaque et Chrysorrhôé*, *Beltrandros et Chrysantza*, *Libistros et Rhodamnè*, *Phlorios et Platziaphlora*). Le rapport de ces textes avec la production française (parfois par l'intermédiaire de traductions) est clairement établi, en particulier pour ce qui est de *Phlorios et Platziaphlora* et *Floire et Blancheflor*.

<sup>49</sup> Pour l'hagiographie, la vie commence souvent après le mariage, comme en témoigne le cas, fondateur pour la littérature médiévale en langue vernaculaire, d'Alexis.

vraisemblablement dans un fonds commun et il a certainement existé des interférences entre ces modèles.

Les rapports entre le roman de l'époque des Comnènes et le roman français ne sont pas définitivement documentés, mais soulèvent une question passionnante<sup>50</sup> que je n'aborderai pas ici, pour me centrer sur le roman grec antique. On considère généralement qu'il n'y a pas eu de filiation entre celui-ci et le roman occidental, comme le rappelle F. Gingras, en particulier du fait de l'ignorance assez généralisée du grec en Occident<sup>51</sup>. Pourtant on est incité à nuancer le propos à cause du rôle d'*Apollonius de Tyr* (que F. Gingras ne prend pas en considération dans son étude des origines du roman) et d'un certain nombre de récits hagiographiques qui ont fortement influencé la production romanesque occidentale et remontent à des sources grecques, qui, en général par l'intermédiaire du latin, ont été transmises en Occident, sans oublier que des échanges intenses entre Byzance et l'Occident ont eu lieu, par exemple au moment des croisades ou à la faveur des pèlerinages en Terre Sainte<sup>52</sup>.

S'il est assuré d'une part qu'à l'origine du genre romanesque *Le Roman de Thèbes* et *l'Apollonius* racontent, à partir de modèles grecs et hellénistiques, des histoires où les incestes et les énigmes jouent un rôle essentiel, et d'autre part que l'hagiographie orientale (qui entretient des rapports avec le roman hellénistique et les évangiles apocryphes, comme en témoigne par exemple la vie de saint Mélanie quand on la compare à *Chairéas et Callirhoé*<sup>53</sup>),

<sup>50</sup> L'étude qu'a menée E. Egedi-Kovács sur le motif de la morte vivante explore cette piste (ainsi que celle du roman hellénistique) de façon convaincante : *La « Morte vivante » dans le récit français et occitan du Moyen Âge*, Budapest, ELTE Eötvös Kiadó, 2012, en particulier p. 47ss et p. 57ss. C'est à la suite de discussions fructueuses avec E. Egedi-Kovács que l'idée de cet article m'est venue.

<sup>51</sup> « Cette forme relativement peu connue en dehors du monde byzantin est restée, même dans l'Empire d'Orient, assez marginale [...]. Cette forme n'a eu qu'un rayonnement limité, essentiellement concentré dans l'espace linguistique hellénophone », *Le bâtard conquérant. Essor et expansion du genre romanesque au Moyen Âge*, Paris, Champion, 2011, p. 34-35.

<sup>52</sup> Rappelons les études fondatrices de R. R. Bezzola, *Les origines et la formation de la littérature courtoise en Occident*, Paris, Champion 1963, p. 349-365 et P. Gallais, *Genèse du roman occidental. Essais sur Tristan et Yseut et son modèle persan*, Paris, Sirac, 1974. Cependant si les échanges sont incontestés et la présence de motifs orientaux dans la littérature occidentale avérée, le départ entre sources orales et écrites reste vague et l'on parle plus volontiers d'influence que d'intertextualité.

<sup>53</sup> Voir P. Laurence, C. Hunzinger et D. Kasprzyk, « Gérontios et la *Vie de sainte Mélanie* : hagiographie et roman », In : *Les Personnages du roman grec. Actes du colloque de Tours, 18-20 novembre 1999*, Collection de la Maison de l'Orient méditerranéen ancien. Série littéraire et philosophique, 2001, p. 309-327 et *The life of Melania the Younger*, New York Toronto, Edwin Mellen Press, 1984, en particulier dans l'introduction « The Life of Melania The Younger and the Hellenistic Romance. A genre exploration », p. 153-170.



qui a donné lieu à des traductions latines, a transmis des schémas narratifs et des motifs au roman occidental, il semble bien qu'il y a eu transmission entre la production grecque et le monde roman et que les auteurs médiévaux en étaient conscients, ce qui, vu l'importance de la *translatio* dans les représentations, n'est pas étonnant.

L'errance aventureuse, d'une rive à l'autre de la Méditerranée, avec ses séparations et ses retrouvailles, sert donc de moule commun à une riche production en grec, dont l'influence sur la littérature romane ne saurait être récusée d'emblée, qu'il s'agisse de jeunes amants qui finissent par se marier, en particulier dans les romans hellénistiques, ou de couples déjà mariés, dans l'hagiographie et *Apollonius de Tyr*. Ces deux configurations n'ont pas eu le même devenir dans le moyen âge français : l'hagiographie occidentale conserve les tribulations d'un couple marié, le roman préfère les jeunes amours. La réticence du roman à s'intéresser à un couple marié a pour conséquence que *Floire et Blancheflor*, qui pourtant emprunte à *Apollonius de Tyr*<sup>54</sup>, raconte plutôt de jeunes amours, celles d'un couple sans enfants. De même la vie de saint Eustache, qui appartient à la même configuration qu'*Apollonius*, est un intertexte bien identifiable dans des textes comme *Floire et Blancheflor* ou *Guillaume de Palerne*<sup>55</sup>, qui racontent les aventures de jeunes amoureux et non, comme leur modèle, les tribulations d'un couple marié. Le « roman idyllique », avec ses jeunes amants, constitue un horizon d'attente assez bien déterminé dans le champ romanesque médiéval<sup>56</sup>, alors que l'autre schéma n'a rien produit d'équivalent. Les histoires de famille éclatées puis réunies sont peu fréquentes dans la tradition romanesque française, en dehors des

<sup>54</sup> M. Vuagnoux-Uhlig, *Le couple en herbe : Galeran de Bretagne et L'Escoufle à la lumière du roman idyllique médiéval*, Genève, Droz, 2009, p. 58.

<sup>55</sup> Sur ce texte, voir l'éd. A. Micha, Genève, Droz, 1990 et mon étude dans *Guillaume de Palerne*, traduit et présenté par C. Ferlampin-Acher, Paris, Garnier, 2012. L'enlèvement du héros par le loup, son éducation par des parents modestes, la fuite de la cour de Rome sous des déguisements animaux, alors que le père, veuf, veut contraindre sa fille au mariage (on aurait là une version édulcorée de Peau d'Ane, transposant l'inceste en mariage forcé), les traversées (de fleuves et de mer) sont certes des éléments assez banals, mais leur *conjointure* me semble indiquer une influence de la légende de saint Eustache, d'autant qu'on trouve dans *Guillaume de Palerne* un cerf portant sur la tête l'image d'un enfant.

<sup>56</sup> Voir l'étude fondatrice de M. Lot-Borodine, *Le roman idyllique au Moyen Âge*, Paris, Picard, 1913, réimpr. Genève, Slatkine, 1972, ainsi que les volumes collectifs récents : *Le récit idyllique. Aux sources du roman moderne*, textes réunis par J.-J. Vincensini et Cl. Galderisi, Paris, Classiques Garnier, 2009, p. 7-26, *Le roman idyllique à la fin du Moyen Âge*, dir. M. Szkilnik, *Cahiers de Recherches Médiévales et Humanistes*, t. XX, 2010 et M. Vuagnoux-Uhlig, *Le couple en herbe*, op. cit.

versions d'*Apollonius* : *Guillaume d'Angleterre* constituerait une exception notable. Ce récit, qui conserve, hors du champ purement hagiographique, les tribulations d'un couple marié et de ses enfants, surprend aussi, car contrairement à *Floire et Blancheflor*, il gomme le cadre byzantin et tout exotisme oriental. *Guillaume d'Angleterre* s'afficherait-il ostensiblement comme anti-roman byzantin ?

### 3. Un anti-roman byzantin ?

*Guillaume d'Angleterre* d'une part se tient à l'écart du moule romanesque attendu (les jeunes amours) et refuse, ainsi, de répondre au même horizon d'attente que *Floire et Blancheflor*, voire *Pyrame et Tisbé*, et d'autre part il reprend et surtout détourne ostensiblement ses sources, ces récits bien connus de ses lecteurs que sont *Apollonius de Tyr* et la vie de saint Eustache. S'il reprend un schéma narratif et des motifs empruntés à ces traditions (la légende d'*Apollo-nius* et celle d'Eustache) qui étaient senties comme grecques (ne serait-ce que par leur cadre, et ce, même si elles étaient transmises par des sources latines), *Guillaume d'Angleterre* confine son récit en Angleterre et en Écosse. La géographie est exclusivement bretonne. Si, comme dans *Apollonius* ou *Saint Eustache*, on circule beaucoup dans *Guillaume d'Angleterre* et si la mer et ses marins jouent un rôle important, il n'est point question de la Méditerranée et l'on ne se lance pas dans de longues traversées : on fait plutôt du cabotage de port à port dans la Manche. L'on sillonne l'île d'Est en Ouest, du Nord au Sud, et l'Écosse, du Nord au Sud (Caithness, Galvaide) est un pôle important. La côte n'est cependant pas le point de départ d'aventures, c'est une limite à laquelle semblent se cogner les héros, qui finalement ne quittent jamais leur île. Le roman est confiné et insulaire.

Cette substitution de l'immense et méditerranéen monde grec à l'Angleterre est à rapprocher du refus de l'auteur d'assumer la *translatio*. Le prologue et l'épilogue ne mentionnent ni traduction, ni source latine ou grecque. Le prologue renvoie à des chroniques d'Angleterre (v. 15) et l'épilogue à un *conte* transmis par *Rogier li Cointes* (v. 3223). Le roman cache ses sources exotiques et se veut local.

Cette transposition géographique pourrait répondre à un souci réaliste, que corroboreraient les nombreux effets de réel associés par exemple à la représentation des marchands ou des marins : on rapprocherait alors *Guillaume d'Angleterre* des romans « gothiques » tels que les définit L. Louison<sup>57</sup>. Il est

<sup>57</sup> De Jean Renart à Jean Maillart. *Les romans de style gothique*, Paris, Champion, 2004.

possible que le déclassement héroïque, imposé par les récits de la mouvance d'*Apollonius de Tyr*, en particulier hagiographiques, ait contribué à l'émergence d'un certain réalisme social et économique.

Le repli de notre texte sur la Grande-Bretagne pourrait aussi s'expliquer par sa dimension lignagère. E. A. Francis a présenté l'hypothèse que *Guillaume d'Angleterre* était un roman lignager, « an ancestral romance ». Il existe en effet un corpus de textes du XII<sup>e</sup> siècle, souvent influencés par l'hagiographie et écrits à la gloire d'une famille (comme *Waldef* ou *Gui de Warewic*, qui s'inspireraient eux aussi de la vie de saint Eustache<sup>58</sup>). Selon E. Francis et M. D. Legge, *Guillaume d'Angleterre* aurait été composé à la gloire des Lovel<sup>59</sup>. Cette interprétation a été contestée de façon assez convaincante par A. Holden<sup>60</sup>. De fait, il me semble que *Guillaume d'Angleterre* n'est pas un roman lignager : son écriture est caractérisée par des écarts, que l'on peut qualifier de parodiques (si l'on se réfère à l'étymologie du terme « parodie »), qui ne sont pas compatibles avec le sérieux imposé par la célébration d'une famille.

Sans qu'il soit possible de revenir ici sur les problèmes liés à la définition et à l'évaluation de la parodie dans les textes médiévaux<sup>61</sup>, la reprise que propose *Guillaume d'Angleterre* à la fois d'*Apollonius* et de la légende de saint Eustache est marquée par des écarts, des décalages, qui n'empêchent pas l'identification du modèle, mais qui décontextualisent celui-ci, le dépaysent, créant une surprise, l'un des moyens les plus frappants étant la transposition en Angleterre et le gommage du cadre oriental.

Comme nous l'avons vu, l'énigme concernant l'inceste d'*Apollonius* est reprise dans la scène où la mère, affamée, veut manger la chair de ses enfants<sup>62</sup>. L'anthropophagie, qui était image pour dire la vérité scandaleuse de l'inceste dans le modèle, est prise littéralement sans que le texte explicite jamais la relation coupable : dans *Guillaume d'Angleterre* paradoxalement ce n'est pas la métaphore qui permet d'atténuer et de cacher l'illicite, mais la parole

<sup>58</sup> Voir *Le Moyen Âge. Dictionnaire des Lettres Françaises. Le Moyen Âge*, sous la dir. de G. Hasenohr et M. Zink, Paris, Fayard, 1992, p. 586-587 et 1499-1500.

<sup>59</sup> E. A. Francis, « *Guillaume d'Angleterre* », In : *Studies in French Language, Literature and History presented to Graham Ritchie*, Cambridge University Press, 1949, p. 63-76 et M. D. Legge, « The dedication of *Guillaume d'Angleterre* », In : *Medieval Miscellany Presented to Eugene Vinaver*, éd. F. Whitehead, A. H. Diverrès et F. E. Sutcliffe, Manchester, Manchester University Press ; New York, Barnes and Noble, 1965, p. 196-205.

<sup>60</sup> « La géographie de *Guillaume d'Angleterre* », *Romania*, t. 107, 1986, p. 124-129.

<sup>61</sup> Je renvoie, pour une bibliographie et une problématisation, à mon article « *Guillaume de Palerne* : une parodie ? », *Cahiers de recherches médiévales*, t. 15, 2008, p. 59-72.

<sup>62</sup> Voir mon art. cit., « Croquer le marmot... ».

crue. L'ensemble du roman est construit sur les fautes sexuelles des parents<sup>63</sup> : *Guillaume d'Angleterre* comme *Apollonius* est un récit de l'errance provoquée par une (au moins) faute sexuelle, mais celle-ci n'est jamais montrée au grand jour, elle est suggérée par l'anthropophagie et le cor. Le dénouement heureux, hérité d'*Apollonius* et des récits hagiographiques où l'inceste (même lorsqu'il est accompli) n'empêche pas la sainteté, contredit les traditionnelles lectures œdipiennes : dans *Guillaume* la mère ne couche finalement pas avec ses fils (même si le risque existe avant la scène de reconnaissance), les fils ne mettent pas leur père à mort et ne s'entre-tuent pas pour le trône (même si la situation y poussait). La monstruosité de la fringale maternelle dénonce à la fois violemment et explicitement la tentation incestueuse à ceux qui ont reconnu l'intertexte : jamais cependant, contrairement à *Apollonius*, le cas ne sera explicité. L'insularisation du récit n'est-elle pas à mettre en relation avec ce silence qui est préservé malgré la scène qui, sous couvert d'anthropophagie, clame, tonitruante, le désir incestueux ? Dans *Apollonius* la tentation d'Antiochus est déjouée par une véritable errance, qui à son tour provoque le risque d'inceste entre le père et la fille qui ne sont pas reconnus, risque que déjoue le retour au point de départ. Dans *Guillaume* au contraire l'errance, qui ne prend jamais la mer pour de lointaines traversées, replie l'histoire sur elle-même : jamais la pulsion incestueuse ne sera vraiment dite, elle sera tout au plus contournée. L'insularité, immobile finalement, qui se substitue au cadre byzantin est le signe de l'écart avec *Apollonius* : l'inceste proclamée par l'anthropophagie dans la source n'est jamais dit, expliqué ; il reste au contraire replié dans le tabou et la culpabilité, dans son île.

Le modèle hagiographique est lui aussi détourné<sup>64</sup>. Le point le plus évident est le destin de la famille royale après les reconnaissances : point de martyres comme dans l'hagiographie, mais un retour confortable à la vie antérieure. D'autre part, certains motifs sont déplacés et laïcisés : le cerf christique n'intervient plus providentiellement au début du récit, et ne se retrouve, tout au plus, que dans le jeune daim tué par Lovel (v. 1744-ss) et dans le cerf seize cors que poursuit Guillaume avant de retrouver ses enfants (v. 2586-ss)<sup>65</sup>. Quant au jeune garçon qui vend le cor au roi pour partir en pèlerinage, il semble bien qu'il ne réalise pas ce projet : il s'installe confortablement à la cour de

<sup>63</sup> Voir mon introduction à l'éd. cit., p. 24ss.

<sup>64</sup> Je reprends là des éléments de mon introduction cit., p. 15ss.

<sup>65</sup> Il est logique que des deux fils ce soit celui qui porte le nom du loup prédateur, Lovel, qui chasse le daim. Par ailleurs, au père revient le cerf mâle, et aux enfants, un jeune animal, moins noble.

Guillaume, comme chambellan, et paraît oublier ses projets<sup>66</sup>. Les tribulations du roi et de sa famille sont bien réelles, mais le romancier a quelque peu épargné ses héros : Gratiene se retrouve reine, et non simple hôtesse ; les deux fils sont élevés par des marchands aisés et non des paysans ; Guillaume lui-même échappe au travail des champs. Finalement, c'est avec un roi affermi dans son pouvoir, qui a retrouvé toutes ses richesses, que se termine le récit. Par ailleurs, à la suite d'Anne Berthelot, on remarque une certaine réticence du chapelain à interpréter le message divin, pourtant clair<sup>67</sup>, réticence qui rend nécessaire deux confirmations et la triplication de la manifestation divine (v. 76-ss) : Dieu n'a rien d'évident et les pénitents se font tirer l'oreille. Le lecteur qui reconnaît le modèle d'Eustache ne peut qu'être frappé par ces écarts, qui vident l'errance du saint de son sens et de son intensité. L'expiation dans l'hagiographie passe par l'errance, l'espace, l'éloignement ; elle a quelque chose du pèlerinage. Dans *Guillaume*, si l'on bouge, on ne quitte pas l'Angleterre ; la Terre Sainte est loin ; l'on ne s'amende peut-être guère et tout rentre dans l'ordre (et surtout pas dans les ordres).

*Guillaume de Palerne* tient donc à l'écart ses modèles « grecs » : l'indice le plus voyant en est le confinement insulaire. Il semble qu'il a existé au XII<sup>e</sup> siècle, comme en témoignent *Cligès* ou *Floire et Blancheflor*, voire une version en vers d'*Apollonius*, un ensemble de récits qui avaient en commun un cadre grec, byzantin, et une trame aventureuse. Il est par ailleurs vraisemblable que le modèle d'*Apollonius* était suffisamment connu et familier pour qu'un lecteur soit surpris d'en retrouver des éléments dans un cadre géographique très occidental, n'ayant rien à voir avec l'« Orient » d'*Apollonius* ou des vies de saints qui sillonnent la Méditerranée, en particulier dans sa partie est. De Byzance à Bristol la délocalisation devait être sentie comme un écart dans *Guillaume d'Angleterre* qui, par conséquent, se posait ainsi peut-être ostensiblement comme un détournement d'un modèle « byzantin ». Pourquoi une telle désorientation ? Peut-être parce que le roman, ne serait-ce que linguistiquement, s'impose comme genre occidental, et que le succès de ce genre, prédateur, tend à s'établir contre d'autres genres, qui se trouvent assimilés. Cet effacement de l'Orient dans l'image que le roman occidental se construit, qui se voit plus héritier de Rome que de son empire, aura d'ailleurs peut-être indirectement des conséquences : c'est peut-être de

<sup>66</sup> Il est logique que le jeune homme qui a su trouver le cor dans la chambre, sous le lit, là où on ne l'attendait guère, soit finalement préposé au service de la chambre de son seigneur.

<sup>67</sup> Éd. cit., v. 1412.

là que vient la sous-évaluation dans l'histoire du roman médiéval de l'influence grecque (même médiatisée par le latin).

Si l'on considère généralement que *Guillaume de Palerne* reprend la légende de saint Eustache, et qu'à ce titre, indirectement, il a des points communs avec *Apollonius de Tyr*, il me semble qu'il faut d'une part réévaluer l'apport d'*Apollonius*, qui est direct, et d'autre part ajouter aux prototypes hagiographiques saint Clément, en tenant compte du fait qu'il existe un ensemble de traits récurrents dans l'hagiographie d'origine orientale, ce qui fait que pour le lecteur médiéval l'histoire de Guillaume et sa famille peut évoquer plusieurs saints et plus généralement non un texte précis, mais un ensemble légendaire. *Guillaume d'Angleterre* doit donc beaucoup à Byzance, à un récit hellénistique comme *Apollonius* (si l'on admet l'idée d'une source grecque perdue) et à l'hagiographie orientale<sup>68</sup> : il paraît important de ne pas sous-évaluer, dans l'histoire du roman occidental, la part de ces deux sources. Apollonius avait tout pour devenir un héros romanesque : à preuve cette variante de *Guillaume de Dole* où l'on hésite entre Alexandre et Apollonius<sup>69</sup>. Ce qui a peut-être entravé la carrière d'*Apollonius*, c'est qu'il racontait non de jeunes amours enfantines, mais les tribulations d'un couple marié. S'il peut être plaisant d'avoir l'assurance avec Apollonius qu'il y a une vie après le mariage et les enfants, la littérature courtoise, dans sa célébration de la jeunesse, a préféré la veine byzantine idyllique et ses jeunes amours troublées. Il n'empêche : si la redécouverte des *Éthiopiennes* au xvi<sup>e</sup> siècle coïncide avec le rejet par les Humanistes des romans médiévaux, c'est peut-être parce qu'ils ignoraient à quel point les auteurs du Moyen Âge avaient été nourris de cette littérature, par l'intermédiaire du latin. Pour paraphraser un titre de M. Zink, avec « *Apollonius de Tyr* le monde grec [est] aux sources du roman français »<sup>70</sup>. *Guillaume d'Angleterre* en est une preuve paradoxale. C'est parce que l'arrière-plan oriental est familier à ses lecteurs qu'ils ont pu apprécier le choix, étonnant, d'un cadre breton et d'un héros, Guillaume, Eustache dépaysé en Angleterre. Cet écart témoignerait alors d'un projet : masquer, étouffer les gènes orientaux du roman en même temps que l'inceste associé à un univers grec en expansion dans toute la Méditerranée. Ainsi se diraient à la fois la fascination et le rejet de cet

<sup>68</sup> L'hagiographie a joué un rôle essentiel dans les transferts entre Orient et Occident, comme le montre par exemple la légende de Barlaam et Josaphat.

<sup>69</sup> Voir R. Lejeune-Dehousse, *L'œuvre de Jean Renart*, Liège Paris, Droz, 1935, p. 141 note 1.

<sup>70</sup> Art. cit., note 4.

ailleurs, à la fois proche et dérangeant. *Guillaume d'Angleterre* était peut-être reçu comme un anti-roman byzantin<sup>71</sup>. La dimension byzantine de ses sources, transparentes pour le lecteur médiéval, était selon moi tellement évidente que le dépaysement de l'histoire en Angleterre fonctionnait comme un écart immédiatement perceptible, témoignant à la fois de la familiarité avec les modèles, de leur succès, mais aussi de la gêne provoquée par l'inceste, lourd héritage, contourné au pris d'une stratégie de détournement « parodique » et de masquage. Dans cette perspective il est tentant de comparer *Guillaume d'Angleterre* et *Cligès* qui met en scène un glissement du monde grec vers la Bretagne. Si la critique continue à s'interroger sur l'attribution de *Guillaume d'Angleterre* à Chrétien de Troyes<sup>72</sup>, on constate que *Cligès* et *Guillaume d'Angleterre* adoptent des stratégies complètement différentes : le premier met en œuvre une *translatio* et fait progresser son histoire et ses héros de Byzance à l'Angleterre, posant le roman arthurien comme accomplissement du récit byzantin (qu'il finit par annuler), alors que le second joue de la superposition et efface d'emblée toute référence explicite à l'Orient.

---

<sup>71</sup> Sur le roman se constituant systématiquement comme anti-roman, voir U. Dionne et F. Gingras, *De l'usage des vieux romans, Études Françaises*, t. 42, 2006, p. 5-12.

<sup>72</sup> Voir mon introduction cit., p. 11ss.





# Réécrire la rencontre de l'Occident avec l'Orient : Réflexions sur *La Chanson d'Antioche*

*Emma Goodwin*

Université d'Oxford

Après avoir défini les termes employés dans cette étude, je proposerai de suivre deux pistes permettant de déchiffrer *La Chanson d'Antioche*. La première consiste à examiner la façon dont *La Chanson d'Antioche* établit un lien entre France et Terre sainte ; la seconde, à considérer l'importance égale attribuée à la Syrie et à la France, considérées comme Terres Saintes dans le texte et dans ses variantes, pour comprendre si se reflète ainsi un rapprochement de l'Occident et l'Orient établi grâce aux rapports réguliers de la Syrie avec l'Occident<sup>1</sup>.

## ***Essai de définition : Réécrire dans La Chanson d'Antioche***

En dépit de la longue et complexe histoire des remaniements de *La Chanson d'Antioche*<sup>2</sup>, la tradition manuscrite de cette œuvre rend très pertinente, en ce qui la concerne, l'idée de « réécriture ». Cette chanson de geste vernaculaire de presque 10 000 vers existe dans neuf manuscrits, deux feuillets et une version en prose<sup>3</sup>, et fait partie du Cycle de la Croisade avec *La Chanson des Chétifs* et *La Chanson de Jérusalem*, cycle formé au cours du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>4</sup>. L'essentiel pour cette étude est de constater deux choses importantes : premièrement, c'est que

---

<sup>1</sup> Voir Claude Cahen, *La Syrie du nord à l'époque des croisades : thèse principale pour le doctorat es lettres*, Paris, Librairie Orientaliste de Paul Geuthner, p. 3.

<sup>2</sup> Voir Suzanne Duparc-Quioc, *La Chanson d'Antioche*, t. II, Étude critique, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1978, p. 43-83.

<sup>3</sup> Voir S. Duparc-Quioc, *La Chanson d'Antioche*, *op. cit.*, t. II, p. 9.

<sup>4</sup> Voir *The Chanson d'Antioche : An Old French Account of the First Crusade*, trans. Susan B. Edgington – Carol Sweetenham, Farnham (UK) – Burlington (États-Unis), Ashgate, 2011, p. 3-8.

ce cycle a continuellement évolué, et que la sélection de textes et les versions de ces textes ont varié dans chaque manuscrit. Deuxièmement, sur le plan de la chronologie, il n'y a pas d'évolution sans issue, car plusieurs versions circulaient en même temps et la date des manuscrits ne contribue pas à préciser la date du texte<sup>5</sup>.

Remanier est donc une manière de réécrire presque impossible à dénouer. Dans le cas de *La Chanson d'Antioche* nous trouvons la question très difficile à débrouiller. Selon Carol Sweetenham et Susan Edgington, vers l'an 1110 il y avait une version antérieure d'une partie du matériel qui apparaît plus tard dans *La Chanson d'Antioche*<sup>6</sup>. Déterminer l'histoire textuelle, c'est admettre qu'on n'a pas de preuve convaincante ni de l'hypothèse voulant que ce texte soit une forme de mémoire de la première croisade écrit par un croisé pauvre, Richard le Pélérin, ni pour celle voulant que le texte ait été remanié par Graindor de Douai. Selon cette dernière hypothèse, c'est le remaniement de Graindor qui a créé la trilogie avec les deux autres titres du Cycle de la Croisade (mentionnés ci-dessus). Aucune de ces deux personnes ne sont mentionnées dans chaque manuscrit, et dans le cas de Graindor de Douai, son nom varie d'un manuscrit à l'autre et on ne peut pas préciser s'il était auteur ou patron<sup>7</sup>.

Même si nous savons en principe comment les remanieurs ont opéré, le détail des changements nous échappe sauf à établir de longues comparaisons. Qui plus est, l'existence du premier texte n'est pas une donnée. Il est d'autant plus important donc, de considérer « le texte dans l'ensemble, sans rien supprimer »<sup>8</sup>. J'y reviendrai, quand nous considérerons les exemples de notre étude.

### *Essai de définition : La rencontre médiévale*

Dans *La Mesure du Monde*, Zumthor propose d'avancer que pour l'homme du Moyen Âge, il n'y a de lieu sans présence et que le lieu médiéval signifiait

<sup>5</sup> Voir *The Chanson d'Antioche*, *op. cit.*, p. 9. Comme Susan Edgington et Carol Sweetenham le remarquent, il n'y a pas de chanson de geste en ancien français qui décrive de manière contemporaine la croisade. Les chroniques latines furent écrites dans les années suivant la croisade et partagent les conventions de la chanson de geste. À titre d'exemple on trouve les épisodes avec Corbaran et sa mère dans les *Gesta Francorum et aliorum Hierosolimitanorum* et quatre autres textes qui en sont tirés.

<sup>6</sup> Voir *The Chanson d'Antioche*, *op. cit.*, p. 9.

<sup>7</sup> Voir *Ibid.*, p. 4-8.

<sup>8</sup> Robert Cook, *Chanson d'Antioche, chanson de Geste : Le Cycle de la croisade est-il épique ?*, Amsterdam, John Benjamins B.V., 1980, p. 42.

rencontre et méritait un nom avec une signification. Ainsi le toponyme fournirait un moyen de fixer cette rencontre en langue :

...l'ensemble complexe de perceptions et de connaissances qu'elle impliquait ; que l'on conférerait ainsi l'unité à ce qui autrement n'eût été que dispersion. Nommer un lieu, c'est en prendre possession<sup>9</sup>.

L'essentiel pour cette étude sera de délimiter ce qu'on veut dire par les *perceptions* et les *connaissances* impliquées par l'emploi d'un toponyme. J'y reviendrai, après qu'on aura défini les termes « Occident » et « Orient ».

### *Essai de définition : l'Occident et l'Orient*

Walther von Wartburg, dans son *Französisches Etymologisches Wörterbuch*, propose comme sens premier de l'Occident celui de « westen ; abendland » (l'Ouest ; l'Occident), sens qui se trouve dans le *Psautier d'Oxford* du XI<sup>e</sup> siècle<sup>10</sup>. Godefroy accorde le sens premier à la signification « côté où le soleil se couche ; partie du globe qui est au couchant ». Ce sens se trouve dans *Li Cumpoz de Philippe de Thain* du XI<sup>e</sup> siècle, le *Voyage de Saint Brendan* du XII<sup>e</sup> siècle et dans *Geoffroi de Ville-Hardouin, Conquête de Constantinople* du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>11</sup>.

Tobler et Lommatzsch accordent le sens premier à une polysémie de « Westen, Himmelsgegend » (l'Ouest ; région céleste)<sup>12</sup>, en citant entre autres exemples les mêmes œuvres mentionnées pour Godefroy ci-dessus<sup>13</sup>.

---

<sup>9</sup> Paul Zumthor, *La Mesure du monde : Représentation de l'espace au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1993, p. 54.

<sup>10</sup> Walther von Wartburg, *Französisches Etymologisches Wörterbuch*, Bonn, Schröder, 25 vols. to date, 1922-, t. VII, p. 298.

<sup>11</sup> Frédéric Godefroy, *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IX<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Abbeville, 10 vols., 1881-1902, t. X, p. 221 ; *Li Cumpoz de Philippe de Thain*, Strasbourg, von Mall, 1873, v. 2572 ; *Die altfranzösische Prosaübersetzung von Brendans Meerfahrt*, Upsala, Carl Wahlund, 1900, 5, p. 18 ; *Geoffroi de Ville-Hardouin. Conquête de Constantinople, avec la continuation de Henri de Valenciennes*, Paris, N. de Wailly, 1874, 202, p. 118.

<sup>12</sup> Je remercie Philipp Jeserich pour ses conseils sur la traduction de « Himmelsgegend » en français. Ce terme est utilisé pour la définition d'« occident » et d'« orient », et donc l'allemand est assez métonymique : « région céleste » est la traduction littérale mais dans ce sens, l'Occident ou l'Orient veut dire l'ensemble des pays qui se trouvent au-dessous d'une région particulière du firmament.

<sup>13</sup> Adolf Tobler – Erhard Lommatzsch, *Altfranzösisches Wörterbuch*, Berlin, Weidmann,

Ce qui est très intéressant, c'est la remarque que font Tobler et Lommatzsch à propos du mot « Abendland » (l'Occident). Selon eux, un pays oriental peut être indiqué avec le mot *occident*, en donnant entre autre choses deux exemples de *La Chanson de Roland* du XII<sup>e</sup> siècle<sup>14</sup>. Cette donnée devient d'autant plus intéressante si nous rappelons la fonction du toponyme, autrement dit, selon Zumthor, lieu médiéval ou rencontre qui articule en langue « l'ensemble complexe de perceptions et de connaissances qu'elle impliquait »<sup>15</sup>. L'implication de ceci : « l'espace » créé par l'opposition de l'Occident et l'Orient peut donc s'effondrer, selon le contexte.

Wartburg accorde le sens premier de l'Orient à la signification « le pays situés au-delà de la Méditerranée, dans la direction de l'est, pays de l'Asie ». Ce sens se trouve dans *La Chanson de Roland* du XII<sup>e</sup> siècle<sup>16</sup>. Godefroy accorde le sens premier à la signification « le point du ciel où le soleil se lève sur l'horizon ; l'ensemble des grands États, des provinces de l'Asie ». Il cite le même exemple de *La Chanson de Roland* qu'utilise notamment Wartburg. Tobler et Lommatzsch proposent pour le sens premier de l'Orient « Osten » (l'Est) et pour le deuxième, « Himmelsgegend » (« région céleste »). Ils citent entre autres pour le sens premier de l'Orient les exemples suivants : le *Voyage de Saint Brendan*, *L'Estoire des Engles de Gaimar* et *Le Chevalier au Lyon*, tous datant du XII<sup>e</sup> siècle<sup>17</sup>. Pour le deuxième sens ils citent entre autres le même exemple de *La Chanson de Roland* qu'utilisent Wartburg et Godefroy. Constatation surprenante donc : selon le contexte, l'Occident pourrait bien être l'Orient.

### **Première piste de réflexion : la France et la Terre sainte dans La Chanson d'Antioche**

Reprenons la notion de remaniement comme manière de réécrire et considérons maintenant les implications pour la représentation de l'espace dans

---

12 vols. to date, 1925-, t. VI, MI-O, p. 971-2.

<sup>14</sup> A. Tobler – E. Lommatzsch, *Altfranzösisches Wörterbuch*, op. cit., t. VI, MI-O, p. 972 ; *La Chanson de Roland*, Göttingen, Th. Müller, 2<sup>e</sup> éd., 1878, v. 3246 et v. 3286.

<sup>15</sup> P. Zumthor, *La Mesure du monde...*, op. cit., p. 54.

<sup>16</sup> Walther von Wartburg, *Französisches Etymologisches Wörterbuch*, op. cit., t. VII, p. 298 et p. 413 ; *La Chanson de Roland*, éd. cit., v. 401.

<sup>17</sup> A. Tobler – E. Lommatzsch, *Altfranzösisches Wörterbuch*, op. cit., Bd. VI, MI-O, p. 1270-1271 ; *Brandans Seefahrt*, anglonormannischer text, H. Suchier, *Boehmers Romanischen Studien*, I, 1875, 438 ff., p. 211 ; *The Anglo-Norman metrical Chronicle of Geoffrey Gaimar*, London, Th. Wright, 1850, v. 3408 ; *Der Löwenritter* von Christian von Troyes, ed. W. M. Foerster, Halle, 1887, v. 429.

*La Chanson d'Antioche*. Selon Alexandre Winkler, la fiction spatiale « montre la France du nord et la Terre Sainte dans la continuité d'une même géographie »<sup>18</sup>. Cette perception d'une géographie ininterrompue entre les deux est le résultat d'un remaniement par des poètes hautement fidèles aux codes de représentation d'un univers épique dont la « forte cohérence »<sup>19</sup> exige une relation de contiguïté entre deux espaces épiques, unis par une « vulnérabilité stratégique » entre l'espace français septentrional et la Terre Sainte. On pourrait bien lire des indices de cette liaison dans des citations où « sainte Crestientés » et « France » apparaissent dans les vers avoisinants (v. 1221-2)<sup>20</sup>.

Comment se lie la Terre Sainte avec la France dans *La Chanson d'Antioche* ? Par les croisades, bien sûr, pourrions-nous répondre. Mais comment ce phénomène historique se traduit-il sur le plan textuel ? N'oublions pas que les termes de croisade, *crusade*, *kreuzzug*, n'ont fixé leur sens qu'au xv<sup>e</sup> siècle et que le plus ancien mot de croisée est le port de l'insigne cruciforme<sup>21</sup>. Le lieu de la crucifixion était la Terre Sainte et le lieu d'enterrement du Saint Sépulcre était Jérusalem. Donc une « rencontre » entre la signification de la crucifixion et la croisade d'un côté, et Jérusalem de l'autre côté transforme ce toponyme en cité d'Orient investie avec un sens religieux particulier pour l'Occident. Or, à titre d'exemple, analysons le taux d'occurrences où on trouve une référence à la croix ou la crucifixion dans les laisses qui mentionnent Jérusalem et la France.

L'importance de la Terre Sainte est soulignée par le taux de références à Jérusalem. Ce lieu de rencontre de l'Occident et l'Orient est mentionné trente-trois fois en totalité<sup>22</sup>. Mais il faut préciser que de ce montant, seules

---

<sup>18</sup> Alexandre Winkler, « La Terre Sainte : prolongement épique de la France du nord ? L'espace picard, flamand et lorrain dans le cycle de la croisade », In : *Le Nord de la France entre épique et chronique*, Actes du colloque international de la Société Rencesvals (section française), Arras, Artois Presses Université, p. 180.

<sup>19</sup> Voir Karl-Heinz Bender, « Les Épopées romanes », In : *Grundriss des romanischen Literaturen des Mittelalters*, vol. III, tome 1/2, fasc. 5, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1986, p. 72.

<sup>20</sup> Voir *La Chanson d'Antioche*, op. cit., t. I, p. 75. La référence à la « sainte Crestientés » se trouve dans tous les manuscrits de *La Chanson d'Antioche* sauf C (version ancienne selon S. Duparc-Quioc).

<sup>21</sup> Voir P. Zumthor, *La Mesure du monde...*, op. cit., p. 178.

<sup>22</sup> Avec deux exceptions je suis en accord avec le taux de références cité par Suzanne Duparc-Quioc, voir *La Chanson d'Antioche*, op. cit., t. I, p. 559. Il y a deux références à Jérusalem qui manquent dans l'index de Suzanne Duparc-Quioc, voir *La Chanson d'Antioche*, op. cit., t. I, v. 4175, p. 223, et v. 9474, p. 465 dans C (version ancienne selon S. Duparc-Quioc).

dix-neuf références ne varient pas ; quatorze n'apparaissent que dans quelques manuscrits<sup>23</sup>. Considérons ces deux groupes de références (premier groupe sans variantes ; deuxième avec variantes) et on y trouve quand même une corrélation. Dans le groupe sans variantes, il y a dix références à la crucifixion et cinq à la France, par rapport aux onze références à la crucifixion et sept à la France dans le groupe avec variantes. Les variantes dans les références à la crucifixion<sup>24</sup> et à la France<sup>25</sup> se trouvent en bas de page, mais ne servent pas à réfuter la constatation de Zumthor citée ci-dessus. De là on pourrait bien dire que le toponyme « Jérusalem » fournit un moyen de fixer en langue « l'ensemble complexe de perceptions et de connaissances »<sup>26</sup> de cette rencontre de l'Occident et l'Orient. Autrement dit, l'emploi de ce toponyme dans *La Chanson d'Antioche* est une stratégie textuelle permettant d'exprimer le désir d'en prendre possession. Ici il faut rappeler que les deux premières références à la France dans le texte se trouvent avec une référence à Jérusalem comme location du tombeau du Christ (le Saint Sépulcre)<sup>27</sup>.

<sup>23</sup> Les références suivantes (v. 11, v. 16, v. 30, v. 54, v. 235) n'apparaissent pas dans *FGL* (version plus récente selon S. Duparc-Quioc), voir *La Chanson d'Antioche, op. cit.*, t. I, note en bas, p. 19 ; Interpolation I v. 28 n'apparaît que dans *FGL* (version plus récente selon S. Duparc-Quioc), bien que cette référence apparaisse dans les mss. *ABCDE* à la fin des *Enfances Godefroi*. Voir *La Chanson d'Antioche, op. cit.*, t. I, p. 507-8. Interpolation III bis v. 20, v. 29, v. 150 n'apparaît que dans *D* (version intermédiaire selon S. Duparc-Quioc) et *FGL* (version plus récente selon S. Duparc-Quioc), voir *La Chanson d'Antioche, op. cit.*, t. I, p. 515-20. Dans les « 12 couplets » (voir *La Chanson d'Antioche, op. cit.*, t. I, p. 472), la référence à Jérusalem (v. 19) n'apparaît que dans *ABC* (version ancienne selon S. Duparc-Quioc) et la référence à Jérusalem (v. 202) n'apparaît que dans *AB* (version ancienne selon S. Duparc-Quioc), voir *La Chanson d'Antioche, op. cit.*, t. I, p. 481. La référence dans v. 4621 n'apparaît pas dans *B* (version ancienne selon S. Duparc-Quioc), voir *La Chanson d'Antioche, op. cit.*, t. I, p. 241. Une autre référence se trouve dans l'Appendice au manuscrit de Turin, *T*, folio 68, anc. 9 (version ancienne selon S. Duparc-Quioc). Voir *La Chanson d'Antioche, op. cit.*, t. I, p. 498.

<sup>24</sup> À noter : la référence à la crucifixion / sépulcre dans v. 17 n'apparaît pas dans les manuscrits *FGL* (version plus récente selon S. Duparc-Quioc), voir *La Chanson d'Antioche, op. cit.*, t. I, note en bas, p. 19 ; la référence à la crucifixion / sépulcre dans v. 36 n'apparaît pas dans les manuscrits *FGL* (version plus récente selon S. Duparc-Quioc), voir *La Chanson d'Antioche, op. cit.*, t. I, note en bas, p. 19.

<sup>25</sup> À noter : la référence à la France dans v. 19 n'apparaît pas dans les manuscrits *FGL* (version plus récente selon S. Duparc-Quioc), voir *La Chanson d'Antioche, op. cit.*, t. I, note en bas, p. 19 ; la référence à la France dans v. 1985 n'apparaît que dans *B* (version ancienne selon S. Duparc-Quioc). Voir *La Chanson d'Antioche, op. cit.*, t. I, p. 112. Là on trouve le mot « l'eure » au lieu du mot « France ».

<sup>26</sup> Voir P. Zumthor, *La Mesure du monde...*, *op. cit.*, p. 54.

<sup>27</sup> Voir *La Chanson d'Antioche*, t. I, *op. cit.*, v. 8-11, p. 19 – cette référence n'apparaît pas dans

Examinons maintenant ce phénomène en analysant toutes les références à la France qui apparaissent avec une référence ou à Jérusalem ou à la crucifixion. Au total, il y a quinze références<sup>28</sup>. Encore faut-il préciser parmi elles, seulement onze références ne varient pas ; quatre n'apparaissent que dans quelques manuscrits. Considérons ces deux groupes de références (premier groupe sans variantes ; deuxième avec variantes) : une fois de plus, on y trouve quand même une corrélation. Dans le groupe sans variantes, il y a huit références à la crucifixion et cinq à Jérusalem, par rapport à quatre références à la crucifixion et deux à Jérusalem dans le groupe avec variantes. Les variantes dans les références à la crucifixion<sup>29</sup> et à Jérusalem<sup>30</sup> se trouvent en bas de page.

Ainsi donc, du point de vue des références à Jérusalem, 25 sur 33, (soixante-seize pourcent), se trouvent ou avec une référence à la crucifixion ou avec une référence à la France. En outre, même si on exclut les références avec variantes, 11 sur 19 (cinquante-huit pourcent) se trouvent ou avec une référence à la crucifixion ou avec une référence à Jérusalem. Ainsi on voit qu'il y a un lien établi entre Jérusalem, la France et la crucifixion, même si on prend les variantes en compte.

Du point de vue des références à la France comme Terre Sainte (quinze par rapport à une totalité de 43 références à la France dans le texte et ses manus-

---

les manuscrits *FGL* (version plus récente selon S. Duparc-Quioc), *La Chanson d'Antioche*, *op. cit.*, t. I, note en bas, p. 19 ; voir aussi v. 116-117, p. 24.

<sup>28</sup> Les références à la France sans variantes (voir l'édition S. Duparc-Quioc, *op. cit.*, v. 106, p. 23 ; v. 138, p. 24 ; v. 292, p. 32 ; v. 306, p. 33 ; v. 341, p. 34 ; v. 367, p. 35 ; v. 858, p. 56 ; v. 885, p. 57 ; v. 2698, p. 154 ; v. 8401, p. 415 ; v. 9454, p. 464). Les références à la France avec variantes (voir l'édition S. Duparc-Quioc, *op. cit.*, v. 19 n'apparaît pas dans les manuscrits *FGL* (version plus récente selon S. Duparc-Quioc), voir *La Chanson d'Antioche*, t. I, *op. cit.*, note en bas, p. 19 ; la référence à la France dans v. 1083 n'apparaît que dans *C* (version ancienne selon S. Duparc-Quioc). Voir *La Chanson d'Antioche*, *op. cit.*, t. I, p. 65. La référence à la France dans v. 1985 n'apparaît que dans *B* (version ancienne selon S. Duparc-Quioc). Voir *La Chanson d'Antioche*, t. I, *op. cit.*, p. 112. Là on trouve le mot « *l'eure* » au lieu du mot « *France* ». Dans les « 12 couplets », v. 145 n'apparaît que dans *AB* (version ancienne selon S. Duparc-Quioc). Voir *La Chanson d'Antioche*, t. I, *op. cit.*, p. 479.

<sup>29</sup> À noter : la référence à la crucifixion / sépulcre dans v. 17 n'apparaît pas dans les manuscrits *FGL* (version plus récente selon S. Duparc-Quioc), voir *La Chanson d'Antioche*, t. I, *op. cit.*, note en bas, p. 19 ; la référence à la crucifixion dans v. 2643 n'apparaît pas dans le manuscrit *B* (version ancienne selon S. Duparc-Quioc), voir *La Chanson d'Antioche*, t. I, *op. cit.*, p. 151. Dans les « 12 couplets » la référence à la crucifixion (la lance sainte) v. 142 n'apparaît que dans *AB* (version ancienne selon S. Duparc-Quioc), voir *La Chanson d'Antioche*, t. I, *op. cit.*, p. 479.

<sup>30</sup> À noter : la référence à Jérusalem v. 9474 dans *C* (version ancienne selon S. Duparc-Quioc) voir *La Chanson d'Antioche*, *op. cit.*, t. I, p. 465.

crits ou trente-cinq pourcent)<sup>31</sup>, cinq références (un tiers environ) se trouvent et avec une référence à la crucifixion et avec une référence à Jérusalem. Même si l'on exclut les références à la France comme Terre Sainte avec des variantes, sept sur onze (soixante-quatre pourcent) se trouvent ou avec une référence à Jérusalem ou avec une référence à la crucifixion. On pourrait ainsi dire que ces données nous poussent à conclure que la représentation de la France comme Terre Sainte est un motif établi par le texte, mais que la question de sa dominance n'en est pas démontrée.

### ***Deuxième piste de réflexion : La représentation égale de la Syrie et la France comme Terre Sainte dans La Chanson d'Antioche***

Comme point de départ, considérons la position de Claude Cahen qui soulignait le paradoxe de la Syrie musulmane : un pays en fréquent état de guerre avec les Francs qui a profité d'une période de développement malgré son état de guerre, surtout au XIII<sup>e</sup> siècle<sup>32</sup>. Déjà à la fin du XI<sup>e</sup> et au début du XII<sup>e</sup> siècle, les Chrétiens d'Occident ont avancé sur les territoires dans le bassin oriental de la Méditerranée et ont fondé les États latins d'Orient. Les cités italiennes de Pise et Gênes garantissaient le passage des pèlerins et des Croisés et ont aussi fait du commerce avec la Syrie. Entre ces grandes républiques marchandes existait une concurrence politique et commerciale<sup>33</sup>. D'une part, selon Cahen, les Francs de Syrie achetèrent des produits de l'Occident et firent un peu de commerce asiatique en transit et des exports de produits locaux. D'autre part, les musulmans de l'intérieur n'ont pas acheté directement aux marchands occidentaux au XI<sup>e</sup> siècle, mais ont utilisé leurs voisins, les Francs de Syrie, comme intermédiaires, pour acheter une partie de leur alimentation<sup>34</sup>.

<sup>31</sup> Voir l'index de *La Chanson d'Antioche*, t. I, *op. cit.*, p. 555.

<sup>32</sup> Voir Claude Cahen, *Orient et Occident au temps des Croisades*, Paris, Édition Aubier Montaigne, p. 206.

<sup>33</sup> Voir Nikita Elisséef, « Les échanges culturels entre le monde musulman et les croisés à l'époque de Nūr ad-Dīn b. Zankī (m. 1174) », In : *The Meeting of Two Worlds : Cultural Exchange between East and West during the period of the Crusades*, Kalamazoo, Michigan, Medieval Institute Publications, 1986, p. 39-53, p. 43.

<sup>34</sup> Voir C. Cahen, *La Syrie du nord à l'époque des croisades*, *op. cit.*, p. 477. Rappelons aussi la révélation étonnante, surtout si l'on fait une comparaison avec les temps modernes, selon laquelle des marchands chrétiens en pleine période des Croisades auraient accordé ce que les juristes et canonistes ont nommé *impium foedus*. Selon Cahen, le commerce et la circulation des marchands avaient besoin de sécurité sur les routes : ainsi, le vrai crime, c'était de leur



Sur le plan commercial, on peut voir qu'il existait des contacts établis entre la Syrie et l'Occident. Mais le rapprochement est encore plus profond que cela et se trouve ailleurs. Cahen fournit de façon convaincante l'assimilation de quelques coutumes orientales par les Francs de Syrie comme un premier facteur de ce rapprochement, en citant comme sources de cette constatation Foucher de Chartres et Ousâma<sup>35</sup>.

En revenant sur la question de la représentation de la Syrie dans la littérature, Cahen décrit *La Chanson des Chétifs*, une partie du Cycle de la Croisade, comme une œuvre franque de Syrie qui témoigne du contact général de l'Orient et de l'Occident. Ce contact était développé en partie par des trouvères qui cherchaient de l'inspiration pour divertir leur public d'Occident ou qui accompagnaient les croisés. Les trouvères ainsi que des pèlerins apportaient aussi en Orient des traditions de l'Occident. Cahen observe une distinction spécifique entre cette œuvre et *Les Chansons d'Antioche et de Jérusalem*, qui complètent le Cycle de la Croisade, car selon lui ces dernières étaient « nées de la Croisade mais seulement en Occident »<sup>36</sup>. Étant donné l'histoire complexe de remaniement que nous avons déjà mentionnée, nous devons examiner la représentation de la Syrie dans *La Chanson d'Antioche* en rappelant que toutes les œuvres du cycle ont probablement influencé l'un comme l'autre.

Face au contact étroit entre la Syrie et l'Occident, ce n'est pas donc une grande surprise de trouver des traces de ce pays dans *La Chanson d'Antioche*. Au total, la Syrie est mentionnée dix-huit fois<sup>37</sup>. De ce nombre, quatorze références ne varient pas ; quatre n'apparaissent que dans quelques manuscrits<sup>38</sup>.

---

refuser cette sécurité et le châtement pour ce crime c'était la condamnation d'un mauvais prince. Voir C. Cahen, *Orient et Occident au temps des Croisades*, *op. cit.*, p. 139.

<sup>35</sup> Voir C. Cahen, *Orient et Occident au temps des Croisades*, *op. cit.*, p. 561.

<sup>36</sup> Voir *ibid.*, p. 570, p. 575-6.

<sup>37</sup> Avec quatre exceptions je suis en accord avec le taux de références cité par Suzanne Duparc-Quioc. Voir *La Chanson d'Antioche*, *op. cit.*, t. I, p. 568. Les quatre références à la Syrie qui manquent dans l'index de Suzanne Duparc-Quioc sont les suivantes : v. 397, p. 37 ; v. 738, p. 50 ; v. 2915, p. 165 ; et v. 107, p. 23, dans C (version ancienne selon S. Duparc-Quioc).

<sup>38</sup> Les références à la Syrie sans variantes (voir l'édition S. Duparc-Quioc, *op. cit.*, v. 393, p. 36 ; v. 397, p. 37 ; v. 738, p. 50 ; v. 803, p. 53 ; v. 1505, p. 89 ; v. 2915, p. 165 ; v. 6781, p. 336 ; v. 6801, p. 337 ; v. 6836, p. 338 ; v. 7105, p. 353 ; v. 8411, p. 416 ; v. 8432, p. 417 ; v. 7376, p. 367 ; v. 7484, p. 373). Les références à la Syrie avec variantes se trouvent dans *La Chanson d'Antioche*, t. I, *op. cit.*, v. 6232, p. 311, et v. 7953, p. 393, et n'apparaissent que dans B (version ancienne selon S. Duparc-Quioc). La référence à la Syrie dans v. 2568 n'apparaît pas dans C (version ancienne selon S. Duparc-Quioc). Voir *La Chanson d'Antioche*, *op. cit.*, t. I, p. 148. La référence à la Syrie dans v. 107 n'apparaît que dans C (version ancienne selon S. Duparc-Quioc), voir *La Chanson d'Antioche*, *op. cit.*, t. I, p. 23.

En outre quelques-unes de ces références mettent l'accent sur le respect dont la Syrie a été tenue : le roi Corbaran veut gagner la Syrie comme butin pour le sultan (v. 6836) et plus tard, quand il lance le défi aux Francs d'entrer en bataille avec lui, le butin offert est la Syrie et Jérusalem ensemble (v. 8411-2, v. 8432-3). La variante du manuscrit C, v. 107 est encore très révélatrice car on assiste à une substitution du but de leur guerre. Au lieu d'atteindre la vie céleste, l'objectif est de gagner la terre de Syrie.

Des bons barons de France drois est que jo vos die  
Ki par force conquissent la celestiel vie (v. 106-7)

Des bons barons de France drois est que jo vos die  
Ki par force conquissent la terre de Surie. (v. 106-7, MS C).

### *La proximité de l'Occident et l'Orient*

Si l'on joint l'idée de proximité des espaces occidentaux et orientaux<sup>39</sup>, le phénomène mis à jour dans la définition de l'Occident de Tobler et Lommatsch citée ci-dessus, et la prise de position de Zumthor en ce qui concerne la difficulté de percevoir et évaluer la distance au Moyen Âge<sup>40</sup>, on trouve aussi une réflexion sur l'histoire des pèlerinages qui se déroulèrent du IX<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle. L'Orient devint la « Terre Sainte » pour les Occidentaux<sup>41</sup>. Donc d'une certaine façon le rapprochement des deux espaces se révèle comme une fiction spatiale enracinée dans une réalité.

Selon Winkler, les espaces France du Nord / Terre Sainte, et Occident / Orient sont « opposés », constatation que nous pouvons cependant remettre en question pour ce qui concerne de *La Chanson d'Antioche*<sup>42</sup>. Plutôt qu'une opposition on voit les deux catégories existant côte à côte, même si la différence entre les deux est frappante : vingt références à l'Orient<sup>43</sup>, par rapport aux trois

<sup>39</sup> Voir A. Winkler, « La Terre Sainte... », art. cit., p. 181-2.

<sup>40</sup> P. Zumthor, *La Mesure du monde...*, op. cit., p. 36.

<sup>41</sup> Voir N. Elisséef, « Les échanges culturels... », art. cit., p. 39-53, p. 42.

<sup>42</sup> Voir A. Winkler, « La Terre Sainte... », art. cit., p. 183.

<sup>43</sup> Je donne ici les références à l'Orient sans variantes ; pour les variantes voir note 47. Les références à l'Orient sans variantes sont les suivantes : Voir *La Chanson d'Antioche*, t. I, op. cit., v. 8461, p. 418 ; v. 7251, p. 360 ; v. 7088, p. 352 ; v. 6773, p. 335 ; v. 208, p. 27 ; v. 3988, p. 215 ; v. 4823, p. 249 ; v. 2607, p. 150 (manque dans l'index de S. Duparc-Quioc, voir p. 563), v. 5192, p. 265 ; v. 6915, p. 343 ; v. 6935, p. 344 ; v. 5871, p. 295 ; v. 7965, p. 394 ; v. 5524, p. 281.

références à l'Occident. Même une référence à l'Orient dans ms C (v. 6932) devient une référence à l'Occident dans les autres manuscrits :

Ke uns pules venroit par devers Orient. (v. 6932 MS C)

Ke uns pules venroit de devers Occident (v. 6932)

Seulement six références à l'Orient varient<sup>44</sup> ; quant aux références à l'Occident, il n'y a qu'une variante, citée précédemment. Quatre références à la crucifixion se trouvent avec les références à l'Orient dans la même laisse (sans variantes) et une des variantes dans ms B prononce l'Orient comme lieu d'origine de Dieu :

...por Deu le raemant,

Ki de la sainte Virgene nasqui en Belliant (v. 5528-9)

...por Deu le raement,

Ki de la sainte Virgene fu nés en Oriant (v. 5528-9 MS B)

## Conclusion

En reprenant comme point de repère l'idée de proximité de l'Occident et l'Orient, et sa rencontre dans *La Chanson d'Antioche*, cette citation où l'Orient est le lieu d'origine du Christ fournit une preuve de la fiction spatiale dont on a déjà fait mention. La distance spirituelle s'effondre dans cette constatation. L'importance octroyée à la Syrie et à l'Orient a aussi reflété une perception et connaissance d'un rapprochement laissant ses traces dans les œuvres littéraires aussi bien que la vie commerciale. À la fin du XII<sup>e</sup> siècle, la Syrie et l'Orient sont déjà un creuset de l'imagination orientale et occidentale, fortifié par le commerce, aussi bien que la vie littéraire du Moyen Âge.

---

<sup>44</sup> Les références à l'Orient avec variantes se trouvent dans *La Chanson d'Antioche, op. cit.*, t. I, v. 5529, p. 281, (manque dans l'index de S. Duparc-Quioc p. 563) et n'apparaît que dans B (version ancienne selon S. Duparc-Quioc). La référence à l'Orient dans *La Chanson d'Antioche, op. cit.*, t. I, v. 6742, p. 333, et v. 6932, p. 344 (tous les deux manquent dans l'index de S. Duparc-Quioc p. 563) n'apparaissent que dans C (version ancienne selon S. Duparc-Quioc) et après v. 6742, p. 333 dans D et E (version intermédiaire selon S. Duparc-Quioc). La référence à l'Orient dans v. 4859 n'apparaît pas dans C (version ancienne selon Duparc-Quioc), voir *La Chanson d'Antioche, op. cit.*, t. I, p. 251.



# Superfétation, bigamie et la fille du sultan : de quelques complexes narratifs de la Bourgogne en Hongrie

*Krisztina Horváth*

Université Eötvös Loránd de Budapest

L'histoire du chevalier bigame, abandonnant femme et enfants – jumeaux – pour partir en Terre Sainte, où, captif, il sera requis d'amour et libéré par un personnage non moins illustre que la fille du sultan, qu'il épousera après conversion – comme il se doit – de celle-ci est un schéma narratif connu du Moyen Âge. Cette histoire trouvera sa formulation, peut-être pas la plus ancienne, ni la plus originale, mais certainement la plus complète et la plus élaborée dans le *Roman de Gillion de Trazegnies* publié en 1839 par Oscar Ludwig Bernhard Wolff<sup>1</sup> devenu largement plus accessible depuis la traduction partielle de Monique Santucci<sup>2</sup> et sa publication par Stéphanie Vincent<sup>3</sup>. La parenté thématique de ce conte avec d'une part toute une série de récits relatant l'histoire de l'homme entre deux femmes, allant de récits celtiques, à la nouvelle de Boccaccio sur le comte Saluces ou encore *Le lai d'Éliduc* et *Le Lai du Frêne* de Marie de France, y compris dans ce premier volet de curieuses représentations plastiques comme des monuments funéraires, et d'autre part le motif narratif exploité par une bonne vingtaine de chansons épiques, celui de la jeune princesse musulmane éprise du chevalier chrétien captif qu'elle libère et qui désire pour lui se convertir nous semble bien établie<sup>4</sup>. Les liens de ces

---

<sup>1</sup> *Histoire de Gillion de Trasnignes et de Dame Marie, sa femme*, publiée d'après le manuscrit de la bibliothèque de l'Université d'Iéna, Paris / Leipzig, Brockhaus & Avenarius / Desforges, 1839.

<sup>2</sup> *Splendeurs de la cour de Bourgogne, récits et chroniques*, éd. Danièle Régnier-Bohler, Robert Laffont, Paris, 1995, p. 251-370.

<sup>3</sup> *Le Roman de Gillion de Trazegnies*, éd. Stéphanie Vincent, Turnhout, Brepols, « Textes vernaculaires du Moyen Âge », 11, 2010.

<sup>4</sup> Nous ne citerons à cet endroit que les études de Claude Roussel sur *La Belle Hélène de Constantinople*, de Micheline de Combarieu, « Un personnage épique : la jeune musulmane »,

scénarios littéraires avec un substrat mythique qui apparaît aussi par ailleurs dans le folklore, ne sont plus à démontrer non plus<sup>5</sup>.

S'« il exploite particulièrement une situation type que le cadre choisi de croisade suffit à justifier : celle de la jeune princesse païenne éprise du chevalier chrétien et qui trahit pour lui sa famille et sa religion », et s'il est vrai que « ce motif narratif figure, avec de menues variantes dans une vingtaine de chanson de geste »<sup>6</sup> nous ne pouvons cependant entièrement soutenir que la figuration du motif dans les chansons de geste serait le signe d'une influence romanesque sur le vieux modèle épique. Loin de « contaminer idéologiquement » l'épopée, l'épisode de la belle musulmane éprise du chevalier chrétien participe au contraire d'un substrat mythique, d'un schéma narratif initial.

Jouda Selami observe, en outre, dans une étude plus récente que « l'enlèvement de la jeune sarrasine consentante par le chevalier chrétien est l'issue logique de la rencontre amoureuse mais pour cela, l'amour ne suffit pas, il faut passer par le combat pour y arriver »<sup>7</sup>.

Les variantes hongroises du schéma narratif nous sont parvenues sous forme de textes versifiés, souvent chantés, généralement connus sous le titre de *L'histoire de Szilágyi Mihály et de Hajmási László*, devenus très populaires et connaissant de prestigieuses adaptations littéraires grâce à la vogue popularisante et romantique du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>8</sup>. Malgré d'importants efforts comparatistes

---

*Sénéfiance*, N° 7, Mélanges de langue et littérature françaises du Moyen Âge offerts à Pierre Jonin, 1979, p. 181. L'auteur propose ce descriptif du motif en question : « Le chevalier chrétien est prisonnier du père de la jeune fille : c'est là l'occasion de la première rencontre des jeunes gens. Elle aide le chevalier à s'enfuir, parfois contre une promesse de mariage, part avec lui et se convertit sans difficulté afin de pouvoir l'épouser ». Michelle Szkilnik, « Idylle et récits idylliques à la fin du Moyen Âge », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes* [en ligne], 20, 2010, mis en ligne le 20 avril 2011 (consulté le 24 novembre 2012), <http://crm.revues.org/12205> ; Paul Bancourt, *Les musulmans dans les chansons de geste du Cycle du roi*, Aix en Provence, Université de Provence / Marseille, Diffusion, J. Laffitte, 1982.

<sup>5</sup> Claude Roussel, *Conter de geste au XIV<sup>e</sup> siècle : inspiration folklorique et écriture épique dans la Belle Hélène de Constantinople*, Droz, 1998.

<sup>6</sup> C. Roussel, *op. cit.*, p. 343.

<sup>7</sup> Jouda Sellami, « La rencontre amoureuse dans le Siège de Barbastre ou le bouleversement d'une destinée », In : *L'instant fatal*, Actes du colloque international organisé par le CÉRÉDI et le GEMAS (Université de la Manouba, Tunis), les jeudi 13 et vendredi 14 décembre 2007, édités par Jean-Claude Arnould. (c) Publications numériques du CÉRÉDI, « Actes de colloques et journées d'étude (ISSN 1775-4054) », N° 3, 2009. <http://ceredi.labos.univ-rouen.fr/public/?la-rencontre-amoureuse-dans-le.html> (consultée le 25 avril 2013).

<sup>8</sup> Vörösmarty Mihály compose dès 1828 une ballade littéraire sur le thème des deux héros, *Szilágyi és Hajmási*, 1828 ; Jakab Ödön, *Szilágyi és Hajmási. Költői beszély, négy énekben*,

et folkloristes, l'origine et la composition de ces textes restent énigmatiques<sup>9</sup>, mais aucune étude n'a envisagé jusqu'à présent un travail comparatif de la légende avec le roman français et en particulier avec le roman d'aventure bourguignon du xv<sup>e</sup> siècle. Des motifs similaires ont été relevés dans le folklore européen, mais la trame exacte du récit n'a pas pu être identifiée dans sa complétude.

La tradition textuelle de la légende est double : la première version, écrite, savante provient selon la dernière strophe faisant office de colophon de 1561, de la localité de Szendrő. Elle est conservée dans deux codex du xvii<sup>e</sup> siècle et connaît une édition critique dès 1828<sup>10</sup>. Suivant l'analyse<sup>11</sup> de l'excellent comparatiste et folkloriste Honti János, nous l'appellerons groupe A.

L'autre tradition, orale, folklorique (groupe B) est constituée de ballades populaires<sup>12</sup> essentiellement recueillies en Transylvanie et retranscrites à partir de 1820 environ. Ces versions offrent une structure et une thématique unique dans le genre de la ballade populaire : trame linéaire du conte, récurrence des épithètes épiques, narration souvent interrompue par des dialogues dramatiques. Ces caractéristiques rappelant plutôt le chant épique, les textes qui ont pu être recueillis restent en fin de compte typologiquement assez éloignés de la ballade hongroise.

La critique philologique du xix<sup>e</sup> siècle s'appuyant sur les différences significatives des deux groupes de versions a pu démontrer que la version savante (A) ne pouvait être considérée comme l'origine de version populaire et que malgré le style humaniste du poème narratif de l'anonyme de Szendrő et malgré une formule d'authentification selon laquelle l'auteur traduit son poème

---

Neogrády Antal rajaival, Budapest, Lampel Róbert, 1899 ; Szép Ernő, *Szilágyi és Hajmási. Három kis szinpadai munka*, Budapest, Athenaeum, 1920.

<sup>9</sup> Des travaux récents ont été consacrés à d'éventuelles correspondances thématiques orientales : Kovács Előd, « A Szilágyi és Halmási eredetéről », *Néprajzi látóhatár*, XV, 2006, 3-4, p. 203-211 ; Drosztmér Ágnes, « Szilágyi Mihály fogsága és a hercegnoő szerelme. Egy magyar és egy oszmán-török széphistória párhuzamai », In : *Identitás és kultúra a török hódoltság korában*, éd. Ács Pál – Székely Júlia, Budapest, Balassi Kiadó, 2012, p. 311-323.

<sup>10</sup> Toldy Ferenc (*Magyar költői régiségek*, 1828) édite le texte du Csoma-kódex, plus complète, car contenant une longue et pieuse plainte du protagoniste que certains critique considère comme une interpolation. C'est le texte repris par le *Régi Magyar Költők Tára* (RMKT XVI/7 169-174) et recensé par « Le Répertoire de la Poésie Hongroise Ancienne », un outil en ligne.

<sup>11</sup> Honti János, *A Szilágyi és Hajmási Monda szövegtörténete* [Histoire des textes de la Légende de Szilágyi et Hajmási], *Itk*, 1930, MTA, Budapest, p. 304-321.

<sup>12</sup> Ninon A. M. Leader, *Hungarian Classical Ballads and their Folklore*, Cambridge University Press, 1967, (Paperback 2011).

« des vers d'un *poète* », ce qui pour l'époque signifiait plus souvent du latin, il ne s'agit probablement pas d'une source écrite ou, en tout cas, elle n'est plus consultable. De nos jours, la critique penche en faveur de la théorie d'une tradition multiple, mixte, tout aussi orale qu'écrite.

L'analyse contrastive nous permet de dégager le canevas du conte :

1. Deux compagnons<sup>13</sup> tombent en captivité, et sont détenus par le sultan – pour une raison d'ailleurs obscure : « *két gerezd szőlőért* » ('pour deux grains de raisin'). L'expression constitue en quelque sorte une *agrammaticalité* dans le texte, obscurité qui appelait une interprétation de la part des remanieurs tardifs de la légende. Jakab Ödön, par exemple, intercale un épisode au cours duquel les deux héros assoiffés grimpent dans un arbre (!) pour cueillir deux grains de raisin.
2. La fille du sultan s'éprend de Szilágyi Miklós. Là où le roman occidental évoque un désir amoureux très physique (Gillion de Trazegnies est exposé dénudé dans la cour du palais du sultan, visé par les archers s'apprêtant à l'exécuter), la poésie hongroise (groupe A) évoque également un désir charnel (15-17 vers : « *Azért akkoron császár leánya kikönyöklött vala, / Palota ablakáról ő óhajtását leány hallja vala, / Ú termetie az Szilágyinak fölgörjedett vala* »), les ballades hongroises donnent, elles, comme motif de l'amour, la belle chanson de Szilágyi Miklós.
3. La belle païenne lui propose de le faire évader s'il consent à la convertir et l'emmener avec lui en Hongrie.
4. Poursuivis par les armées du sultan les deux héros livrent un combat acharné. Dans l'amplification romanesque du XIV<sup>e</sup> siècle la narration est interrompue par de longues et sanglantes scènes de bataille, au cours desquelles les héros tranchent bras et jambes en abondance. Les textes hongrois ne sont pas aussi prolixes, mais l'idée de carnage est bien évoquée par un topos récurrent de la ballade populaire hongroise (Kerekes Izsák) « *egy elmentére gyalogösvényt vága, / visszajöttére – szekérutat csapa* »<sup>14</sup> [à l'aller il coupa un sentier piéton, / au retour il coupa un chemin carrossable].

<sup>13</sup> La traduction anglaise de Gombos Imre propose *comrade*, mais le vocable hongrois « *kenyeres pajtás* » est plus proche du frère d'armes et de celui avec qui l'on partage son pain, donc de *companion* ou de *my buddy* (mais dans certaines variantes ils deviennent deux frères).

<sup>14</sup> Vargyas Lajos (trad. Gombos Imre), *Hungarian ballads and European ballad tradition*, Budapest, Akadémiai kiadó, 1983, p. 330.



5. Après leur victoire les trois fugitifs poursuivent leur route vers la Hongrie, mais l'un des héros propose un duel pour décider de la main de la belle héroïne. Dans le texte littéraire c'est le héros second, Hagymási qui provoque ce combat, au cours duquel Szilágyi Mihály lui coupe la main au poignet<sup>15</sup>. Hagymási implore le pardon pour son grand péché et nous apprenons qu'il est marié et avait laissé en Hongrie femme et deux fils. (La ballade populaire montre une certaine variabilité à cet endroit sur l'identité du héros marié [Szilágyi ou Hajmási], et dans certaines variantes l'homme marié renonce au combat.)
6. Szilágyi épouse la fille du sultan.

Les variantes orales (groupe B) recueillies en Hongrie (les versions hongroises proviennent majoritairement de la Transylvanie et de la Moldavie) ou dans l'enclave linguistique d'origine hongroise des *csángos* et les chez les slaves des pays limitrophes (il existe des traductions slovaques ou encore serbes et tsiganes).

La comparaison de ces récits de longueurs, donc, très inégales, celle de la ballade, de la poésie narrative anonyme, et du roman en prose va faire la lumière sur certaines obscurités.

Des stratégies de vraisemblance font participer les textes de divers « fantasmes généalogiques ». Nous devons premièrement observer que l'onomastique du *Roman de Gillion de Trazegnies*, tout comme celle de la légende de *Szilágyi et Hajmási*, inscrit la fiction dans le réel par le choix de patronymes et de prénoms supposés connus du public. Les investigations philologiques ont été lancées à la poursuite de l'identité de personnages historiques réels<sup>16</sup>. Supposer que l'événement précède la fiction n'est pas entièrement erroné : le contexte historique (le rêve de croisade en Occident, plus concrètement en Bourgogne, les guerres contre les Turcs en Hongrie), la présence de noms de familles illustres (la noblesse hennuyère et artésienne et celle du plus proche entourage du roi Mathias) ont en partie justifié cette démarche. La critique a ainsi pris en considération par exemple le rôle qu'ont pu jouer dans l'élaboration du roman bourguignon certains cas de bigamie historique<sup>17</sup> et les débats qui opposaient

<sup>15</sup> Le texte ancien est délicieux : « Szilágyi Mihály Hagymási kezét elcsapá bokában » (v. 138).

<sup>16</sup> Katona Imre, « Szilágyi és Hajmási », In : *Folklór és tradíció*, t. VI, ed. Kiss Mária, Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport, 1988, p. 131-144.

<sup>17</sup> Voir par exemple l'article de John Ernst Matzke, paru en 1907, qui retrace l'histoire du comte de Gleichen qui parti en croisades sous Frédéric II en 1227 et dont le monument tombal dans la cathédrale d'Erfurt le représente en compagnie de ses deux épouses (« The

les églises catholique et réformée au sujet de la dissolution du mariage et de la polygamie<sup>18</sup> et qui ont augmenté l'acuité du sujet à propos des remariages d'Henri VIII d'Angleterre. Une démarche analogue a conduit la philologie hongroise sur les traces de l'oncle de Mathias Corvin, Szilágyi Mihály, tombé en captivité chez les Turcs (mais en réalité libéré moyennant rançon) et qui avait pour voisin un autre grand propriétaire terrien, Hajmási László. Ces études ont établi un lien avec un membre de la famille du sultan exilée en Hongrie qui vécut à Buda sous le nom de Császár Katinka (en réalité une quinzaine d'années avant la libération du seigneur Szilágyi vers 1448), suggérant aussi le soutien par la légende des ambitions dynastiques des Hunyadi. Ces considérations nous conduisent dans le milieu de la haute noblesse hongroise, ce qui est une chose unique dans l'univers de la ballade populaire qui, lorsqu'elle fait figurer des personnes vivantes ou ayant vécu, traite soit de petites gens immortalisées par l'anecdote, soit de quelque brigand justicier (*betyárballadák*) dont le nom sert de toute manière à clamer la misère du peuple.

Mais nous pensons que *le fait divers* n'a ici qu'une double fonction littéraire : éveiller la curiosité par une espèce de « peopolisation » de la donnée épique (le schéma narratif mythique qui refait surface à cette occasion) et viser par cette même actualisation à une meilleure inscription du texte dans le réel connu, familier ; servir donc l'illusion référentielle.

Reste la ténacité du fantasme généalogique dont l'une des composantes récurrentes la *gémellité* qui nous semble être une composante essentielle du scénario mythique et de son complexe nucléaire, est entrée pour des siècles dans la mythologie familiale des Trazegnies. Dans le *Dictionnaire des sciences médicales* paru à Paris en 1813 Marie Joseph Louis Alard rapporte à l'entrée « conception », parmi « une foule d'exemples d'aberrations de la nature » les cas de *superfétation* ou de grossesse de jumeaux conçus par des pères différents<sup>19</sup>.

---

Lay of Eliduc and the Legend of the Husband with Two Wives », *Modern Philology*, vol. 5, N° 2, p. 211-239).

<sup>18</sup> Luther et Mélenchton étant pour la prohibition absolue de la dispensation papale et de la dissolution du mariage, donc en toute conséquence pour la polygamie possible en cas de désamour entre les conjoints.

<sup>19</sup> Le passage peut être considéré comme anecdotique, mais parce qu'il contribue à relier définitivement *le lai du Frêne* à *Gillion de Trazegnies*, il mérite d'être cité à cet endroit : « Il faut reléguer parmi les fables les histoires merveilleuses où l'on dit que dix, douze, treize enfans, nés de la même portée, car c'est le terme qu'il nous faut employer, ont tous vécus. Une tradition populaire fait dériver le nom d'une famille aussi illustre qu'ancienne, d'un pareil prodige. Gilles de Trazegnies, dit le Brun, qui accompagna Saint Louis dans la Palestine, et fut connétable

Nous pouvons tirer les conclusions suivantes :

1. La gémellité a une fonction essentielle comme motif de la persécution de l'épouse dans les histoires (littéraires comme folkloriques) relatives à la main coupée. Marie d'Ostravent est enceinte de jumeaux lorsque son époux Gillion de Trazegnies part en terre sainte. Plus tard, un soupirant ira jusqu'à Babylone annoncer à Gillion la mort en couches de sa femme. La mère de Frêne, comme précédemment sa voisine qu'elle a elle-même calomniée, accouche de jumeaux, ce qui sera le motif de l'exposition de l'une d'elles, et cause de tous ses malheurs et bonheurs. Mais nous pourrions aussi citer la Belle Hélène de Constantinople et ses enfants, Brice et Martin, Ami et Amile, etc. Dans le conte folklorique (d'ailleurs répandu en Hongrie) de la fille aux mains coupées (*Les enfants aux cheveux d'or*), on apprend, par échange de lettre à son époux, le Roi qu'elle a accouché de deux chiots. Comme nous l'avons mentionné plus haut, bien que discrètement, mais les variantes de l'histoire de « Szilágyi et Hajmási » font bien mention des deux beaux fils du héros laissés en Hongrie avec leur mère.
2. Le dédoublement systématique des héros participe également de cette expérience de la gémellité. « *Je suis deux* », nous disent ces héros et ce dédoublement se dédouble à son tour dans l'amplification et la surenchère de l'histoire de Gillion de Trazegnies : le héros sera libéré par Gratiennne, la belle musulmane avec le précieux concours de Hertan, gardien de prison imbu secrètement de chrétienté et promu en double épique : il sera plus tard de tous les combats, jusqu'à même un duel judiciaire qu'il livrera en tant que champion de Gratiennne contre Gillion qu'il ne reconnaît pas, avant son baptême et son absolution par le pape en personne. Il est d'ailleurs significatif que Hertan devenu Henri rende son âme dans l'heure qui suit son baptême : le récit n'a plus besoin de ce personnage puisque le processus d'individuation est complet. Puis nous verrons les

---

de France était, dit la tradition, l'un des treize enfans d'une même couche. La marquise était enceinte lorsque son mari partit pour une expédition guerrière, elle accoucha pendant son absence de treize enfans vivans : effrayée des soupçons qu'un si grand nombre d'enfans pouvait faire naître à l'époux, qui sans doute croyait à la superfétation, la dame les condamna tous à être noyés. Sa suivante les rassembla dans son tablier, et les portait à la rivière, lorsque le marquis, de retour de l'armée, rencontra cette femme, et, visitant son tablier, y trouva ses treize fils : touché de compassion, il les fit mettre en nourrice et les reconnut. Ces treize enfans grandirent, et prirent le nom de Trazegnies, qui, dans le vieux langage du XI<sup>e</sup> siècle, signifiait treize noyés. Des commentateurs expliquent différemment cette étymologie ; ils prétendent que le mot *gnies* voulait dire *nés*, et que Trazegnies se rapporte aux treize nés. » Marie Joseph Alard, *Dictionnaire des sciences médicales*, t. 4, Paris, C.L.F. Panckoucke, 1813, p. 183.

fils jumeaux partir en Terre Sainte à la recherche de leur père. Leurs aventures suivent le tracé exact de celles de leur père et concepteur, puisque, tombé captif à Raguse en Esclavonie, l'un deux, Gérard, sera sauvé par la belle Nathalie éprise d'amour pour lui. Gérard, champion du roi Morgan sera plus loin (devant Tripoli) à son tour opposé à son propre frère, Jean, champion déguisé d'un autre souverain musulman, le roi Fabur. Mais nous pourrions énumérer à souhait les exemples de duels intestins sous déguisement des héros, duels de l'âme et du corps, schismes de la personnalité au comble de l'émoi. La légende hongroise oppose donc Szilágyi et Hajmási en duel livré pour la belle musulmane (le combat aura lieu ou non selon les variantes) mais le vaincu aura la main coupée et avant de disparaître définitivement du récit, implorera leur pardon et celui de Dieu pour son grand péché.

### *Travail de texte*

La parenté de nos textes excède de loin de vagues réminiscences ou un sentiment de déjà vu de lecture – ce qui aurait d'ailleurs en soi apporté un bénéfice d'interprétation intertextuelle.

Mais nous pouvons aller bien plus loin dans l'établissement de ces concordances si nous prenons en considération le travail de texte, ces opérations de transformations par lesquelles une rédaction prend en compte les éléments d'une élaboration première.

Malgré le relativement peu de temps qui sépare le *Gillion de Trazegnies* de la première rédaction conservée du *Szilágyi et Hajmási*, il faut prendre en compte qu'ils en sont à un stade fondamentalement différent de leur personnalité et de leur carrière littéraire : le premier est un long roman en prose, probablement un dérivé d'une chanson tardive qui est l'objet d'un savant travail d'amplification, de surenchère, et de recherche d'effet littéraire romanesque où se mêle souci de réalisme et d'exotisme, aventure amoureuse et frisson, et nous dirons même de procédés de cyclisation par la répétition systématique des aventures d'une génération à l'autre. Le second est un court récit poétique mais qui « évolue » vers la ballade, sur le point de devenir une ballade populaire qui conserve cependant plus qu'aucun des autres représentant du genre, y compris les versions que Vargyas Lajos retrouve dans les catalogues de ballades françaises<sup>20</sup> (les chansons du type de la fille du géôlier ou le prisonnier de Nantes), le souvenir d'une trame mythique narrative plus complète. Mais l'un

<sup>20</sup> L. Vargyas, *Hungarian ballads and European ballad tradition*, op. cit., p. 205-206.

des mécanismes de la « balladisation » n'est-il pas justement la condensation ? La condensation qui fait que la ballade soit presque toujours l'évocation des moments des plus dramatiques de l'événement (le plus souvent ressenti comme le paroxysme du sentiment tragique), un résumé de la fable, se réduisant souvent à un seul dialogue ou plainte évocatrice, un seul épanchement lyrique, d'où justement le lieu commun en hongrois de « l'obscurité de ballade ». Que les ballades françaises relatives occultent l'identité étrangère, païenne de l'ennemi du captif (*Le geôlier de Nantes*) tandis que, dans la littérature épique, cette identité toute trouvée dans le contexte des croisades coïncide ou semble coïncider avec celle de l'opposant fondamental de la légende hongroise, le Turc, ne nous trompe pas. L'hypothèse de Vargyas en faveur de la généalogie commune des ballades françaises, hongroises et en partie anglaise, portugaise et italienne donne une explication toute plausible : l'image de l'ennemi musulman est historiquement très éloignée, donc gommée en France tandis qu'elle reste très vivante au moment de la première rédaction du *Szilágyi et Hajmási* en Hongrie. Mais cette hypothèse valable pour la ballade ne doit pas nous induire en erreur : les chevaliers captifs de l'épopée occidentale sont délivrés par une sarrasine assoiffée d'amour (souvent de désir charnel) et de christianisme mais il s'agit aussi finalement dans ce modèle que de l'une actualisations historiques d'un modèle mythique relevant de la quête de l'époux surnaturel, en relation avec l'obligation anthropologique de l'exogamie. L'affinité (concept défini ici par Ortutay Gyula) entre les textes est certes favorisée par ces coïncidences historiques.

Le grand avantage d'une telle démarche intertextuelle est de s'affranchir, du moins pour le temps de la réflexion, des soucis de la transmission textuelle. Le folklore (et surtout suite aux travaux de cet immense folkloriste que fut Vargyas Lajos) a pris en considération une possible origine française du genre de la ballade folklorique européenne y compris pour la Hongrie. Ce qui est certes interpellant, c'est la maigreur du matériau chanté dans les territoires germaniques, qui pourtant séparent les deux airs. Vargyas proposait l'hypothèse de la transmission orale des chansons colportées par les colons vallons importés en grand nombre dans les territoires de la Hongrie décimés par le Turc (la périphérie de la Hongrie historique, donc aujourd'hui en Serbie ou en Transylvanie justement.) Mais la légende de Szilágyi et Hajmási semble être une exception. Exception générique d'abord, car montrant de trop importantes divergences typologiques (pour ne citer qu'un seul exemple outre celles qui ont déjà été évoquées plus haut : dans le catalogue des ballades hongroises nous ne trouvons aucun autre mari infidèle), mais nous soulignons

encore la trame narrative bien trop complexe pour une ballade. L'une des hypothèses philologiques, quant à la source de l'auteur anonyme de Szendrő, opte pour un original savant, latin, traduction entendue ou lue par le poète, mais absent et mal mémorisé au moment de la composition. Sans certitude et sans exclure la multiplicité de la tradition, nous proposons le *Historiologium Brabantinorum* de Johannes Gielemans, par le biais duquel le poète hongrois a bien pu connaître l'histoire de *Gillion de Trazegnies*.

# L'histoire du cheval d'ébène, de Tolède à Paris : propositions sur les modalités d'une transmission

*Aurélie Houdebert*

Université Paris 3 Sorbonne Nouvelle

L'histoire du cheval d'ébène a connu, dans les littératures d'Orient et d'Occident, un destin singulier : née en Inde, elle s'est fixée sous la forme d'un conte relativement complexe dans le monde arabe, puis a pénétré l'Occident à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle. Elle s'est fondue dans différents moules culturels, s'incarnant au gré de son voyage dans des littératures et des genres variés. Son contenu narratif est resté assez stable, malgré les variations importantes d'un texte à l'autre : un prince, porté par un cheval volant en bois dont il ne contrôle pas le mécanisme, rencontre une princesse étrangère et s'envole vers son pays avec elle. Le rapt de la jeune fille par un vilain enchanteur, sur le même cheval volant, puis l'apparition d'un roi amoureux retardent l'union définitive du couple, qui s'échappe finalement une nouvelle fois par les airs. L'histoire s'achève sur un mariage heureux.

Nous n'ambitionnons pas d'embrasser ici le pittoresque parcours de cette histoire dans son ensemble. Nous voudrions nous pencher sur le moment où le conte du cheval d'ébène pénètre la littérature européenne. Notons qu'il ne s'agit pas ici d'une circulation de thèmes ou de motifs folkloriques, mais bien d'une transmission littéraire, dont la chaîne nous apparaît avec une certaine netteté malgré les maillons manquants. Comment et sous quelle forme cette histoire de cheval volant a-t-elle pu circuler jusqu'à Paris, où deux poètes français s'en sont emparés ?

Notre réflexion portera sur une période et une aire géographique précises, délimitées par deux manifestations littéraires de cette histoire. Vers 1235, dans l'Espagne musulmane, ou peut-être à Tolède, est copié un manuscrit des *Cent et une Nuits* comportant le conte du cheval d'ébène, dans une version très synthétique. Une cinquantaine d'années plus tard, à Paris, deux auteurs français

reprennent cette histoire sous forme de longs romans en vers<sup>1</sup>. Entre ces deux pôles, peut-on établir un lien ? Peut-on reconstituer les étapes qui séparent ces deux occurrences de l'histoire ? Des découvertes récentes concernant les manuscrits nous incitent à reconsidérer la question des sources du *Cléomadès* d'Adenet le Roi et du *Méliacin* de Girart d'Amiens, les deux premières occurrences occidentales de l'histoire<sup>2</sup>.

### *Des Cent et une Nuits aux romans du cheval de fust*

En mars 2010, une orientaliste allemande<sup>3</sup> fait une découverte importante : un manuscrit de l'Aga Khan Museum, exposé temporairement à Berlin, se révèle contenir la plus ancienne version connue à ce jour de la collection de contes arabes *Les Cent et une Nuits*. Ce recueil partage avec son illustre cousin, *Les Mille et une Nuits*, une structure narrative comportant un récit cadre et des contes enchâssés, ainsi que plusieurs histoires. Le conte du cheval d'ébène fait précisément partie de ces histoires présentes dans plusieurs recueils de contes arabes, dont la constitution s'effectue entre le IX<sup>e</sup> et le XIII<sup>e</sup> siècles. On le trouve à la fois dans les *Cent et une Nuits*, dans les *Mille et une Nuits*, et dans d'autres collections<sup>4</sup>. Mais jusqu'ici, nous n'en possédions pas de témoin écrit antérieur au XVII<sup>e</sup> siècle<sup>5</sup>. L'existence de ce manuscrit, dont la

<sup>1</sup> « Cléomadès », In : *Les œuvres d'Adenet le Roi*, Tome V, éd. Albert Henry, Bruges, De Tempel, 1951-1963 ; Genève, Slatkine reprints, 1996 ; Girart d'Amiens, *Méliacin ou le cheval de fust*, éd. Antoinette Saly, *Senefiance*, N° 27, Université de Provence, CUERMA, 1990.

<sup>2</sup> Dans l'introduction de son édition de *Cléomadès*, Albert Henry dresse le bilan des recherches sur la question en un siècle d'études (1860-1960) : Albert Henry, *Les œuvres d'Adenet le Roi*, Genève, Slatkine reprints, 1996, Tome V, Introduction, p. 559-567.

<sup>3</sup> Claudia Ott a identifié le contenu du manuscrit et en a entrepris l'étude. Sa traduction allemande des *Cent et une Nuits* d'après le manuscrit AKM00513 vient de paraître : « Die Geschichte vom Ebenholzpferd », In : *101 Nacht*, Aus dem Arabischen von Claudia Ott, Zurich, Manesse Verlag, 2012, p. 197-220. Le manuscrit a été récemment exposé à Paris, dans le cadre de l'exposition sur les *Mille et une Nuits*, à l'Institut du Monde Arabe. Il est consultable en ligne sur le site e-corpus : [http://www.e-corpus.org/fre/notices/105291-AGK\\_Ms01.html](http://www.e-corpus.org/fre/notices/105291-AGK_Ms01.html). Nous remercions ici Benoît Junod, directeur des collections de l'Aga Khan Museum, de nous avoir facilité l'accès à ce manuscrit.

<sup>4</sup> Ainsi, *Le livre des histoires étonnantes et des anecdotes surprenantes (Kitâb al-hikâyât al-'ajîbâ wa-l-akhbâr al-gharîba)*, dont un manuscrit du XIV<sup>e</sup> siècle est parvenu jusqu'à nous, contenait le conte du cheval d'ébène, mais seul le titre a subsisté. Voir Aboubakr Chraïbi, *Les Mille et Une Nuits, histoire des textes et classification des contes*, Paris, L'Harmattan, 2008.

<sup>5</sup> La plupart des contes publiés par Galland trouvent leur source dans un groupe de trois manuscrits du XV<sup>e</sup> siècle, dit « manuscrit Galland », conservé à Paris (BnF, ar. 3609, 3610, 3611).



graphie et la langue révèlent qu'il a été copié en Espagne, confirme un certain nombre d'hypothèses concernant les modalités du transfert de l'histoire vers l'Occident, en même temps qu'elle soulève plusieurs questions.

L'origine orientale de l'histoire de *Cléomadès* et de *Méliacin* était connue depuis le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle. Des éléments internes aux romans français, sur lesquels nous reviendrons, indiquaient que l'histoire avait transité par l'Espagne. On pouvait donc imaginer qu'elle avait emprunté la route arabe, d'un califat à l'autre, c'est à dire de Bagdad à Cordoue en passant par le Caire. Mais rien n'attestait jusqu'ici la présence de ce conte aux portes de l'Europe occidentale.

Le manuscrit de l'Aga Khan Museum est en cours d'expertise. Néanmoins, nous savons déjà qu'il contient, avant le recueil des *Cent et une Nuits*, un ouvrage de géographie dont le colophon indique la date de 1235. Or, il y a de fortes probabilités qu'un seul et même copiste ait pris en charge les deux textes réunis dans le manuscrit. Malheureusement, le conte du cheval d'ébène, qui figure à la fin du recueil, est incomplet. Le récit s'arrête au moment du premier voyage du prince sur le cheval volant, lors de la quatre-vingt cinquième nuit de narration. Il est donc exclu d'envisager le manuscrit comme pôle de comparaison avec les romans français. Les quelques feuillets conservés se révèlent cependant précieux : le texte correspond en effet en tout point aux versions maghrébines du conte, telles qu'elles apparaissent dans les manuscrits du XVIII<sup>e</sup> siècle ayant servi de support à l'édition des *Cent et une Nuits* par Godefroy-Demombynes<sup>6</sup>. Or, sans développer ici la démonstration d'où découle l'observation qui suit, il apparaît que ces versions maghrébines sont beaucoup plus proches des romans français que les versions égyptiennes et syriennes, celles des *Mille et une Nuits*<sup>7</sup>. Avec le manuscrit AKM00513,

---

Mais pour le conte du cheval enchanté, Galland s'appuie sur un récit oral, recueilli auprès d'un maronite syrien rencontré à Paris, Hannâ Diab, comme en témoigne son journal.

<sup>6</sup> « Histoire du cheval d'ébène », *Les Cent et Une Nuits*, trad. Maurice Godefroy-Demombynes, Arles, Sindbad, 1998, p. 183-198.

<sup>7</sup> Les versions andalouse et maghrébine sont des récits assez brefs, qui comportent néanmoins tous les éléments narratifs présents dans ce qui constitue la base orientale des romans français. Là où les versions des *Mille et une Nuits* divergent souvent, celles des *Cent et une Nuits* réunissent tous les possibles narratifs dans un même texte, sans incohérence toutefois. Supposer le texte andalou comme proto-source des deux romans français permettrait ainsi d'expliquer les divergences entre eux : à titre d'exemple, dans l'épisode longuement commenté par Chauvin où le héros retrouve la trace de sa fiancée disparue, les manuscrits maghrébins précisent qu'il apprend d'abord, par des marchands, où elle se trouve, puis, par les geôliers de la prison où une coutume l'oblige à séjourner, dans quelle situation elle se trouve. Adenet et

on a donc confirmation que le texte arabe a circulé, entre le x<sup>e</sup> et le xiii<sup>e</sup> siècle, vers le Maghreb et jusqu'à Al-Andalus, et que c'est sous cette forme andalouse qu'il a pénétré en Occident.

Une fois admise la parenté narrative entre le conte andalou et les romans français, il reste difficile de reconstituer une véritable chaîne de transmission. D'emblée, il apparaît impossible qu'un manuscrit comme celui de l'Aga Khan ait pu circuler jusqu'en France, comme il semble difficile d'imaginer les deux poètes qui nous intéressent voyager jusque dans l'Espagne musulmane. Pour d'autres raisons, d'ordre littéraire, il paraît évident qu'une forme intermédiaire du texte a dû exister entre ces deux pôles.

Venons-en au pôle français de cette histoire. L'histoire du cheval d'ébène est le sujet de deux récits en vers : le roman de *Cléomadès* d'Adenet le Roi, et le roman de *Méliacin* de Girart d'Amiens. Longtemps, le roman de Girart a été considéré comme une réécriture, voire un plagiat, de celui d'Adenet. Des arguments solides ont permis de démontrer l'indépendance des deux romans quant à leur composition<sup>8</sup>. Il restait à prouver leur exacte contemporanéité et le caractère gémellaire de leur naissance. Là encore, les manuscrits nous permettent de confirmer les hypothèses, fondées sur les textes eux-mêmes, concernant la datation des romans et leurs conditions de production.

Adenet nomme ses commanditaires, la reine de France Marie de Brabant, épouse de Philippe III, et la sœur de ce dernier, Blanche, qui fournit au poète sa matière. Girart d'Amiens attribue à une « dame d'honneur », fille de roi, le même rôle d'inspiratrice pour son roman. Il est admis aujourd'hui qu'il s'agit de la même Blanche de France. Un même illustre personnage aurait donc soufflé à deux poètes distincts la même histoire. Nous voudrions simplement indiquer ici une des raisons qui nous inclinent à penser qu'il ne s'agit pas d'un geste répété deux fois de suite par la même mécène, mais d'une commande simultanée de deux romans distincts à partir d'un même matériau.

Les plus anciens manuscrits contenant chacun des deux romans ont depuis longtemps suscité l'intérêt : leur enluminure confirme en effet les affirmations des poètes. Sur les miniatures initiales de deux manuscrits de *Méliacin* et d'un

---

Girart font des choix différents parmi ces deux sources d'information, en fonction de l'orientation prise par leur propre récit. Notons également que les versions des *Cent et une Nuits* sont les seules parmi les textes arabes à mentionner l'idée d'une mise à mort de l'enchanteur, que les deux romans français réalisent effectivement.

<sup>8</sup> L'article décisif de Victor Chauvin a ouvert la voie à une réhabilitation du roman de Girart d'Amiens : Victor Chauvin, « Pacolet et les *Mille et une Nuits* », *Wallonia*, VI, 1898, p. 5-19. Les nombreux travaux d'Antoinette Saly sur ce roman témoignent de ce changement de perspective.

manuscrit de *Cléomadès*, on identifie sans équivoque Marie de Brabant et Blanche de France, représentées ensemble. Mais les récents travaux de Richard et Mary Rouse sur ces manuscrits laissent entrevoir les contours d'un véritable « projet du *cheval de fust* », allant de la commande des romans à l'exécution des manuscrits<sup>9</sup>. Trois manuscrits de *Méliacin* et deux de *Cléomadès* sortent en effet du même atelier parisien, dans le cadre d'une commande incluant aussi trois recueils comportant notamment les œuvres d'Adenet le Roi. Cette commande de huit manuscrits enluminés émane très probablement de la cour de France, où ont été composés les romans du *cheval de fust*. Trois copistes principaux, assistés de trois autres scribes, ont collaboré sur ce projet ; deux enlumineurs majeurs, probablement un maître et son élève, et un peintre secondaire copiant servilement le maître, se sont réparti la décoration, tandis que d'autres mains, reconnaissables d'un manuscrit à l'autre, produisaient les lettres filigranées ou les lettres champies. Les Rouse ont parfaitement démontré le fonctionnement commercial de l'atelier du libraire qui orchestre ce travail réalisé dans un temps assez court grâce au système des cahiers. Pour des raisons historiques, on peut situer la réalisation de la miniature initiale du manuscrit de l' Arsenal entre octobre 1284 et octobre 1285 ; celles des manuscrits de *Méliacin* immédiatement après octobre 1285<sup>10</sup>.

*Cléomadès* et *Méliacin* semblent donc avoir été conçus dès l'origine comme deux réalisations d'un même projet. La richesse de la décoration pour ces textes, leur position dans les manuscrits indiquent que ces deux romans étaient

<sup>9</sup> Richard H. et Mary A. Rouse, « The Constable and the Flying Horse : Emerging Commercial Production of Vernacular Romance in Late Thirteenth-Century Paris », In : *Manuscripts and their makers. Commercial Book Producers in Medieval Paris 1200-1500*, Turnout, Harvey Millet Publishers, 2000, vol. 1, p. 99-114. Parmi les manuscrits identifiés comme sortant du même atelier parisien, figurent les deux plus anciens témoins de *Cléomadès* (Paris, BnF, Arsenal 3142 et fr. 24404), et les trois plus anciens manuscrits de *Méliacin* (Paris, BnF fr. 1633 et 1589 ; Firenze, Riccardiana 4727). L'étude iconographique, graphologique et philologique démontre que le manuscrit florentin appartient pleinement à ce groupe.

<sup>10</sup> La miniature initiale du manuscrit de l' Arsenal, et probablement aussi celle du manuscrit fr. 24404 dont le premier folio est tronqué, représente Marie de Brabant dans le plein exercice de son règne, avant la mort brutale de son époux, Philippe III, en octobre 1285. Celles de fr. 1633 et 1589, comme probablement aussi celle du manuscrit florentin, lui aussi tronqué, met en scène l'avènement du jeune Philippe le Bel, affligé par la mort récente de son père. Marie de Brabant y figure aux cotés de la nouvelle reine, Jeanne de Navarre. Ce léger décalage temporel entre les manuscrits réalisés sous Philippe III et ceux réalisés sous Philippe IV a renforcé l'idée généralement admise d'une composition de *Cléomadès* antérieure de quelques années à celle de *Méliacin*. Les deux textes ont pourtant bien été commandés sous Philippe III dans l'entourage de la reine Marie et rien ne permet d'affirmer que l'un est plus ancien que l'autre.

les pièces maîtresses de l'ensemble confié au libraire. Les manuscrits ayant été réalisés au même moment, il devient difficile d'admettre un écart temporel très important entre la composition des deux romans. Pourquoi aurait-on attendu que Girart d'Amiens ait achevé son roman avant de faire réaliser une série de manuscrits incluant une rétrospective élogieuse des œuvres d'Adenet le Roi ? Rien ne permettant d'affirmer l'antériorité de *Cléomadès* sur *Méliacin*, nous partons donc du postulat que ces œuvres ont été composées au même moment<sup>11</sup>.

Quelle filiation peut-on maintenant établir entre le texte andalou évoqué plus haut et ces romans jumeaux ? Il est évident qu'elle n'est pas directe ; d'abord pour des raisons historiques et culturelles. Le manuscrit AKM00513, rédigé en arabe, était visiblement destiné à un public lettré, mais ne constitue pas un exemplaire de luxe. L'écriture est dense et soignée, quoique relativement irrégulière quant à la taille des caractères et aux espacements observés d'un folio à l'autre. Peu d'espace est laissé en marge du texte, par souci d'économie du parchemin. Il est tout à fait probable que ce manuscrit soit né dans le milieu des *mudejars*, ces musulmans des royaumes chrétiens ayant conservé l'usage de la langue arabe et l'habitude de compiler les différentes formes de savoirs dans des manuscrits composites. Tolède est, au XIII<sup>e</sup> siècle, le haut lieu du rassemblement de ces écrits arabes et de leur traduction en langue castillane. À partir de l'école de Tolède se sont diffusés vers l'Occident, via la cour prestigieuse du roi Alphonse X, le roi sage (ou savant), nombre de textes orientaux. Si Blanche de France, fille de saint Louis, a toutefois approché la source arabe, ce ne peut être qu'à travers ce double filtre de l'appropriation aristocratique et de la traduction espagnole.

Une autre raison indique l'existence d'au moins une étape intermédiaire entre le manuscrit arabe et les romans français. *Cléomadès* et *Méliacin* comportent plusieurs éléments narratifs communs qui ne figurent pas dans le texte arabe tel qu'il nous est parvenu<sup>12</sup>. Ces éléments indiquent que la source des deux romanciers était une réécriture du conte augmentée d'au moins deux

---

<sup>11</sup> La démonstration qui nous conduit à ce postulat est développée dans la thèse que nous préparons actuellement, sous la direction de Michelle Szkilnik.

<sup>12</sup> Le conte étant incomplet dans le manuscrit de l'Aga Khan Museum, nous nous référons au texte des *Cent et une Nuits*, édité par Gaudefroy-Demombynes. Nous adressons tous nos remerciements à Ahmed Oulldali, chercheur post-doctoral à la Maison des Sciences de l'Homme de Nantes dans le cadre du projet RELMIN, qui a comparé pour nous les deux textes arabes.

épisodes importants<sup>13</sup>. En l'absence de trace écrite, il est difficile de cerner cette source. Depuis les travaux de Gaston Paris, diverses hypothèses ont été émises, mais deux questions essentielles restent en suspens : 1°) Quelle est l'origine de cette source intermédiaire ? En d'autres termes, à quel moment du transfert culturel entre Orient et Occident se sont greffées les adjonctions narratives ? 2°) Quelle est la nature de cette source ?

Répondre à la première question s'avère délicat et nous nous contenterons d'appeler à la prudence quant à l'interprétation des motifs ajoutés à la matrice arabe. L'habillage narratif des épisodes en question et les péripéties secondaires qui en découlent manifestent l'influence des grands romans courtois et arthuriens. Mais si l'on dégage des deux romans français ce qui leur est strictement commun du point de vue des motifs narratifs, on se trouve face à des éléments dont il est difficile de déterminer l'origine : une guerre d'un roi contre des souverains voisins ; une ordalie par le feu empêchée *in extremis* par le héros. Ces motifs figurent aussi bien dans les récits orientaux que dans la littérature européenne<sup>14</sup>.

Quant à la nature de la source utilisée par Adenet le Roi et Girart d'Amiens, il nous faut réexaminer la question dans une perspective globale, prenant en compte la genèse double des romans français. En croisant les deux textes et les cinq manuscrits, on peut rassembler quelques éléments précisant le processus de transmission de l'histoire.

### ***Blanche de France, passeuse d'histoire***

Ces éléments nous conduisent vers l'un des personnages-clé du « projet du *cheval de fust* » : Blanche de France. La sœur du Roi de France Philippe III joue en effet un rôle essentiel à la fois dans la transmission de l'histoire et dans l'orientation politique des deux romans français. Blanche épouse Ferdinand de la Cerda, fils d'Alphonse X et infant de Castille, en novembre 1268. Elle vit donc à la cour de Castille, principalement à Burgos, avec ses enfants, futurs

<sup>13</sup> Il s'agit de la guerre contre les rois voisins (*Cléomadès* v. 326-1472 ; *Méliacin* v. 2247-3091) et du sauvetage des suivantes promises au bûcher (*Cléomadès* v. 11212-11680 ; *Méliacin* v. 5345-7442).

<sup>14</sup> Antoinette Saly montre ainsi la parenté de l'épisode du sauvetage des pucelles promises au bûcher avec *Yvain* de Chrétien de Troyes. Mais c'est bien le traitement du motif qui est proprement arthurien, le combat judiciaire et l'ordalie par le feu se rencontrant également dans les textes orientaux. Voir Antoinette Saly, « Sources d'un épisode de *Cléomadès* et de *Méliacin* », In : *Travaux de linguistique et de littérature*, VIII, Centre de philologie et de littérature romanes de l'Université de Strasbourg, Paris, Klincksieck, 1970, p. 7-22.

héritiers d'un puissant royaume. Mais à la mort de son époux, en août 1275, sa situation devient précaire en Espagne. Sanche, frère de Ferdinand, conteste à ses neveux leur héritage, au nom du droit coutumier espagnol. S'ensuit un double conflit entre Sanche et son père le roi Alphonse X, qui aboutit à une forme de scission du royaume, et entre l'Espagne et la France. Dès l'automne 1275, Blanche est en effet contrainte de fuir précipitamment l'Espagne. Elle regagne Paris où elle se place sous la protection du roi. Philippe III n'aura de cesse de réclamer le rétablissement de ses neveux, restés prisonniers en Espagne, sur le trône de Castille, tandis que la reine de France, Marie de Brabant, couronnée en juin 1275, accueille dans son cercle de familiers la princesse venue d'outre-Pyrénées. La mort d'Alphonse X, survenue en mai 1284, explique certainement la présence de la couronne sur la tête de Blanche, proclamée régente de Castille par ses partisans en France, dans le manuscrit de l'Arsenal. Le contexte politique se traduit donc dans l'enluminure. Il transparaît aussi dans l'écriture des romans, à des degrés divers suivant la position de chacun des deux poètes à la cour<sup>15</sup>. Adenet fait de Séville, selon un choix idéologique sans assise historique, le centre des royaumes d'Espagne, où se déroule son histoire ; Girart ménage une allusion aussi limpide que discrète au conflit castillan à travers son personnage du duc de Galice<sup>16</sup>.

Ces événements historiques nous éclairent sur le caractère politique des romans, mais ils confirment également l'hypothèse de l'origine espagnole

<sup>15</sup> Adenet le Roi jouit d'une position privilégiée à la cour par rapport à son confrère. Ménestrel du comte de Flandre, il fut aussi celui du duc de Brabant, père de la reine Marie. C'est dans l'entourage de la reine, à la cour de France, qu'il a écrit toute son œuvre. Seul Adenet présente d'ailleurs la reine comme sa commanditaire directe pour son roman du *cheval de just*. Girart d'Amiens séjourne probablement de façon plus discontinue à la cour de France. Son précédent roman, *Escanor*, est adressé à la cour d'Angleterre et le suivant, *l'Histoire de Charlemagne*, lui sera commandé par Charles de Valois. Si Girart évoque Blanche de France dans le prologue de *Méliacin*, il ne mentionne pas la reine, dont il ne peut prétendre au patronage. Ses manuscrits seront pourtant exécutés sur une commande royale, au même titre que ceux d'Adenet.

<sup>16</sup> Séville est la ville où s'est retranché Alphonse X au moment du conflit de succession avec son fils Sanche, qui revendique les royaumes d'Espagne et tient sa cour à Burgos, comme tous les souverains castillans. C'est de Séville qu'Alphonse prononce son soutien aux héritiers de Ferdinand et de Blanche, sous la double pression de la reine d'Espagne et du roi de France, et c'est à Séville qu'il meurt. Antoinette Saly a montré que Girart d'Amiens renvoyait plus discrètement au conflit espagnol par une allusion à la famille d'Acre-Brienne, liée à la fois à la couronne d'Espagne et à la couronne de France, à travers le personnage du duc de Galice (Antoinette Saly, « Girart d'Amiens romancier : la composition du *Méliacin* », *Cahiers de Recherches Médiévales*, N° 14, 2007, p. 177-188). Par ailleurs, l'exil que subit ce seigneur espagnol suite à une querelle de succession n'est pas sans rappeler la situation de Blanche de France.

de l'histoire. Blanche de France est en effet présentée dans les prologues de *Cléomadès* et de *Méliacin* comme la légataire d'une matière « diverse et merveilleuse », venue d'ailleurs. Les questions qui se posent dès lors sont celle de la forme sous laquelle la princesse a connu et exporté l'histoire et celle du support sur lequel les deux poètes ont travaillé.

Chez les critiques qui se sont penchés sur la question, le postulat d'une source écrite domine. La longueur des romans, qui comportent près de 20 000 vers chacun, et le foisonnement des péripéties semblent en effet difficilement compatibles avec l'idée d'une source orale. Blanche aurait donc fourni aux poètes un texte à partir duquel ils auraient élaboré deux nouvelles œuvres. Les débats ont très vite porté sur la forme de cet hypothétique écrit : Victor Chauvin la présente comme un « rifacimento » espagnol en vers du conte arabe, Gaston Paris comme un résumé français, probablement en prose<sup>17</sup>. Leurs successeurs entérinent cette hésitation mais supposent tous une source écrite de forme brève. Albert Henry propose même un « syllabus », forme reconstituée du récit tel qu'il aurait pu être lu par Adenet le Roi<sup>18</sup>. En l'absence de trace d'une quelconque source écrite, la position de Thomas Keightley et Leo Jordan, qui supposaient une transmission orale de l'histoire, mérite pourtant de ne pas être écartée d'emblée<sup>19</sup>. Un certain nombre d'éléments semblent même leur donner raison.

D'un point de vue historique, il n'est pas impossible d'envisager l'existence d'un manuscrit espagnol connu de Blanche de France, voire même possédé par elle. Le manuscrit AKM00513, ou tout autre manuscrit arabe a pu en effet servir de support à une traduction espagnole destinée à la cour de Castille, le remaniement de l'histoire ayant pu s'effectuer aussi bien en amont de la traduction qu'à cette étape de transfert linguistique. Le transport d'un manuscrit castillan vers Paris, compte tenu des circonstances de la fuite de Blanche, semble en revanche plus difficile à envisager. La princesse quitte en secret la cour, escortée par Jean de Brienne, dépêché par le roi de France, et échappe de peu à une séquestration en Castille puis à une

<sup>17</sup> Victor Chauvin, « Pacolet et les *Mille et une Nuits* », art. cit. ; Gaston Paris, « Compte rendu de l'étude de Victor Chauvin », *Romania*, N° 27, 1898, p. 325.

<sup>18</sup> Voir l'introduction d'Albert Henry, *op. cit.*, p. 559-567.

<sup>19</sup> Thomas Keightley, *Tales and popular fictions, their resemblance and transmission from country to country*, London, Whittaker, 1834, p. 40-82 ; Leo Jordan, « Die Quelle des *Aucassin* und die Methode des Urteils in der Philologie », *Zeitschrift für romanische Philologie*, t. 44, 1924, p. 291-297.

embuscade dans les Pyrénées<sup>20</sup>. D'autre part, si la princesse a malgré tout emporté un manuscrit espagnol dans ses bagages, rien n'indique dans les romans français l'utilisation d'un tel texte par les auteurs. Aucune trace d'hispanisme dans leur langue, la consonance espagnolisante de certains noms dans *Cléomadès* relevant d'un travail littéraire d'Adenet, dans le but évident de plaire à ses commanditaires<sup>21</sup>.

En l'absence de donnée externe, il nous faut donc revenir vers les romans eux-mêmes. Adenet et Girart exposent en des termes assez précis le processus de la commande dont leurs romans sont le fruit. Leur parole a cependant toujours suscité de la méfiance, en raison précisément du caractère fortement contraint de leur œuvre, mais aussi parce que les deux poètes brouillent les pistes concernant la nature de leur source<sup>22</sup>.

Dans une proportion à peu près équivalente, Adenet le Roi mentionne tantôt une source écrite, tantôt une source orale. Le mot « *escrit* » apparaît quatre fois<sup>23</sup>. S'ajoute à ces notations la mention d'un livre au vers 18022<sup>24</sup>. À l'opposé, cinq passages développent le champ lexical de l'oralité<sup>25</sup>. À partir de ce simple relevé lexical, on comprend la perplexité des commentateurs. Albert Henry l'exprime ainsi : « S'il fallait prendre ces déclarations au pied

<sup>20</sup> Sur les détails de ce conflit franco-espagnol, voir Charles-Victor Langlois, *Le règne de Philippe III le Hardi*, Paris, Hachette, 1887.

<sup>21</sup> Le travail d'Adenet en ce sens porte essentiellement sur l'onomastique : le roi d'Espagne s'appelle ainsi Marcadigas, son épouse porte le titre de « done » (done Ynabele), de même que la mère de l'héroïne (done Clarmonde).

<sup>22</sup> La mention d'un livre-source apparaît bien souvent dans les prologues médiévaux comme une stratégie d'authenticité pour les auteurs. Pourtant, en particulier pour les œuvres et les motifs venus d'autres sphères culturelles, la critique moderne a du mal à renoncer à la quête d'une source écrite, latine ou occidentalisée. Emese Egedi-Kovács souligne ainsi la fragilité du raisonnement de Gaston Paris à propos des sources écrites de *Cligès* et démontre qu'une source orale est tout à fait envisageable, malgré les affirmations contradictoires de Chrétien de Troyes. Emese Egedi-Kovács, *La « morte vivante » dans le récit français et occitan du Moyen-Âge*, Budapest, ELTE Eötvös Kiadó, 2012, p. 119-121.

<sup>23</sup> « ainsi k'en escrit le trovons », v. 700 ; « si k'en l'escrit le truis et voi », v. 3097 ; « ainsi k'en l'escrit le trovons », v. 16304 ; « ainsi com dit li escrit », v. 18204.

<sup>24</sup> « si com li livres dist », v. 18022.

<sup>25</sup> « [...] me daignerent conmander / Que je ceste estoire entendisse », v. 20-21 ; « Mais ainsi que je l'entendi / Quant l'estoire m'en fu contee », v. 15918-15919 ; « N'onques de ce ne me parlerent / Les deux dames qui me conterent / De ceste matere l'estoire », v. 17411-17413 ; « Car les dames qui m'en conterent / Ce qu'en ai dit n'en deviserent / [...] », v. 18533-4 ; « Mais ainsi que j'entendu ai / De ceste estoire le certain / [...] », v. 18358-18359.



de la lettre, il faudrait conclure qu'il y a eu récit oral et récit écrit »<sup>26</sup>. Mais l'équivalence du nombre est trompeuse. À y regarder de près, on s'aperçoit que les références à l'écrit et à l'oral ne s'effectuent pas du tout selon les mêmes modalités. En effet, lorsqu'Adenet évoque un texte écrit, il a recours à des formules stéréotypées quasi identiques d'une occurrence à l'autre. Il s'agit d'incises courtes servant vraisemblablement de béquille à la versification et qui relèvent d'un réflexe de conteur. Les tournures sont impersonnelles ou plurielles, à l'exception d'une occurrence à la première personne<sup>27</sup>. De plus, lorsqu'Adenet mentionne un livre spécifique où serait consignée l'histoire, il le relègue dans un ailleurs plus ou moins précis, invitant le lecteur à chercher lui-même cette source probablement perdue quelque part en Espagne<sup>28</sup>. Les références à l'oral traduisent au contraire une implication beaucoup plus directe du locuteur, et par conséquent de ses destinataires, dans l'énoncé : Adenet explique clairement que Blanche, qu'il associe étroitement à Marie puisque la commande émane des deux dames, a *raconté* l'histoire (verbes conter, deviser, parler), commandant au poète de *l'écouter* (verbe entendre répété trois fois). Girart d'Amiens, pour sa part ne mentionne pas d'écrit<sup>29</sup>. S'il se montre moins précis qu'Adenet concernant les circonstances de la commande, ses propos convergent avec ceux de son confrère : tous deux affirment avoir *entendu* l'histoire<sup>30</sup>.

<sup>26</sup> A. Henry, *op. cit.*, p. 611, note 3.

<sup>27</sup> « si k'en l'escriit le truis et voi », v. 3097. La mention d'un texte « vu » et la valeur référentielle de la première personne sont sujets à caution, tant la tournure se rapproche des autres formules stéréotypées introduites par « si com » / « si ke ».

<sup>28</sup> Le récit s'ouvre en effet au vers 97 avec la mention des « estoires des rois d'Espagne », qui renvoie à un livre étranger dans lequel serait consigné le conte dont s'empare le poète, ce qui n'implique pas nécessairement que ce dernier l'ait lu. Dans l'épilogue, Adenet évoque également des « cronikes » conservées à Tolède ou à Séville, et exhorte le lecteur curieux à chercher ce texte, probablement perdu, afin de compléter le récit qu'il vient de lire : « Mais se vous savoir en voulez / Plus avant, en Espagne alez, / Ou a Toulete ou a Sebile ; / Je ne sai pas en laquel vile / De ces deus plus tost trouveriés / L'estoire, se la queriés, / Car espoir ont esté ostees / Les cronikes et remuees / Ou ceste matere fu prise / Que nus n'ot qui mout ne la prise. / Qui de ceste estoire vorra / Avant savoir, il couvenra / Que il la matere tant quiere / Que il la truiet, se il l'a chiere. » v. 18519-18532.

<sup>29</sup> Girart évoque bien une transmission de l'histoire par une dame de haut rang, mais ne précise pas la nature du support à partir duquel il a travaillé : « Et s'en [=du conte] avons la remembrance / Par bele dame d'onnorance », v. 21-22 ; « cele dont li contes vint », v. 19144.

<sup>30</sup> L'épilogue apporte en effet une précision intéressante : Girart prétend en effet avoir « oï » ce conte (« Girardin d'Amiens, qui plus n'a / Oï de cest conte retraire, / N'i veult pas mençonage atraire, / ne chose dont il fust reprim / Ainsint qu'il a le conte apris / L'a rimé au mieux qu'il savoit. » v. 19131-19136).

Il convient bien sûr de rester prudent face à ces allégations, la notion d'oralité étant souvent topique dans les prologues médiévaux. Notons cependant que dans les prologues de ses précédents ouvrages, Adenet le Roi prétend systématiquement avoir travaillé à partir d'un texte écrit, consulté à la bibliothèque de l'abbaye de Saint Denis<sup>31</sup>.

À la lumière de ces observations, revenons maintenant à la miniature initiale du manuscrit de l'Arsenal, mainte fois commentée<sup>32</sup>. L'étroite connexion des deux textes et des cinq manuscrits les plus anciens des romans nous incite à prêter une attention particulière au folio 1 de ce manuscrit, qui met en quelque sorte en scène la naissance du roman<sup>33</sup>. Sur la miniature initiale est en effet représenté l'acte de transmission par lequel se fonde l'œuvre. Marie de Brabant domine la scène : semi allongée, elle est représentée dans une posture d'écoute attentive. Devant son lit, à une échelle plus réduite, son frère Godefroi de Brabant et sa belle-sœur Blanche de France sont assis sur des coussins<sup>34</sup>. À l'écart de ce cercle d'intimes de la reine, mais sur le même plan qu'eux, Adenet le Roi, reconnaissable à la couronne et à la viole qui signalent son statut de roi des ménestrels, fléchit le genou en signe de respect. Blanche apparaît comme le personnage dont le geste semble le plus signifiant : elle lève le bras droit, paume ouverte. On peut interpréter ce geste comme la manifestation d'une parole, adressée d'abord à un public noble et familier, symbolisé par Godefroi, ensuite au poète, invité à entendre cette parole. La miniature serait ainsi une fidèle illustration du prologue copié immédiatement en dessous

<sup>31</sup> Voir *Les Œuvres d'Adenet le Roi*, ed. Albert Henry, Presses Universitaires de Bruxelles, 1956-71 ; Slatkine Reprints, 1996, 5 vol. Silvère Menelgado analyse cette particularité du prologue de *Cléomadès* dans une perspective générique (Silvère Menelgado, « Adenet le Roi tel qu'en ses prologues », *Regards sur une œuvre : Adenet le Roi, Cahiers de Recherches Médiévales et Humanistes*, N° 18, 2009, p. 309-328).

<sup>32</sup> Paulin Paris, « Adam ou Adenes, surnommé Le Roi », In : *Histoire Littéraire de la France*, t. XX, Paris, Armand Colin, 1842 ; Henri Martin et Philippe Lauer, *Les principaux manuscrits à peinture de la Bibliothèque de l'Arsenal à Paris*, Paris, 1929, p. 21 ; A. Henry, *op. cit.*, t. I, p. 95-102.

<sup>33</sup> Voir notre article à paraître dans le bulletin *Questes* (« Miniatures initiales et paroles inaugurales : naissance de l'œuvre, naissance du héros dans les manuscrits de *Cléomadès* », *Questes*, N° 27, Paris Sorbonne, à paraître en 2013).

<sup>34</sup> Les personnages sont identifiables par leur robe armoriée. Seul le personnage masculin au centre de la miniature posait jusqu'ici quelques problèmes d'identification : la robe porte certes les armes du Brabant (de sable au lion d'or), mais le lambel de gueule à quatre pendants, très finement exécuté, correspondant au blason du fief d'Aerschot, permet d'identifier Godefroi de Brabant, jeune frère de la reine. Godefroi devient en effet seigneur d'Aerschot en 1284.

d'elle : Blanche contant à la cour de France l'histoire du cheval d'ébène et confiant, ce faisant, à Adenet le Roi sa matière « de grant pris » (v. 12). Cela n'exclut certes pas l'existence d'un support écrit. La possibilité d'une double source, orale et écrite, a été envisagée par un certain nombre de critiques. Mais un autre détail de l'enluminure accrédite encore un peu plus la thèse de la transmission exclusivement orale. Sous la miniature, une lettre historiée représente le poète, toujours paré de sa couronne, en train d'écrire. La représentation de l'auteur au travail n'a rien d'original, surtout dans un manuscrit regroupant l'ensemble de ses œuvres. Mais Adenet n'est pas figuré devant son pupitre, comme c'est le cas dans ce type d'images. Il tient dans sa main gauche une tablette de cire, et dans sa main droite un stylet qu'il applique sur la tablette pour écrire. Il est donc tentant de voir dans cette lettre historiée la représentation du poète prenant des notes en vue du travail de composition et de versification dont il est chargé<sup>35</sup>.

Ces observations n'apportent, certes, aucune réponse fiable à la question de la transmission du conte du cheval d'ébène. Mais elles ouvrent des perspectives pour expliquer ce qui trouble les commentateurs depuis un siècle et demi : bien que traitant d'un même sujet, à partir d'une même source, *Cléomadès* et *Méliacin* ne présentent aucune correspondance textuelle. L'examen de séquences précises confirme en effet que l'on peut dégager des éléments narratifs, voire des détails descriptifs, identiques dans les deux romans. Mais le vocabulaire, la syntaxe, le style varient d'un texte à l'autre, même dans les passages les plus semblables<sup>36</sup>.

Pourquoi donc ne pas prêter foi aux propos d'Adenet le Roi ? Si l'on écoute le poète, l'histoire du cheval d'ébène, « c'onques nus n'oy / si diverse comme cesti », serait consignée depuis « le tans deoclesien » dans un livre perdu entre

---

<sup>35</sup> D'autres représentations du poète au travail existent dans les manuscrits issus de l'atelier parisien étudié par les Rouse (Paris, BnF, Arsenal 3142 f°73 ; fr. 12467 f°1 ; fr. 1471 f°1). À chaque fois, Adenet est figuré dans une lettre historiée, debout devant son pupitre, écrivant à la plume sur une feuille de parchemin. La seule représentation du poète écrivant sur une tablette de cire figure sous la miniature montrant Blanche comme conteuse et Adenet comme auditeur.

<sup>36</sup> On observera par exemple l'*ekphrasis* commune aux deux romans à propos du lit de la princesse. Les descriptions comportent un certain nombre de détails similaires, comme la couleur des tissus ou l'ornementation figurative du tour de lit, mais on ne peut établir aucune correspondance stylistique entre les deux textes (*Cléomadès* : v. 2961-3090 ; *Méliacin* : v. 1477-1577).

Tolède et Séville<sup>37</sup>. Mais sa matière, enrichie d'apports narratifs divers, aurait survécu dans la mémoire d'une princesse française. Offert à un auditoire privilégié, le récit de cette princesse exilée répondait à la double nécessité de divertir la cour et de transmettre une histoire extraordinaire. Il endossait aussi probablement un caractère politique dans un contexte de conflit autour de la couronne d'Espagne. Mais il fallait un écrivain à ce conte étranger : on confia donc à deux poètes le soin de consigner l'histoire, de la versifier, de la faire entrer dans la littérature européenne.

Accepter ainsi l'idée d'une transmission orale de cette histoire, c'est reconnaître aux acteurs du « projet du *cheval de fust* » un rôle important dans la création littéraire. Blanche n'est certainement pas l'auteur des adjonctions narratives qui se sont greffées au conte arabe sur le sol espagnol. Mais l'orientation courtoise de l'histoire pourrait parfaitement venir d'elle. Quant aux poètes, qui vantent exclusivement leurs talents de versificateurs, il faut leur reconnaître un travail de composition, de style, mais aussi dans une certaine mesure d'invention. Dans la partie de l'histoire consacrée à la quête du héros, après l'enlèvement de sa fiancée, Adenet et Girart semblent en effet confrontés à une certaine carence d'information<sup>38</sup>. On retrouve des motifs narratifs similaires, mais ils donnent lieu à des développements très différents chez les deux auteurs.

Du manuscrit andalou des *Cent et une Nuits* aux romans du *cheval de fust*, les contingences politiques et la force d'une histoire capable de changer de langue, de support, de forme sans perdre fondamentalement son essence dessinent ainsi les grandes lignes d'un transfert littéraire original de l'Orient vers l'Occident.

---

<sup>37</sup> Mais on se souviendra de la fortune de ce motif littéraire du manuscrit arabo-espagnol perdu, sur lequel Cervantes fonde son *Don Quichotte*.

<sup>38</sup> C'est précisément la partie la plus récente de l'histoire, celle qui n'appartient pas à la matrice arabe et qui comporte des éléments racontés probablement de façon moins précise par Blanche de France.

# Élaboration poétique d'une légende latine d'origine orientale : la *Vie de Saint Alexis*

Sándor Kiss

Université de Debrecen<sup>1</sup>

En remontant du texte français de la *Vie de Saint Alexis* vers la légende latine – qui doit être elle-même la transposition de textes orientaux, c'est-à-dire grecs et sémitiques<sup>2</sup> –, notre première impression sera peut-être celle d'une « destruction syntaxique ». Pour prendre tout de suite un échantillon, comparons un bref passage du texte latin et de son remaniement, tel qu'il se présente dans le manuscrit le plus soigné – et peut-être le plus ancien – de la légende française (manuscrit L d'après la tradition philologique)<sup>3</sup> :

Nauem ascendens uolebat in Tharsum Ciliciae ire, ut in templo sancti Pauli quod ibidem est maneret incognitus. Deo itaque dispensante, rapta est nauis uento et ducta est ad Romanum portum<sup>4</sup>. (*Vita* 5)

---

<sup>1</sup> Publication réalisée avec le soutien de TÁMOP-4.2.2/B-10/1-2010-0024.

<sup>2</sup> Cf. l'*Introduction* rédigée par Gerhard Rohlfs pour son édition du poème français (*Sankt Alexius, altfranzösische Legendendichtung des 11. Jahrhunderts*, éd. G. Rohlfs, Halle, Niemeyer, 1950, p. 3-4), ainsi que l'*Introduction* de l'édition de Christopher Storey (*La Vie de saint Alexis. Texte du manuscrit de Hildesheim [L]*, éd. Chr. Storey, Genève, Droz, 1968, p. 18-22).

<sup>3</sup> Je cite le texte latin d'après Gerhard Rohlfs, qui l'a inséré dans son édition de la *Vie de saint Alexis* (éd. cit., p. 14-23 : « Die lateinische Vita », texte critique, d'après un manuscrit du IX<sup>e</sup> ou du X<sup>e</sup> siècle) ; pour le texte français, je reproduis l'édition qu'a donnée Chr. Storey du manuscrit L (celui-ci semble remonter au milieu du XI<sup>e</sup> siècle). Après les citations, les chiffres indiquent le chapitre pour la *Vita* et les vers pour la *Vie*. Comme on sait, l'identité du poète n'a pas pu être établie ; selon une hypothèse répandue, il a composé son ouvrage peut-être au XI<sup>e</sup> siècle. Pour toutes ces questions, voir l'*Introduction* de Chr. Storey ; pour les caractéristiques matérielles du manuscrit L, cf. B. Frank – J. Hartmann, *Inventaire systématique des premiers documents des langues romanes*, Tübingen, Narr, 1997, vol. II, p. 272-273.

<sup>4</sup> 'Prenant le bateau, il voulait aller à Tharsis, en Cilicie, pour y demeurer inconnu, à l'église de saint Paul, qui se trouvait là. Dieu disposant autrement, le bateau fut saisi par le vent et conduit au port de Rome.'

Danz Alexis entrat en une nef ;  
 Ourent lur vent, laissent curre par mer ;  
 Andreit Tarson espeiret ariver,  
 Mais ne puet estra, ailurs l'estot aler :  
 Andreit a Rome les portet li orez. (*Vie* 191-195)

Le tissu des subordinations qui caractérisent les phrases latines (avec les constructions participiales *nauem ascendens* et *Deo dispensante* et la subordonnée finale *ut maneret*) a été remplacé, dans cette strophe 39 du poème français, par une série de notations coordonnées, épousant le rythme des décasyllabes, voire des hémistiches. On pourra dire à peu près la même chose de la strophe 57 :

« Quer mei, bel frere, ed enca e parcamin,  
 Ed une penne, ço pri, tue mercit. »  
 Cil li aportet, receit le Alexis ;  
 Escrit la cartra tute de sei medisme,  
 Cum s'en alat e cum il s'en revint. (*Vie* 281-285)

Ce passage, fondamental pour le sens du poème, indique comment Alexis, mourant, confie à travers une lettre, l'expérience de sa vie solitaire. Il se compose également de phrases morcelées qui s'adaptent strictement aux mesures de la versification ; il se substitue à une longue période complexe de la légende latine, conforme au modèle de l'écriture narrative traditionnelle, qui privilégie l'hypotaxe par rapport à la parataxe :

postulauit a deputato sibi ministro tomum chartae et calamarem et scripsit per ordinem omnem uitam suam, qualiter respuerit nuptias et qualiter conuersatus fuerit in peregratione qualiterque contra uoluntatem suam redierit Romam et in domo patris sui opprobria multa sustinuerit. (*Vita* 6)<sup>5</sup>

Néanmoins, les syntagmes élémentaires du texte français sont complets à leur manière et constituent une source de richesse neuve : ils traduisent – en condensé et avec une force suggestive que l'on ne trouve pas dans la rédaction latine – les aspects fondamentaux de l'existence, le détail des gestes, le désir, le destin, la parole, avec la mémoire du héros, qui, à un moment décisif,

<sup>5</sup> Notons toutefois que dans l'une des variantes textuelles du passage cité, la formulation latine est elle-même plus souple, dans la mesure où elle se rapproche du ton de la conversation ordinaire (emploi de la deuxième personne et d'un nom en apostrophe) : « dixit ministro suo : Frater, da mihi thomo [= tomum] cartam et kalamarium » (manuscrit B).

se ressouvient des deux voyages de sa vie. Ces deux événements : sa fuite de Rome et son retour dans la ville, acquièrent valeur de symbole par rapport à l'ensemble de son existence singulière et sont placés côte à côte dans son « autobiographie », imaginée par le poète (« Cum s'en alat e cum il s'en revint »). Eric Auerbach, qui, dans *Mimésis*<sup>6</sup>, a consacré un développement important à la comparaison du texte français et de son modèle latin, fait remarquer ceci : « seule la version vernaculaire donne une formulation proprement humaine aux événements »<sup>7</sup>. Se posent alors la question de l'organisation du récit légendaire et celle de la composition du poème, et donc le problème de la « re-composition » de la légende latine par un poète appartenant à la plus ancienne tradition de la littérature en langue française.

Sur le plan de l'*histoire*, au sens où l'entend Gérard Genette<sup>8</sup> –, le récit latin comporte trois sphères hiérarchisées. La sphère immédiatement perceptible, inférieure pour ainsi dire, est constituée par les actes d'Alexis ainsi que par les événements extérieurs qui le concernent directement : son éducation de jeune noble à Rome, sa fuite de la chambre nuptiale pour éviter la tentation de la chair (après l'enseignement pieux et intransigeant qu'il dispense à sa jeune femme), sa vie de mendiant dans la ville d'Édesse, son retour à Rome par un hasard de la navigation, sa longue existence au vestibule de la maison paternelle, où il ne sera reconnu qu'après sa mort, grâce à l'« autobiographie » qu'il a rédigée et qui sera communiquée aux puissants de ce monde, empereur et pape, enfin son enterrement solennel, au milieu de la vénération des foules. Au-dessus de cette sphère, en quelque sorte matérielle, se trouve celle des motivations et des réactions psychologiques, expliquées par le narrateur, mais exprimées surtout par les propos des personnages eux-mêmes. Cela arrive plutôt rarement pour Alexis, qui, en *homo Dei*, justifie ses actes par la conscience de sa mission<sup>9</sup>, mais ces notations deviennent plus fréquentes aux moments de douleur, qui surviennent nécessairement pour les parents et l'épouse, délaissés et désespérés, pleurant amèrement les choix de l'homme de Dieu et sa mort. Les garanties divines de ce choix forment la sphère supérieure de l'histoire : Dieu parle, par des voix mystérieuses,

---

<sup>6</sup> Erich Auerbach, *Mimésis. La représentation de la réalité dans la littérature occidentale* (1946), traduit de l'allemand par Cornélius Heim, Paris, Gallimard, 1968 [édition citée : Coll. « Tel », Paris, Gallimard, 2000].

<sup>7</sup> E. Auerbach, *Mimésis, op. cit.*, p. 127.

<sup>8</sup> Gérard Genette, *Figures III*, Paris, Seuil, 1972, p. 72.

<sup>9</sup> « Gratias tibi ago, Domine, qui me uocasti [...] quaeso ut perficere digneris in me opus quod coepisti » (*Vita* 3).

voix venant d'une image sacrée ou du ciel, qui déclarent qu'Alexis est digne d'entrer au royaume des cieux (« dignus est regno caelorum et spiritus Dei requiescit super eum », *Vita* 4), à quoi s'ajoutent les effets miraculeux émanant du corps du saint personnage et les délicieuses odeurs que dégage de son monument funéraire.

Dans l'ensemble, le texte français conserve cette hiérarchie tripartite, toutefois avec des modifications caractéristiques, qui élargissent certains motifs, pour leur assurer un traitement privilégié. Il en va ainsi des événements clés qui articulent le récit et dont la simple mention aurait semblé insuffisante au poète. Alexis pressent la fin de sa vie (de sa vie terrestre, pourrions-nous dire), ce qui correspond à une brève notation dans la légende latine : « Cum autem completum sibi tempus uitae suae cognouisset », *Vita* 6) ; pour le poète français, il importe de montrer les différents aspects de cette approche de la mort : « Parfitement s'ad a Deu cumandét, / Sa fin aproismet, ses cors est agravét ; / De tut en tut recesset del parler » (*Vie* 288-290). En contrepoint, le corps d'Alexis est vénéré après sa mort : le saint personnage est désormais médiateur de la grâce divine, guérissant paralytiques et lépreux, et la liesse de la foule qui accompagne son cercueil de marbre est pour ainsi dire contemplée par le poète, tout le long d'une strophe qui n'a pas d'équivalent dans la légende latine : « Unches en Rome nen out si grant ledice / Cum out le jurn as povres ed as riches / Pur cel saint cors qu'il unt en lur bailie : / Ço lur est vis que tengent Deu medisme ; / Trestut le pople lodet Deu e graciet » (*Vie* 536-540). Ce type d'amplification enrichira surtout le plan des motivations et des réactions psychologiques – qu'il s'agisse des angoisses d'Alexis, réfléchissant sur le danger que lui prépare le mariage<sup>10</sup>, ou de la douleur que ressentent ses proches à cause de sa disparition et ensuite à cause de sa réapparition sous le signe de la mort. En partant de certaines descriptions du texte latin, le poète français trouve le moyen de développer la dimension proprement humaine du drame, qui se dessine vivant, à travers la monotonie du rythme. Ainsi, les notations « épiques » qui, dans l'original, peignent le deuil de la mère d'une manière plutôt objective<sup>11</sup>, se transforment en une séquence lyrique, image fidèle d'un désespoir sans issue :

<sup>10</sup> « "E ! Deus !" dist il, „cum fort pecét m'apresset ! / S'or ne m'en fui, mult criem que ne t'em perde" » (*Vie* 59-60).

<sup>11</sup> « Et iterum atque iterum prosternebat se super corpus et nunc brachia super illud expandebat, nunc manibus uultum angelicum contrectabat » (*Vita* 10).



Chi dunt li vit sun grant dol demener,  
Sum piz debatre e sun cors dejetter,  
Ses crins derumpre e sen vis maiseler,  
Sun mort amfant detraire ed acoler,  
Mult fust il dur ki n'estoüst plurer. (*Vie* 426-430)

À cette mise en relief de certains motifs de l'original on pourrait ajouter que le poète français assume explicitement le drame, pour ainsi dire, et en cherche une issue théologique. En effet, Alexis et son épouse, séparés sur cette terre, s'unissent spirituellement au paradis : « Sainz Alexis est el ciel senz du-tance, / Ensembl'ot Deu e la compaignie as angeles, / Od la pulcela dunt se fist si estranges ; / Or l'at od sei, ansemble sunt lur anames : / Ne vus sai dirre cum lur ledece est grande » (*Vie* 606-610).

Toutefois, les modifications introduites au cours du remaniement de la légende latine ne concernent pas uniquement la structure événementielle ; elles sont plus importantes même sur le plan de la *présentation* – ou, si l'on veut, elles ne concernent pas seulement l'« histoire », mais, avant tout, le « discours ». Deux choses frappent. D'une part, le poème français montre les événements d'une manière plus visible ou plus audible, ce qui veut dire que le domaine du discours direct s'élargit – notamment pour rendre les poignantes lamentations des deux femmes sur le corps d'Alexis –, et les scènes deviennent plus fréquentes aux dépens des sommaires<sup>12</sup>. Rien dans la légende latine ne laisse prévoir la plainte, formulée à la deuxième personne, que la mère adresse, après le départ de son fils, d'abord à celui-ci, déjà absent, puis à la chambre restée déserte (qu'elle va d'ailleurs sauvagement dévaster)<sup>13</sup>. Voici une notation « administrative » précise et objective du texte latin, qui rend compte brièvement d'un geste du pape (celui-ci prend possession du parchemin « autobiographique » d'Alexis et le tend au clerc qui le lira) : « Et accedens Pontifex accepit chartam de manu eius et dedit chartulario sanctae Romanae ecclesiae nomine Ethio » (*Vita* 9) – or, les détails de cet événement seront minutieusement recensés

---

<sup>12</sup> Pour la distinction entre scène et sommaire, voir G. Genette, *Figures III*, *op. cit.*, p. 142. L'innovation que constitue la fréquence accrue des scènes dans le poème a été montrée par E. Auerbach, dans sa comparaison entre la source latine et son élaboration poétique française : « C'est le poème français, comme le montre notre comparaison, qui fait ressortir pour la première fois les différentes scènes que comporte la suite des événements, de manière à donner de la vie et un relief humain aux personnages » (E. Auerbach, *Mimésis*, *op. cit.*, p. 127).

<sup>13</sup> « Filz Alexis, pur queit' portat ta medre ? / Tu m'ies fuit, dolente en sui remese » (*Vie* 131-132) ; "Cambra", dist ela, "ja mais n'estras parede, / Ne ja ledece n'ert an tei demenede" » (*Vie* 141-142).

dans la transposition française de la légende (en même temps, le poète français insiste sur la miraculeuse volonté posthume du saint, qui ne consent pas à céder l'écrit à son père, mais seulement au pape) : « Li apostolie tent sa main a la cartre ; / Sainz Alexis la sue li alascet : / Lui le consent ki de Rome esteit pape. / Il ne la list ne il dedenz ne guardet : / Avant la tent ad un boen clerç et savie » (*Vie* 371-375). Cet agrandissement des petits faits, avec l'emploi de la forme pronominale *vus*<sup>14</sup> – adressée directement au public, « narrataire collectif » du récit –, ainsi que la fréquente utilisation du présent (en remplacement du passé uniforme du texte latin) relèvent de la figure rhétorique de l'« hypotypose »<sup>15</sup>, terme par lequel les Anciens désignaient l'implication du destinataire dans le processus narratif. L'insistance du narrateur sur divers aspects de son message fondamental amène la présence d'une autre figure rhétorique qui peut être décrite comme une répétition synonymique au niveau du syntagme ou de la proposition (« commutando uerba »<sup>16</sup>) : « Pres est de Deu e des regnes del ciel ; / Par nule guise ne s'en volt esluiner » (*Vie* 179-180 – c'est la sainte image que prononce l'éloge d'Alexis<sup>17</sup>) ; « Tut est muez, perdu ad sa colur » (*Vie* 4 – c'est le narrateur qui exprime son regret des jours heureux du passé, dans le prologue qu'il a rédigé en guise de justification de son texte, pour ainsi dire).

L'autre trait important par lequel le poète français a modifié la présentation de l'histoire par rapport au texte latin, on le devine maintenant, c'est l'évidence de la médiation narrative. La présence explicite du narrateur, son jeu avec les points de vue des personnages, les commentaires qu'il insère dans le récit pour guider le travail d'interprétation du destinataire, représentent autant d'innovations du poème, très frappantes notamment à la fin de certaines strophes où des phrases remplies d'une forte charge affective fonctionnent comme des points d'orgue rappelant le sens de l'histoire. C'est ainsi qu'une explication survient à ce point crucial du récit où Alexis change définitivement sa manière de vivre : il quitte son état de riche seigneur

<sup>14</sup> Forme apparaissant dans différents commentaires du narrateur : annonce du sujet du récit (« Rices hom fud [...] / Pur hoc vus di, d'un son filz voil parler », *Vie* 14-15 'Ce fut un homme riche [...] je vous le dis parce que je veux parler de son fils') ; insistance emphatique (liesse d'origine céleste : « Ne vus sai dire cum il s'en firet liez », *Vie* 125 ; « Ne vus sai dirre cum lur ledece est grande », *Vie* 610).

<sup>15</sup> Heinrich Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, München, Hueber, 1960, p. 415-417.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 404-407.

<sup>17</sup> Ce jeu synonymique fondé sur la « négation du contraire » est partiellement repris par le narrateur décrivant le mode de vie du héros : « Del Deu servise se volt mult esforcer ; / Par nule guise ne s'en volt esluiner » (*Vie* 259-260).

pour devenir mendiant<sup>18</sup>, et le narrateur éclaire l'arrière-plan sentimental et si l'on veut idéologique de cette décision : « Plus aimet Dieu que trestut sun linage » (*Vie* 250). De même, la mise au tombeau du corps du saint est une occasion pour insister sur le caractère exceptionnel de son parcours terrestre : « Feliz le liu u sun saint cors herberget » (*Vie* 570). Le narrateur intervient également pour doter le récit d'un cadre (absent dans la légende latine), c'est-à-dire pour élaborer les échelons qui lui permettront d'abord de quitter le monde présent, en se retournant vers un passé irrémédiablement perdu (« Bons fut li secles al tens ancïenur / [...] / Ja mais n'iert tel cum fut as anceisurs, *Vie* 1-5), et qui l'aideront ensuite à sortir de l'histoire et à monter vers un univers supérieur. Cette élévation a lieu dans la dernière strophe, associant la communauté des narrateurs à un discours qui remplace maintenant la diachronie mouvante des événements par l'immobilité de la mémoire, éternelle et incorruptible :

Aiuns, seignors, cel saint home en memorie,  
Si li preiuns que de toz mals nos tolget.  
En icest siecle nus acat pais e goie,  
Ed en cel altra la plus durable glorie !  
En ipse verbe sin dimes : *Pater noster*. (*Vie* 621-625)

Comme le disait Paul Zumthor, « la vie appartient au passé, elle s'efface devant quelque chose qui n'est plus la vie, mais est source d'une énergie infiniment plus intense »<sup>19</sup>.

La *Vie de Saint Alexis* nous apparaît donc comme un poème de la mémoire : mémoire des temps anciens, mémoire d'une vie exemplaire, source de joie supérieure pour ceux qui savent devenir insensibles aux joies de cette terre. On pourrait ajouter cependant, en jouant sur les mots, que, par l'un de ses aspects, c'est aussi un poème *du* mémoire. En effet, on doit repenser à l'espèce d'« autobiographie », rédigée par le saint avant sa mort, où il rappelle les principaux tournants de sa vie : sa fuite de Rome, son choix d'une vie humble, son élection par Dieu, enfin sa seconde fuite qui l'a reconduit à Rome :

<sup>18</sup> Cf. « A grant poverté deduit sun grant parage » (*Vie* 248).

<sup>19</sup> Paul Zumthor, *Essai de poétique médiévale*, Paris, Seuil, 1972, p. 319.

E ço lur dist cum s'en fuït par mer,  
 E cum il fut en Alsis la cité,  
 E que l' imagine Deus fist pur lui parler,  
 E pur l'onor dunt nes volt ancumbrier  
 S'en refuït en Rome la cité. (*Vie* 381-385)<sup>20</sup>

Méconnaissable et méconnu pendant dix-sept ans, sous l'escalier de la maison paternelle, le saint homme est maintenant transfiguré par la mort ; mais pour ceux qui ont pris connaissance de son manuscrit, c'est maintenant qu'il est redevenu lui-même. Sur le plan poétique, tous les motifs de sa vie, fussent-ils apparus d'abord comme contingents, acquièrent valeur de nécessité<sup>21</sup>, dans une forme par rapport à laquelle le récit latin représente un matériel semi-formulé, fournissant les données d'un problème à résoudre. On a vu comment les humbles gestes, le désir, le destin, la mémoire et la parole consciente deviennent partie intégrante d'un symbolisme qui est soutenu par la monotonie rassurante et disciplinée des hémistiches.

<sup>20</sup> Cette strophe d'importance fondamentale pour l'interprétation de l'histoire n'a pas d'équivalent dans le modèle latin. Il n'est pas sans intérêt d'évoquer cette autre mémoire qui affleure, comme en contrepoint, dans les lamentations de la mère, repensant à un enfant si longuement désiré et si tôt perdu : « Ainz quet' vedisse, [sin] fui mult desirruuse ; / Ainz que ned fusses, sin fui mult angussuse ; / Quant jot' vid ned, sin fui lede e goiuse. / Or te vei mort, tute en sui doleruse. / Ço peiset mei que ma fins tant demoret » (*Vie* 456-460).

<sup>21</sup> Citons la formulation de Paul Zumthor : « des scènes juxtaposées, presque sans perspective, proposent l'image du saint aux diverses étapes de sa quête. Une quête, du reste, qui ne peut mener qu'à la mort et au miracle, on le sait d'avance, de sorte que tout le récit a le sens d'un appel, d'une question à laquelle l'auditoire est sommé de répondre, en termes qu'il n'a pas la liberté de choisir ». P. Zumthor, *Essai de poétique médiévale*, op. cit., p. 320-321.

# Littérature médiévale et traditions populaires : le motif du Graal dans les prières archaïques hongroises

*Klára Korompay*

Université Eötvös Loránd de Budapest

## *L'histoire d'une découverte*

Le 17 décembre 1968, l'ethnologue Zsuzsanna Erdélyi termine son travail de collecte à Nagyberény, petit village du département de Somogy, situé au sud du lac Balaton. Elle y aura passé deux jours auprès d'une dame de quatre-vingt-dix-huit ans. Cette dame, heureuse d'avoir eu une visite, sensible à la chaleur humaine et à la curiosité de la chercheuse, lui dit à la fin, comme pour la retenir : « Je connais également autre chose ». Et Madame Rozália Babos de réciter une « prière de vendredi », parfaitement inconnue de la spécialiste.

Celle-ci, de retour à Budapest, tente de se renseigner auprès de ces collègues, sans obtenir aucun élément d'information. Le lendemain, elle entreprend des recherches en bibliothèque, recherches poursuivies pendant dix mois et restées néanmoins infructueuses, révélant tout juste quelques traces.

Elle prend alors la décision de faire un travail sur le terrain, formulant le principe que si cette tradition orale est connue par une personne, elle peut également l'être par d'autres. Les résultats dépassent tous ses espoirs : en l'espace de trois mois, elle trouve plus de cinq cents prières analogues. À partir de ce moment, elle se lancera dans une enquête hors du commun, élargissant son champ de travail à toute la Hongrie, y compris les diverses minorités (slovaque, roumaine, allemande etc.), de même qu'aux minorités hongroises des pays avoisinants.

Au bout de trois ans, elle aura collecté six mille prières. Elle ira également en Italie et y découvrira la même tradition orale, doublée, cette fois-ci, d'une documentation écrite dont les débuts remontent au XIII<sup>e</sup> siècle. Bien plus tard, on comprendra que les traces de cette tradition existent un peu partout en Europe, de l'Irlande à la lointaine Géorgie...

La phase suivante est celle de la publication et de la reconnaissance officielle, phase difficile et bancale, comme nous allons le voir. Les poètes, émerveillés par la beauté des textes, sont les premiers à saluer la découverte. Ferenc Juhász, rédacteur en chef de la revue *Új Írás*, publie un échantillon des prières en 1970.

Une présentation et un débat ont lieu à l'Académie des Sciences de Hongrie le 11 février 1970, permettant aux spécialistes Dezső Pais, László Mezey et Béla Holl, représentant tour à tour la linguistique historique, les études médiévales et l'histoire littéraire, de se prononcer sur le caractère parfaitement original des textes réunis<sup>1</sup>. Le genre, inconnu jusque-là, réclame une appellation. Après les premières hésitations (« prières populaires », « prières apocryphes »), on opte ce jour-là pour le terme : « prières populaires archaïques ».

Le mérite d'assumer la publication d'un premier recueil revient à un directeur de musée de province, József Kanyar. 137 prières sont publiées en 1974, à Kaposvár (département de Somogy), dans un volume intitulé *Hegyet hágék, lőtőt lépék* (« J'ai parcouru la montagne, j'ai marché sur le versant »). Ce beau titre, riche en allitérations et en formes archaïques, sera maintenu dans toutes les publications ultérieures, toujours plus volumineuses.

Une maison d'édition de Budapest, Magvető, permettra à un public très large d'avoir accès à ces textes, en publiant un recueil de 251 pièces en 1976, réédité en 1978. Un chiffre mérite d'être rappelé à ce propos : il s'agit, cette fois-ci, de vingt mille exemplaires. Bien plus tard, une troisième édition, encore augmentée, verra le jour en 1999 chez Kalligram, à Pozsony (Bratislava, Slovaquie). Avec ses 321 prières, c'est le recueil le plus complet à nos jours<sup>2</sup>.

Au-delà du travail d'édition, l'auteur consacra une monographie à la diffusion européenne du genre et aux questions de ses origines<sup>3</sup>. Soulignons enfin un ouvrage étonnant, paru en 2011, qui suit pas à pas la réception des prières archaïques, depuis les premières réactions jusqu'à nos jours, ouvrage

<sup>1</sup> In : Zsuzsanna Erdélyi – Ilona Várhelyi, « ...Századokon át paptalanúl... ». *Az archaikus népi imádságműfaj fogadtatástörténete* [« ...Sans prêtres, pendant des siècles... ». La réception du genre des prières populaires archaïques], Budapest, Szent István Társulat, 2011, p. 107-118.

<sup>2</sup> Zsuzsanna Erdélyi, *Hegyet hágék, lőtőt lépék. Archaikus népi imádságok* [J'ai parcouru la montagne, j'ai marché sur le versant. Prières populaires archaïques], Pozsony, Kalligram, 1999. Dans ce qui suit, je me réfère à cette édition. Une remarque sur la nature des références : chaque nouveau recueil étant la version augmentée du recueil précédent, les prières gardent leur numéro dans les différentes publications, d'où l'intérêt d'indiquer ce dernier.

<sup>3</sup> Zsuzsanna Erdélyi, *Aki ezt az imádságot... Élő passiók* [Celui qui récite cette prière... Passions vivantes], Pozsony, Kalligram, 2001, 2<sup>e</sup> édition corrigée, 2004.

qui est une mine de connaissances pour l'histoire des mentalités et pour l'histoire tout court<sup>4</sup>.

Il va de soi que la nouveauté absolue du genre a provoqué des réactions qui n'allaient pas forcément dans le sens d'un accueil favorable. On connaît la résistance de l'humain au nouveau, de nombreuses découvertes sont là pour nous le rappeler. Dans ce contexte spécifique, cette résistance était multipliée par trois facteurs bien concrets : le refus de l'Église, l'hostilité du régime et la frilosité des professionnels.

Pour l'Église catholique, ces prières étaient irrecevables, d'abord parce qu'elles étaient pratiquées en dehors de toute tradition consacrée, ensuite et surtout parce qu'elles contiennent dans leur partie finale, petite clôture conçue dans un esprit « donnant-donnant », une promesse de l'absolution pour ceux qui les récitent régulièrement... ce qui est une absurdité théologique du point de vue de l'Église.

Pour le régime, toute forme de prière, consacrée ou pas, était à rejeter. Le livre sur la réception permet de mesurer à quel point le travail sur le terrain était un acte audacieux, entraînant vite l'intervention de la police, dans la Hongrie des années 1970 comme dans la Roumanie de la « Securitate ».

Aux yeux des professionnels, la personne qui a fait la découverte n'était pas une ethnologue au sens strict du terme puisque, recrutée personnellement par le compositeur et musicologue László Lajtha, elle était diplômée d'autres domaines : langue et littérature hongroises, langue et littérature italiennes et philosophie. Elle n'était pas « spécialiste » du folklore. Il va sans dire que la frilosité professionnelle s'alimentait aussi de peurs idéologiques. En somme, tout voulait que ce matériau souterrain reste caché, comme il l'était depuis des siècles.

Comment interpréter le fait qu'il soit soudain apparu au grand jour ? Je soulignerai trois points convergents. D'abord, le côté humain de la relation entre chercheur et « informateur ». Une villageoise, vivant dans l'isolement habituel des personnes âgées dont les propos n'intéressent plus grand monde, s'est ouverte à une autre femme qui savait écouter et accueillir. Deuxièmement, au lieu d'écarter l'insolite et l'inclassable, celle-ci a décidé de mettre le cap sur la « terra incognita ». Elle en a senti l'appel. Enfin, mesurant l'immensité de la tâche, elle n'a reculé devant aucun obstacle.

Son combat solitaire a su se frayer un chemin. Au fur et à mesure, des alliés sont apparus. Certains évêques, dont László Lékai, futur archevêque, ont

---

<sup>4</sup> Voir note 1.

compris l'importance de la découverte et ont œuvré pour dissiper la méfiance de l'Église. Un jour, l'hebdomadaire catholique *Új Ember* a publié un appel, encourageant les fidèles à noter et à envoyer à Madame Erdélyi leurs prières traditionnelles, contenant telles ou telles formules auxquelles se reconnaît le genre. À partir de ce moment, quarante à cinquante lettres arrivaient par jour... La protection la plus inattendue venait de certains hauts fonctionnaires du régime qui offraient leur carte de visite à la chercheuse (offre précieuse qui a bien servi dans des moments délicats, face à des policiers trop zélés). Dans le domaine professionnel, des ethnologues plus jeunes ont entrepris des recherches analogues dans des régions éloignées, prenant ainsi la relève.

Aujourd'hui, âgée de 92 ans, Zsuzsanna Erdélyi poursuit son travail, soucieuse de l'avenir de ses enregistrements qui contiennent maintenant plusieurs dizaines de milliers de textes. Ces derniers trouveront leur place dans un centre universitaire de recherches consacrées aux croyances religieuses populaires. Une nouvelle édition des prières, encore enrichie, est prévue pour 2013. Rarement une carrière professionnelle aura été menée avec autant de courage. Rarement une découverte aura révélé tant de nouveautés. Rendre hommage à la personne et à l'œuvre est la première ambition de la présente étude<sup>5</sup>.

### *Les caractéristiques d'un genre*

Trois prières archaïques, traduites en français par Jean-Luc Moreau, ont paru en 1980 dans l'anthologie *Le Pouvoir du chant*<sup>6</sup>. La présentation de l'une d'entre elle, la prière éponyme du volume, permettra de situer le contexte dans lequel surgit, dans un grand nombre de textes, le motif du Graal.

*J'ai parcouru la montagne...*

J'ai parcouru la montagne,  
j'ai marché sur le versant,  
j'ai vu une toute petite chapelle en pierre,

<sup>5</sup> Un premier texte, consacré principalement à l'analyse lexicale des termes hongrois, a vu le jour dans un recueil offert à Imre Szabics : Klára Korompay, « "Hét csöpp vére elcsöppent, aranytálba felvették". Grál-motívumok az archaikus népi imádságokban » [« Septs gouttes de sang sont tombées, recueillies ensuite dans un plat d'or ». Motifs du Graal dans les prières populaires archaïques], In : *La joie des cours*, Études médiévales et humanistes offertes à Imre Szabics, sous la direction de Krisztina Horváth, Budapest, ELTE Eötvös Kiadó, 2012, p. 176-185.

<sup>6</sup> *Le Pouvoir du chant. Anthologie de la poésie populaire ouralienne*, publié par Péter Domokos, présentation : Georges-Emmanuel Clancier, traduction des textes originaux : Jean-Luc Moreau, Budapest, Corvina Kiadó, 1980.



en or au-dedans,  
 miséricordieuse au-dehors,  
 Notre Seigneur Jésus-Christ Sainte Lumière habitait là,  
 ses cheveux d'or défaits,  
 ses larmes d'or répandues  
 et sa barbe d'or arrachée.  
 Arriva le Seigneur Dieu Sainte-Lumière et demanda :  
 « Que fais-tu là assis, Seigneur Jésus-Christ Sainte Lumière,  
 tes cheveux d'or défaits,  
 tes larmes d'or répandues  
 et ta barbe d'or arrachée ? »  
 « Si je reste assis là, Seigneur Dieu Sainte-Lumière,  
 c'est que j'attends que les cloches retentissent,  
 que les pêcheurs accourent,  
 fassent pénitence,  
 se nourrissent à ma Sainte Table  
 pour vivre la vie éternelle. »  
 Qui récite ceci le soir en se couchant,  
 le matin quand il se lève,  
 son corps est malade,  
 son âme s'apprête,  
 s'ouvre la porte du bienheureux paradis, amen<sup>7</sup>.

Ce texte présente la structure caractéristique de la plupart des prières, composées de trois parties : en préambule, une vision céleste ; celle-ci s'ouvre sur une scène où sont évoqués, dans une forme dialoguée, certains éléments de la Passion ; à la fin apparaît la petite clôture contenant la promesse d'un bénéfice. Ce dernier est encore plus explicite dans un deuxième texte, paru également dans *Le Pouvoir du chant* (texte dont l'original a la particularité d'avoir été couché sur papier au début du XVIII<sup>e</sup> siècle) :

quiconque peut chaque jour réciter ceci  
 je ne l'ai fait conduire ni en enfer ni au purgatoire  
 je le fais conduire dans la joie éternelle<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> *Le Pouvoir du chant*, op. cit., p. 366-367. Pour l'original, voir Zs. Erdélyi, *Hegy et hágek lőtöt lépék*, op. cit., N° 97.

<sup>8</sup> « Mémorial », In : *Le Pouvoir du chant*, op. cit., p. 368. Pour l'original, voir Zs. Erdélyi, *Hegy et hágek, lőtöt lépék*, op. cit., N° 112.

Citons à ce propos une variante inattendue, la clôture d'une prière populaire française provenant de la région d'Amiens, issue de la même tradition, comme nous allons le voir par la suite :

Celui qui la dira,  
 Cette raison-là  
 au soir, quand il se couchera,  
 Au matin, quand il se lèvera,  
 Jamais le Paradis ne perdra<sup>9</sup>.

Quant à la partie centrale des prières, elle met donc en scène un dialogue entre le Père et le Fils ou, plus souvent encore, entre la Vierge Marie et Jésus, ou bien entre celle-ci et Saint Luc l'évangéliste. Dans une prière sur trois (soit une centaine de fois dans le dernier recueil), on y rencontre un court passage, composé de trois ou quatre vers, qui mérite toute notre attention puisqu'il fait référence aux gouttes du sang du Christ, recueillis par les anges dans un récipient, motif qui nous mène au cœur même de la tradition du Graal. Un exemple, parmi tant d'autres, propose la leçon suivante :

Sept gouttes de sang sont tombées,  
 Les anges les ont recueillies,  
 Les ont placées sur une assiette d'or,  
 Les ont portées devant le Christ<sup>10</sup>.

Les variantes de cette scène soulèvent avant tout la question de l'objet qui y apparaît et celle des appellations, souvent énigmatiques, qui le désignent.

Mais avant l'exploration de ce vaste sujet, arrêtons-nous un instant sur une figure humaine. Dans certaines prières (N° 20, 265), le récipient contenant les gouttes de sang est porté par sainte Marguerite d'Antioche qui tient la « bassine » sous le bras. Or, une figure féminine portant le Graal n'est pas un élément anodin à la lumière du *Conte du Graal* de Chrétien de Troyes... D'un autre côté, Marguerite est une sainte de Byzance (III<sup>e</sup> siècle), dont le culte en Hongrie

<sup>9</sup> Zs. Erdélyi, *Aki ezt az imádságot...*, op. cit., p. 269, d'après une publication d'Henry Carnoy, « Prières populaires », In : *Mélusine. Revue de mythologie, littérature populaire, traditions et usages*, t. 1, 1878, p. 188-189. Derrière le mot *raison* peut se cacher, à mon sens, l'ancien terme *oreisun*, désignant ce type de prière dans les textes du XIV<sup>e</sup> siècle, voir Zs. Erdélyi, op. cit., p. 74. Pour une prière provençale analogue, voir op. cit., p. 269-270, d'après Damase Arbaud, *Chants populaires de la Provence*, Aix, 1862, p. 13-14.

<sup>10</sup> Zs. Erdélyi, *Hegyet hágék, lőtőt lépék*, op. cit., N° 45 : « Hét csöpp vére lecsöppent, / Az angyalok fölszették, / Aranytányérra tették, / Krisztus elejbe vitték ».

fut fondé par une relique, rapportée de Terre sainte par le roi André II, revenu d'une croisade (1217-1218)<sup>11</sup>. Cela peut constituer un élément digne d'intérêt pour l'étude des diverses influences culturelles.

### *L'analyse des éléments lexicaux relatifs au Graal*

#### a) Termes désignant des objets réels

Une première série d'éléments fait référence à des récipients classiques comme « plat » (*tál*), « plat d'or » (*aranytál*), « assiette » (*tányér*), « assiette d'or » (*aranytányér*), « coupe, calice » (*kehely*), « calice d'or » (*aranykehely*), « verre d'or » (*aranypohár, aranyos pohár*), « bassine » (*medence* ou *melence*, forme dialectale) et les composés de ce dernier comme « bassine en or » (*aranymedence*) ou « bassine en cuivre » (*rézdöbönce*). L'ensemble des appellations semble limpide du point de vue du sens et les objets eux-mêmes s'inscrivent sans difficulté dans le contexte de l'histoire sainte. Notons la présence d'un terme comme « coupe, calice », relevant de l'eucharistie. Notons également la très forte présence de récipients en or, auxquels s'ajoutent encore « chapelle en or », « table en or », qui font tous ressortir le Graal comme symbole de la lumière et de la grâce divine<sup>12</sup>.

#### b) Termes opaques, présentant une sonorité particulière

Une autre série d'éléments résiste, en revanche, à toute tentative d'interprétation. Le passage suivant confrontera le lecteur (francophone ou hongrois) à son désarroi par rapport au sens :

Le Seigneur Jésus est né,  
Il a laissé tomber une goutte de sang,  
Les anges l'ont recueillie,  
L'ont transportée *en gárdilom*,  
L'ont sortie *de gárdilom*,  
L'ont portée auprès de notre Seigneur le Christ<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> Voir Mariann Slíz, *Az Árpád-ház névadása Géza fejedelemtől III. Andrásig* [Le choix du nom dans la dynastie des Árpád, du prince Géza à André III], Budapest, ELTE, 2000, p. 23. La remarque sur l'origine du culte s'appuie sur les travaux de Gábor Klaniczay.

<sup>12</sup> Voir l'analyse de László Mezey, In : Zs. Erdélyi – I. Várhelyi, « ...Századokon át paptalanul... », *op. cit.*, p. 113-114.

<sup>13</sup> Zs. Erdélyi, *Hegyvet hágék, lőtöt lépék*, *op. cit.*, N° 265, en note : « Az Úrjézus megszületett, / Egy csepp vért elcseppentett. / Az angyalok fölszették, / Gárdilomba elvitték, / Gárdilombó' elvitték, / Krisztus Urunkho' vitték ».

*Gárdilom*, est-ce un objet, est-ce un lieu ? S'agit-il d'un mot ou plutôt d'un nom propre ? L'énigme reste entière. Et les termes qui nous confrontent à cette même énigme sont légion dans les prières populaires archaïques.

La liste suivante présente l'ensemble des éléments analogues, relevés lors d'un dépouillement exhaustif des prières déjà publiées, éléments auxquels s'ajoutent, entre parenthèses, les formes simplement mentionnées par l'auteur dans la préface de ses recueils<sup>14</sup> : (*áleliom*), *álelom*, *áliom*, (*árgyéloom*), (*árgyium*), *árijom*, *áriom*, *bézárium*, *dárium*, *élium*, (*gádalom*), (*gália*), (*gárdalom*), *gárdijom*, *gárdilom*, (*gárgyaom*), (*gárgyilom*), (*gárgyium*), (*gázium*), (*géziom*), *glólia*, (*glorittom*), *hóriom*, (*kárdzsaom*), *káriom*, (*kárium*), (*nárium*), *órétom*, (*órium*), (*orittom*).

Une question surgit aussitôt : les personnes qui récitent régulièrement ces prières proposent-elles une interprétation personnelle pour ces mots opaques ? Leur réponse se résume le plus souvent en ceci : « Ma grand-mère a toujours récité cette prière comme ça, moi-même je la récite comme ça ». Ce qui montre bien que la nourriture spirituelle reste intègre, même s'il y a des éléments obscurs dans le texte. D'un autre côté, la réponse met en lumière une caractéristique essentielle du genre : les prières se transmettent de grand-mère en petite-fille, dès l'âge de trois ou quatre ans. La transmission se fait par les femmes, d'autant que la référence à la Vierge, élément central, est une ressource particulière pour elles. D'où l'évidence du fait que la découverte elle-même soit liée à une chercheuse.

Si le sens reste opaque, la forme, elle, est parlante. Le terme *gardilom*, mis en avant plus haut à la tête d'une longue liste de variantes, ouvre des perspectives vers le domaine du *graal*, comme le souligne maintes fois, dans ses préfaces et ses notes, Zsuzsanna Erdélyi<sup>15</sup>.

Il sera utile de partir de l'étymologie. Selon *Le Robert historique*, le mot *graal* représente une forme occitane du latin médiéval *gradalis* « plat large et creux », attesté à partir de 1010, « mot d'origine incertaine, dont on sait qu'il est lié à une réalité rurale ». Par la suite, le dictionnaire précise : « *Graal* a repris le sens du latin médiéval, puis le mot s'est spécialisé au sens de "plat de la Cène" (v. 1200 ; nom propre)<sup>16</sup> ».

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 38-40, 163-167, 193, 234, 241, 243, 246, 303, 305, 361, 387, 864, 876-879, 891, 918.

<sup>16</sup> *Dictionnaire historique de la langue française*, sous la direction d'Alain Ray, Paris, Dictionnaires Le Robert, 1999.

En cherchant à construire un pont entre la forme d'origine et les diverses formes attestées dans les prières, on peut aisément supposer que *gradalis* a donné en hongrois °*gradalium*, d'où °*gradalom*, *gardalom*, *gardilom*, etc. Les nombreuses variantes en *g* ou *k* s'inscrivent assez directement dans la série. Quant aux autres formes, souvent caractérisées par la chute de la consonne initiale, elles s'expliquent par le fait qu'un mot dont on ne perçoit pas le sens est soumis à toutes sortes de variations lors de la transmission orale. Or, la transmission d'une prière favorise le respect des formes, même devenues incompréhensibles.

En parcourant encore la série des termes opaques, le lecteur peut être surpris par l'omniprésence des finales en *-om* ou *-iom*. Ce phénomène trouve certainement son origine dans un processus de relatinisation, parfaitement concevable dans le contexte de la Hongrie médiévale. De nombreux mots hongrois d'origine latine ou transmis par le latin (comme *evangélium*, *kollégium*, *testamentum* etc.) ont dû servir de modèle à ce mode d'adoption.

### c) Termes insolites par rapport au contexte

Une troisième liste de termes réserve au lecteur des surprises d'une autre nature. Que penser de l'image d'un filet, alors que l'on s'attend à un récipient ? Or, nous avons des passages comme celui-ci :

Ils ont amené ton saint fils,  
Ils ont laissé tomber son sang,  
Les anges sont passés par là,  
Ils l'ont recueilli, l'ont mis *dans un filet*,  
L'ont porté devant le Christ ;  
Au-milieu de la mer, il y a une petite table en or,  
Dieu le Père se tient là-dessus à genoux<sup>17</sup>.

Si le filet (*háló* en hongrois) s'ouvre dans le texte sur l'image de la mer (image qui relève également du domaine du Graal, selon l'auteur), ce passage garde néanmoins son aspect troublant. De même que deux autres passages où il est question soit de plomb (*ólom*)<sup>18</sup>, soit de lys (*liliom*)<sup>19</sup>, lorsqu'il s'agit de

<sup>17</sup> Zs. Erdélyi, *Hegyet hágék, lőtöt lépék*, op. cit., N° 75 : « Elvitték szent fiad, / A vérit elhullajtották, / Az angyalok arra mentek / Felszedték, *hálóba* tették, / Krisztus elébe vitték ; / A tenger közepén van egy kis aranyasztal, / Azon térgyepel az Atyaisten ».

<sup>18</sup> *Ibid.*, N° 109.

<sup>19</sup> *Ibid.*, N° 94, 139.

recueillir les gouttes de sang. Face à ces mots, on a intérêt à oublier un instant le sens pour ouvrir les oreilles à la sonorité des formes : *háló*, *ólom*, *lilium*. On n'est pas loin de la série b) vue plus haut, à cette différence près que cette fois-ci, nous avons affaire à des mots existants mais dont le sens fait diversion. Je pense pour ma part que si la première série s'explique par un processus de désémentisation, la seconde est le fruit d'une resémentisation, sur la base de formes anciennes, issues de *gradalium*.

La liste des variantes citées par l'auteur est, une fois de plus, riche en enseignements<sup>20</sup>. Elle contient plusieurs mots ou noms qui permettent des rapprochements analogues ou témoignent directement du même phénomène, voir *aristom* (cf. *áristom*, « prison »), *gvárgyián* (cf. *gvárdián*, « responsable d'un couvent »), *óliliom* (« vieux lys »), *Egyiptom* (« Égypte »), *Jeruzsálem* (« Jérusalem »).

Une petite série d'éléments, signalés dans une note de l'édition de 1999, présente le plus haut intérêt. On y trouve *Grál-vár* (« château du Graal » ou « château Graal »), *Gárdijom-*, *Gárgyilom-*, *Gádalom-*, *Kárdzsalom*, *Dárium-*, *Árgyéloom-vár* (« château de Gárdijom » etc.)<sup>21</sup>. Comment ne pas penser au château du Roi Pêcheur où le jeune Perceval voit défiler un cortège mystérieux, avec une lance, un graal et un tailloir d'argent ? On aimerait bien connaître le contexte de ces mentions dans les prières populaires archaïques. Hélas, le recueil ne contient pas de textes permettant d'aborder cette question. Pourtant le lecteur qui a suivi de près les transformations les plus cocasses des formes et des sens, aurait enfin une chance d'entrevoir un élément qui s'ouvre sur les origines...

### *La tradition médiévale du Graal*

Dans la littérature médiévale, le graal apparaît dans *Perceval* ou le *Conte du Graal* de Chrétien de Troyes, dernier roman de l'auteur, composé vers 1181-1185 à la demande du comte de Flandre, Philippe d'Alsace<sup>22</sup>. Ce roman est resté inachevé, ce qui ajoute encore à l'énigme des significations.

Dans la scène évoquée plus haut, Perceval voit apparaître, au moment du repas et avant chaque met, d'abord un valet portant une lance dont la

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 877-878.

<sup>22</sup> Thierry Delcourt signale une première mention du mot *graal* vers 1160-1170, dans le *Roman d'Alexandre*, de même qu'une allusion à Perceval et au Graal chez Rigaut de Barbezieux, troubadour actif entre 1140 et 1163, voir *La littérature arthurienne*, Paris, PUF, collection « Que sais-je ? », 2000, p. 27.

pointe laisse couler une goutte de sang, ensuite deux autres valets portant des chandeliers. La suite offre une description aussi détaillée que mystérieuse : « Un graal entre les deux mains, une demoiselle venait avec les valets, belle, gracieuse, parée avec élégance. Quand elle fut entrée dans la salle avec le graal qu'elle tenait, une si grande clarté se répandit que les chandeliers en perdirent leur éclat comme les étoiles ou la lune quand le soleil se lève. Après celle-ci, il en vint une autre qui tenait un tailloir d'argent. Le graal, qui venait en tête, était d'or fin très pur ; des pierres précieuses étaient enchâssées dans le graal, des pierres de toutes sortes, les plus riches et les plus rares qui soient dans les mers et sur terre : toutes les autres pierres étaient dépassées par celles du graal, sans aucun doute. Tout comme passa la lance, ils passèrent devant le lit et ils allèrent d'une chambre dans une autre. Et le jeune homme les vit passer, sans qu'il osât demander au sujet du graal à qui on le servait<sup>23</sup> ».

Cette scène, en laquelle Jean Dufournet voit « la scène la plus mystérieuse, la plus chargée de sens et la plus féconde de toute la littérature médiévale »<sup>24</sup>, se prête à des interprétations infinies. Au sujet du cortège, croix vivante, on a évoqué la liturgie byzantine de la Grande Entrée, schéma auquel Chrétien a insufflé « la plus forte charge d'étrangeté, de poésie et d'ambiguïté »<sup>25</sup>. Quant au mot *graal*, il désigne à l'époque un plat large et creux, pouvant contenir des poissons. Notons qu'il est attesté également dans des chroniques latines qui ont parfois le souci d'en donner une définition<sup>26</sup>. Selon Jean Dufournet, ce mot « a été choisi à dessein, parce que n'étant pas encore chargé d'un symbolisme précis ni fréquemment employé, il pouvait se prêter à toutes les suggestions, rencontrer toutes sortes de récipients ressortissant au merveilleux celtique et à la liturgie chrétienne »<sup>27</sup>. Ainsi, les divers plats, écuelles, coupes, cornes à boire, corbeilles, chaudrons qui se remplissent d'eux-mêmes ou qui ne s'épuisent jamais, propres aux récits gallois et

<sup>23</sup> Chrétien de Troyes, *Perceval ou le Conte du Graal*, traduction inédite et présentation de Jean Dufournet, Paris, GF Flammarion, 1997, p. 198-201, v. 3220-3245.

<sup>24</sup> Présentation, *ibid.*, p. 22.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>26</sup> Voir la chronique de Héliand, début du XIII<sup>e</sup> siècle : « Gradalis autem sive gradale gallice dicitur scutella lata et aliquantulum profunda, in qua pretiosae dapes cum suo jure divitibus solent apponi gradatim, [...] et dicitur vulgari nomine *Graalz* », cité par Jean Frappier, *Chrétien de Troyes*, Paris, 1957 et 1969, p. 188 ; voir Danielle Régnier-Bohler, « Préface », In : *La Légende arthurienne : Le Graal et la Table ronde*, Paris, Robert Laffont, « Bouquins », 1989, p. xxi.

<sup>27</sup> J. Dufournet, *op. cit.*, p. 24.

irlandais, s'y reconnaissent aussi naturellement que la corne d'abondance de l'antiquité ou d'autres éléments du folklore universel<sup>28</sup>.

Une analyse consacrée par Christine Ferlampin-Acher et Denis Hüe au cheminement et aux interprétations du graal met en lumière le fait que dans le roman de Chrétien de Troyes, l'objet « n'est pas présenté comme une relique christique »<sup>29</sup>. Soulignons une remarque particulièrement importante : « Pour Chrétien, ce n'est pas *le* Graal, mais *un* graal : objet courant peut-être, lié au registre alimentaire et aristocratique, mais objet dont la signification semble rester mystérieuse »<sup>30</sup>. « Ainsi le Graal apparaît, sans qu'on sache ce qu'il est »<sup>31</sup>. Offert comme un objet magique dans un roman inachevé, il ouvre la possibilité d'autres interprétations : « il lance le mouvement de la *Quête* même [...]. Le Graal se définit dès lors comme l'inaccessible, [...] mais en même temps et surtout le Graal est ce qui mérite d'être recherché, ce qui conduit les quêtes et donne sens à l'aventure »<sup>32</sup>. D'où l'ouverture sur une dimension religieuse.

Dans le roman de Chrétien, Perceval apprend cinq ans plus tard, par son oncle l'ermite qu'il rencontre le jour de Vendredi saint au terme d'une errance sans Dieu, que le graal qu'il a vu et au sujet duquel il n'a pas posé de question, était un plat contenant une hostie qui permettait de nourrir, à elle seule, un saint homme, le père du Roi Pêcheur, pendant douze ans. Le graal devient donc « une *très sainte chose* » dans la bouche de l'ermite. « Dès lors on peut l'identifier à la pyxide qui contient la réserve eucharistique, à l'écuelle dans laquelle Jésus mangea l'agneau pascal, au ciboire qui porte la sainte hostie, au calice avec lequel fut célébrée la première messe »<sup>33</sup>.

Une superposition analogue peut être observée à propos de la lance, arme magique de la mythologie celtique et objet également présent dans l'histoire de la Passion. « Selon l'*Évangile de Nicodème*, un soldat aveugle perça de sa lance le flanc du Christ et recouvra la vue grâce au sang qui toucha ses yeux »<sup>34</sup>. Ce soldat ayant été confondu par la suite avec le centurion qui se convertit,

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> Christine Ferlampin-Acher – Denis Hüe, *Mythes et réalités, histoire du Roi Arthur*, collection « Poche Histoire », Rennes, Éditions Ouest-France, 2012, p. 16.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> J. Dufournet, *op. cit.*, p. 24, 25.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 26.



cette histoire donna celle de la lance de Longin, vénérée à Jérusalem<sup>35</sup>. Voilà un motif qui, apparu dans un évangile apocryphe du v<sup>e</sup> siècle, remonte à l'Orient.

Le roman inachevé de Chrétien de Troyes a eu, dès la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, quatre continuations en vers dont certaines proposent, à la suite de Robert de Boron, une lecture christianisée du graal. Dans celle de Manessier, le Graal est une relique de la Passion du Christ, c'est un Graal qui remonte au ciel à la fin du récit<sup>36</sup>.

La christianisation explicite du graal apparaît dans la trilogie de Robert de Boron, dont le premier roman, *Joseph d'Arimathie*, fut composé à la fin du XII<sup>e</sup> siècle. Pour cet auteur, « le Graal est la coupe dans laquelle le Christ a célébré l'eucharistie le Jeudi Saint : c'est elle qui a recueilli son sang au moment de la Crucifixion (*de nombreux tableaux du Christ en Croix montrent des anges recueillant le sang qui s'écoule des blessures dans une sorte de calice : c'est le Graal*)<sup>37</sup> ; c'est elle qui a nourri Joseph d'Arimathie jeté en prison pendant de très nombreuses années »<sup>38</sup>. Toujours selon l'auteur, le Graal fut rapporté de Terre sainte en Grande-Bretagne par Joseph (Glastonbury deviendra un lieu mythique des terres arthuriennes, à la fois par l'arrivée de Joseph à cet endroit selon la légende et la « découverte » du tombeau d'Arthur et de Guenièvre<sup>39</sup>).

À partir du XIII<sup>e</sup> siècle, le roman en vers, multipliant les *merveilles*, commence à être discrédité, étant de plus en plus associé à la fable. La prose, en revanche, semble garantir la véracité du récit, d'où l'entrée en scène des romans en prose qui assurent le succès de la matière arthurienne jusqu'à la fin Moyen Âge<sup>40</sup>.

Le roman de Robert de Boron donnera naissance à *L'Estoire del Saint Graal*, version plus développée du cycle Lancelot-Graal, racontant l'histoire de la sainte relique et son transfert en Grande-Bretagne<sup>41</sup>. *La Queste del Saint Graal* présente à son tour les aventures des chevaliers de la Table ronde, parmi lesquels Galaad, Boort et Perceval parviendront à contempler le Graal. Ce roman met en scène « le passage d'un type de chevalerie *terrestre* à une chevalerie

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> Ch. Ferlampin-Acher – D. Hüe, *Mythes et réalités...*, *op. cit.*, p. 17.

<sup>37</sup> Mes italiques, à la lumière des prières archaïques hongroises (KK).

<sup>38</sup> Ch. Ferlampin-Acher – D. Hüe, *Mythes et réalités...*, *op. cit.*, p. 120.

<sup>39</sup> Voir Régine Pernoud, *Aliénor d'Aquitaine*, Paris, Albin Michel, Le Livre de Poche, 1965, p. 153.

<sup>40</sup> Ch. Ferlampin-Acher – D. Hüe, *Mythes et réalités...*, *op. cit.*, p. 21-22, 120.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 119, 121.

plus idéale, la chevalerie *céleste* »<sup>42</sup>. Le Graal, relique de la Passion, remonte au ciel à la fin<sup>43</sup>. Un récit en prose, *Perlesvaus*, écrit dans le premier tiers du XIII<sup>e</sup> siècle par un auteur anonyme, représente également une version christianisée du Graal. L'objet y apparaît, sous les yeux d'Arthur, sous cinq formes différentes pendant le mystère de la messe (formes que l'on ne doit pas dévoiler, précise le récit), avant d'apparaître sous la forme d'un calice, accompagné d'une lettre de Dieu sur le sacrement<sup>44</sup>.

La diffusion de la légende arthurienne en Europe se fait à partir du XIII<sup>e</sup> siècle. La Scandinavie, les Pays-Bas, l'Allemagne, l'Angleterre, l'Italie, l'Espagne et le Portugal accueillent la légende, d'où un grand nombre de versions diverses<sup>45</sup>. Le roman de Wolfram von Eschenbach, *Parzival*, composé au début du XIII<sup>e</sup> siècle, présente des différences significatives par rapport au texte de Chrétien, notamment en cela que le graal y apparaît comme une pierre très précieuse qui dispense nourriture et boisson à volonté, son pouvoir magique venant d'une hostie, déposée tous les vendredis saints par une colombe<sup>46</sup>.

### *Interrogations sur les voies de la transmission*

Construire des ponts entre les romans du Moyen Âge et le folklore du XX<sup>e</sup> siècle, la France médiévale et la Hongrie d'aujourd'hui, n'est pas une mince affaire. Il sera utile de poser tout d'abord quelques questions sur les origines des prières populaires archaïques.

Une petite partie de ces dernières, classée au début des recueils, relève pleinement de la magie. Pour chasser les maladies ou dissiper les gros nuages, ces textes peuvent évoquer serpents, grenouilles et lézards... tout comme la Vierge Marie ou l'enfant Jésus. Ils témoignent de la pensée magique, de l'archaïque toujours présent, qui n'interdit pas l'apparition d'éléments religieux. Le magique et le mystique ne sont pas séparés par des frontières étanches ; bien au contraire, dans certains textes qualifiés de « mixtes », ils sont parfaitement

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>44</sup> Voir Christiane Marchello-Nizia, « Perlesvaus, le Haut Livre du Graal », Introduction, In : *La Légende arthurienne : Le Graal et la Table ronde*, *op. cit.*, p. 119-122 ; pour le passage en question, voir p. 263.

<sup>45</sup> Voir D. Régnier-Bohler, « Préface », In : *La Légende arthurienne : Le Graal et la Table ronde*, *op. cit.*, p. XXXVII-XLIII.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. XXIII, XXXIX.

enchevêtrés. Le terme « syncretisme » est là pour rappeler que c'est un phénomène courant, bien connu des spécialistes des religions.

Au cœur de la plupart des prières, on trouve les scènes de la Passion, un *Vir dolorum* et une *Mater dolorosa* présentés par des paroles chargées d'émotions. On y reconnaît assez souvent l'écho de textes latins bien connus, écrits par saint Augustin, saint Bernard, saint Anselme... Des parallélismes existent également avec des textes hongrois, traduits du latin, du Moyen Âge, comme la *Complainte de la Vierge Marie*, poème composé au XIII<sup>e</sup> siècle ou certains *codices*, livres manuscrits des XV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles, contenant légendes de saints et scènes de la Passion. Il y a un lien incontestable entre ces textes littéraires et les prières populaires, ce qui pose la question de la folklorisation. Zsuzsanna Erdélyi avance l'hypothèse qu'aux sources des prières populaires archaïques, on trouve parallèlement une littérature savante, ecclésiastique, et une littérature populaire, en langue vernaculaire<sup>47</sup>. Cette littérature est issue de la « religiosité flamboyante » d'une époque marquée par l'esprit de saint François d'Assise, littérature répandue un peu partout en Europe, comme en témoignent de nombreuses traces écrites remontant jusqu'aux XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles<sup>48</sup>. Les prières hongroises s'inscrivent dans cette tradition plusieurs fois séculaire, étant transmises oralement de génération en génération et diffusées aussi par de vieux livres ou des imprimés vendus dans les foires. Leur fonction devient particulièrement importante pendant une longue période où, dans un pays dévasté par l'occupation turque (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles) et divisé sur le plan religieux à la suite de la Réforme, elles constituent une nourriture spirituelle pour les fidèles, restés souvent sans prêtres.

Comment le motif du Graal a-t-il été intégré dans cette tradition ? Les versions christianisées de la légende comme le roman de Robert de Boron, *Joseph d'Armathie*, sont certainement des maillons importants. Notons toutefois que l'Église n'a jamais reconnu le Graal comme relique christique<sup>49</sup>. Celui-ci semble être avant tout un motif littéraire, christianisé certes mais véhiculé probablement par des voies autres que celles de l'enseignement officiel de l'Église. Motif littéraire, préservé dans des prières mais qui, pour une raison

<sup>47</sup> Pour un résumé de ces questions, voir Zs. Erdélyi, *Aki ezt az imádságot...*, *op. cit.*, p. 84-86.

<sup>48</sup> Pour le domaine français, voir *ibid.*, p. 40, 73-74, 88, 111, 269, 298 ; pour la bibliographie, voir p. 135-140. Certaines prières françaises du XIV<sup>e</sup> siècle ont été publiées par Paul Meyer, « Manuscrits français de Cambridge (G. G. 1. 1.) », In : *Romania*, 1886. Pour les prières provençales, voir Wilhelm Mushacke, *Altprovenzalische Marienklage des XIII. Jahrhunderts*, Halle an der Saale, 1890.

<sup>49</sup> Ch. Ferlampin-Acher – D. Hüe, *Mythes et réalités...*, *op. cit.*, p. 121.

spécifique, ont un aspect apocryphe, voilà un phénomène qui ne manque pas de facettes paradoxales.

L'apparition d'une matière littéraire venue de la France médiévale n'est pas un phénomène isolé dans la Hongrie des XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles. L'anthroponymie révèle la connaissance d'œuvres littéraires comme la *Chanson de Roland*<sup>50</sup> ou le *Roman de Tristan*<sup>51</sup>. Pendant un demi-siècle, correspondant au règne de Béla III (1172-1196) et de ses fils, Émeric (1196-1204) et André II (1205-1235), il y a plusieurs reines d'origine française à la cour royale de Hongrie. La plus connue d'entre elles est « Marguerite de France », fille de Louis VII, belle-fille d'Aliénor d'Aquitaine et d'Henri II Plantagenêt. Son mariage avec Béla en 1186 fait certainement venir chanteurs et conteurs en Hongrie. Les troubadours Peire Vidal et Gaucelm Faidit viendront passer un moment à la cour d'Émeric. Cette période riche et féconde offre un premier cadre favorable à la pénétration de la légende du Graal<sup>52</sup>.

Les rois en question ont en même temps des liens multiples avec Byzance et la Terre Sainte. Béla fut élevé à la cour de Byzance (héritier, pendant un moment, du trône impérial), André II participa à la cinquième croisade en 1217-1218. Les relations dynastiques, intenses pendant toute la période des rois arpadiens (XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles), ouvrent la voie à des influences culturelles qui mériteraient d'être étudiées dans le détail.

Le XIV<sup>e</sup> siècle sera marqué par deux rois Anjou de la maison de Naples, Charles-Robert (1308-1342) et son fils Louis le Grand (1342-1382). L'influence italienne est forte pendant toute cette période. Louis le Grand a des liens étroits avec un ordre religieux fondé en Hongrie, celui de saint Paul l'Ermite. Or, cet ordre est connu pour son attachement à Joseph d'Arimathie<sup>53</sup>. D'où la perspective de nouveaux chantiers à explorer. L'archéologue et médiéviste László Zolnay a attiré l'attention sur le fait que le culte du Saint Sang, important au cours du XV<sup>e</sup> siècle, était également présent en Hongrie, notamment

<sup>50</sup> Voir Klára Korompay, « La *Chanson de Roland* et la Hongrie médiévale : du nouveau sur *Elefant* », In : *Littérature et folklore dans le récit médiéval*, Actes du colloque international de Budapest, les 4-5 juin 2010, édités par Emese Egedi-Kovács, Budapest, Collège Eötvös József ELTE, 2011, p. 173-183.

<sup>51</sup> Voir Klára Korompay, « L'anthroponymie de la Hongrie médiévale et le *Roman de Tristan* », In : *Dialogue des cultures courtoises*, sous la direction d'Emese Egedi-Kovács, Budapest, Collège Eötvös József ELTE, 2012, p. 173-192.

<sup>52</sup> Pour une présentation un peu plus détaillée de l'époque, voir *ibid.*, p. 190-191. Pour quelques rares cas hongrois des noms de personne *Lancelot*, *Yvain*, *Arthur*, voir *ibid.*, p. 188-189.

<sup>53</sup> Voir Zs. Erdélyi, *Hegyet hágék, lőtöt lépék...*, *op. cit.*, p. 166.

---

dans les églises de Báta et de Garamszentbenedek<sup>54</sup>. L'iconographie, à son tour, a certainement son mot à dire.

Si le *Conte du Graal* « demeure une œuvre à jamais ouverte, instable et indéchiffrable »<sup>55</sup>, l'étude de ses traces réserve à tout moment des surprises qui ne cessent de se multiplier, offrant matière à réflexion pour un nombre toujours grandissant de domaines scientifiques. Dans le cas présent, la linguistique historique n'aura été qu'un point de départ pour entrevoir la richesse infinie des questions qu'il pose.

---

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 165.

<sup>55</sup> J. Dufournet, *op. cit.*, p. 31.



*Mostra huey cum yest poderos.*  
**Der religiöse Gegensatz in Guilhem  
de la Barra  
(Arnaut Vidal de Castelnudary) und  
Willehalm (Wolfram von Eschenbach)**

*Imre Gábor Majorossy*

PPKE BTK Piliscsaba

*Einleitung*

In einem hochchristlichen mittelalterlichen ideologischen Umfeld galt die Auseinandersetzung mit dem Heidentum im Laufe der Kreuzzüge als erste Wahrnehmung einer abweichenden Auffassung der Welt. Sowohl das mittelhochdeutsche Heldenepos aus dem Anfang des dreizehnten Jahrhunderts als auch der okzitanische Roman aus der Mitte der vierzehnten Jahrhunderts weisen Abschnitte auf, die von dieser Erfahrung, wenn auch auf unterschiedliche Weise, ein deutliches Zeugnis ablegen. Abgesehen von dem gemeinsamen kulturellen Erbe und der bitteren militärischen Niederlage, was die zwei, zeitlich verschobenen Werke, die über keinen Beziehungspunkt verfügen, doch verbindet, ist der Angriff, der seitens der Heiden ausgeübt wird und auf den eine Antwort im Sinne des christlichen Glaubens zu geben ist.

Auch wenn keines der zur Analyse ausgewählten Werke konkret den Konflikt mit dem Heidentum als Thema aufgreift, weisen beide Erzählungen Abschnitte auf, die schwierige Auseinandersetzungen darstellen und die aus unterschiedlichen Erlebnissen der Vergangenheit schöpfen. Der Vergleich dieser Werke könnte seltsam, gar falsch scheinen, weil *Willehalm* nicht die Geschichte von Guilhem de la Barra, sondern die von Aliscans zur Vorlage hat.<sup>1</sup> Im Gegensatz zu einem rein philologischen oder Handlungsvergleich

---

<sup>1</sup> „Die französische Vorlage des ‘Willehalm’ war das Epos ‘Aliscans’ aus dem Epen-Zyklus um Guillaume d’Orange.“ Joachim Bumke, *Wolfram von Eschenbach*, Stuttgart – Weimar, Metzler, 2004, 282.

steht sowohl im Mittelpunkt des vorliegenden Tagungsbandes als auch dieses Aufsatzes das Motiv der Begegnung zweier Auffassungen und Wertesysteme, die an gewissen Punkten der behandelten Erzählungen aufeinandertreffen. In dieser Hinsicht lohnt es sich die Aufnahme der als heidnisch verkleideten orientalischen Motive unter die Lupe zu nehmen, die in einem christlichen Umfeld verlaufen und die zugleich unterschiedliche Antworten auslösen. Dieser Unterschied soll als wissenschaftlicher Ansatz der vorliegenden Untersuchung gelten.

### *Militärische Krise, ideologischer Einsatz*

Die zur Analyse ausgewählten Abschnitte befinden sich einerseits am Anfang des okzitanischen Romans, andererseits an mehreren Stellen des mittelhochdeutschen Epos. Jeweils scheint es zielführend, den Inhalt kurz zusammenzufassen.

Im Fall des okzitanischen Berichts spitzt sich die Lage ziemlich rasch zu. Gleich nach dem Aufbruch setzt sich das christliche Heer unter der Leitung von Guilhem de la Barra und Chabert mit einer Herausforderung auseinander, die nicht nur den Ausgang des Einsatzes, sondern auch das Leben der Ritter in Gefahr bringt. Um das Meer überqueren zu dürfen, muss ein hoher Betrag bezahlt werden. Wenn sich jemand weigert, wird er enthauptet, außer wenn er den christlichen Glauben verleugnet.<sup>2</sup> Den Rittern ist offensichtlich kein Kompromiss erlaubt, deswegen bereiten sie sich alle auf den Tod vor. Die Krise bietet ihnen dennoch eine hervorragende Gelegenheit, die Wahrheit des christlichen Glaubens den Heiden des Werkes und dem jeweiligen Publikum zu veranschaulichen. Ein inszenierter Götterstreit, der die biblische Szene<sup>3</sup> nachahmt, soll darlegen, wie wahrhaftiger Gott als die heidnischen Götzen ist. Zum Schluss gelingt es den christlichen Rittern, nach schwierigen Verhandlungen ein Abkommen zu schließen und ihren Einsatz in Richtung England fortzuführen.

Was hinsichtlich der wissenschaftlichen Leitlinie des vorliegenden Tagungsbandes in diesem kurzen Abschnitt unter anderem auffällt, ist zunächst die Rede von Guilhem, die sich an die Ritter richtet, die sich auf den Tod vorbereiten. Da seiner Erläuterung zufolge auf einen Schlag das Leben

<sup>2</sup> „Et establic qu'om ques defenda / Ses merce la testa perdes / Sil traütage no pagues, / O no volgues Dieu renegar.“ Arnaut Vidal de Castelnau, *Guillaume de la Barre*, hrsg. Paul Meyer, Paris, SATF, 1895, 134-137 (Zeilennummer; im Weiteren: Guilhem).

<sup>3</sup> 1 Kön 18,20-40.



und der Tod zum Einsatz der Auseinandersetzung werden,<sup>4</sup> nehmen alle darauffolgenden Handlungen rituelle Merkmale an, im Laufe deren auf den letzten Moment vorbereitet wird. Sogar die Wortwahl<sup>5</sup> von Guilhem weist auf das ewige Schicksal hin. Diese Art Auffassung der Entwicklungen schließt alle Versuche aus, eine vorübergehende Lösung zur Lage zu finden. Kein einziges Wort fällt mehr über die Flucht oder das Lösegeld.

Nach diesen ersten Ereignissen des Werkes kann vorausgesetzt werden, dass die Auseinandersetzung mit einer abweichenden geistigen Überzeugung unvermeidbar für eine tiefe Krise sorgen dürfte, die zugleich die größten Ziele des Menschen und der Gemeinschaft in Gefahr bringt. Allem Anschein nach schätzen die Ritter die Lage auf ähnliche Weise ein, da sie sich auf den bevorstehenden Tod vorbereiten und die Sakramente zu sich nehmen.<sup>6</sup> Da die Rede das Hauptanliegen der Heilsgeschichte hervorruft, gilt sie als eine Zusammenfassung der christlichen Moral, die eine Antwort erwartet, die auf die einzigartige Tat von Jesus gegeben werden soll. Diesmal scheint der Parallelismus klar: Wie sich Jesus für die Menschheit hingegeben hat, so müssen sich die Ritter nun für den Glauben aufopfern.<sup>7</sup>

Vermutlich nichts anderem als der Todesbereitschaft der Ritter ist es zuzuschreiben, dass der Botschafter des heidnischen Königs, der bislang als

---

<sup>4</sup> „[...] qu'ades rendam / Las armas a Dieu e muram / Per so quar el muric per nos.“ Guilhem 341b-343.

<sup>5</sup> *passio, salut, paradis*: 336, 338, 339.

<sup>6</sup> „En Chabertz vay ades culhir / Las fuelhas e vay las partir / Dessus us bels mandils hobratz. / Ara fon cascus cofessatz / De totz sos pecatz a son par. / Aqui viratz cascu baysar, / La j. l'autre e nom de fe. / G. de la Barra dese / Vay benasir e vay senhar / Davant lor, et adenolhar / Davant lor se vay doussamens, / Et en loc de Dieu dignamens / A cascu vay sa part donar; / Et apres fey apparelhar / Del vi, ayssi cum far se deu, / E cascus de denholhos beu, / Remenbran la passiu de Dieu. / E quan fo fait, cascus lo sieu / Cavalh se fey gent amemar, / E pueyss van dir autet e clar: / 'Ara podem anar segur, / Que per lunh Sarrazi taffur / Nons cal aver paor hueymay.“ Guilhem, 349-371. Diese Art von symbolischer Kommunion war im Mittelalter üblich, wie der Herausgeber Paul Meyer anmerkt: „On a bien d'autres exemples de cette sorte de communion symbolique. Voy. Daurel et Béton, p. vi.“ Guilhem, Einleitung, xvi. Im Daurel et Béton steht: „E junh las mas: 'Companh, si a vos platz, / Ab de fuelha e vos me cumergas.“ Daurel et Béton, hrsg. Paul Meyer, Paris, SATF, 1880, 427-428 (Zeilennummer). In der Einleitung dieses Romans fügt Paul Meyer hinzu: „Les exemples de cette sorte de communion symbolique sont fréquents dans les poèmes du moyen-âge; voy. Floriant et Florete, vv. 345-7 et les notes de l'éditeur, p. xliij.“ Der Abschnitt von Floriant et Florete lautet: „Puis a .iii. pois de l'erbe pris, / Seigniez et en sa bouche mis / En lieu de Corpus Domini, / Qui li face vraie merci.“ Floriant et Florete, 345-348. (Zeilennummer), hrsg. Francisque Michel, Edinburgh, R&R Clark, 1873.

<sup>7</sup> „[...] qu'ades rendam / Las armas a Dieu e muram / Per so quar el muric per nos.“ Guilhem, 341b-343.

Dolmetscher aufgetreten ist, den Vorschlag Guilhems annimmt.<sup>8</sup> So kommt es zu einem eigenartigen Gottesurteil, dessen Darstellung außer Zweifel die biblische Szene über Elias und die Propheten von Baal hervorruft.<sup>9</sup> Dieses Abkommen gewährt den Rittern vorerst eine Frist, die demzufolge nicht sofort sterben müssen.

Hinsichtlich des Motivaustausches zwischen unterschiedlichen Kulturen drängt sich nicht nur die stereotype Auseinandersetzung mit den Heiden in den Vordergrund, sondern es lohnt sich auch, den Vergleich der Götter unter diesem Gesichtspunkt zu untersuchen. Denn es handelt sich dabei um eine ziemlich archaische Auffassung, nach welcher der jeweilige Gott unmittelbar in die Welt eingreift und die Ereignisse des Diesseits beeinflusst.

Wie zuvor darauf hingewiesen, wird das Gottesurteil sowohl strukturell als auch inhaltlich nach dem biblischen Bericht verfasst und dargestellt. In beiden Fällen wird der wesentliche Gegensatz in einem leicht ironischen Dialog textualisiert, was die Führungsrolle der jeweiligen Hauptfigur hervorhebt. Was bei diesen sich ähnelnden Berichten noch mehr auffällt, ist ihr Hauptanliegen, d. h. der klare Sieg jener Macht, die als wahrer Gott betrachtet wird. Die Vermutung, dass es möglich sei, in einem Streit durch den Vergleich transzendentaler Kräfte zu entscheiden, ist ebenfalls sehr archaisch und sowohl in der biblischen Tradition als auch im Mittelalter verwurzelt. Es muss nur auf die zehn Plagen vor dem Auszug aus Ägypten<sup>10</sup> oder auf die Gottesurteile der mittelalterlichen Rechtspraxis hingewiesen werden.

Allem Anschein nach steckt die damalige Botschaft des Abschnitts in den andauernden Konflikten der Kreuzzüge, die das Zeitalter durchaus geprägt haben. Ohne die möglichen und erdenklichen Geschichtsquellen der Erzählung zu nennen oder aufzuzählen,<sup>11</sup> lässt sich vermuten, dass die Darstellung der

<sup>8</sup> „[...] ayceles mesquis / Crestias se volo renegar / E colo Baphom adzorar, / Solamens qu'ades lo y portem / E quan seram lay nos veirem / Lor dieu qu'an mes sus .j. laurier / Qu'es pens en .j. pauc de papier.“ Guilhem, 452b-458.

<sup>9</sup> 1 Kön 18,20-40.

<sup>10</sup> 2 Mose 7,14 – 12,40. Ein weiteres, weniger bekanntes Beispiel für die Frage der Untreue: 4 Mose 5,20-31 und darin die Kernsätze wie folgt: „Sobald er sie das Wasser hat trinken lassen, wird das fluchbringende Wasser in sie eindringen und bittere Schmerzen bewirken, falls sie unrein und ihrem Mann untreu geworden ist: Es wird ihren Bauch anschwellen und ihre Hüften einfallen lassen, sodass die Frau in ihrem Volk zum sprichwörtlichen Beispiel für einen Fluch wird. Wenn sie aber nicht unrein geworden, sondern rein ist, dann wird sich zeigen, dass sie unschuldig ist, und sie kann weiterhin Kinder bekommen.“ 4 Mose 5,27-28.

<sup>11</sup> „Die zeitgeschichtliche Relevanz des Kreuzzugsgedankens im 'Willehalm' ist nicht genau zu erkennen. Seitdem Friedrich II. im Jahr 1215, bei seiner Krönung in Aachen, das

aussichtslosen Lage und der Vorschlag zur Lösung auf Kreuzzugsberichte aus dem Orient zurückreichen. Die göttliche Machtprobe vollzieht sich dennoch jeweils anders. Während die biblische Szene die traditionelle Opferung darstellt, werden die Götter im okzitanischen Roman aufgerufen, unmittelbar aufzutreten und ihre Kraft persönlich unter Beweis zu stellen. Dieser persönliche Auftritt wird umso mehr hervorgehoben indem physische Darstellungen der Götterfiguren ins Spiel gebracht werden: mal ein Kruzifix, mal heidnische Götterstatuen. Abgesehen von dem wesentlichen Gegensatz zwischen den unterschiedlichen religiösen Auffassungen soll das umfangreiche Netzwerk der theologischen und biblischen Anspielungen erkannt werden, das hinter dem sonderbaren Götterstreit steckt. Um den religiösen Gegensatz besser zu erläutern, lohnt es sich, hinsichtlich dieser Anspielungen die Szene detailliert zu untersuchen.

Der Gegensatz kommt zuerst durch das Aussehen der Darstellungen der Götter zum Ausdruck. Das Kruzifix als Gedächtnis einer schrecklichen Straftat und des göttlichen Heilands steht ja im Gegensatz zu den prächtigen Götterstatuen sowie den geschmückten Festwägen:

Per mandamen drei al thezaur,  
E vay far yssir .j. carr d'aur,  
E las rodas foron d'argent,  
Hon degro portar ricament  
Lors dieus Bafom et Tervagan,<sup>12</sup>

Angesichts dieses Gegensatzes zeigen sich die Heiden hochmütig („Aquel dieu no sembla pas sas, / O sembla quel col ha trencat.“<sup>13</sup>), gar im Selbstvertrauen allzu gestärkt („Li crestia an paor de nos.“<sup>14</sup>). Durch sein Gebet allerdings versucht Guilhem den gängigen Gegensatz außer Kraft zu setzen und die

---

Kreuz genommen hatte, war das Thema eines neuen Kreuzzugs stets aktuell, auch am Thüringer Hof: der junge Landgraf Ludwig IV. hat einige Jahre später eine prominente Rolle in der Kreuzzugsbewegung gespielt. Man kann jedoch schwerlich den ‘Willehalm’ als ein Dokument der Kreuzzugsverherrlichung betrachten; und es ist kaum denkbar, daß die Dichtung eine werbende Funktion erfüllen sollte. Zu deutlich sind die Skepsis und Distanz, mit denen der Erzähler das Geschehen auf dem Schlachtfeld verfolgt.“ Joachim Bumke, *Geschichte der deutschen Literatur im hohen Mittelalter*, München, DTV, 2004, 184.

<sup>12</sup> Guilhem, 463-467.

<sup>13</sup> Guilhem, 682-683.

<sup>14</sup> Guilhem, 673.

darin steckende Erniedrigung zu überwinden. Nach einem Rückblick auf das Erlösungswerk Jesu, der zugleich als gemeinschaftliches Glaubensbekenntnis gilt, lädt Guilhem ihn ein, allen anwesenden christlichen Rittern beizustehen.<sup>15</sup> Die Szene dürfte auf mehreren biblischen Szenen beruhen und zwar einerseits auf der des Götterstreits mit Elias und den Propheten von Baal,<sup>16</sup> andererseits und noch einprägsamer auf der Szene der Heilung eines Taubstummten im Markusevangelium.<sup>17</sup> Die beiden zitierten Szenen Beide hervorgehobenen Ausdrücke weisen auf uralte Brauchtümer hin, die im Laufe der Redaktionsarbeit in den durch die kirchliche Gemeinschaft kanonisierten Bericht eingearbeitet worden waren.

Was ebenfalls auffällt, ist die letzte Zeile: „Qu'el conoscan la veritat.“<sup>18</sup> Demgemäß wird nicht mehr der militärische Sieg, sondern die Bekehrung der Heiden als Ziel gesetzt. Die zitierte Zeile dürfte das Mustergebet hervorrufen, das einmal einem tragischen Ereignis voranging und sich auf die anderen konzentrierte. Dabei handelt es sich wohl um das berühmte Gebet Jesu, gleich vor seiner Festnahme, als er für die Apostel und alle späteren Gläubigen betete.

Gottes angemessene und vielfältige Antwort auf ein so demütiges und treues Gebet darf nicht ausbleiben. Wie in der Szene der Taufe Jesu,<sup>19</sup> erscheint eine Taube, die diesmal nur für die Hauptfigur sichtbar ist. Der nächste Teil der göttlichen Antwort erweist sich als hart, gar grausam, weil jene, die Jesus am Kreuzifix beschimpft haben, nun einen schrecklichen Tod<sup>20</sup> finden müssen. Die heidnischen Götter erleiden ein ähnliches Schicksal, das der Verspottung gar Vernichtung gleicht,<sup>21</sup> was den heidnischen König nicht davon abhält, die christlichen Ritter nach wie vor besiegen zu wollen.

<sup>15</sup> „Atressi, senher, cum ieu cre / Tot aysso ab mos companhos,/ Mostra huey cum yest poderos / Als nofezaycs que son ayçi,“ Guilhem, 608-611.

<sup>16</sup> 1 Kön 18,20-40 und genauer auf den Satz von Elia (36b): „[...] heute soll man erkennen, dass du Gott bist in Israel [...]“

<sup>17</sup> Mk 7,31-37 und zwar auf die Geste von Jesus (34a): „[...] dann blickte er zum Himmel auf, seufzte [...]“

<sup>18</sup> Guilhem, 615.

<sup>19</sup> „Und als er aus dem Wasser stieg, sah er, dass der Himmel sich öffnete und der Geist wie eine Taube auf ihn herabkam.“ Mk 1,10. Ähnlich bei Matthäus (3,16b), Lukas (3,22a) und Johannes (Joh 1,32b).

<sup>20</sup> „Ades se van rompre lo col, / E la boca lor venc detras: / Qui trenca cap, qui romp los bras; / An mais son par mazel no vitz.“ Guilhem, 686-689.

<sup>21</sup> „E tantost el vic departir / Lo cors Baffom, e'n vic yssir / .IIII. gatz pudens en volan, / Que preso lo dieu Tarvagan / E van lo ditat en la mar,“ Guilhem, 739-743.

Er bleibt weiterhin hartnäckig und lehnt das Christentum ab. Seine Absicht die Vertreter der anderen Religion anzugreifen wird als einzigartige Chance zum Martyrium wahrgenommen.<sup>22</sup> Diese Sehnsucht, Märtyrer zu werden, dürfte sich auf die folgenden paulinischen Sätze stützen: „Denn für mich ist Christus das Leben und Sterben Gewinn. [...] Es zieht mich nach beiden Seiten: Ich sehne mich danach, aufzubrechen und bei Christus zu sein – um wie viel besser wäre das!“<sup>23</sup>

Dank der ersten schwierigen Auseinandersetzung mit den Heiden haben die christlichen Ritter eine abweichende Lebensauffassung kennengelernt, die sowohl im okzitanischen Roman, als auch in den Gedanken der Hauptfiguren zum Ausdruck gebracht wird. Der Konflikt gleicht einem extremen Gegensatz, der das Hauptanliegen der individuellen und gemeinschaftlichen Identität in Zweifel zieht. Die Ritter sind doch bereit, das Leben für die geistige Überzeugung in einem Kontext aufzuopfern, wo die Heiden unvermeidbar das Böse veranschaulichen.

### *Kreuzreden von Willehalm: unterschiedliche Auffassungen*

Im mittelhochdeutschen Werk spielt Willehalm die Führungsrolle, die Macht und Würde mit sich bringt. Er hält zwei Reden, die sich an die christlichen Ritter richten und die ziemlich leicht mit der oben zitierten Rede von Guilhem verknüpft werden können. Was beim Lesen neben der militärischen Mahnung auffällt, ist der unterschiedliche Charakter der Ansprachen. Willehalms erste Rede findet gleich vor der ersten Schlacht statt, bevor die zwei Heere zum ersten Mal zusammenstoßen. Zwar kürzer, als Guilhem, bezieht sich Willehalm ebenfalls auf die Heilsgeschichte:

wan sît sich kriuzes wîs erbôt,  
Jêsus von Nazarêth, dîn tôt,  
dâ von hânt vlühteclîchen kêr  
die boesen geiste immer mêr.<sup>24</sup>

---

<sup>22</sup> „G. Barra e'n Chabertz an / Gran gaug quant auso las novelas, / Quar mot lor so plazens e belas / Et amorosas per ausir, / Ab sol ques elh puescan morir / Per Jhesu Crist e pendre mort.“ Guilhem, 800-805.

<sup>23</sup> Phil 1,21 und 23.

<sup>24</sup> Wolfram von Eschenbach, *Willehalm*, hrsg. Joachim Heinzle, Frankfurt am Main, Deutscher Klassiker, 1991, 17, 11-14. (Strophen- und Zeilenummer. Im Weiteren: Willehalm.)

Er und beruft sich dabei auf das Zeichen des Kreuzes.<sup>25</sup> Mithilfe des Kreuzes im übertragenen und im engen Sinne sollen sie sich als siegreich erweisen und dem christlichen Glauben treu bleiben:

ir traget sines tôdes wâpen gar,  
 der uns von helle erlôste:  
 der kumt uns wol ze trôste.<sup>26</sup>

Selbst diesem kurzen Vergleich zufolge lässt sich der Unterschied zwischen Seelenzuständen der Hauptfiguren und Einschätzung der Lagen feststellen. Dazu trägt das deutlich abweichende Umfeld im Fall von Willehalm bei, das auch durch Hoffnung gekennzeichnet ist. In der Rede und im Gebet von Guilhem, die später in das mittelhochdeutsche Werk vorkommen, scheint die Zukunft ziemlich dunkel, traurig und aussichtslos. In der Vorbereitung auf den Tod wird ihm dadurch geholfen, dass ihm die Möglichkeit angeboten wurde, am Schicksal Jesu teilnehmen zu können und dessen Verheißung des Heils zu erleben. Dieser Glaube prägt durchaus auch die Welt von Willehalm, aber Guilhem ist nichts anderes übrig geblieben. Im Gegensatz zu ihm, hält der deutsche Held den militärischen Sieg für wahrscheinlich und erreichbar. Trotz ihres tiefen Glaubens greifen die Hauptfiguren jeweils zwei unterschiedliche Aspekte desselben Hauptanliegens und zwar des Sieges auf. Für den einen verspricht er

<sup>25</sup> Wie durchaus bekannt, war das Zeichen des Kreuzes das Erkennungsmerkmal der christlichen Ritter, woran sie anerkannt werden konnten. Dadurch wird es zum identitätskonstituierenden Merkmal der christlichen Gemeinschaft im Sondereinsatz. „Der Krieg gegen die Heiden ist im ‚Willehalm‘ als Kreuzzug dargestellt: die christlichen Ritter tragen das Zeichen des Kreuzes auf ihren Rüstungen; sie kämpfen als »Gottes Söldner« (19,17); und wenn sie fallen, werden sie »von Engeln in den Himmel geleitet« (14,11), während den Heiden »der Weg zur Hölle offensteht« (38,26). Mit dieser Auffassung hat Wolfram seine Dichtung in die Tradition des Rolandslieds gestellt. [...] Der Vergleich mit dem ‚Rolandslied‘ zeigt aber auch, daß der Kreuzzuggedanke im ‚Willehalm‘ einen ganz anderen Charakter hat. Im ‚Rolandslied‘ war der Kreuzzug aggressiv und missionarisch: ganz Spanien wird von Karl dem Großen erobert und unter das Kreuz gezwungen. Im ‚Willehalm‘ dagegen ist der Kreuzzug nur noch auf die Verteidigung des christlichen Glaubens gerichtet; und es fehlt jegliche Bekehrungsabsicht.“ J. Bumke, *Geschichte...*, op. cit., 183. Abgesehen von den weitgehenden inhaltlichen Verbindungen mit dem Rolandslied, lohnt es sich, den Aufbau der Todesszene von Vivianz hervorzurufen, die im Grunde genommen die den musterhaften Tod eines christlichen Ritters darstellende Struktur, wie das im Falle von Rolands Tod gestaltet wurde, nachahmt.

<sup>26</sup> Willehalm, 17, 16-18.

Hoffnung auf das Heil,<sup>27</sup> für den anderen Hoffnung auf den bevorstehenden militärischen Durchbruch.<sup>28</sup>

Die Analyse der darauffolgenden Ereignisse ist für die vorliegende Untersuchung nicht relevant, daher reicht es zu erwähnen, dass sich die Schlacht als schrecklich erweist: Der Christenritter Mîle und sogar Vivianz, der Neffe von Willehalm, finden den Tod.<sup>29</sup>

### *Sieg – aber um welchen Preis?*

Da Willehalm später dem Heer noch eine Rede hält, lohnt es sich, unsere Aufmerksamkeit noch einmal auf ihn zu lenken. Diese Rede unterscheidet sich deutlich von der Ersten. Nach mehreren vielfältigen Abenteuern, einschließlich der Liebe<sup>30</sup> und der Auseinandersetzung innerhalb der Rittergemeinschaft<sup>31</sup> bereiten sich die Ritter vor, die entscheidende Schlacht zu kämpfen. In der Nähe des Heidenlagers, anlässlich einer Beratung der

---

<sup>27</sup> „Lassus al gaug de paradis, / Quar venguda n'ès nostra fis, / Que tug cove qu'ades rendam / Las armas a Dieu e muram / Per so quar el muric per nos.“ Guilhem, 339-343.

<sup>28</sup> „der kumt uns wol ze tröste.“ Willehalm, 17, 18.

<sup>29</sup> „Sîn manheit in lerte / daz er einer tjoste pflac, / dâ von der edele Mîle lac / tôt vor Terramère, / den die Franzoyser sère / unz an ir ende klageten, / die dâ sorgen vil bejageten. [...] Vivianz fast ungespart / [...] / Dâ ergie ein schedelich geschiht / und ein jaemerlichiu angesiht / von den sînen die daz sâhen. / Si wolten helfe gâhen: / ir helfe was ze spâte komen. / [...] / doch leit er nôt. [...] Vivians sich sâ zehant / stracte, sô der tôt liget: / unkraft het im an gesiget. [...] Dô er'z enpfienç, sîn jungez leben / erstarp. Sîn bihte ergienç doch ê.“ Willehalm, 21, 22-28; 24, 26; 25, 1-5.13b; 49, 28-30; 69, 10-11. Willehalms Klage um Vivianz entspricht gewissermaßen der späteren Klage um Rennewart. Wie dann erläutert wird, gleicht das Leben von nun an nichts anderem. Willehalms Seufzer fasst das knapp zusammen: „Ich lebe noch und bin doch töt.“ Willehalm, 61, 13.

<sup>30</sup> Nach dem Tod von Vivianz treffen sich Willehalm und Giburg: „[...] si wolden grîfen zuo / ze bêder site ir vriheit, / dâ engein si niht ze lange streit, / wan er was ir und si was sîn“ Willehalm, 100, 4b-7. Später, vor der zweiten Schlacht ergibt sich die Gelegenheit, etwas liebevolle Ruhe zu finden: „Gyburc mit kiuscher güete / sô nâhe an sîne brust sich want, / daz im nû gelten wart bekannt: / allez, daz er ie verlôs, / dâ vür er sie ze gelte kôs.“ Willehalm, 280, 2-6.

<sup>31</sup> Dazu kann die Szene des Festmahls hervorgerufen werden, das gleich nach der Belagerung von Oransche stattfindet. Trotz der schrecklichen Umstände (die Stadt steht in Flammen, alle Einwohner, einschließlich der dem Gefolge von Giburg sind tot), werden alle höfischen Regeln fehlerlos, jedoch nur dem Schein nach eingehalten: „Si bâten die andern rîter sîn / ûf dem velde an ir gemach. / Durch ir zuht daz geschach. / Franzeiser sint niht gitic / und doch nâch prîse stritic. / Hete si's der wirt erlâzen, / si waaren wol in den mâzen, / daz si heten siner spise enborn.“ Willehalm, 246, 10-17. In dieser Perspektive zählen Giburgs zwiespältige Klagen wenig: „Ach, waz vlust in beiden / an mir wuohs, bêde in und uns!“ Willehalm, 253, 12-13.

Fürsten ergreift Willehalm das Wort, aber diesmal zeigt er sich deutlich zurückhaltender. Seine Rede klingt deutlich platter, weil es sich offensichtlich um den Mut, das gegenseitige Vertrauen und die gemeinschaftliche Kohäsion handelt. Niemand darf sich dem Kampf und dem vollkommenen Einsatz entziehen:

Ze iuwer keinem hân ich daz ervorht,  
doch wurde daz gotes her entworht,  
hüeb unser deheiner hie die vluht.<sup>32</sup>

Dahinter dürften große innere Konflikte stecken, die den Kampfgeist der Ritter vergiften. Daher entschließt sich Willehalm, sein geistliches Argument einzusetzen:

[...] swem got der saelden gan,  
daz er mit strîtes urteil  
umbe daz endelôse heil  
noch hiute wirbet, wol dem wart  
sîner her komenden vart.<sup>33</sup>

Woran liegt also die Krise? Wenn der Text weitergelesen wird, zeigt sich die Antwort vor: Zahlreiche Soldaten haben vor den Heiden Angst und ziehen tatsächlich ab:

Genuoge nâmen in ir muot,  
dô si der heiden sölhe vluot  
dort vor in ligen sâhen,  
si wolten wider gâhen  
gein dem lande ze Francrîche.<sup>34</sup>

Die zweite Begründung zur Flucht klingt noch empörender und wenig ritterlich oder höfisch:

Si nâmen urloup an der stat  
und jâhen, bi ir zîten  
in turnoi und in strîten  
möhten si dá heime behalten pris.<sup>35</sup>

<sup>32</sup> Willehalm, 320, 13-15.

<sup>33</sup> Willehalm, 320, 26b-30.

<sup>34</sup> Willehalm, 321, 5-9.

<sup>35</sup> Willehalm, 321, 16-19.



Selbst die Tatsache, dass die zwei Formen des ritterlichen Daseins miteinander in Gegensatz geraten, deutet auf eine tiefgreifende Krise des Rittertums hin. Die Praxis stimmt nicht mehr mit der ritterlich-höfischen Theorie überein, als es wirklich zu schwierigen Kämpfen kommt, scheinen die heimischen Möglichkeiten Ruhm zu erwerben vorteilhafter und vor allem sicherer zu sein, als die kämpferischen Leistungen auf dem lebensgefährlichen Schlachtfeld.<sup>36</sup>

Um den Sieg zu sichern, soll Willehalm diese Krise in Griff bekommen, deshalb versucht er in seiner Ansprache, auf die Sehnsucht nach Anerkennung, Ruhm und Erfolg zu antworten. Er greift die Motive auf, die bereits in seiner ersten Rede Anwendung gefunden hat:

Dine werdent nimmer vertriben  
von der durhslagenen zeswen hant,  
diu vür *diu* helleclîchen pfant  
ame kriuze ir bluot durh uns vergoz.  
Die selben hant noch nie vergôz,  
swer'z mit einvaltem dienst erholt,  
si *teilet* den endelösen solt.  
Die belibene sint zer saelde erwelt.<sup>37</sup>

---

<sup>36</sup> „Der Verrat der Reichsfürsten wird dazu benutzt, höfische Wertvorstellungen in ein problematisches Licht zu rücken. Wenn die Fürsten erklären, sie wollten lieber »auf Turnieren« (321,18) Ruhm erwerben, als sich von den Pfeilen der heidnischen Bogenschützen durchbohren zu lassen, dann erscheint das ritterliche Turnier, das im Artusroman einen Höhepunkt höfischer Gesellschaftskultur darstellt, wie ein unverbindliches Spiel gegenüber dem Ernstkampf des Heidenkrieges; und der ritterlicher »Ruhm« (321,19), den man dabei erringen kann, wird zu einem fragwürdigen Wert. Die Reichsfürsten nennen die Freuden und Bequemlichkeiten des höfischen Lebens als gewünschte Alternative zu den Härten des Feldzuges. [...] Der verweichlichte Höfling als Kontrastfigur zum Kreuzritter war ein Topos der lateinischen Hofkritik und der Kreuzzugliteratur. Bei Wolfram gewinnt dieser Topos seine besondere Färbung dadurch, daß als Attribute der Verweichlichung zahlreiche Einzelheiten genannt werden, die sonst in der höfischen Literatur als spezifische Errungenschaften der höfisch-ritterlichen Adelskultur begegnen und die von dem adligen Publikum in Thüringen, für das der Willehalm wahrscheinlich gedichtet worden ist, sicherlich auch so verstanden wurden. An den deutschen Höfen war man sich wahrscheinlich darüber im klaren, daß diese Errungenschaften zum großen Teil der kulturellen französischen Hofkultur zu danken waren. Daß man für viele Einzelheiten des höfischen Lebensstils französische Wörter benutzte, erinnerte an diese Herkunft.“ J. Bumke, *Wolfram von Eschenbach*, op. cit., 308, 340.

<sup>37</sup> Willehalm, 322, 6-13. „Der Aufbruch der Christen in die Schlacht steht unter dem Zeichen des Gotteskampfes. Die Ritter, die ihn führen, erwarten die Erhöhung ihrer persönlichen 'werdekeit' im irdischen und himmlischen Lohn ('saelde') im jenseitigen Leben. Wer sich dem Schwertkampf für Taufe und Glauben entzieht, fällt der Verachtung, zumal auch der Frauen, anheim. Der Tod für den Glauben dagegen rückt den Kämpfer in die Nähe des Märtyrers, der den Opfertod Jesu Christi wiederholt.“ Peter Nusser, *Deutsche Literatur im Mittelalter*,

Mithilfe des grausamen, gar naturalistischen Bildes über die durchbohrte Hand Jesu, das sich gewissermaßen auf den Kriegsschrecken bezieht, versucht Willehalm, den Kampfgeist des Heeres zu stärken. Er ruft das ewige Erbarmen hervor, das als letztes Argument dienen soll, die Trauer um die gefallenen Ritter einzudämmen. Neben der Berufung auf eine erdenkliche und erhoffte himmlische Vergütung, bemüht sich Willehalm, die Missverständnisse um den vermeintlich ererblichen Ruhm bei den Frauen zu zerstreuen, der unerreichbar, gar undenkbar ist, da die Frauen von der Flucht und Kampfesverweigerung der Soldaten erfahren würden:

Sint diu wîp da heime in rehten siten,  
 si *teilent* in dar umbe sölhen haz,  
 daz in stüende hie beliben baz.<sup>38</sup>

Wovon also zunächst Ruhm erwartet wurde, würde ihnen zur Schande geraten.<sup>39</sup> Was aber im Lichte der Mitwirkung orientalischer und okzidentalischer Motive entscheidend ist, ist die wiederholt auftauchende innere Antriebskraft der Ritter, die treu bleiben. In den angeführten Fällen wird nämlich immer wieder auf die geistige Überzeugung Bezug genommen, die den Rittern die erwähnte einzigartige Kraft verleihen soll. Zugleich reicht diese Kraft nicht immer aus: Dank seiner äußeren Kraft besiegt das heidnische Heer die Christen in der ersten Schlacht. Dann, gegen Ende des Werkes, in der zweiten Schlacht ist dies nahezu wieder der Fall.<sup>40</sup> Ohne die Einmischung von Rennewart, Giburges Bruder, der die abziehenden Soldaten sogar mit Gewalt zwingt, ohne Verzögerung zurückzukehren,<sup>41</sup> hätte das

---

Stuttgart, Kröner, 1992, 169.

<sup>38</sup> Willehalm, 322, 22-24.

<sup>39</sup> Hinter dem geschilderten Gegensatz dürfte die Umwandlung des folgenden jesuanischen Satzes stehen: „ihr werdet bekümmert sein, aber euer Kummer wird sich in Freude verwandeln.“ Joh 16,20b.

<sup>40</sup> „Zwar haben die Christen die zweite Schlacht gewonnen, Gott hat somit den Gerechten ihr Recht erwiesen. Doch eine gelöste Siegestimmung will nicht recht aufkommen, der Dank an Gott fällt spärlich aus.“ Annette Gerok-Reiter, „Die Hölle auf Erden“ (Überlegungen zum Verhältnis von Weltlichem und Geistlichem in Wolframs Willehalm), In: *Geistliches in Weltlicher und Weltliches in geistlicher Literatur des Mittelalters*, hrsg. Christoph Huber, Burghart Wachinger und Hans-Joachim Ziegeler, Tübingen, Niemeyer, 2000, 185-186.

<sup>41</sup> „Dô Rennewart sach vlühtic sie, / im was mit zorne gein in gâch. / Ê daz er z'ir deheinem iht sprach, / ir lägenwol vümf und vierzec tôt. [...] Durh den vrid von siner stangen / die eide wâren schiere ergangen. / Sie zogeten wider al geliche, / beidiu arme unde rîche.“ Willehalm, 324, 8-11; 327, 27-30. Der schlaue Verfasser kündigte ja vorher an, es käme zu einer krisenhaften

christliche Heer erneut eine Niederlage erlitten,<sup>42</sup> was sich erst nach der entscheidenden Schlacht, bei der Suche nach den Helden und der Aufbahrung der Verstorbenen herausstellt. Allem Anschein nach kommt Willehalm wegen der ungeheuren Verluste auf den Gedanken, eine versöhnliche Geste zu machen: Er lässt die gefallenen heidnischen Kämpfer einbalsamieren und nach Hause schicken.<sup>43</sup>

Dieser Akt dürfte leicht mit der berühmten Toleranzrede von Giburg in Zusammenhang gebracht werden: Beide deuten auf jene Charaktermerkmale hin, die Christen und Heiden gemein sind. Was nach mehreren grausamen Schlachten beide Lager kennzeichnet, sind die Trauer, die zahlreichen getöteten und verwundeten Ritter und bei den Siegern vielleicht ein wenig Freude. Als Willehalm zwei grausamen Schlachten zufolge nicht nur Vivianz, sondern auch Rennewart verliert, kann Giburgs Rede ins Gedächtnis gerufen werden, ob nicht alles hätte vermieden werden können, wenn man ihrem Rat gefolgt wäre.

---

Situation. Während des Kriegsrates wird angemerkt: „[...] Hie saz genuoc / vürsten, die des jâhen, / swem daz kunde smâhen, / daz Oransche waere von in erlôst, / daz im der naeme bezzeren trôst. / Si wollten ninder vûrbaz varen / mit ir vartmüeden scharen.“ Willehalm, 302, 18b-24. Auch das soll den Mangel an Kampfgeist erklären...

<sup>42</sup> Darauf dürfte Willehalm in seiner Klage um Rennewart hinweisen: „Wan din ellen üz erkorn, / mîn alter vater waere verlorn. / Ieslich mîn helfaere, / wan dû, verloren waere, / al mine mâge und mine bruoeder.“ Willehalm, 453, 13-17. Die weitgehende Klage prägt durchaus die Stimmung nach der Schlacht: „Willehalm schließlich ist erfüllt von einer unermeßlichen Klage. Rennewart wird vermißt. Und gegen diesen Verlust weiß Willehalm nichts, aber auch gar nichts in die Waagschale zu legen. [...] Neben dem Tod von Vivianz steht unerbittlich der Verlust Rennewarts. Die beiden Schlachtentage rücken dadurch in Parallele, die zweite Schlacht bedeutet keineswegs die Aufhebung der ersten. Auch dieser Sieg ist eine Katastrophe: *ôwê tac und ander tac!* (459,30)“ A. Gerok-Reiter, „Die Hölle auf Erden“, In: *op. cit.*, 186.

<sup>43</sup> „Das Christen – Heiden – Freund – Feind – Gut – Böse – Schema der Kreuzzugsideologie, das die Wilhelms- und Rolandsepen und andere Kreuzzugsdichtungen geprägt hat, wird im Willehalm aufgelöst. Auf beiden Seiten kämpfen hier nur vorbildliche, edle Krieger.“ Ursula Liebertz-Grün, „Das trauernde Geschlecht“ (Kriegerische Männlichkeit und Weiblichkeit im Willehalm Wolframs von Eschenbach), *Germanisch-Romanische Monatsschrift*, 46, 1996, 4, 393. Rüdiger Schnell fasst die Vorgehensweise zusammen: „Aus Sorge um das Seelenheil der ungetauften Heiden und im Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit sollen die Christen, nach Feststehen des Sieges über die Heiden, das Hinschlachten der Gegner nicht blindwütig fortsetzen, sondern deren Leben schonen.“ Rüdiger Schnell, „Die Christen und die »Anderen«“ (Mittelalterliche Positionen und germanistische Perspektiven), In: *Die Begegnung des Westens mit dem Osten*, hrsg. von Odilo Engels, Sigmaringen, Thorbecke, 1993, 196.

### *Die sogenannte 'Toleranzrede'<sup>44</sup> von Giburg*

Willehalms Bemühung um Versöhnung mit den Heiden scheint umso bedeutsamer zu sein, weil auch er sich im Fürstenrat für den Krieg geäußert hat und geschickt (oder schlau?) genug war, dafür mehrere Gründe aufzuzählen: einen geistlichen („ze wer den touf und unser é<sup>45</sup>), einen politischen („Mir lâgen ouch sieben vürsten tût / der hoehsten von unserem rîche.“<sup>46</sup>) und einen, der eher ritterlichen genannt werden kann („swer rîterschefte will rehte pflügen, / der sol witwen unde weisen / beschirmen von ir vreisen!“<sup>47</sup>). Nach den Ergänzungen der französischen Fürsten, die vor allem von Rache getrieben werden,<sup>48</sup> erhebt sich Giburg, deren Anwesenheit eigentlich in Frage gezogen werden könnte.<sup>49</sup>

Dabei lohnt es sich, einen Blick auf die Gestaltung zu werfen, weil gut dargelegte Gegensätze der ziemlich langen Ansprache von Giburg vorangehen. Die Stellungnahme von Willehalm und die ergänzenden Meinungen der französischen Ritter wirken als Steigerung derselben Auffassung, die den Krieg in den Mittelpunkt stellt. Schließlich wird die Steigerung durch einen Kernsatz ausgeschaltet: „dûrh Giburge al diu nôt geschach.“<sup>50</sup> Wenn dies richtig ist, dann ist Giburg jetzt am Zug. Nun sollte sie also etwas zur Sache beitragen und sich um die Lösung bemühen. Und deswegen kommt es zu einer Rede, die sich grundsätzlich gegen die allgemein vertretene Meinung äußert.

<sup>44</sup> „Toleranz wird dabei meist in Anführungsstriche gesetzt, weil der Begriff nicht trifft und ein treffender nicht gefunden wird.“ Karl Bertau, *Wolfram von Eschenbach* (Neun Versuche über Subjektivität und Ursprünglichkeit in der Geschichte), München, C. H. Beck, 1983, 242.

<sup>45</sup> Willehalm, 297, 11.

<sup>46</sup> Willehalm, 297, 26-27.

<sup>47</sup> Willehalm, 299, 16-18. „Die meisten höfischen Dichter haben die religiösen Ritterpflichten mit den höfisch-weltlichen Motiven des Rittertums, die am deutlichsten im Frauendienst zum Ausdruck kamen, in harmonische Übereinstimmung zu bringen gesucht.“ Joachim Bumke, *Höfische Kultur* (Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter, II), München, DTV, 415.

<sup>48</sup> Es lohnt sich, nur dieses Wort in ihren Reden zu betrachten. Zweimal kommt das Verb vor: „nû helfet [...] / [...] / Vivianzen rechen!“ Willehalm, 301, 14a.16. „Franzoiser wurden al bereit / [...] / Vivianzen raechen“ Willehalm, 304, 6.8, und schließlich wird das Hauptanliegen zusammengefasst: „Sus räche wider räche wart gegeben.“ Willehalm, 305, 30.

<sup>49</sup> „Bemerkenswert ist, daß Giburg überhaupt an der Beratung der Fürsten teilnimmt und daß sie als Frau das Wort ergreift.“ J. Bumke, *Wolfram von Eschenbach*, *op. cit.*, 303. Wolfram dürfte ihr die Erlaubnis erteilt haben: „Giburc mit urloube dran / gie zuo manegem werdem man.“ Willehalm, 297, 1-2.

<sup>50</sup> Willehalm, 306, 1. Das erkennt Giburg selber: „und si ich schuldich dran.“ Willehalm, 306, 17b.

Da diese einzigartige Ansprache der einst heidnischen, bereits zum Christentum bekehrten Frau weitgehend erforscht wurde,<sup>51</sup> wird sie nun verhältnismäßig kurz betrachtet und dazu ein einziger Ansatz vorgeschlagen. Bisher wurde der Akzent überwiegend auf eine Auffassung gesetzt, die heutzutage Toleranz und Gotteskindschaft heißt. Dabei wurden die theologischen Stellungnahmen von Wolfram von Eschenbach behandelt. Hier werden diese Betrachtungen bei Seite gelassen. Nicht weniger scheint es aber bemerkenswert, wie ihre Argumentation aufgebaut ist. Auch wenn die vorhin aufgezählten Schrecken des Kriegs allen bekannt sind, wird der Fürstenrat teils durch die erlittenen Niederlagen,<sup>52</sup> teils durch die Vorbereitung auf den Endsieg erhitzt.<sup>53</sup> Giburg tut eigentlich nichts anderes, als die vielen gegenseitig erlittenen Schläge und die kaum erlebte Freude, die jeweils allen, die an einer Schlacht beteiligt sind, vertraut sein müssen, ergänzen. In dieser Hinsicht zählt es wenig, dass die Rede zwischen der ersten, verlorenen und der zweiten, siegreichen Schlacht gehalten wird. Jede Schlacht bringt Trauer, Schmerz und Verluste mit sich, dennoch steht etwas im Hintergrund, was oft außer Acht gelassen wird. Und genau das steht im Mittelpunkt der Rede von Giburg. Denn die Tatsache, dass alle eine heidnische Wurzel haben, wird durch eine gewöhnliche autoritäre Argumentation untermauert. Die Aufzählung jener biblischen Figuren, deren Abstammung und jeweiligen Zugehörigkeiten kaum auffindbar sind, dient dem Grund der Rede. Wenn so zahlreiche berühmte und verehrte Gestalten des Alten Testaments bis hin zu den drei Heiligen Königen heidnischer Abstammung waren und doch nicht verdammt sind,

---

<sup>51</sup> Um nur einige Beiträge zu erwähnen: K. Bertau, *Wolfram von Eschenbach*, op. cit.; Walter Johannes Schröder, „Der Toleranzgedanke und der Begriff der Gotteskindschaft in Wolframs Willehalm“, In: *Festschrift für Karl Bischoff zum 70. Geburtstag*, hrsg. von Günter Bellmann, Günter Eifler, Wolfgang Kleiber, Köln – Wien, Böhlau, 1975; Barbara Sabel, *Toleranzdenken in mittelhochdeutscher Literatur*, Wiesbaden, Reichert, 2003; Carl Lofmark, „Das Problem des Unglaubens im Willehalm“, In: *Studien zu Wolfram von Eschenbach* (Festschrift für Werner Schröder zum 75. Geburtstag), hrsg. von Kurt Gärtner, Tübingen, Niemeyer, 1989; R. Schnell, „Die Christen und die »Anderen«“, In: op. cit., usw.

<sup>52</sup> Wie sich z. B. Willehalm ausdrückt: „Ez sint ehte miner mâge / gevangen, die uf die wâge / mit mir riten, als ir triuwe gebôt. / Mir lägen ouch siben vürsten tût / der hoehsten von unserem rîche.“ Willehalm, 297, 23-27.

<sup>53</sup> Dazu passt z. B. Heimrichs Rede: „Swes saelde niht verdirbet, / der wert die roemischen edelkeit / mit ellenthafter arbeit.“ Willehalm, 300, 20-22.

Ein heiden was der êrsten man,  
den got machen began.  
Nû geloubet, daz Elias und Enoch  
vür heiden sint behalten noch.  
Nôê ouch ein heiden was,  
der in der arken genas.  
Jôp vür wâr ein heiden hiez,  
den got dar umbe niht verstiez.  
Nû nemt ouch drier kûnege war,  
der heizet einer Kaspar,  
Melchior und *Balthasân*;  
die müezen wir vür heiden hân,  
diene sint zer vlüste niht benant.<sup>54</sup>

dann dürften die derzeitigen Heiden auf ähnliche Chancen hoffen.<sup>55</sup> Diese Gemeinsamkeiten sollen verhindern, mit jedem einzelnen Heiden auf dieselbe Weise umgehen zu dürfen. Dabei taucht der Toleranzgedanke auf, weil sich Giburg gegen jegliche Verallgemeinerung bzw. Vorurteile einsetzt, die für den grausamen Umgang mit den Heiden sorgen. Da alle Menschen, die gleich vom ersten Moment an mit seinen Geschenken erfüllt sind,<sup>56</sup> als Gottes Geschöpfe gelten,<sup>57</sup> spricht Giburg den Kernsatz aus, der den eben erklingenden Ausdruck

<sup>54</sup> Willehalm, 306, 29 – 307,11.

<sup>55</sup> „Gyburg ist sich der Ungewöhnlichkeit bewußt, als Frau, halbfremd und Laie dazu, dieses Programm, das weit in zeitgenössische theologische Diskussionen (etwa *limbus puerorum*) hineinreicht, vor dem Fürstenrat zu entwickeln (*hoeret eines tumben wibes rât*. Willehalm, 306, 27). Doch kommen die Vermittlungsworte nicht zufällig aus dem Munde derer, die sich, eine 'andere Helena', als Anlaß der gewaltigen Auseinandersetzung empfindet, die wie niemand sonst für beide Seiten zu sprechen vermag, für ihre heidnische Sippe wie für ihre neugewonnene christliche Verwandtschaft. Es handelt sich um ein Verständigungsmodell, das nicht schon als aufklärerische 'Toleranz' verstanden werden darf, vielmehr als Ernstnehmen elementarer christlicher Positionen in undogmatischer Sicht.“ Christian Kiening, „Wolfram von Eschenbach: Willehalm“, In: *Mittelhochdeutsche Romane und Heldenepen*, hrsg. Horst Brunner, Stuttgart, Reclam, 1993, 218-219.

<sup>56</sup> „Got selb enpfie mit siner hant / die êrsten gâbe ane muoter Brust / von in. [...]“ Willehalm, 307, 12-14a.

<sup>57</sup> Walter Haug verbindet Giburgs Rede mit dem im Prolog erklingenden Gebet von Wolfram: „Gerade an der Stelle der Handlung, an der neues großes Blutvergießen beginnt, und durch den Mund jener Gestalt, die am tiefsten in Leid und Schuld verstrickt ist, wiederholt Wolfram den Schöpfungpreis des Prologes. In der Ordnung der Schöpfung ist die Wirkung des göttlichen Geistes anschaubar. [...] Man mag wohl im Prolog eine Garantie dafür sehen, daß die göttliche Gnade am Ende das Leid und die Schuld aufheben wird, der Weg dahin führt jedenfalls durch eine Welt hindurch, in der der Mensch hilflos zwischen der göttlichen

(„niht benant“<sup>58</sup>) wiederholt und damit betont: „Die heiden hin zer vlust / sint alle niht benennet.“<sup>59</sup> Nach einem Rückblick auf die Zustände um die Geburt aller Menschen stellt Giburg fest: „Wir wâren doch alle heidnisch ê.“<sup>60</sup> Damit werden Christen und Heiden tief miteinander verbunden, da sie vor Gott<sup>61</sup> als gleich gelten. Und dieser Gott ist auch in der Barmherzigkeit allmächtig: „er mac sich erbarmen über sie, / der rehte erbarmekeit truoc ie.“<sup>62</sup>

Vor dem Fortsetzen der Auslegung, werfen wir einen Blick auf das Namensverzeichnis.<sup>63</sup> Es stellt sich die Frage: Warum werden genau diese

---

Heilsversicherung und der Ausweglosigkeit von Tod und Rache steht. Wenn Gyburg im Augenblick der größten inneren Zerrissenheit Gott in der Schönheit der Schöpfung preist, so müßte dies aber absurd erscheinen, wenn damit nicht jene Prolog-Position des Dichters selbst wieder aufgenommen würde, derzufolge aus diesem Lobpreis die Hoffnung auf ein sinnvolles Gestalten der Welt fließt. Gyburg vertraut auf eben diesen Zusammenhang.“ Walter Haug, *Literaturtheorie im deutschen Mittelalter von den Anfängen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992, 194-195.

<sup>58</sup> Willehalm, 307, 11c

<sup>59</sup> Willehalm, 307, 14b-15.

<sup>60</sup> Willehalm, 307, 25.

<sup>61</sup> Um diese Identifikation des Pronomens *er* mit *Gott*, muss die Erklärung des Herausgebers zitiert werden: Der Text und die Übersetzung „gehen davon aus, daß der im ersten Satz genannte Vater [dem saeldehaften tuot vil wê, / ob von dem vater siniu kint] identisch ist mit dem Subjekt *er* des zweiten Satzes [hin zer vlust benennet sint: / er mac sich erbarmen über sie.], es sich also um Gott als den Vater der Menschen handelt, und daß er als Vater der genannten kint angesprochen ist.“ Joachim Kienzle, „Die Heiden als Kinder Gottes“ (Notiz zum Willehalm), *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 123, 1994, 301.

<sup>62</sup> Willehalm, 307, 29-30. Diese und die knapp davor stehenden Verse gelten als eine der schwierigsten auslegbaren Textstellen des Werkes. Ohne den langen Disput fortführen zu wollen, zitiere ich den Aufsatz von Fritz Peter Knapp, der ebenfalls die Parallele mit den vorangehenden Gedanken unterstreicht: „Es muß in 307,27f. eine unmittelbare Parallele zu 307,10f. (*die müeze wir vür heiden han / diene sint zer vlüste niht benant*) und 307,14f. (*die heiden hin zer vlust / sint alle niht benennet*) vorliegen. Hier sind jeweils Heiden vor Christi Tod und Auferstehung gemeint, die sola fide gerechtfertigt werden konnten.“ Fritz Peter Knapp, „Die Heiden und ihr Vater in den Versen 307,27f. des ‘Willehalm’“, *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 122, 1993, 205.

<sup>63</sup> Rüdiger Schnell stellt fest: „Diese Vorstellung konnte Wolfram früheren deutschen Dichtungen (u. a. *Kaiserchronik*) entnehmen, vgl. J. Bumke, *Wolframs Willehalm*, S. 164f.“ R. Schnell, „Die Christen und die »Anderen«“, In: *op. cit.*, 194 (Fußnote 34). An der angegebenen Stelle erwähnt Joachim Bumke die Forschung von Samuel Singer: „Das Material zu diesem Teil stammt, wie Singer gezeigt hat, im wesentlichen aus der Silvesterlegende der *Kaiserchronik*. Dort wurden Enôch und Nôê (9420) und Jôb (9602) als gerettete Heiden angeführt; in anderem Zusammenhang erschienen kurz darauf die drie chunige hère (9664).“ Joachim Bumke, *Wolframs Willehalm*, Heidelberg, Winter, 1959, 164-165. Zur Aufzählung der alttestamentlichen Gestalten bemerkt Samuel Singer das Folgende: „Wieder schwebt

alttestamentlichen Figuren ausgesucht und zitiert? Gibt es vielleicht ein Merkmal, das sie miteinander gewissermaßen verbindet? Allem Anschein nach weisen die erwähnten biblischen Helden etwas Außerordentliches auf, was sie tauglich macht, in einer Argumentation eingesetzt zu werden. Auch wenn Wolfram von Eschenbach seine theologischen Kenntnisse mehrmals unter Beweis stellt, können sie zur Beantwortung der gestellten Fragen kaum herangezogen werden. Was allen bekannt gewesen sein dürfte, ist die ungewöhnlich enge Beziehung der zitierten Figuren mit Gott. Hinsichtlich des ersten Menschen („der êrste man“<sup>64</sup>) bedeutet das offensichtlich die unmittelbare Kreatürlichkeit. Die allbekanntesten Ereignisse aus dem Leben des Propheten Elias sind einerseits das günstige Gottesurteil im Streit mit den heidnischen Propheten von Baal, andererseits die verwunderliche Himmelfahrt<sup>65</sup> – und damit stellt sich noch ein Anknüpfungspunkt mit dem Roman über Guilhem de la Barra heraus, wie vorhin bezüglich des Götterstreits erläutert. Etwas Ähnliches passierte mit Enoch, der durch Gott ‘aufgenommen’ wurde.<sup>66</sup> Über die enge Gottesbeziehung hinaus trägt die Erwähnung von Enoch aber eine weitreichendere Bedeutung, die der Rede von Giburg einen höheren Sinn verleihen soll. Denn der Name von Enoch

---

Wolfram das Religionsgespräch der Silvesterlegende in der Kaiserchronik vor. Was dort der Heilige gegen die Notwendigkeit der Beschneidung für die Seligkeit, das lässt er hier seine Neophyten gegen die Unerlässlichkeit der Taufe vorbringen: 306, 29ff. *ein heiden was der erste man, den got bilden began. Nu geloupt, daz Eljas und Enoch für heiden sint behalden noch, Noe ouch ein heiden was, der in der arken genas. Jop vür war ein heiden hiez, den got dar umme niht verstiez*, Kchr. 9418ff. *die weissagen, die lange waren vor dem herren Abrahame, Enoch unde Noe: sich, ob ez iender von in gescriben ste? Jop was gote ain vil lieber man, wir suln in under den rehten han. Und wenn bald darauf* Kchr. 9664 *die heiligen drei Könige erscheinen drie chunige here*, wenn auch in anderem Zusammenhange als hier 307, 7, *nu nemt ouch drier künege war*, so werden wir das auch nicht für einen Zufall halten können. Dass er aber die Beschneidung der Taufe gleichstellt, sagt der Dichter mit unerhörter Kühnheit selbst 307, 23 *der juden touf hat sundersite: den begent si mit einem snite*, wieder in Anlehnung an die Kaiserchronik 9342 *wande er rehoup den site, daz sich die liute besniten*. Aber auch diejenigen, die nach der Einführung des Christentums nicht getauft worden sind, können durch Gottes Barmherzigkeit gerettet werden, 307, 27: vielleicht denkt der Dichter an die aus der Kaiserchronik bekannte Geschichte von Trajan, der von Papst Gregor aus der Hölle losgebetet wird.“ Samuel Singer, *Wolframs Willehalm*, Bern, Francke, 1918, 96. Wie vorhin festgestellt wurde, bewegt(e) sich also die Forschung meist um die Schonungs- und Toleranzgedanken sowie die Rechtfertigung.

<sup>64</sup> Willehalm, 306, 29c.

<sup>65</sup> 2 Kön 2,11. „Elias fällt als (beschnittener) Jude aus dieser Reihe heraus: ein Fehler, der sich wohl aus der traditionellen Verbindung zwischen Enoch und Elias erklärt.“ Joachim Heinzle, „Stellenkommentar“, In: *Wolfram von Eschenbach, op. cit.*, 1024.

<sup>66</sup> „Henoch war seinen Weg mit Gott gegangen, dann war er nicht mehr da; denn Gott hatte ihn aufgenommen.“ Gen 5,24.



gilt als verbindendes Motiv zwischen der Rede und ihrem Muster, das unter anderem auch Enoch erwähnt, als einen Vertreter jener Personen, die durch den Glauben gerechtfertigt wurden und das Heil erlangt haben.<sup>67</sup> Abgesehen von dieser persönlichen Verknüpfung folgt aber die Rede gewissermaßen strukturell folgendem Muster. Wenn man sich nämlich den ersten Teil<sup>68</sup> der Rede von Giburg näher ansieht, zeigt sich dieses bisher versteckte Muster sofort: Es handelt sich wohl um den Brief an die Hebräer,<sup>69</sup> wo hinsichtlich des Aufbaus<sup>70</sup> des Textes die Rolle der *heiden* durch den Glauben gespielt wird. Wie

<sup>67</sup> Die klassische Rechtfertigungslehre beruht auf folgenden Stellen des Paulusbriefts an die Römer: „Gerecht gemacht aus Glauben, haben wir Frieden mit Gott durch Jesus Christus, unseren Herrn.“ Röm 5,1. „Ist denn Gott nur der Gott der Juden, nicht auch der Heiden? Ja, auch der Heiden, da doch gilt: Gott ist ‘der Eine’. Er wird aufgrund des Glaubens sowohl die Beschnittenen wie die Unbeschnittenen gerecht machen.“ Röm 3,29-30. Dabei ist es kaum zu versehen, den Grund der Rede von Giburg zu erkennen.

<sup>68</sup> Willehalm 306,4 – 307,15.

<sup>69</sup> Im elften Kapitel des Briefes an die Hebräer wird der Parallelismus im Schicksal zahlreicher berühmter Figuren im Alten Testament durch eine Anapher sowohl in der griechischen Originalsprache als auch auf Deutsch deutlich zum Ausdruck gebracht. Um dies nachzuweisen reicht es aus, diese Anapher auf beiden Sprachen zu zitieren: Πίστει νοοῦμεν καθηγήσθαι [...] Πίστει πλείονα θυσίαν Ἄβελ [...] Πίστει Ἐνώχ μετετέθη [...] Πίστει χρηματισθεὶς Νῶε [...] Πίστει καλούμενος Ἀβραάμ ὑπήκουσεν ἐξελθεῖν εἰς τόπον [...] Πίστει παρώκησεν εἰς γῆν τῆς ἐπαγγελίας ὡς ἄλλοτριάν [...] Πίστει καὶ αὐτὴ Σάρρα στείρα δύναμιν [...] Πίστει προσεήνοχεν Ἀβραάμ τὸν Ἰσαάκ πειραζόμενος [...] Πίστει καὶ περὶ μελλόντων εὐλόγησεν [...] Πίστει Ἰακῶβ ἀποθνήσκων [...] Πίστει Ἰωσήφ τελευτῶν [...] Πίστει Μωϋσῆς γεννηθεὶς ἐκρύβη τρίμηνον [...] Πίστει Μωϋσῆς μέγας γενόμενος ἠρνήσατο [...] Πίστει κατέλιπεν Αἴγυπτον [...] Πίστει πεποιήκεν τὸ πάσχα [...] Πίστει διέβησαν τὴν Ἐρυθρὰν Θάλασσαν [...] Πίστει τὰ τεῖχη Ἱερικῶ ἔπεσαν [...] Πίστει Ῥαὰβ ἡ πόρνη οὐ συναπώλετο τοῖς ἀπειθήσασιν [...] bzw. „Aufgrund des Glaubens erkennen wir [...] Aufgrund des Glaubens brachte Abel [...] Aufgrund des Glaubens wurde Henoch entrückt [...] Aufgrund des Glaubens wurde Noach das offenbart [...] Aufgrund des Glaubens gehorchte Abraham dem Ruf [...] Aufgrund des Glaubens hielt er sich als Fremder [...] Aufgrund des Glaubens empfing selbst Sara die Kraft [...] Aufgrund des Glaubens brachte Abraham den Isaak dar [...] Aufgrund des Glaubens segnete Isaak Jakob und Esau [...] Aufgrund des Glaubens segnete Jakob [...] Aufgrund des Glaubens dachte Josef [...] Aufgrund des Glaubens wurde Mose nach seiner Geburt [...] Aufgrund des Glaubens weigerte sich Mose [...] Aufgrund des Glaubens verließ er Ägypten [...] Aufgrund des Glaubens vollzog er das Pascha [...] Aufgrund des Glaubens zogen sie [...] Aufgrund des Glaubens geschah es [...] Aufgrund des Glaubens kam die Dirne Rahab [...]“ Heb 11, 3a. 4a. 5a. 7a. 8a. 9a. 11a. 17a. 20a. 21a. 22a. 23a. 24a. 27a. 28a. 29a. 30a. 31a.

<sup>70</sup> Rüdiger Schnell findet das inhaltliche Muster der Rede bei Petrus Venerabilis („Noch frappierender sind die Korrespondenzen zwischen Gyburgs Rede und der Vorrede einer Schrift des Petrus Venerabilis, in der er die Arabes oder Sarraceni anspricht (1143/44): „Aggredior, inquam, vos, non, ut nostri saepe faciunt, armis, sed verbis, non vi, sed ratione, non odio, sed amore; amore tamen tali, qualis inter Christicolos et a Christo aversos esse debet; tali qualis inter apostolos nostros et illius temporis gentiles, quos ad Christi legem invitabant, exstitit; tali

sich die Argumentation in der biblischen Schrift um den Glauben und seine hervorragenden Vertreter in der Vergangenheit bewegt, so gründet Giburg ihr Hauptanliegen durch die Aufzählung zahlreicher Beispiele, die einst ebenfalls als Heiden betrachtet wurden. Die Abschnitte werden selbst in einer Person miteinander namentlich verbunden: Enoch taucht in beiden Texten auf.<sup>71</sup> In beiden Fällen handelt es sich um eine autoritäre Argumentation. Wenn das Muster, das hinter Giburgs Rede steckt, ausgelegt wird, dann bekommt die Rede eine weitere Perspektive. Von nun an soll Giburgs Auftritt als prophetisch betrachtet werden, weil sie sich in eine biblische Tradition einfügt, deren Vertreter die Gesellschaft vor Gefahren warnen und ewige Wahrheiten und Werte aufzeigen.<sup>72</sup> Giburg macht genau das: Einerseits schlägt sie indirekt vor, den Heiden zu vergeben:

schônet<sup>73</sup> der gotes hantgetât!  
 [...]
   
 Swazi u die heiden hânt getân,  
 is sult sí doch geniezen lân,  
 daz got selbe ûf die verkôs  
 von den er den lîp verlôs.<sup>74</sup>

---

qualis inter ipsum Creatorem et rectorem omnium Deum, et illos quos, dum adhuc creaturae non Creatori servirent, a cultu simulacrorum vel daemonum per suos avertit. Amavit plane ipse illos, antequam ipsi illum amarent; agnovit, antequam agnoscerent; vocavit, dum adhuc contemnerent. Contulit bona facientibus mala, misertus est pereuntibus sola gratia, eosque sic eripuit a miseria sempiterna.“ [Petrus Cluniacensis (Venerabilis): Adversus nefandam sectam Saracenorum, I., PL 189, 673b-c] R. Schnell, „Die Christen und die »Anderen«, In: *op. cit.*, 199). Allerdings scheinen mir die biblischen Wurzeln bedeutender zu sein.

<sup>71</sup> Elias wird auch im Brief an die Hebräer erwähnt, wenn auch versteckt. Er wird dabei nicht namentlich genannt, sondern es wird auf ihn angespielt: „Sie, deren die Welt nicht wert war, irrten umher in Wüsten und Gebirgen, in den Höhlen und Schluchten des Landes.“ Heb 11,38.

<sup>72</sup> Über die echte Prophetenrolle kann diskutiert werden, aber es lohnt sich zu bemerken, dass, entgegen der umgangssprachlichen Verwendung, sie nicht unbedingt in der Fähigkeit besteht, die Zukunft vorauszusagen, sondern darin, dass sein Leben ein einzigartiges Zeichen aufweist oder sein Dasein als Zeichen gilt. Dies reichte den Zeitgenossen Jesu nicht aus, deswegen wurden immer wieder Zeichen verlangt: „Sie baten ihn: Lass uns ein Zeichen vom Himmel sehen.“ Mt 16,1b; „sie forderten von ihm ein Zeichen vom Himmel, um ihn auf die Probe zu stellen.“ Mk 8,11b; „Sie entgegneten ihm: Welches Zeichen tust du, damit wir es sehen und dir glauben? Was tust du?“ Joh 6,30.

<sup>73</sup> „Das heißt nicht, sie sollten das Leben der Heiden schonen; dann hätte sie sagen müssen: *spart der gotes hantgetat* (vgl. Rolandslied, 8545: *wes sparstu den man?*); *schônet* heißt 'behandelt *schône*': das tut Willehalm, indem er die Gefallenen *schone nach ir e* einbalsamieren und mit Geleit in die Heimat überführen läßt.“ C. Lofmark, „Das Problem des Unglaubens im Willehalm“, art. cit., 410.

<sup>74</sup> Willehalm, 306, 28; 309,1-4. Dahinter stehen die folgenden Evangelienstellen: „Ich aber sage

– andererseits setzt sie sich für die christliche Grundlehre ein, wie z. B.: „Sîn werdeclichez leben bôt / vür die schuldehaften an den tôt / unser vater Tetragramatôn.“<sup>75</sup> Zugleich eröffnet Giburg eine apokalyptische Perspektive. Sie trennt sich von der aktuellen Kriegssituation und gibt einen Überblick von der Erbsünde,<sup>76</sup> der (apokryph überlieferten) Geschichte der gefallenen Engel,<sup>77</sup> der Schöpfung<sup>78</sup> sowie der Kosmologie.<sup>79</sup> Gerade das Wunder der Schöpfung veranlasst auf den berühmten Gottesbeweis anzuspielen, der im

---

euch: Leistet dem, der euch etwas Böses antut, keinen Widerstand, sondern wenn dich einer auf die rechte Wange schlägt, dann halt ihm auch die andere hin. Und wenn dich einer vor Gericht bringen will, um dir das Hemd wegzunehmen, dann lass ihm auch den Mantel. Und wenn dich einer zwingen will, eine Meile mit ihm zu gehen, dann geh zwei mit ihm.“ Mt 5,39-41 und auch Lk 6,29: „Dem, der dich auf die eine Wange schlägt, halt auch die andere hin, und dem, der dir den Mantel wegnimmt, lass auch das Hemd.“ Barbara Sabel dehnt die Interpretation des Schlüsselverbs aus: „Verfolgt man jedoch die ganze Rede Gyburgs, so erweist sich im Rückblick, daß schönen in Vers 306,28 besonders uneindeutig ist, denn im Aufbau der Rede nimmt schönen eine mit erbarmen (307,29; 309,6) vergleichbare Position ein. *Schönen der gotes hantgetât* könnte also auch bedeuten: achtet die Geschöpfe Gottes, nehmt ihnen gegenüber die Haltung ein, die dem Mitmenschen gebührt, d. h. unter anderem: erbarmt euch ihrer, habt Mitleid. Auch für den entsprechenden lateinischen Begriff, *parcere*, finden sich Belege, die im Sinne von ‘Mitleid, Erbarmen haben mit jemandem’ zu übersetzen sind. Erbarmen aber, *misericordia*, gehört eindeutig zum Bedeutungsbereich von christlicher Toleranz. Das von Wolfram gebrauchte *schönen* könnte daher schon per se ein ‘Toleranzwort’ sein.“ B. Sabel, *Toleranzdenken in mittelhochdeutscher Kultur, op. cit.*, 125.

<sup>75</sup> Willehalm, 309, 7-9. Das Hauptanliegen der christlichen Theologie bzw. die Erlösung steht fast in der Mitte der Rede. Die Benennung *Tetragramatôn* lässt einerseits einen theologisch ausgebildeten Autor, andererseits ein ähnliches Publikum vermuten. Das steht mit der Selbstschilderung von Giburg in klarem Gegensatz: „Hoeret eines tumben wibes rât.“ Willehalm, 306, 27.

<sup>76</sup> „Sich heten mennisch und engel brâht / beidiu in den gotes haz: / wie kumt, daz nû der mennisch baz / dan der engel gedinget?“ Willehalm, 308, 14-17.

<sup>77</sup> „der engel hât sich selb erkorn / zer êwigen vlüste / mit sîner âkûste, / und alle die im gestuonden, / die selben riuwe vunden.“ Willehalm, 308, 20-24. Off 12,9b: „der Drache wurde auf die Erde gestürzt und mit ihm wurden seine Engel hinabgeworfen.“; 2 Petrus 2,4: „Gott hat auch die Engel, die gesündigt haben, nicht verschont, sondern sie in die finsternen Höhlen der Unterwelt verstoßen und hält sie dort eingeschlossen bis zum Gericht.“ Wie Bumke darauf hinweist: „Auch dieser Abschnitt geht in der Hauptsache auf die Kaiserchronik zurück (Singer, 96f.), cf. Silvesters Darstellung der Heilsgeschichte vom Fall der Engel bis zur Erlösung der Menschen (v. 8798ff.) und später seine Auseinandersetzung mit Kusi (v. 9219ff.).“ J. Bumke, *Wolframs Willehalm, op. cit.*, 167.

<sup>78</sup> „sine trage die helfeliche hant, / diu bêde wazzer unde lant / vil künsteclich alrêst entwarf, / und des al diu krêatiure bedarf, / die der himel umbesweifet hât.“ Willehalm, 309, 15-19.

<sup>79</sup> „Diu selbe hant die plânêten lât / ir poinder vollen gâhen / bêdiu verre und nâhen, / swie si nimmer ûf gehaldent.“ Willehalm, 309, 20-22.

Römerbrief steht.<sup>80</sup> Dank der Schönheit der Natur hat Giburg nämlich das Christentum gewählt:

Ich diene der künstelichen hant  
vür der heiden got Tervagant.  
Ir kraft hât mich von Mahumeten  
under des toufes zil gebeten.<sup>81</sup>

Das wurde ihr überall als Sünde zugeschrieben, weil Anhänger beider Religionen meinen, sie habe nur für Sinnenlust Mann und damit Religion gewechselt, und führte somit zum Krieg.<sup>82</sup>

Wenn die Einschätzung der erwähnten Figuren kurz fortgesetzt wird, rücken Noah, Hiob und die drei Könige in den Mittelpunkt. Die Geschichte von Noah legt ein Zeugnis vom Bund zwischen Gott und Mensch ab. Er konnte nichts anderes machen, als auf Gott zu vertrauen, der ihm, dem Vertreter der Menschheit, versprach, nach der Sintflut ein neues Leben anfangen zu können.<sup>83</sup> Hiobs Erwähnung beweist wieder die Anknüpfung an den Brief an die Hebräer, auch wenn er in dieser biblischen Textstelle nicht namentlich zitiert wird. Was von ihm als das Bekannteste gilt, ist sein unendlicher fester Glaube, mit dessen Hilfe er trotz aller Erniedrigungen, Bedrängnisse und Schläge Gott treu bleiben konnte.<sup>84</sup> Ähnliches gilt für die drei Heiligen Könige, die sich ausschließlich auf den Glauben stützend,<sup>85</sup> auf den Weg machten, um das neugeborene Kind aufzusuchen. In diesem Sinne gilt also der Glaube

<sup>80</sup> „Seit Erschaffung der Welt wird seine unsichtbare Wirklichkeit an den Werken der Schöpfung mit der Vernunft wahrgenommen, seine ewige Macht und Gottheit.“ Röm 1,20ab.

<sup>81</sup> Willehalm, 310, 1-4.

<sup>82</sup> „Des trag ich miner mâge haz / und der getouften umbe daz: / durh menneschlicher minne gît, / si waenent, daz ich vuogote disen strit.“ Willehalm, 310, 5-8.

<sup>83</sup> „Ich will die Erde wegen des Menschen nicht noch einmal verfluchen; denn das Trachten des Menschen ist böse von Jugend an. Ich will künftig nicht mehr alles Lebendige vernichten, wie ich es getan habe.“ Gen 8,21b.

<sup>84</sup> Das wird im berühmten Satz von Hiob zusammengefasst: „Der Herr hat gegeben, der Herr hat genommen; gelobt sei der Name des Herrn.“ Hiob 1,21b. Im Buch Hiob sollen die Rahmenerzählung und die Gespräche mit den Freuden, Elihu und Gott zusammen vor Augen führen. Selbst wenn der berühmte Satz eine Art von aussichtslosem Verzicht und bloßer Unterwerfung vermitteln würde, plädiert das Buch in Wahrheit für die Allmacht Gottes, die für den Menschen unverständlich und unfassbar bleibt. Hiob unterwirft sich Gott und zwar nicht wegen der Furcht oder der Schläge, sondern in seinem tiefen Glauben – was durch Gott tatsächlich belohnt wird.

<sup>85</sup> „Wir haben seinen Stern aufgehen sehen und sind gekommen, um ihm zu huldigen.“ Mt 2,2b.

als Verknüpfungspunkt zwischen dem biblischen und dem Wolframschen Text. Die in der Rede von Giburg hervorgerufenen biblischen Gestalten und das dahinter stehende Muster werden durch das Glaubensmotiv verbunden, das in der Rede in übertragenem, im Brief an die Hebräer etwa in engem Sinne zur Geltung kommt. Giburg sucht ein Merkmal, das in den Figuren gemeinsam ist, und sie findet das Heidentum. Im Brief wurde ähnlicherweise etwas Gemeinsames gefunden, und zwar der Glaube. Scheinbar zählt nur das heidnische Dasein der erwähnten Figuren für Giburg, aber sowohl der Aufbau der Rede (statt um den Glaube, um das Heidentum), als auch etliche Figuren reichen bis zum biblischen Text zurück. Ihre Rede weist darauf hin, dass sie voll in Kenntnis von den Grundlagen ihrer Botschaft ist, die zugleich in die Prophetenrolle mündet.<sup>86</sup>

Diese Rolle gibt ihr jedoch weder vom Zweifel bezüglich ihres Religions- und Männerwechsels oder von der Trauer um die Verluste,<sup>87</sup> noch bezüglich des Kriegsausbruches Freispruch. Gegen Ende der Rede beharrt sie nach wie vor auf der Tatsache, sie sei am Krieg und an allen Folgen schuld, wie etwa am Tod vieler braver Ritter:

ich trag al eine die schulde  
duru des hoehisten gotes Hulde,  
[...]  
Waz werder diet ûz erkorn  
in dîme dienste hânt verlorn  
ir lîp genendecliche!<sup>88</sup>

Was die Reaktionen der Reichsfürsten anbelangt, scheint wichtiger, was nicht ausgesprochen wird, als das, was ausgesprochen wird. Auch wenn erneut ein Kernsatz den Monolog abschließt („Sie weinde vil: des twanc si nôt.“<sup>89</sup>) und versucht wird, Giburg zu trösten,<sup>90</sup> ist auffallend, wie jede Art von ei-

---

<sup>86</sup> Wie das Knapp bezüglich des theologischen Inhalts der Rede formulierte: „Gyburg weiß, wovon sie spricht.“ (F. P. Knapp: art. cit., 206.) – was übrigens wieder ihrem Zustand einer *tumpen wibes* widerspricht.

<sup>87</sup> „Wolfram gestaltet nun, vor dem Hintergrund der verheerenden Verluste, die der Krieg unter Christen und Heiden fordert, das unvermeßliche Leid dieser weiblichen Figur; hier wie dort verliert sie Verwandte, die ihr teuer gewesen sind.“ R. Schnell, „Die Christen und die »Anderen«, In: *op. cit.*, 192.

<sup>88</sup> Willehalm, 310, 17-18.23.25.

<sup>89</sup> Willehalm, 310, 30.

<sup>90</sup> „Des wirtes bruoder Gibert / ûf spranc: die küneginne wert / an se brust er dructe.“ Willehalm, 311, 1-3.

ner entsprechenden Antwort ausbleibt.<sup>91</sup> Die Versammlung löst sich auf und die Handlung setzt sich im Palast fort, wo reich aufgedeckte Tafeln auf die Fürsten warten.

### *Zusammenfassung*

Auf den vorangehenden Seiten wurde versucht, einen Vergleich zwischen den unterschiedlichen Wahrnehmungen der Heiden in zwei mittelalterlichen Werken zu ziehen. Auch wenn *Guilhem de la Barra* und *Willehalm* sowohl räumlich als auch zeitlich voneinander ziemlich entfernt verfasst worden sind, weisen sie jeweils bemerkenswerte Abschnitte auf, die sich aus dem Gesichtspunkt des wissenschaftlichen Ansatzes des Tagungsbandes relevant sind, untersucht zu werden. Dabei lässt sich feststellen, dass die Auseinandersetzung mit den Heiden immer als eine tragische Feindseligkeit galt, der mit der Vernichtung der Gemeinschaft und des Individuums in ihrem christlichen Dasein drohte. Unter den Kriegsverhältnissen, die die wiederholten Kreuzzüge veranlassten, wurden militärische Schlachten zu den gängigsten Auseinandersetzungen unterschiedlicher Religionen. Diese überwiegend schrecklichen und in militärisch-politischer Hinsicht völlig erfolglosen, im damaligen Sinne überseeischen Einsätze nahmen offensichtlich einen deutlichen Einfluss auf die Literatur, was in bestimmten Gattungen, wie etwa in Heldenepen und Romanen zur Geltung kommt.

Zum Gegenstand der Analyse wurden zwei mittelalterliche narrative Werke ausgewählt, die im Grunde genommen das dasselbe Problem behandeln. Die Heiden, die unvermeidlich die höchste Gefahr darstellen, erweisen sich als geschickt genug, die Christen zu besiegen, was sich meist ihrer rauen Kraft zuschreiben lässt. Auch wenn die christlichen Ritter mit dem einzigen, zum Heil führenden Glauben ausgerüstet sind, werden sie von Zeit zu Zeit geschwächt wie in der mittelhochdeutschen Erzählung steht, und deswegen müssen die militärischen Führer sie regelmäßig auffordern, unaufhörlich treu zu bleiben, da sonst das gesamte christliche Heer vernichtet wird.

Wie durchaus bekannt, stellt die berühmte Rede von Giburg eine außergewöhnliche Annäherungsweise dar, die sich für die Schonung und die Barmherzigkeit den Heiden gegenüber einsetzt, aber diese Meinung bleibt unter den Heerführern, im Fürstenrat weitgehend in Minderheit. Abgesehen von den bemerkenswerten theologischen Ansätze, die sich vor allem um die

<sup>91</sup> „Im Fürstenrat steht Gyburg mit ihrer Sicht allein. Ihr Appell erweist sich gegenüber der Härte des Krieges als eine Geste der Ohnmacht.“ J. Bumke, *Wolfram von Eschenbach, op. cit.*, 305.

Rechtfertigungslehre bewegen und die tiefgreifend erforscht worden sind, dürfte der Zusammenhang zwischen Giburgs Rede und dem Brief an die Hebräer in der vorliegenden Untersuchung zum ersten Mal ausgelegt werden. Über die gängige und verbreitete ideologische Botschaft hinaus, die das Christentum unbedingt vor dem als Heidentum wahrgenommenen muslimischen Glauben einreihet, heben sowohl der frühere mittelhochdeutsche als auch der spätere okzitanische Roman den menschlichen Aspekt bzw. die persönlichen Auswirkungen hervor: Selbst im seltenen Fall eines militärischen Sieges erweisen sich die der Verlust, der Schmerz und die Verwüstung als erschreckend.





# Des renégats aux magarites : le motif de la conversion dans l'épopée romane et byzantine du Moyen Âge (*De Creta capta* de Théodose le Diacre, *Digénis Akritas*, *Chanson d'Antioche*, *Chétifs*, *Chanson de Jérusalem*)

Tivadar Palágyi

Université Eötvös Loránd de Budapest

## Introduction

Dans un article sur la notion de la conversion au Moyen Âge, Svetlana Louchitskaja présente la double approche de la conversion dans l'Occident médiéval<sup>1</sup>. En effet, même si la tradition du droit canon est généralement hostile à la conversion forcée, on peut trouver chez certains théologiens médiévaux, comme par exemple chez Saint Bernard, le principe « crois ou meurs »<sup>2</sup>. Paul Bancourt nuance cette image militante de Saint Bernard en parlant de son « évolution spirituelle » vers une autre approche de la question<sup>3</sup>. Une distinction un peu plus terre-à-terre avait également cours : le seul cas d'invalidité du baptême était le fait qu'un musulman soit traîné de force sur le lieu de son baptême, alors qu'une conversion obtenue grâce à la contrainte par les coups était considérée comme valide<sup>4</sup>. Les décrets

---

<sup>1</sup> Svetlana Louchitskaja, « La conversion dans les chroniques de la première croisade », *Cahiers de civilisation médiévale*, 45, 2002, p. 39-52, en particulier p. 50.

<sup>2</sup> Cf. Norman Daniel, *Islam et Occident*, trad. française, Paris, Éd. du Cerf, 1993, p. 152 : « Bernard appelle les fidèles à défendre leur Seigneur dans sa propre terre (*in terra sua*) et il n'envisage que la conversion ou l'extermination des musulmans qui y vivent ».

<sup>3</sup> Paul Bancourt, *Les musulmans dans les chansons de geste*, Aix-en-Provence, 1982, p. 503.

<sup>4</sup> N. Daniel, *Islam et Occident*, *op. cit.*, p. 162.

d’Innocent III en 1201 font ainsi la différence entre *coactio absoluta* (entraînant l’invalidité du sacrement) et *coactio condicionalis*<sup>5</sup>. Mais les positions des chercheurs modernes sont partagées sur ce point, et Benjamin Kedar reproche par exemple à Jean Richard de nier l’existence de baptêmes forcés dans les textes relatifs aux croisades et d’adoucir les vues de Saint Bernard sur la conversion forcée<sup>6</sup>. Le même type de controverse semble exister entre les tenants d’une Byzance tolérante, prônant l’idéal de la conversion volontaire et de « l’expansion pacifique »<sup>7</sup> et les partisans d’un Empire byzantin moins idéalisé<sup>8</sup>. Quant à la doctrine musulmane, S. Loutchitskaja suggère que selon la doctrine de l’islam seuls les païens polythéistes auraient été soumis à l’alternative entre la conversion ou la mort. Par conséquent, les récits concernant les conversions forcées de chrétiens dans les chroniques occidentales ne seraient pas « vraisemblables »<sup>9</sup>.

Partant de l’image bien connue des conversions massives sous la contrainte dans les chansons de geste (les cent mille païens baptisés de force à la fin de la *Chanson de Roland*, à l’exception de la reine Bramidoine), nous nous arrêtons dans cette communication sur quelques cas particuliers que nous fournissent les chansons de geste françaises du premier cycle de la croisade ainsi que deux textes byzantins, le petit poème encomiastique du x<sup>e</sup> siècle sur la reconquête byzantine de l’île de Crète ainsi que l’épopée byzantine « nationale », le *Digénis Akritas*. Nous nous intéresserons au caractère forcé ou spontané de quelques cas de conversion religieuse, afin de nous interroger sur la mentalité de l’époque qui souvent est plus complexe que ce que les clichés généraux véhiculent sur ces textes.

<sup>5</sup> « Si absoluta coactione qui baptizetur, puta unus tenet eum ligatum et alius superfundit aquam », le baptême reste valide même s’il est opéré sous la menace et par des coups et blessures. Cité par Benjamin Kedar, *Crusade and mission*, Princeton, Princeton University Press, 1984, p. 73, qui rapporte (*ibid.*, p. 218) aussi les propos de Saint Thomas d’Aquin (*Secunda Secundae Summae Theologiae*, qu. 10, art. 8) n’autorisant l’usage de la force que lorsque les infidèles font obstacle au fonctionnement normal de la religion chrétienne : « Et tales nullo modo sunt ad fidem compellendi ut ipsi credant : quia credere voluntatis est. Sunt tamen compellendi a fidelibus, si facultas adsit, ut fidem non impediatur ».

<sup>6</sup> B. Kedar, *Crusade and mission*, *op. cit.*, p. 60 et 63.

<sup>7</sup> Alain Ducellier, *Chrétiens d’Orient et Islam*, Paris, 1996, p. 199.

<sup>8</sup> Gilbert Dagron, « Minorités ethniques et religieuses dans l’Orient byzantin à la fin du x<sup>e</sup> et au xi<sup>e</sup> siècle : l’immigration syrienne », *Travaux et mémoires*, 6, Centre de recherche d’histoire et civilisation byzantines, 1976, p. 209 et *passim* où le mot « tolérance » est entre guillemets.

<sup>9</sup> S. Loutchitskaja, « La conversion... », *art. cit.*, p. 41.

## De Creta Capta

Dans son poème encomiastique *De Creta capta*, dédié à la reconquête byzantine de l'île de Crète en 961, Théodose le Diacre se propose de faire l'éloge de l'empereur Romain II et à travers lui de son général Nicéphore Phokas. Dans ce texte marqué par l'enthousiasme guerrier de l'expansion byzantine sous la glorieuse dynastie macédonienne, la description des musulmans est la plupart du temps très négative. C'est un « peuple méchant, furibond qui se nourrit de sang, méchante race d'Ismael aux origines serviles »<sup>10</sup>. Ce sont « les enfants méchants du péché »<sup>11</sup>. Le but des Byzantins qui reconquirent Crète ne semble pas de convertir les habitants de l'île mais plutôt de les massacrer afin de purifier les lieux souillés par la présence musulmane. Le texte de Théodose est ici en accord avec l'analyse historique du byzantiniste Gilbert Dagron qui, caractérisant les déportations massives de musulmans par Nicéphore Phokas, dit qu'elles ont pour but « d'effacer l'Islam des territoires conquis »<sup>12</sup>. Cependant, lors d'une lecture attentive, on se rend vite compte que la description des massacres sanglants perpétrés par les Byzantins est la plupart du temps directement inspirée de l'Ancien Testament, et Théodose le Diacre n'y fait que reproduire de vieilles images du Livre des Maccabées. Les chroniqueurs de la première croisade n'agirent pas autrement lorsqu'ils décriront le massacre des habitants de Jérusalem par les croisés. La sainte horreur que les musulmans inspirent ici aux Byzantins aura cependant eu un côté positif : le chef des armées interdira à ses troupes de faire violence aux Crétoises vaincues (*De Creta capta*, v. 1021-1025, p. 39) :

τῶν οὖν στρατηγῶν ἦν ὑπηκόοις νόμος  
καὶ τοῦτο τῆς σῆς προσταγῆς σκηπτροκράτορ  
μὴ πρὸς γυναῖκας πορνικῶς καθυβρίσαι  
μήπως τὸ σεμνὸν εἰς ἀβαπίστους κόρας  
βάπτισμα χρανθῆ καὶ μολυνθῆ σου στόλος.

La raison invoquée est significative. Contrairement au texte de l'historien du x<sup>e</sup> siècle Léon le Diacre<sup>13</sup>, chez qui le général Nicéphore ordonne aux siens

<sup>10</sup> Theodosii Diaconi, *De Creta capta*, éd. H. Criscuolo, Leipzig, Teubner, 1979, v. 837-838, p. 32 : « λαὸς πονηρός, δυσμενής, αἰμορρόφος, φύλον πονηρὸν Ἰσμαῖλ δουλοσπόρου ».

<sup>11</sup> *De Creta capta*, éd. cit., v. 797, p. 31 : « τὰ φαῦλα τῆς ἀμαρτίας τέκνα ».

<sup>12</sup> G. Dagron, « Minorités ethniques et religieuses... », art. cit., p. 183.

<sup>13</sup> Leonis Diaconi, *Historiae*, éd. Hase, Bonn, 1828, p. 26-27.

d'épargner la vie des fuyards, ici la seule motivation est de ne pas souiller le saint baptême par une union avec des filles non baptisées, action par laquelle les soldats eux-mêmes seraient souillés. Ce morceau rhétorique témoigne bien de l'ambiance exaltée dans laquelle écrit Théodose : le monde est séparé en bons et en méchants, les bons devant se préserver de tout contact avec les méchants, fût-ce au prix de renoncer à une juste vengeance. Même si la vaillance de certains combattants musulmans est reconnue dans le poème de Théodose, ainsi que le talent oratoire de leur chef, ils sont dans l'ensemble ridiculisés et leur conversion au christianisme n'est même pas envisagée.

### *Digenis Akritas*

La situation est différente dans une autre épopée, le *Digenis Akritas*, considérée comme l'épopée nationale byzantine chantant les héros grecs des frontières, les acrites, dans leurs luttes contre les ennemis de l'Empire<sup>14</sup>. L'un des épisodes les plus curieux et les plus controversés de ce texte est la scène du viol de la fille d'Haplorabdès<sup>15</sup>. Après l'avoir sauvée des mains des Arabes, Digenis, le héros aux deux races, fils d'un émir arabe converti et d'une Grecque noble, lui promet d'arranger son mariage avec son fiancé chrétien, mais seulement à condition qu'elle renie la foi des « vils Ethiopiens ». Apprenant que la jeune fille s'est déjà convertie par amour pour son fiancé et qu'elle n'a pu résister à aucun des désirs de celui-ci, Digenis se sent envahi par la flamme amoureuse et finit par la violer. Les chercheurs ne sont pas d'accord sur l'interprétation de ce passage : Digenis violerait-il la fille parce qu'elle est chrétienne, ou tout au contraire, parce qu'elle est pécheresse, ayant perdu sa virginité hors mariage ? En tout état de cause, la conversion n'a aucunement préservé la fille d'Haplorabdès qui est livrée au bon vouloir de son sauveur. Digenis montrera cependant de la contrition en racontant plus tard ce péché de jeunesse.

Conversion et désir amoureux sont très proches l'un de l'autre dans le cas de l'émir arabe, père du héros Digenis. Il semble en effet, que l'émir se convertisse d'abord juste pour obtenir l'accord des frères de sa belle prisonnière chrétienne, en vue du mariage. Il se convertit pour suivre la jeune fille grecque en Romanie (*Digenes Akrites*, éd. cit., I, v. 305-6, p. 20).

<sup>14</sup> Si les premiers manuscrits du *Digenis* datent du XIII<sup>e</sup> siècle, ses origines orales peuvent remonter au IX<sup>e</sup> siècle (comme dans le cas de la *Chanson de Roland*), tandis que ses deux versions G et E, savante et populaire, présentent souvent des divergences considérables.

<sup>15</sup> *Digenes Akrites*, éd. J. Mavrogordato, Oxford, 1956, chapitre V, v. 222-233, p. 156.

Cependant, cette récente résolution ne l'empêche pas de continuer à jurer par le Prophète (I, v. 307, p. 20) :

Καὶ μάθετε τὸ βέβαιον, μὰ τὸν μέγαν Προφήτην.

Ce ne sera qu'au chant suivant que l'ancien émir<sup>16</sup>, désormais capable de raisonner en théologien, résumera sa conversion dans une tirade hautement rhétorisée qui montre qu'il a désormais assimilé plusieurs points fondamentaux de la théologie chrétienne.

Mais la vérité théologique n'exclut pas l'amour. Le rôle de celui-ci (exprimé par plusieurs synonymes dont ἔρως, πόθος et ἀγάπη) est accentué dans plusieurs passages à caractère gnomique. L'amour en effet permet de transcender les frontières religieuses et même ethniques. L'émir et la jeune Grecque ont appartenu à des *phulai*<sup>17</sup> différentes, mais maintenant ils sont unis dans la même religion. Sur le plan négatif, le synonyme πόθος risque de pousser certains à renier leur foi : « Beaucoup vont même, par passion, jusqu'à renier leur foi<sup>18</sup> ! ».

Mais outre les risques de conversion dus aux attraits de l'amour, on n'est jamais sûr de finir sa vie en étant chrétien, une défaite militaire pouvant provoquer la conversion forcée. Ainsi, Digénis jure de ne jamais se séparer de sa bien-aimée : il préférerait mourir en n'étant plus chrétien<sup>19</sup>.

Un type de conversion mi-violente, mi-volontaire est présenté lorsque le père de Digénis, l'émir arabe désormais converti, en usant de menaces enveloppées dans des arguments théologiques, persuade sa mère de passer au christianisme. Ces arguments sont exposés dans un langage très technique avec les trois personnes distinctes mais non confondues de la Trinité (*Digenes Akrites*, éd. cit., III, v. 223-24, p. 56) :

τὸν Θεὸν ἐπίγνωθι τὸν ἐν τρισὶ προσώποις,  
ἀσυγχύτως ἐνούμενον ἐν μιᾷ ὑποστάσει ·

Une fois le *Credo* de Nicée récité sous forme versifiée, la mère est menacée indirectement par son fils du feu de la géhenne<sup>20</sup>.

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, II, 251-253, p. 38.

<sup>17</sup> *Ibid.*, III, v. 319-322, p. 62.

<sup>18</sup> *Ibid.*, IV, 18, p. 66. Ce mot est rendu par « passion » dans la traduction de Corinne Jouanno, *Digenis Akritis*, Paris, 1999, p. 223.

<sup>19</sup> *Digenes Akrites*, éd. cit., IV, v. 557-560, p. 108.

<sup>20</sup> *Ibid.*, III, v. 191-198, p. 54.

La conversion comporte aussi des éléments surnaturels : l'illumination par la grâce établit un monde à l'envers, apparemment paradoxal, où le fils, enjoignant à sa mère de lui obéir, promet de devenir le père de sa propre mère : en tant que parrain dans le Saint Esprit, c'est lui qui accueillera sa mère baptisée dans cette seconde naissance<sup>21</sup>. La mère de l'émir est comparée à une bonne terre qui, une fois la semence reçue, produit des fruits :

ἀλλ', ὥσπερ γῆ τις ἀγαθὴ δεξαμένη τὸν σπόρον,  
εὐθὺς προσήγαγε καρπὸν (*Digenes Akrites*, éd. cit., III, v. 230-231, p. 56).

On voit donc que plusieurs facteurs se combinent pour que cette mission délicate du fils réussisse. Si les promesses et les menaces font partie de la panoplie ordinaire d'un « agent de la conversion » que vient seconder l'illumination divine en tant que facteur déterminant, on est tout de même étonné de voir la place réservée ici à l'argumentation théologique. Inspirée sans doute directement par le langage de la liturgie ou des traités théologiques byzantins, cet exposé des fondements de la foi chrétienne semble étranger à la conception généralement admise de la conversion telle qu'elle se déroule au Moyen Âge. S'appuyant sur les chroniques latines de la première Croisade, Svetlana Loutchitskaja note avec justesse ceci : « invoquer le contenu même de la foi pour persuader le païen ne devait jamais venir à l'esprit de l'homme médiéval. Il fallait qu'interviennent le miracle, les forces surnaturelles<sup>22</sup> ». La version populaire du *Digenis Akritas*, dite de l'Escorial, fournit une image plus « réaliste » de cette conversion : la mère répète que c'est seulement par amour pour son fils qu'elle « renie Mahomet, notre grand prophète ». Ensuite elle lui demande en soupirant : « hélas, que m'as-tu fait, hélas qu'est-ce que tu m'as fait ? » :

ἀλλί, καὶ τί μ' ἐποίησες, ἀλλί, καὶ τί μ' ἐποίησες<sup>23</sup>.

Dans le 8<sup>e</sup> chant (v. 13-14) nous apprenons également que d'autres membres de la famille, restés musulmans, passent de la « religion de leurs pères » au christianisme lorsqu'ils rendent visite à Digénis dans sa demeure près de l'Euphrate. La frontière géographique n'est donc pas étanche, on peut la passer

<sup>21</sup> *Ibid.*, III, v. 225-227, p. 56.

<sup>22</sup> S. Loutchitskaja, « La conversion... », art. cit., p. 49.

<sup>23</sup> *Digenes Akrites, synoptische Ausgabe der ältesten Versionen*, éd. E. Trapp, Vienna, 1971, p. 144.

même si l'on est musulman. Cela est vrai également dans l'autre sens, puisque l'émir, père de Digénis, déjà converti au christianisme, retourne en Syrie voir sa mère. Le texte suggère cependant qu'il est plus prudent de mettre à chaque fois les habits locaux. En effet, en revenant de Syrie, aussitôt la frontière « romaine » passée, l'émir remet ses habits romains composés entre autres d'un « turban ».

Mais la proximité n'est pas seulement vestimentaire, elle est aussi théologique. En récitant le *Crédo* de Nicée versifié, l'émir suggère que sa mère encore musulmane vénère elle aussi le tombeau du Christ (*Digenes Akrites*, éd. cit., III, v. 179, p. 54) :

Καὶ ταφέντα ἐν μνήματι ὁ καὶ ἀντὶ θαυμάζεις.

« Si quelque chose paraît absent du *Digénis*, c'est l'esprit de la croisade, le fanatisme antimusulman<sup>24</sup>. » Cette constatation d'Henri Grégoire est généralement partagée par ceux qui cherchent à caractériser la version de Grottaferrata<sup>25</sup>. Plus récemment cependant, Nikolaos Oikonomidès a rejeté l'idée de « l'esprit de tolérance et de conciliation envers les populations arabes » qui ne lui semble « même pas concevable dans l'élite ou les masses byzantines au x<sup>e</sup> ou au xi<sup>e</sup> siècle »<sup>26</sup>. Aussi a-t-on coutume de parler de « pré-croisade » en évoquant ces campagnes syriennes de Nicéphore Phôkas et de Jean Tzimiskès, période pourtant complexe pendant laquelle les sources attestent l'activité turbulente d'« apélates » et autres akrites entrant en « osmose » avec les ghazis d'en face<sup>27</sup>.

Toujours est-il que les frontières entre les deux religions ne sont pas du tout étanches dans *Digénis*. Citons les propos de Corinne Jouanno : « Quoiqu'adeptes de l'islam, les Musulmans sont crédités d'une piété qui ne le cède en rien à celle des Chrétiens orthodoxes ; ils témoignent enfin du même sens des valeurs

<sup>24</sup> Henri Grégoire, « L'épopée byzantine et ses rapports avec l'épopée turque et l'épopée romane », In : *Autour de l'épopée byzantine*, Londres, Variorum Reprints, 1975, p. III/466.

<sup>25</sup> Cf. J. Mavrogordato, *op. cit.*, p. XIV, LXXVI, LXXIX ; A. J. Syrkin, *Дигенис Акритис*, traduction russe et commentaire par A. Я. Сыркин, Moscou, 1960, p. 151-152 et 161 ; C. Jouanno, *Digénis Akritas*, *op. cit.*, p. 54 et 88 : « tonalité arabophile que les autres versions sont loin de toujours posséder ».

<sup>26</sup> Nikolaos Oikonomidès, « L'épopée de Digénis et la frontière orientale de Byzance aux x<sup>e</sup> et xi<sup>e</sup> siècles », *Travaux et mémoires*, 7, Centre de recherche d'histoire et civilisation byzantines, 1979, p. 395.

<sup>27</sup> Gérard Dédéyan, « Le rôle des Arméniens en Syrie du Nord pendant la reconquête byzantine », *Byzantinische Forschungen*, 25, 1999, p. 275.

familiales, du même culte de la mère que leurs adversaires byzantins, si bien qu'ils apparaissent sous un jour profondément respectable »<sup>28</sup>.

Et les formules anti-musulmanes dont le texte est parsemé (surtout la version populaire de l'Escorial, mais Grottaferrata n'en est pas exempt non plus) ne doivent pas nous induire en erreur. En effet, comme c'est souvent le cas dans un texte obéissant à une tradition stylistique bien établie, des clichés anti-arabes avec des formules toutes prêtes ressurgissent souvent, au risque de contredire à la « tonalité » générale de l'ouvrage.

Car n'oublions pas que le héros de cette épopée célèbre par son nom même, Digénis, symbolise l'union des deux religions, des deux races. Voici la belle formule en chiasme dont se sert l'auteur pour décrire l'*akrite* aux deux races (*Digenes Akrites*, éd. cit., IV, v. 50-51, p. 68) :

λέγεται δὲ καὶ Διγενῆς ὡς ἀπὸ τῶν γονέων,  
ἔθνικὸς μὲν ἀπὸ πατρὸς, ἐκ δὲ μητρὸς Ῥωμαῖος ·

L'ordre des mots du second vers est rigoureusement symétrique et dans lequel *paièn* et *Romain* se retrouvent aux deux bouts du vers, encadrant ainsi le père et la mère qui se rejoignent au milieu. L'homéotéleute en « -os » suggère également la proximité, voire la fusion des deux mondes. C'est dans les trois premiers chants du *Digénis*, le « chant de l'émir » que Nikolaos Oikonomidès a identifié les « aspirations des populations musulmanes christianisées de la frontière orientale ». Le modèle de l'Arabe christianisé qui réussit son intégration traduit la conception propre à « ces populations mélangées et flottantes [...] qui passent d'un côté à l'autre selon les besoins [...] du moment »<sup>29</sup>.

### *Les chansons de geste du cycle de la croisade*

Après l'épopée byzantine, jetons un bref coup d'œil aux trois chansons de geste françaises du premier cycle de la croisade (milieu et fin du XII<sup>e</sup> siècle) qui présentent un degré d'historicité variable. Considérée comme la plus fidèle aux événements historiques, la *Chanson d'Antioche* est suivie dans le cycle par les *Chétifs* et par la *Chanson de Jérusalem*, nettement plus fantaisistes. Notons que la chanson des *Chétifs*, dédicacée au prince Raymond d'Antioche (mort vers 1149 en Syrie) ont la particularité d'être une chanson de geste sans doute

<sup>28</sup> *Digénis Akritas, le héros des frontières, une épopée byzantine, version de Grottaferrata*, Introduction et traduction française par Corinne Jouanno, Turnhout, 1998, p. 89.

<sup>29</sup> N. Oikonomidès, « L'épopée de Digénis... », art. cit., p. 394.



composée en Terre Sainte, donc ce serait le point de rencontre de la littérature occidentale et orientale.

L'idéal de la conversion n'est jamais perdu de vue dans les chansons de geste de la croisade. La conversion n'est pas très difficile, vu la proximité des deux mondes qui s'affrontent. Pour preuve de cette proximité, citons un passage de la *Chanson de Jérusalem*<sup>30</sup> où à peu d'intervalle, dans deux laisses contiguës, nous avons deux exhortations presque identiques, dont la première est adressée aux chrétiens et la seconde aux musulmans. Dans la laisse 233 c'est Godefroi qui assène un coup fatal au païen Sinagon dont l'âme est recueillie dans l'enfer puant par les diables (*Jérusalem*, éd. cit., v. 8381-8382, p. 222) :

Mort l'abat del ceval – l'arme s'en est alee,  
En infer le pullent l'ont diable ostelee.

Suite à cette victoire, Godefroi lance son cri de ralliement en incitant les siens à frapper les mécréants qui refusent de croire en la Vierge (*ibid.*, v. 8384-8384) :

Ferés, franc chevalier, sor la gent desfaee  
Qui ainc ne varent croire en la virgene honeree !

Dans la laisse suivante (laisse 234), ce sont les repréailles de la part des Turcs. Les termes sont presque identiques : Sinagon est vengé par son frère Lucifer qui assène un coup semblable à celui de Godefroi, sauf que l'âme du chrétien Ansis sera emportée par Saint Michel au Paradis (*ibid.*, v. 8410-8411) :

Mort l'abat del ceval tres en mi .I. lairis.  
Sains Michius enporta lors l'arme en paradis.

Suit le cri de Lucifer que l'édition de Thorp ne reproduit pas, mais qui figure dans l'édition ancienne de Célestin Hippeau (v. 7681-82, p. 304), traduite par Jean Subrenat<sup>31</sup> : « frappez, nobles Sarrasins, sur ces maudits Français qui ne veulent pas croire que Mahomet est vivant ! » (« ferés, franc Sarrasin, sor ces Frans maléis, Qui ce ne volent croire que Mahomet soit vis »). Là encore, le parallélisme est frappant avec la formule de la laisse précédente.

---

<sup>30</sup> *Chanson de Jérusalem*, éd. Nigel R. Thorp, Tuscaloosa – Londres, 1992.

<sup>31</sup> La *Conquête de Jérusalem*, traduite de l'ancien français par Jean Subrenat d'après l'édition publiée par C. Hippeau, Paris, 1877, In : *Croisades et pèlerinages*, sous la dir. de Danielle Régner-Bohler, Paris, 1997, p. 324.

Cette facilité apparente explique aussi les fausses conversions, telle que celle de Pierre l’Hermite qui par ruse – mais aussi par nécessité, menacé qu’il est de mort – passe à l’islam afin de mieux espionner l’ennemi. L’aspect farouche de Pierre l’Hermite fait croire aux musulmans qui viennent de le capturer, que c’est à coup sûr un « Tafur » anthropophage de la pire espèce (*Jérusalem*, éd. cit., v. 7072-7073, p. 192). Mais le Sultan empêche que les Turcs taillent en pièce ce prisonnier illustre, car il a de plus hauts desseins. Il l’invite en français à se convertir à l’islam (*Jérusalem*, éd. cit., v. 7093-7095, p. 193) :

En romans comença Pieron a demander  
S’il voloit Mahomet servir et aorer  
Et le loi crestiienne gerpir et adoser.

L’échange des ambassadeurs entre Godefroi et le Sultan présente de nombreuses invitations à la conversion, assorties de menaces de plus en plus lourdes. Dans un premier temps, c’est le Sultan qui, par le truchement d’un « latimier » qui du « sarrazinois » traduit en « romant », enjoint à Godefroi de se convertir sous peine d’être dévoré par des lions (*Jérusalem*, éd. cit., v. 7248-7255, p. 196) :

Li rois Godefrois mande son latimier Morant,  
Tot en sarrazinois parole al mescreant,  
Aprés çou dist au roi le raison en romant – [...]  
Si croie Mahomet et aort Tervagant ;  
Et se il ço ne fait – ce sace a esciant –  
A lions le fera devorer en manjant.

Dans les *Chétifs*<sup>32</sup>, le thème de la conversion revêt une importance exceptionnelle. Prisonnier avec cinq autres compagnons d’infortune de l’émir Corbaran, Richard accepte de se battre contre deux Turcs à la fois dans un duel judiciaire, afin de justifier son maître musulman accusé de trahison envers le sultan. Après la mise à mort du premier Turc, le duel se poursuit entre Richard et Sorgalé. L’ayant grièvement blessé, celui-ci invite son adversaire chrétien désormais sans cheval à abjurer sa foi (*Chétifs*, v. 1034, p. 25) : « Relenquis le tuen deu, car ta vie est oltree ! » Richard refuse de répondre, et dans une poussée de colère coupe l’oreille de Sorgalé. Lorsque le Turc manque son dernier coup que Richard évite de justesse, il se rend compte de la supériorité du Dieu de son adversaire (*Chétifs*, v. 1129-111135, p. 28) :

‘Ricans’, co dist li Turs, ‘entendés envers mi.  
Ocire te quidai, mais tes dex t’a gari ;  
Li miens dex c’ai tostans honoré et servi,  
M’a bien hui en cest jor a mon besoing fali,

<sup>32</sup> *Chétifs*, éd. Geoffrey M. Myers, In : *The Old French Crusade Cycle*, Volume, V, Alabama, 1981.

Et moi et mon linage en cest siecle honi.  
Voir ne croi en Mahon ne qu'en .I. un chien porri,  
Ains croi en Jesu Crist, qui de virgene nasqui.

Sorgalé poursuit par un bref exposé de la vie terrestre du Christ (*ibid.*, v. 1136-1140), qui prouve sa maturité pour le baptême. Richard le baptise en remplissant d'eau le heaume tombé par terre et il fait même communier le néophyte en lui administrant le sacrement sous la forme d'un brin d'herbe partagé en trois : « Par molt vraie creance li Turs le recoilli » (*ibid.*, v. 1150). C'est ici qu'intervient un nouveau rebondissement inattendu. À peine baptisé, le Turc supplie son nouveau père spirituel de lui couper la tête, car « il ne voudrait plus vivre un seul jour pour tout l'or de ce monde, tant il a le cœur marri » (*ibid.*, v. 1152-1153). En effet, il est sévèrement mutilé, ayant un bras et une oreille coupés : sa famille le tiendrait en mépris dans cet état. Richard semble hésiter avant d'accomplir ce vœu. En effet, la condition de sa liberté et de celle de ses compagnons est la mise à mort du Turc désormais chrétien. Cette scène présente une forte densité rhétorique, et constitue le sommet de la première partie des *Chétifs*. La réplique de Richard commence par un résumé de la conversion du Turc qui a « abandonné le Diable », dans un style solennel avec trois synonymes (« guerpir », « laisser » et « défier »). On remarque l'insistance délicate de la part de Richard sur la noblesse du Turc dont il loue les armes : le haubert blanc doré et l'épée tranchante. La fin du passage prend un caractère mélodramatique : c'est malgré lui (« molt a envis ») que Corbaran tue son adversaire en vertu d'une fatalité (« ne puet estre autrement ») et à la demande du Turc lui-même (« mais tel m'as conmandé ») :

'Sarrasins', dist Ricars, 'molt par as bien erré,  
Qui Deable as gerpi, laisiét et desfié.  
Abaisse le ventaille del blanc auberc safré,  
Trencerai toi la teste a ton brant acéré.  
Jo et mi conpaigon en iermes delivrés ;  
Ne puet estre autrement, tel ses de verité,  
Molt a envis le fas, mais tel m'as conmandé.' (*Chétifs*, éd. cit., v. 1154-1160, p. 28)

Pour résumer cette scène, notons que la conversion particulière de Sorgalé n'est ni tout-à-fait spontanée, ni tout-à-fait forcée. Elle est certes motivée par la reconnaissance de la supériorité du Dieu chrétien, mais elle ne vise aucunement à avoir la vie sauve à l'issue du combat perdu. Au contraire, la solidarité chrétienne dictera à Sorgalé son sacrifice libérateur des prisonniers

chrétiens appelés Chétifs. Auparavant ce n'était pas Richard mais au contraire Sorgalé qui cherchait à faire abjurer son adversaire. Cette scène est le symbole parfait des relations ambivalentes entre Francs et Turcs dans les *Chétifs*. Interdépendance des prisonniers de Corbaran et de leur maître face aux accusations du Sultan d'un côté, mais antagonisme irréductible quant au but final, la prise de Jérusalem. Cette duplicité se manifeste tout au long des *Chétifs* sur le plan stylistique. Si le thème suggère un climat d'alliance franco-musulmane ancré dans la réalité historique du XII<sup>e</sup> siècle, le style épique avec ces clichés formulaires est rempli d'expressions farouchement anti-musulmanes<sup>33</sup>, et là on n'est pas très éloigné de la complexité stylistique du *Digénis* byzantin tout aussi hétérogène.

Terminons ce tour d'horizon par la *Chanson d'Antioche*<sup>34</sup> dans laquelle le Turc Datien a un parcours encore plus compliqué. Il se convertit sous l'effet conjugué d'une vision nocturne et des admonestations de son fils gagné à la cause des Francs après sa captivité chez ses derniers. Il devra néanmoins affronter sa femme récalcitrante qui, le soupçonnant à juste titre de trahison, menace de le dénoncer aux autorités musulmanes. Totalement séduit par la valeur des Francs qui l'ont très honorablement traité pendant sa captivité, le fils déclare que sans le baptême il ne pourra pas vivre longtemps (*Antioche*, éd. cit., v. 5581, p. 279) : « Se ne suis batisiés ne vivrai longement ». Le père promet d'abord de se convertir plus tard, mais il souhaite garder le secret (*ibid.*, v. 5584-5585) : « Ausi i querrai jo, se Dex le me consent, / or le laisons einzi, por l'aperçoivement ». La vision nocturne du Turc a la particularité d'insister, beaucoup plus que sur des arguments théologiques propres à emporter l'adhésion définitive du nouveau converti, sur la nécessité de livrer la tour aux chrétiens, avec des détails techniques, dont la confection d'une solide échelle en cuir qui permettra aux Francs d'escalader le mur sur la portion dont Datien a la garde (*Antioche*, éd. cit., v. 5754-5755, p. 291) : « Mais rent ceste cité le crestiienne gent. / Et si fai une esciele de quir fort et tenant ».

Seulement, sa femme le soupçonne d'intelligence avec les Francs (*Antioche*, éd. cit., v. 5888-5889, p. 296) : « Par Mahon ! de vos oeuvres m'i aperçois assés / Ke parlés tant as frans, dites or que querés ? »

Être trop souvent en compagnie des Francs implique en effet la volonté de se faire chrétien et de trahir les musulmans (*ibid.*, v. 5890-5891) :

<sup>33</sup> Citons dans les *Chétifs* la page 63 : « Païen et Sarrasin, cele gent desfaee », p. 74 : « li pute gens haïe », p. 89 : « Sarrasin felon », p. 93 : « orgellos gloton » etc.

<sup>34</sup> *Chanson d'Antioche*, éd. S. Duparc-Quioc, Paris, 1978.

Jo quit que vos volés estre crestienés,  
U molt grans traïsons envers els devisés.

Menacé d'être dénoncé par sa femme, Datien proteste de sa bonne foi, tout en cherchant à la convertir en douceur. Il lui demande de monter sur la muraille afin de contempler le camp des Francs où se trouve aussi leur fils en otage. Ne pouvant résister à l'envie de voir son fils, la femme de Datien monte avec son mari. Celui-ci en profite pour passer à l'acte en l'invitant à abjurer l'islam (*Antioche*, éd. cit., v. 5909-5911, p. 297) :

Dame, dist Datïens, un petit m'entendés,  
Car creés en Jhesu qui en crois fu penés  
Et en le sainte Virgene quil porta en ses lés.

Cette scène est significative, dans la mesure où elle prouve que l'argument décisif avant la conversion, du moins dans la tête de Datien, est la contemplation du camp chrétien. Il espère en tout cas que sa femme sera séduite par les tentes et par la « chevalerie » des Français, en plus de l'amour que ceux-ci portent au fils de Datien (*ibid.*, v. 5899-5901) :

Sor cel mur la desus avoec moi en venrés,  
François vos mostrerai, lor loges, et lor trés  
Et le cevalerie dont il i a assés.

En effet, se convertir au christianisme implique plus que toute autre chose, d'adhérer aux valeurs de la société franque, d'être intégrée dans le système féodal. Profondément révoltée, la femme non seulement refuse de se convertir mais menace son mari (appelé « culvers ») de le faire démembrer (*ibid.*, v. 5914). Réduit à cette extrémité, Datien opte pour son propre salut et celui des chrétiens : il fait précipiter des murailles sa femme récalcitrante qui se fracasse le corps tandis que son âme est emportée par les diables (*ibid.*, v. 5917-5919) :

Contreval le trebuce, li cols li est froés,  
Et li cors en .XX. lius peçoïés et quasés.  
Diable enportent l'ame et li cors est finés.

Datien s'attelle tout de suite après à la tâche : il traîne l'échelle à l'endroit prévu pour faire monter les chrétiens. Antioche sera prise d'assaut par les Francs. Dans les deux derniers exemples, la conversion entraîne donc des actes douloureux : Richard doit tuer son adversaire devenu chrétien pour pouvoir

libérer ses compagnons afin de rejoindre les croisés en route vers Jérusalem. Quant à Datien, il doit tuer sa propre femme de peur d'être dénoncé et de ne pas pouvoir aider les chrétiens à accomplir leur mission historique qui est de s'emparer d'Antioche.

### *Conclusion*

Dans la plupart de nos textes, excepté l'œuvre de propagande anti-musulmane qu'est la *Prise de Crète*, on a l'impression que les protagonistes musulmans et chrétiens sont souvent interchangeables, en tout cas la facilité des conversions permet de passer d'un camp à l'autre sans trop de difficultés d'adaptation. Esprit des frontières où combattants frontaliers appelés akrites et ghazis, Francs nés en Orient appelés poulains et autres gasmouls (métis franco-grecs) se seraient donné rendez-vous ? La formule de Corinne Jouanno<sup>35</sup> à propos de *Digénis Akritas* pourrait aussi s'appliquer aux textes français : « La foi apparaît comme la chose du monde la mieux partagée dans *Digénis*. Les Musulmans eux-mêmes y sont [...] d'une piété exemplaire : ils ont seulement le tort de n'avoir pas su choisir la bonne religion, et c'est sans doute pourquoi leur erreur apparaît si facilement corrigible : le sentiment religieux, présent en eux, ne demande qu'à changer d'objet ». Ce tableau gagnerait encore à être complété par les récits turcs du XII<sup>e</sup> et du XIII<sup>e</sup> siècles, ceux du *Battalnâme* et du *Dânishmendnâme*, qui eux aussi recèlent de nombreux cas de conversions étonnantes.

<sup>35</sup> *Digénis Akritas*, éd. cit., p. 180.

# Christians, Saracens, Greeks and Hungarians in the chivalric romance *Angelica Innamorata*

*István Puskás*

University of Debrecen

The research conducted into the relational history of Europe, or so to say into the relationship between the West and foreign civilisations, can mainly be characterised by its tendency to think in dichotomies. The situation is no different concerning the research into the relational history of Europe and the Muslim East – according to the discourse of modernity, its theoretical and ideological views and doctrines, the opposition, the emphasis of differences, and what is more, the ambition to create differences in values and establish hierarchies were the most important motivating factors for this research.<sup>1</sup>

The new discourse of post-colonialism brought radical changes in this field, establishing new foundations for research into the relationships between the west and foreign civilisations. To be more precise, it opened up new perspectives and new referential frameworks, firstly by demonstrating how the concept of western superiority is connected to historical-discursive and power-related issues, i.e. by showing its relativity, and secondly, as a consequence, it gave a boost to research into areas which were outside the discourse which idealized the superiority of the west, and instead of a dichotomic opposition between value differences, it attempted to represent – in a gradually more successful way – relationships based on parity, or even on symbiosis. The post-colonialism flourishing in the mentality of the post-modern setting endeavours on the one hand to understand how and why the sense of

---

<sup>1</sup> To illustrate this statement let us cite some fundamental works which examine the relationship between the Muslim world and the West: Dorothy Margaret Vaughan, *Europe and the Turk*, New York, AMS Press, 1954; Paolo Preto, *Venezia e i turchi*, Firenze, Sansoni, 1975; Bernard Lewis, *Islam and the West*, Oxford, Oxford University Press, 1994.

civilizational superiority found a fertile ground in Europe, how it manifested itself in interactions with foreign cultures, and on the other hand, it attempts to establish what other means of cultural interactions can exist, the different cultures living side by side which contradict and deny this ideology.

Thanks to the research done on the topic, it is now clearly evident that on the one hand, the history of the East-West relationship is a much more complex and colourful topic than was supposed from the modern colonialist perspective, and on the other hand, that the roots of the western colonialist mentality reach much deeper than modern colonization itself: here we refer only to the works of Jeffrey Jerome Cohen and the co-authors Ananya Jahanar Kabir and Deanne Williams, with their revealing titles *The Postcolonial Middle Ages* and the *Postcolonial Approaches to the European Middle Ages*,<sup>2</sup> which argue that the act of articulating the differences, the opposition towards the “other”, was also a very important element in creating the medieval European identity.

According to recently published theories which apply these research results, the origins of the East-West dichotomy of modern Orientalism can be traced back to 15<sup>th</sup> century Italian humanism; following medieval antecedents, though in a very different way, the fundamental characteristics of the attitude of western modernity towards foreign civilisations originated here. The most thorough synthesis of the turn in the direction of research into this period and question was given by Nancy Bisaha.<sup>3</sup> This is the historical moment in the life of western civilisation when the discourse articulating the approach, ideology and strategy with which the modern West will relate to the East appears on the horizon. According to this view, when Enea Silvio Piccolomini and his companions articulate the panic felt because of the occupation of Constantinople, and when they first try to formulate the threat posed by the Ottoman Empire in a language that is valid in the humanist discourse with the intention to mobilize wider society, they discard the language and argumentation of the Middle Ages and the Crusades and create a fundamentally different horizon and discourse structure, in which they establish their own relation to the East. When they describe the current

---

<sup>2</sup> Jeffrey Jerome Cohen, *The Postcolonial Middle Ages*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2001; Ananya Jahanar Kabir – Deanne Williams, *Postcolonial Approaches to the European Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

<sup>3</sup> Nancy Bisaha, *Creating East and West. Renaissance Humanists and the Ottoman Turks*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2004.



(geo)political situation in their own terms (that is, in humanist discourse), and try to mobilize their contemporaries against the Ottoman threat, they are not applying the previous Christian-Muslim, religion-based dichotomy, but imitate antique predecessors, and by taking over their vocabulary – which makes the narrative possible – and their attitude which is reflected in it, they interpret the situation as the confrontation between the civilized and the barbarian world. In that moment, the basic ideas of the stereotypical image of the East are born, and still exist in the West today; but with the establishment of this opposition, the definition of the Western self-image is also developed at this time. In short: this gives way to the birth of the idea of the supremacy of the West.

Although the research of the last decade has enriched the picture even further, this fertile hypothesis has proved to be very significant, because it points out that in the East-West relationship, or to be more precise, in the image of the East in the West, there was a radical change in Quattrocento Italy. For example, Margaret Meserve's monograph<sup>4</sup> points out that, depending on the genre, private or public interest and communicative situation, several perspectives can be found in Quattrocento Italy representing the relationship with the Muslim world. Meserve picks one of these – historiography – as her research topic, but even after narrowing the range in this way, we can still encounter various situations which obviously cannot be separated from contemporary political events. The most characteristic ambition is to separate the Ottoman Empire from Muslim civilisation, so from this perspective we cannot speak of Modern Age Orientalism or a colonial mentality; the most general endeavour is to discredit the Ottoman Turks and Muslim civilisation in general, which is obviously a political and not a cultural intention. It is also true, however, that these reasons and views are no longer the reasons and views of the Medieval West.

It is not only in this way that the fundamentally new approach towards East-West relations brought new perspectives into the research into the medieval and early modern periods, but also by concerted efforts to consider the history of these relations something other than the conflict of civilisations or as the wrestling of superior and inferior civilisations, with the result that much evidence has come to light of cultures being able to live peacefully side by side. As far as our topic is concerned, the examples of Venice and Ferrara

---

<sup>4</sup> Margaret Meserve, *Empires of Islam in Renaissance Historical Thought*, Cambridge – London, Harvard University Press, 2008.

are of particular interest.<sup>5</sup>

We must add that the West, in defining its relationships with the “other”, was not a homogenous area in this period, and what is more, neither was it so in the early Middle Ages, and in this sense the world of the Mediterranean region had a very special place. If we expand our horizon beyond Neo-Latin-Muslim relations, as some English researchers do,<sup>6</sup> and cast our eyes to the North-European – for example, English – culture, we can see that in this region, the dismissal of the “other” as inferior already existed in the early Middle Ages, and the label “pagan” was not simply a name for a follower of a different religion, but a distinction similar to Modern Age colonialism, or even racism; according to researchers this view – despite the fact that it frequently tended to draw a very frightening picture, especially of the Ottoman Turks – was an unknown element in the discourses about the East in the Italy of that time.

The academic studies referring to the Italian situation have so far only considered the humanist scientific, historical and political discourse, but it is obvious – in the light of Meserve’s thoughts on the subject – that we cannot say that the positions articulated here are equally true of the whole of the period, as the Italy of that period was a world of different parlances existing in parallel to each other, which were shaped by various private and public, cultural-educational, political-ideological, contemporary and geo-political, etc. factors. If we accept this view, it is plausible to focus, beside the humanist scientific-political discourse, on the tradition of court epic, as this literary tradition had been the key area for depicting, narrating, and articulating the Christian-Muslim dichotomy on the linguistic-cultural level for hundreds of years, and, as a result of this and other factors, played a very significant role in the Middle Ages in terms of the creation of the western cultural identity. Moreover, besides elaborating the positions of the East-West opposition, it can provide us with evidence that this opposition in the Middle Ages was very different from modern Orientalism, in the sense that in the textual universe of the court epic, regarding the space of chivalric culture, these texts, in

---

<sup>5</sup> Here we can only refer to the research concerning this particular question. For further information, consult the following works: Maria Pia Pedani, *Venezia porta d’Oriente*, Bologna, il Mulino, 2010; Andrea Zannini, *Venezia città aperta*, Venice, Marcianum Press, 2009; Giovanni Ricci, *I turchi alle porte*, Bologna, il Mulino, 2008; Id., *Ossessione turca*, Bologna, il Mulino, 2002.

<sup>6</sup> John Gillingham, “The Beginnings of English Imperialism”, *Journal of Historical Sociology*, 5, 1992, pp. 392–409; Lisa Lampert, “Race, Periodicity and the (Neo-) Middle Ages”, *Modern Language Quarterly*, 65, 2004, pp. 391–421.

numerous places and through numerous processes, endeavoured to eliminate differences and to establish a unified world.<sup>7</sup>

One of the most important turning points in the history of the court epic text tradition is connected to Renaissance Italy, in that, thanks to the works of Boiardo and Ariosto, the topics available in genre boundaries had greatly changed: the 16<sup>th</sup> century Italian tales of chivalry were concerned primarily with love affairs and fantastic adventures, and not with the heroic fight for the truth of faith, as before. At the same time, according to the rules of imitation, certain genre characteristics with a strong legitimizing force still remained: one important element in this had been the language and method of presenting the “foreign” and the “other”. When reading the texts published before and after the Boiardo – Ariosto-turn, we can see that in this sense there are no changes. So the figures of the narrative of the foreign, and of the foreign culture, pass on the previous tradition (from the spaces of the foreign world to the physical characteristics of the people and clothing), representing a certain “cultural blindness”; namely, that apart from a few indicative elements, labeling is a sufficient method to visualize the other (Saracen, Moorish, pagan). The cultural and physical differences are not really articulated. Although the texts written in the Italian royal courts are actualized to their context in many points, and the narrators often attach actualizing remarks to the stories, it is particularly this element which preserves its traditional nature, so the personal knowledge deriving from the cultural experiences of the Italian society of that time (the knowledge of North-African, or Turkish-Ottoman culture) is not incorporated into the text. This is one method the narrators employ to take away the edge of opposition and differentiation, as in this discourse the primary goal is not to stage the conflict, but to present the mutually experienced stories of adventure and love experienced by Christian and Muslim individuals, by men and women. The real borderline of the Italian Renaissance court epic is not between Christians and Non-Christians, but between the knights (the elite of the society) and the other social groups. Those who are not included in these groups, where the religious and ethnic affiliations of the members are not highlighted, appear only briefly and always marginally in these stories.

---

<sup>7</sup> For further information see István Puskás, “Mohamed a sisakforgón. (A korai észak-itáliai lovagregények iszlám-képe)” [Mohammed on the Helmet Plume. (The Image of Islam in the Early North-Italian Chivalric Novels)], In: *Eruditio, virtus et Constantia*, Tanulmányok a 70 éves Bitskey István tiszteletére [Treatises in Honour of the 70th Birthday of István Bitskey], vol. I., Debrecen, 2011, pp. 434-439.

In the Renaissance Italian court novels the Christian and Muslim world is intertwined, appears on one stage, and the spaces of the Mediterranean basin become parts of the same familiar world, where both the knights and their readers feel at home. Conflicts inside this space are not oppositions between civilizations and world views – these are not the causes of the war between the parties –, but have private, personal motivations: according to the first verse of Ariosto's poem, revenge leads the Moorish armies to war against Charles the Great in Hispania. The court novel primarily provides space to present private human relations and the scope of the featured problems is rarely widened, and only by comments from the narrator; actualization and comparison with current relations appear only in these comments. However, the role of these remarks has a key significance, setting the texts in a wider cultural, political and historical context, and showing functions which are elements of the texts, but which are explained in the world they create. In this construction, the mythic past is interpreted as a golden age, opposed to the present. It is a world in which there was still unity between the two great civilizations (which today has already broken down), its most important cohesive force being the virtues of knights.

The regulated world of the discursive space of the Renaissance court novel offered enough moving space to ensure that the works could be published in an interesting and colourful way for their public in the first decades of the 16<sup>th</sup> century: there was room for these different variations. We will now examine a single piece, published in the great age of the history of the genre, before its imminent decline: a text by Vincenzo Brusantino, a gentleman from Ferrara, entitled *Angelica innamorata*, published in 1550.<sup>8</sup> When either contemporary readers or their predecessors compare this piece with those written by its great canonically importance forerunners, it immediately demonstrates a significant, meaningful shift of emphasis: in Brusantino's text the war – the conflict between communities – is given an important role once again. The good knights are not just fighting for their lovers, they are also waging war against each other, taking part in battles and besieging castles and cities. We can feel that the community of the time cannot forget the influence of the increasingly threatening, constantly present and ever-approaching Turkish-Christian conflict. The frameworks of the genre, established a few decades previously, do not allow more actuality for this new element, but cannot

<sup>8</sup> The 1837 edition of the *Angelica innamorata* can be found on the web under the following link: <http://books.google.hu/books?id=bZMHAAAQAAJ&printsec=frontcover&hl=hu#v=onepage&q&f=false> (23 April 2013).

exclude it entirely either. The fact that Brusantino articulates not only the traditional Saracen-Christian opposition, but expands the conflict spatially and culturally as well, involving almost the whole of Europe, and what is more – as the most important novelty – even Eastern-Europe, is a definite sign of the changing times. For North-Italian readers (the inhabitants of Venice and Ferrara) the Eastern-Europe (Turkish) question was of particular interest, as besides the armed conflicts inside Italian territories, this region was the contemporary battleground which had a direct effect on them in various ways.<sup>9</sup>

What is more, the location of these episodes is rather telling: besides the traditional Hispanic setting, the Eastern part of Europe also becomes a central location in the work of Brusantino, as the Christian knights fight the pagans on two battlefronts. Nevertheless, there is a basic difference between these two fronts. The Hispanic war theme is the legacy of the court epic, where the fight against the Saracens is an immanent part of the world of the knights, as we have seen previously. In comparison to this, in the East the situation is more complicated: on the one hand, we can find the pagans inside the – cultural – borders here too, the so-called good pagans (for example, the Hungarians); on the other hand, there are also bad pagans, those who are outside these borders. This distinction between pagans is familiar from humanist historiography, as was mentioned at the beginning of the present work. Note that the scenario of the western end of the continent, the Atlantic region is familiar in the same way: while England is part of the well-known world of the crusaders, providing support for the armies of Charles the Great, Ireland (similarly to the research findings mentioned previously) belongs to the foreign, not simply pagan, but barbaric world, the depiction of which is interestingly related to the barbaric world of the Italian classicist tragedies of the cinquecento.

In the mythology created by Brusantino, the states of the Eastern part of Europe are Christian-Greek Byzantium and pagan Hungary. What is most interesting for us, of course, is how Hungary enters the picture and what role the country plays in the story. Although there are no traces of the Hungarian thread in the court poems of the time, this is not entirely the invention of Brusantino. An episode, and an especially important one, of the Caroling-cycle offers a solution: according to tradition, the mother of Charles the Great was a Hungarian, King Pepin's wife, the Hungarian princess Bertha, Bertha Broadfoot. We can only mention this thread here briefly, with a promise to explore the issue in more depth later, even more so, because the story has

---

<sup>9</sup> See note 5.

a version written in a Franco-Veneto dialect (the hybrid literary language of the Italian court epic of the 14<sup>th</sup> century), kept in the Marciana Library of Venice,<sup>10</sup> which allows a proximity to Brusantino, who had a strong Venetian orientation. We can assume that the Hungarian thread in *Angelica* exploits both the interest of the public of the time in Hungary and the possibility offered by tradition.

Albeit Hungary is a pagan (but not a Muslim) kingdom, it is still part of the familiar world and not the territory of the “other”, the “foreign”. To be precise, it is the borderland, beyond which the “foreign world” begins, which is populated by the terrifyingly unknown people presented in the violent conflicts in the story. These unknown people descend on the familiarly known world as part of the armies of the Tartars and the Turks (tartari, turchi), and try to wipe it away. The sovereign of the Hungarians is a chivalric king, similar to the Christian and Saracen warriors. His name, Ferrante, sounded especially good in Ferrara, being one of the favourite first names of the Este-dynasty. The epithet ornans connected to it also represents his membership of the chivalric community: “bon Ferrante”. In spite of, or in addition to, this, Ferrante’s character becomes very contradictory: the Hungarian king fraudulently wins the hand of a local princess, Lavinia, at a tournament held for the Non-Christian knights in Hispania, although the princess loves the son of the neighbouring Saracen king, the Infant, and they even become lovers. So, dramaturgically, Ferrante assumes the role of the evil knight impeding the happiness of the lovers, and although as a good knight he fights the intruders attacking the country, he loses the battle precisely because he is not fully in possession of the chivalric-regal virtues – he is not the ideal type of king capable of winning this especially important war.

The war must have evoked familiar associations in readers living in the Hungary of the time, and Brusantino consciously builds on this knowledge: he makes the Danube setting of the story more familiar for the reader by adding real-life elements. The author has an accurate and up-to-date knowledge of the subject: in his mythical world the Polish and Lithuanian lands belong to the Hungarian crown, which is an element that surely comes from the memories of the Jagiellon-dynasty, but his knowledge is also geographically accurate

<sup>10</sup> The original French version of the epic poem entitled *Berta da li pé grandi* was written by Adenet le Roi in 1275, and can probably be traced back to an even earlier chanson de geste. The Venetian manuscript signed Marciana XIII was published in 1966 by Carla Cremonesi (Milano – Varese, Cisalpino, 1966), and is also available on the internet: <http://www.classicitaliani.it/duecento/Berta.htm> (23 April 2013).

and careful. The narrator is familiar with the important rivers, makes Buda the capital, there are other cities featured such as Strigonia, and the crucial battles are fought again and again on a plain called Mugliaccio, which can be easily identified as Mohács by the Hungarian reader. And concerning Mohács, we can be sure that the name of one of the Hungarian leaders, Tomoreo, reminds us of Tomori. A characteristic feature of the narrative technique of Brusantino – and this is true concerning the Hungarians as well – is that he confines himself to the most important pieces of information regarding the story, thus remaining within the stylistic and narrative frames of court epic, and does not provide the reader with descriptions of foreign landscapes and information about foreign, unknown people.

Brusantino depicts and situates Byzantium in a similar way. The Greeks of Byzantium are obviously part of the familiar, well-known world: they are Christians. In the mythical world of the *Angelica* real-world history appears related to Byzantium, represented by its fall and the Turkish occupation, chosen from among numerous historical episodes. Nevertheless, the mythical world of the court epic is obviously not concerned with chronological reliability, as it intertwines with the quattrocento of Charles the Great. It is not historical reliability that matters in the *Angelica*, as the readers of the time must have been aware of the facts: the point – besides the amusing adventures, of course – is the articulation of the attack on the known world from the East, on the dangerous threat to the familiar world. We can find the indication of the relationship of the Italian public of the time to the work in the episode in which Venice sends her navy to help Byzantium against the barbarians – Brusantino here, and only here in the text, allows himself a specific transgression of limits, when he makes a member of a contemporary Venetian patrician dynasty head the Venetian navy, letting a real person into his clearly fictitious world.<sup>11</sup>

In this mythic world of the past, Byzantium is the bastion of Christianity, even against the pagan Hungarians: the Byzantine prince is the other hero, who stops the barbarian hordes, after avenging the Hungarian king, who was not able to repel the intrusion from outside because of his low morals.

---

<sup>11</sup> In the XXVI verse Marco Balbi leads the Venetian fleet to help Byzantium. Venice plays a very important role both in the life of Brusantino and in the *Angelica innamorata*. For further information see Rosanna Alhaique Pettinelli, *Forme e percorsi di cavalleria*, Roma, Bulzoni, 2004, pp. 95-112; István Puskás, “Corti reali e corti immaginarie del poema cavalleresco *Angelica innamorata* di Vincenzo Brusantino”, In: *Dialogue des cultures courtoises*, sous la direction d’Emese Egedi-Kovács, Collège Eötvös József ELTE, Budapest, 2012, pp. 237–252.

According to the complicated plot, this heroic knight is not the legitimate son of the last Byzantine emperor, but the child of Ferrante's illegitimate wife, Lavinia, and the lover of the Hispanic princess, the Saracen prince named Ladislao after his conversion to Christianity.

So the world familiar to the narrator is inhabited by Christian nations, such as Byzantium, and by the pagan Saracens and Hungarians, while the territories over these borders constitute the real barbaric world – which is traditionally not part of the universe of court epic, but which now appears on its horizon probably as interest is gradually becoming more vivid in the Ottoman Empire at that time. The world created in such a way in the *Angelica innamorata* represents one of the possibilities of articulating the East-West relationship, but at the same time it is capable of involving and operating more of the available codes. When Brusantino structures the world by mixing more discursive possibilities, then on the one hand, he imitates the traditions of the genre, but on the other hand, he follows the models of the humanistic political and historiographical discourses and the narrative methods of the contemporary news and chronicles.

In this narrative space, for the contemporary Italian reader the obviously mythical Hungarian kingdom is on the border of the civilized and the barbaric world. It is a familiar, but not an entirely homely land. As it appears in Brusantino's text, it reflects the averse look in the eye of the Italian of the time, with which he observed the Hungarian land on the periphery of his own, on the border of the world considered civilized; a land worthy of attention as being the borderline – though rather on the closer side – between his own world and the frightening, threatening barbaric world beyond.



# Cults of Saints and Naming in Medieval Hungary

*Mariann Slíz*

Eötvös Loránd University<sup>1</sup>

1. It is widely known that name giving in Hungary changed substantially due to the spread of Christianity in the Middle Ages. While previously people may have been named after anything (e.g. after some characteristics of the person, an animal or an object of nature), canonical name giving was based upon a closed stock of names: the sources of the names were the Holy Bible and the martyrologies containing the names of saints. In the following, I deal with this latter phenomenon of Christian naming practice, concentrating on the connection between the cults of saints and name giving. Data from the Angevin Age (14<sup>th</sup> century) come from my corpus of 14 000 personal names based on deeds of this period.

2. Saints from martyrologies effecting medieval Hungarian naming can be grouped into three categories: Eastern, Western and national saints. However, we cannot make a clear division among these classes. For instance, the cult of Saint George originated in the East but he became known throughout Europe in the Middle Ages. His cult in Hungary began fairly early, with respect to the start of his Western veneration, in the beginning of the 11<sup>th</sup> century. His relics were looted by Stephen I (997–1038) during his campaign against the Bulgarians and were donated to the cathedral of Csanád, which was named after the saint.<sup>2</sup> Saint George was the greatest incarnation of chivalric moral, the protector of soldiers, wanderers and masters dealing with horses.<sup>3</sup> His name

---

<sup>1</sup> This paper was supported by the János Bolyai Research Scholarship of the Hungarian Academy of Sciences.

<sup>2</sup> András Mező, *A templomcím a magyar helységnevekben (11–15. század)* (Patron Saints in Hungarian Settlement Names [11–15<sup>th</sup> centuries]), METEM-könyvek (METEM Books) 15, Budapest, 1996, p. 84.

<sup>3</sup> Zoltán Magyar, *Szent György a magyar kultúrtörténetben. A Kárpát-medence Szent György-hagyományainak néprajzi és művelődéstörténeti rétege* (Saint George in Hungarian cultural

was amongst the 20 most frequent names in medieval Hungary. His cult spread in the West due to the first crusade (1096–1099) and he has been regarded as the patron saint of England since the reign of Richard the Lionheart (1189–1199).<sup>4</sup> Similarly, we have to consider Saint Helena, mother of Constantine the Great, an Eastern saint but regarded as a “national” saint in Hungary due to her birth place, as she was born the daughter of a taverner in Naissus (Niš), according to legend.<sup>5</sup> The Western saint, Martin of Tours was also considered a national saint because he was born in Pannonia. However, the inverse case also can be said since the cults of some domestic saints spread beyond the Hungarian borders. For instance, Elizabeth of Hungary is a widely venerated saint of the Catholic world and she has also been regarded as in Germany as their own saint, since she was the Countess of Thuringia. Her cult had a great effect on naming in Western Europe too. For example, Elizabeth of Portugal (also known as Saint Queen Elizabeth or Saint Isabel of Portugal) was named after her, due to their family connections (according to her legend her grandmother Yolanta was a younger sister of Elizabeth of Hungary). Moreover, the life of her great-aunt served as a model for her and she has also been often depicted with roses in her apron due to this parallel. Moreover, Saint Stephen, the first Hungarian king was popular in England too. His Western reputation was related to pilgrimage: according to tradition, it was he who opened the terrestrial route to the Holy Land; thanks to this pilgrims could avoid sailing across a sea full of dangers, pirates and storms.<sup>6</sup> His veneration had an effect on naming both in the Western and the Southern region of Europe: the Serbian grand prince Stevan Nemanja (1168–1195) was named after him, and so was the Count of Troyes’s son.<sup>7</sup> The case of Piroška, the daughter of the Hungarian King Saint Ladislaus is somewhat different. She became an empress of the Byzantine Empire and was canonized there under her Byzantine name *Eiréné*, the Greek antecedent of the Hungarian name *Irén*. Despite her Eastern cult, her veneration was not popular in Hungary therefore her

---

history. The ethnographic and culture- historical stratum of Saint George’s tradition in the Carpathian Basin), Budapest, Kairosz Kiadó, 2006, p. 37.

<sup>4</sup> Constance Mary Matthews, *English Surnames*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1966, p. 238.

<sup>5</sup> A. Mező, *A templomcím a magyar helységnevekben (11–15. század)*, op. cit., p. 89.

<sup>6</sup> C. M. Matthews, *English Surnames*, op. cit., pp. 230–231.

<sup>7</sup> Gábor Klaniczay, *Az uralkodók szentsége a középkorban. Magyar dinasztikus szentkultuszok és európai modellek* (The Sanctity of Monarchs in the Middle Ages), Budapest, Balassi Kiadó, 2000, p. 134.

name (either *Piroska*, or *Eiréné*) did not have a considerable effect on medieval Hungarian naming. Lastly, it is interesting to note that Saint Margaret of Hungary had been highly respected as an own saint throughout Hungary since her dying day, and her name was the second most common female name for centuries in spite of the fact that the seven-centuries-long procedure of her canonization eventualized only in 1943.

3. At this point, we have to note that there is not necessarily an immediate connection between the origin of the saint's name and the origin of their cult. Hence it would be a mistake jumping to the conclusion that a saint was venerated principally in the East only because of their Greek-originated name. It is true that the names of most orthodox saints originated from Greek but a great amount of Western saints bore similar names due to the spread of Greek names in the territory of the Roman Empire and its successors. For instance, the name of Saint Denis of Paris can be traced back to the Greek form *Dionysios*, and Saint Gregory bishop of Tours also bore a Greek-originated name: *Gregorios*. They were both well-known in medieval Hungary; the former's frequency can be considered to be average while the latter is to be ranked among the most popular names, especially during the reign of the Arpad Dynasty. At the same time, Celtic- and Germanic-originated names can be attached more securely to the Catholic church since they were less known in the East. Among them, we can mention for instance *Albert*, *Bernard*, *Frederic*, *Henry* and *Conrad*; they fall under names with low or medium frequency and their role in naming does not necessarily have to be deduced from the cults of their bearers, since they may have been connected to the German ethnic group in Hungary or to some kind of fashion of giving Germanic names.

4. In addition, the fact that one name may be connected to more than one cult of saints may cause a further problem in the investigation of the effect of cults on naming. Some of the saints bearing the same name were venerated mostly in the West, while the others in the East. Moreover, it is difficult to ascertain which one had the greatest effect on naming in a given case. For instance, behind the name *Elizabeth*, we may guess the veneration of both Saint John the Baptist's mother and the princess of the Arpad dynasty, while people called *John* may have been named after four saints: after the Baptist, the Evangelist, the Almsgiver and John Chrysostom. In principle, the more the cults of saints may effected the naming, the greater is the frequency of the name. For instance, it could not be a coincidence that *John* became the most popular name in almost every class of society by the end of the 13<sup>th</sup> century,

and it kept this number one position for centuries.<sup>8</sup> However, it is not a rare case that a cult of one saint is stronger in a given territory or a period than the others' bearing the same name and therefore the name giving was not or not so intensively effected by the other saints.

5. The spread and strength of a cult may be different in time, space, society and ethnicity and these changes and alterations naturally have an influence on the popularity of the saint's name. For example, there is a remarkable coincidence between the spread of Saint Dorothy's cult and the appearance of her name in the Hungarian name stock. Her veneration became common in Hungary only in the second part of the 14<sup>th</sup> century, supposedly from the Augustinian church founded in Wrocław in 1351,<sup>9</sup> churches and places named after her can be detected only from the 14<sup>th</sup> century as well,<sup>10</sup> and the first data of her name among personal names in Hungary can also only be found after 1340.<sup>11</sup>

Both regional and social differences can be observed properly apropos of the name *Ladislaus*: its popularity dramatically increased among the nobility by the middle of the 14<sup>th</sup> century (it went up to the 5<sup>th</sup> position from the 11<sup>th</sup> in only one hundred years<sup>12</sup>). At the same time, it did not appear among the 10 most frequent names among the other classes in the same period. (The causes of this difference will be demonstrated in the following part of my paper.) Despite the fact that *Ladislaus* was not among the most common names in the ignoble classes, it was a highly respected name among the serfs in the wider area of Várad, the centre of the saint's cult at the end of the 14<sup>th</sup> century: this is the number one name in János N. Fodor's corpus and even later, in the middle of the 15<sup>th</sup> century it was the seventh most frequent name according to András Mező's list from the same region.<sup>13</sup>

<sup>8</sup> Cf. Mariann Slíz, *Személynévadás az Anjou-korban* (Naming in the Angevin Age), Budapest, Históriaantik, 2011, pp. 68–72.

<sup>9</sup> Sándor Bálint, *Ünnepi kalendárium. A Mária-ünnepok és jelesebb napok hazai és közép-európai hagyományvilágából I–II.* (Festive calendar. On the traditions of the Blessed Virgin's feasts and of other illustrious days in Hungary and Middle Europe I–II.), Budapest, Szent István Társulat, 1977, vol. I, pp. 210–214.

<sup>10</sup> See „Dorottya (Dorothy)” In: András Mező, *Patrociniumok a középkori Magyarországon*, Budapest, Magyar Egyháztörténeti Enciklopédia Munkaközösség, 2003.

<sup>11</sup> Cf. Jolán Berrár, *Női neveink 1400-ig* (Female names until 1400), A Magyar Nyelvtudományi Társaság Kiadványai 80. (Issues of the Society of Hungarian Linguistics 80.), Budapest, 1952.

<sup>12</sup> Cf. M. Slíz, *Személynévadás az Anjou-korban*, *op. cit.*, p. 94, chart 22.

<sup>13</sup> János N. Fodor, *Személynevek rendszere a kései ómagyar korban. A Felső-Tisza-vidék személyneveinek nyelvi elemzése (1401–1526)* (The structure of personal names in the Late Old

In relation to naming, cults of saints, social status and ethnicity, the history of the Magi's name can provide a useful example for us: they were popular mostly among the Germans living in Hungary. Their veneration emerged in its entirety by the 15<sup>th</sup>–16<sup>th</sup> century. It can be detected that name data registered among the nobility in this period is connected primarily to those regions where there was a considerable German population (i.e. the Western and Northern counties and Transylvania). At the same time, their effect cannot be discovered in the name stock of the serfs, at least until the 16<sup>th</sup> century.<sup>14</sup>

6. To mention one more factor, the strength and spread of a cult may have been influenced by the support of the pope, a religious order or a dynasty. For instance, *Mary* can be mentioned as a rare name in 11–13<sup>th</sup>-century Hungary and in the West as well; its popularity began only after the Western adaptation of the Blessed Virgin's cult. Actually, it had already begun in the Byzantine Empire in the 4<sup>th</sup> century and it reached Hungary fairly early, during the reign of Stephen I: it was Mary to whom the king dedicated the church of Fehérvár and the cloisters of Pécsvárad and Veszprémvölgy. He ordered three days for Mary's celebration and placed his country under her patronage, according to his great legend.<sup>15</sup> This immense adoration could have been the reason why the name *Mary* first occurred in the Arpad Dynasty only at the end of the 12<sup>th</sup> century. That was the time when the idea of amor sanctus and marianism developed in the West. Its apostolic acceptance and the Western model could have loosened the inhibition and raised the popularity of the name.

The support of a cult (and therefore that of a name) by a religious order, is well illustrated by the name *Martin*, since Saint Martin's cult, spread by the Benedictines, must have been a considerable factor in its frequency. *Martin* was among the 15 most common names until the end of the 13<sup>th</sup> century.<sup>16</sup> The names of other founders of orders (e.g. *Benedict* or *Dominic*) were

---

Hungarian. Linguistic analysis of personal names in the Upper Tisza Territory [1401–1526]), *Magyar Névtani Értekezések* 2. (Monographs on Hungarian Onomastics 2.), Budapest, 2010, p. 179; András Mező, *A Várdai-birtokok jobbágynevei a XV. század közepén* (Names of serfs belonging to the estates of the Várdai Family in the middle of the 15th century), *A Kisvárdai Vármúzeum Kiadványai* 3. (Issues of the Castle Museum in Kisvárdai 3.), Kisvárdai, 1970, p. 36.

<sup>14</sup> Mariann Slíz, "A háromkirályok kultuszának hatása a középkori és kora újkorai névadásra" (The effect of the Magi's cult on naming in the Middle Ages and in the Early Modern Period), *Névtani Értesítő*, 31, 2009, pp. 91–103, (pp. 96–98).

<sup>15</sup> Cf. G. Klaniczay, *Az uralkodók szentsége a középkorban*, *op. cit.*, pp. 126–128.

<sup>16</sup> Cf. Katalin Fehértói, "Árpád-kori községi eredetű személynéveinkről" (On personal names derived from common nouns in the Arpadian Age), *Magyar Nyelvőr*, 121, 1997, pp. 71–5 (p. 73); M. Slíz, *Személynévadás az Anjou-korban*, *op. cit.*, p. 94, chart 22.

similarly common in medieval Hungary. The same phenomenon can be observed among female names. For instance, the name of Saint Benedict's sister Scholastica belonged to the most popular ones until the 15<sup>th</sup> century due to the Benedictines, so did the name of Saint Clare of Assisi which was supported by both the Poor Clares and the Franciscans.<sup>17</sup> Additionally, we can mention again Saint Dorothy's cult, which was spread mostly by the Augustinians. Thanks to it, *Dorothy* became one of the most common female names in Hungary in the Late Middle Ages – we can say that its popularity definitely seemed to come out of nowhere.<sup>18</sup>

The support of a cult by a dynasty may have also promoted the prevalence of the saint's name. We can convincingly demonstrate it by the names of soldier saints. Amongst them, the most significant ones were beyond question Saint George and Saint Ladislaus in medieval Hungary. With the appearance of the chivalric culture, it was them who became the primary personifiers of knightly virtues, especially in the court of the Angevin kings in the 14<sup>th</sup> century. Thanks to this, the popularity of their names increased in the noble class.<sup>19</sup>

Family saints had a special importance for dynasties since they promoted both their international acceptance and their inland legitimacy. It is particularly true when a new dynasty took the throne in a country. This happened with the family of King Charles I: he presumably wanted to emphasize his Angevin and Arpad dynastic ties at the same time with the names of his children: the name *Elizabeth* was connected to both dynasties, *Charles* and *Louis* went back to Charles' French and Neapolitan ancestors, while *Stephen* and *Ladislaus* to the Arpads. His fifth son, Andrew was not given a name after a domestic saint but after the last Arpad king which was also a clear reference

<sup>17</sup> Cf. J. Berrár, *Női neveink 1400-ig*, *op. cit.*; Mihály Hajdú, "Adalék nőneveink korai divatjához" (Data on early fashion of our female names), In: *Studia in honorem P. Fábrián, E. Rácz, I. Szathmári oblata a collegis et discipulis*, Budapest, ELTE BTK Mai Magyar Nyelvi Tanszék, 1988, pp. 61–65; M. Slíz, *Személynévadás az Anjou-korban*, *op. cit.*, p. 125, chart 51.

<sup>18</sup> It gained the 5<sup>th</sup> position in N. Fodor's corpus (1426–1526) and the 7<sup>th</sup> place among Hajdú's data from the 16<sup>th</sup> century; cf. N. Fodor, *Személynevek rendszere a kései ómagyar korban*, *op. cit.*, pp. 138–139; Mihály Hajdú, *Általános és magyar névtan. Személynevek* (General and Hungarian Onomastics. Personal names), Budapest, Osiris Kiadó, 2003, p. 374.

<sup>19</sup> It is specially true in the case of *Ladislaus*. It was the 11<sup>th</sup> most common name in the middle of the 13<sup>th</sup> century and it went up to the 5<sup>th</sup> position by the first half of the 14<sup>th</sup> century; cf. M. Slíz, *Személynévadás az Anjou-korban*, *op. cit.*, p. 94, chart 22. It can be regarded as a fairly great change since the list of most common names changed decidedly slowly in the Middle Ages with regard to the changes in the name stock of our times.

to Charles' Hungarian roots. What reflects the special regal support of Saint Ladislaus's cult is that the codex called Magyar Anjou Legendárium which was presumably made for Prince Andrew, containing the legend of Christ and the most venerated saints in Hungary in pictures, narrates the saintly king's life in 24 pictures. He is depicted more than any other saint, except for James the Greater, the 4 apostles and of course Christ.<sup>20</sup> The cult of Saint Ladislaus reached its summit during King Louis's reign: Ladislaus was the knight king's role model and due to this it was his portrait that decorated the king's golden forints.<sup>21</sup> Moreover, many chapels of castles and fortresses were named after him in that period,<sup>22</sup> and it was he, who helped the Hungarian host against the tartars in 1345 in the "Deeds" of the Nameless Minor composed in Louis's court.<sup>23</sup> Naturally, after Ladislaus had become primary patron saint of the royal family, the popularity of his name increased significantly among the nobility, as we have already seen.

At the same time, we can mention some counter-examples as well. King Charles, as a sign of his double-sided relations, endeavoured to introduce Louis of Toulouse's cult in his new country. What reflects his strivings are, for example, the paintings of Saint Ladislaus and Louis together on the wall of the chapel in the fortress of Siklós<sup>24</sup> or the saint's portrayal among the Arpad saints on the presents which were donated to Saint Peter's Basilica by Queen Elizabeth, Charles' widow during her Italian pilgrimage in 1343–1344.<sup>25</sup> Beside this, the king founded a Franciscan cloister in the memory of his saintly uncle in 1325,<sup>26</sup> and Louis's life also appeared in the pages of the Magyar Anjou Legendárium:

<sup>20</sup> Cf. Ferenc Levárdi (ed.), *Magyar Anjou Legendárium* (Hungarian Anjou Legendar), Budapest, Magyar Helikon, 1973; G. Klaniczay, *Az uralkodók szentsége a középkorban*, *op. cit.*, pp. 281–282.

<sup>21</sup> Gábor Klaniczay, "Az Anjouk és a szent királyok. Fejezet a középkori szentisztelet történetéből" (The Angevins and the saint kings. A chapter from the history of medieval veneration of saints), In: Tüskés Gábor (ed.), „Mert ezt Isten hagyta...” *Tanulmányok a népi vallásosság köréből* ("Because God let it happen..." Essays on folk piety), Budapest, Magvető Kiadó, 1986, pp. 65–87, (pp. 69–70).

<sup>22</sup> A. Mező, *A templomcím a magyar helységnevekben*, *op. cit.*, p. 139.

<sup>23</sup> Pál Engel – Gyula Kristó – András Kubinyi, *Magyarország története 1302–1526* (History of Hungary 1302–1526), Budapest, Osiris Kiadó, 1998, p. 114.

<sup>24</sup> Dezső Dümmerth, *Az Anjou-ház nyomában* (In the wake of the Angevin Dynasty), Budapest, Panoráma, 1982, p. 271.

<sup>25</sup> G. Klaniczay, "Az Anjouk és a szent királyok", *art. cit.*, pp. 70–71.

<sup>26</sup> D. Dümmerth, *Az Anjou-ház nyomában*, *op. cit.*, p. 310.

there were 12 pictures about him in the codex.<sup>27</sup> Considering these facts, it is not a surprising that he gave his saintly relative's name to his son who was born in 1326, shortly after the foundation of the cloister mentioned before. All the same, *Louis*, which was not a frequent name either in previous times, appears only once in my 14<sup>th</sup>-century corpus and it could be considered among the rarer names until the end of the 18<sup>th</sup> century.<sup>28</sup> The cause of the unpopularity of the name must have been the relatively short time of the dynasty's reign in Hungary which was not enough time for the cult and name to strike root.

7. Beside the cults of saints, we have to take account of other factors in the investigation of naming in medieval Hungary. One of them is the fashion of names, which is not a current phenomenon. For instance, naming after chivalric literature could be regarded as a kind of fashion in the noble class between the 13<sup>th</sup> and 15<sup>th</sup> centuries.<sup>29</sup> Choosing a French-originated name for a person with non-French origins was also fashionable among them in the same period.

However, the custom of the inheritance of a name in a family defied both fashion and the cults of saints. As a matter of fact, it was regular both in the dynasties and in the noble clans that they named their children after a noteworthy ancestor (for example after someone who had borne a high title or gained a great estate, establishing the wealth and power of the family). Its motivation could have been rather complex: for instance, to keep family traditions alive, to make people aware of the power of the clan or to testify to family ties. A typical illustration is the Garai family, one of the mightiest families in the second part of the 14<sup>th</sup> century. The first Dorothy among them could have been named under the influence of the strengthening cult of Saint Dorothy. On the other hand, the recurrence of this name in the following generations must be ascribed to inheritance. What points to this assumption is

<sup>27</sup> F. Levárdi (ed.), *Magyar Anjou Legendárium*, *op. cit.*

<sup>28</sup> M. Hajdú, *Általános és magyar névtan*, *op. cit.*, pp. 362–369, 554–580.

<sup>29</sup> Cf. e.g. Elemér Moór, “Die Anfänge der höfischen Kultur in Ungarn”, In: Julius von Farkas (Hrsg.), *Ungarische Jahrbücher*, Vol. 17, Berlin-Leipzig, Walter de Gruyter & Co., 1937, p. 57–86; Klára Korompay, “La *Chanson de Roland* et la Hongrie médiévale : de nouveau sur *Elefant*”, In: *Littérature et folklore dans le récit médiéval*, Emese Egedi-Kovács (éd.), Budapest, Collège Eötvös József ELTE, 2011, pp. 173–183; Klára Korompay, “Lanthroponymie de la Hongrie médiévale et le *Roman de Tristan*”, In: *Dialogue des cultures courtoises*, sous la direction d’Emese Egedi-Kovács, Budapest, Collège Eötvös József ELTE, pp. 173–192; Mariann Slíz, “*Tristan* and *Ehelleus*. Names derived from literature in Angevin Hungary”, In: *Dialogue des cultures courtoises*, sous la direction d’Emese Egedi-Kovács, Budapest, Collège Eötvös József ELTE, pp. 261–269.



that the first Dorothy's every sibling had a daughter or grand-daughter given the same name. Moreover, we can count at least 15 Dorothys if we survey the male and female branches originating from Nicholas Garai the senior, the first Dorothy's father.<sup>30</sup> Of course, there may have been a similar custom in the lower classes as well, although keeping count of the ancestors must not have been as important among them as in the upper class. Unfortunately, we do not possess enough genealogical data to investigate this question thoroughly.

8. To sum up, we can draw the conclusion that although cults of saints did have a great effect on canonical naming, we have to muster other factors as well: the frequency of a name cannot be explained exclusively by the strength of the cult of the name-bearer saint. Besides, it is important to note that cults did not necessarily influence the naming of places and of people the same way. For instance, the popular female name *Scholastica* did not appear in any medieval Hungarian places name while the Blessed Virgin's name, which was definitely rare among women until the Late Middle Ages, was the most frequent female name occurring in medieval place names.<sup>31</sup> Due to this, the investigation of these two types of proper names are worth separating.

---

<sup>30</sup> Cf. Pál Engel, "Középkori magyar genealógia" (Medieval Hungarian Genealogy), In: *Arcanum DVD könyvtár 4. Családtörténet, heraldika, honismeret* (Arcanum DVD Library 4. Family History, Blazonry, Patriotic Knowledge), Budapest, 2003.

<sup>31</sup> Mariann Slíz, "A patrocíniumok és a személynév-gyakoriság összefüggései" (Connections between the saints to whom the churches were dedicated and the frequency of personal names), *Helynévtörténeti Tanulmányok*, 6, 2011, pp. 163–173.



# La métamorphose de la fontaine de Narcisse de Guillaume de Lorris dans le *Roman de la Rose* de Jean de Meun

*Imre Szabics*

Université Eötvös Loránd de Budapest – Collège Eötvös József

L'épisode-clé de la première partie du *Roman de la Rose*, composée par Guillaume de Lorris, présente la naissance de l'amour au moment où le jeune héros ayant pénétré dans le verger du Plaisir, parvient à une fontaine située juste au milieu du jardin. Selon l'inscription gravée dans le marbre qui l'entoure, la fontaine est celle de Narcisse, nommée ailleurs par Guillaume aussi le Puits de l'Amour. C'est alors que le protagoniste-narrateur du roman aperçoit le buisson de roses avec le plus beau bouton, reflété par un cristal au fond du miroir de l'eau de la fontaine.

La fontaine d'origine mythologique et son entourage (le pin s'élevant au-dessus de la fontaine, le marbre et l'eau transparente) constituent, comme le constate Daniel Poirion, « ...l'épisode le plus riche en évocations symboliques, la source suggérant la naissance de l'amour, ou même l'origine de la vie, tandis que le thème du regard dans le miroir indique la magie de la séduction amoureuse »<sup>1</sup>.

En s'inspirant d'Ovide<sup>2</sup>, Guillaume de Lorris reprend fidèlement au mythe antique l'histoire malheureuse et tragique de Narcisse et Écho, l'accomplissement de la destinée du jeune homme insensible à l'amour de la nymphe, à la suite de la « vengeance du dieu d'amour ».

Lors se sot bien amors vengier  
Dou grant orgueil et dou dongier  
Que Narcisus li ot mene.  
Bien li fut lors guerredone

---

<sup>1</sup> Guillaume de Lorris et Jean de Meun, *Le Roman de la Rose*, éd. Daniel Poirion, Paris, Garnier-Flammarion, 1974, p. 24.

<sup>2</sup> Publius Ovidius Naso, *Metamorphoses*, Liber III, v. 339-510.  
<http://www.thelatinlibrary.com/ovid/ovid.met3.shtml>

Qu'il musa tant a la fontaine,  
 Qu'il ama son ombre demeine.  
 Si en fu morz a la parclose :  
 Ce fu la some de la chose<sup>3</sup>.

Cependant, en dépassant l'histoire mythique, le premier auteur du *Roman de la Rose*, suivant les intentions didactiques et moralisantes des poètes médiévaux, revisite le sens du *topos* bien connu et maintes fois repris au Moyen Âge des « pièges et dangers de l'amour », rattaché à la fontaine de Narcisse<sup>4</sup>. Ainsi, il fait apparaître Narcisse comme victime du dieu d'amour plutôt que celle de son propre orgueil et de son « narcissisme » :

Narcisus fu .i. damoisiaus  
 Qu'amors mist en ses raiseaus  
 Et tant le fist amors destreindre  
 Qu'au darrenier le covint plaindre,  
 Qu'il li covint a rendre l'ame<sup>5</sup>.

Le poète de l'amour courtois non seulement applique au protagoniste de son roman l'aventure fatale du héros antique, mais, en l'enrichissant du motif du « miroir périlleux », métaphore cristallisée de l'eau de la fontaine, il la présente comme un *exemplum* de valeur générale à tout amant contemporain et futur.

On peut partager l'avis d'Emmanuèle Baumgartner selon lequel le motif de la fontaine de Narcisse a subi une « métamorphose inattendue » et qu'il est devenu son propre contraire dans le rêve de Guillaume :

<sup>3</sup> Guillaume de Lorris et Jean de Meun, *Le Roman de la Rose*, éd. Armand Strubel, Paris, LGF, 1992, v. 1486-1493.

<sup>4</sup> « Quant à leurs lectures de Narcisse, elles relèvent toutes, à des profondeurs diverses, de la moralisation, au sens médiéval du terme bien entendu, d'une recherche de l'*utilitas*, de l'exemplarité au premier degré, bien étrangère au poète latin ». Emmanuèle Baumgartner, « Narcisse à la fontaine : du "conte" à "l'exemple" », *Cahiers de recherches médiévales*, 9, 2002, 1, <http://crm.revues.org//index70.html>. Parmi les œuvres du Moyen Âge français adaptant le mythe de Narcisse et Écho, perpétué par Ovide, les plus importantes sont *Le lai de Narcisse* anonyme du XI<sup>e</sup> siècle, éd. M. Thiry-Stassin et Madeleine Tyssens, Paris, Les Belles Lettres, 1976 ; *Narcissus et Dané*, ed. and transl. by Penny Eley, Liverpool Online Series, Critical Editions of French Texts, <http://www.liv.ac.uk/www/french/LOS/> ; *L'Ovide moralisé*, éd. C. de Boer, Amsterdam, Müller, 5 vol., 1915-1936, I, 1547-1846 ; *Les Échecs amoureux*, éd. C. Kraft, *Liebesgarten – Allegorie der Échecs amoureux*, Frankfurt-am-Main, 1977 ; Evrart de Conty, *Le Livre des Eschez amoureux moralisés*, éd. F. Guichard-Tesson et B. Roy, Édition CERES, Montréal, 1993 ; Guillaume de Machaut, *La Fontaine amoureuse*, éd. Jacqueline Cerquiglini-Toulet, Paris, Stock/Moyen Âge, 1993.

<sup>5</sup> Guillaume de Lorris et Jean de Meun, *Le Roman de la Rose*, éd. cit., v. 1436-1440.

Par la grâce du rêve, la fontaine, il est vrai, a été le lieu, du texte latin au texte médiéval, d'une métamorphose inattendue. Lieu de mort dans le discours « ovidien » du narrateur, qui s'est bien gardé de rappeler la métamorphose du corps en narcisse, elle est devenue à l'approche du rêveur un lieu de vie, sous le double signe, mais n'est-ce pas le même ? D'Amour et de Nature qui a mis tout son art à la créer (v. 1431-1432). L'eau immobile « court » désormais, coule à grands flots, toujours *fresche et novele*. Grâce à elle, l'herbe pousse en toutes saisons, toujours épaisse et drue. À l'unique reflet de Narcisse se substitue la vision du buisson de roses et de l'*estre* d'un *vergier* dont lecteur et rêveur connaissent déjà la luxuriance, la fertilité et l'abondance des ressources érotiques. À la contemplation de l'*ombre* se substitue le regard orienté vers l'autre d'un jeune homme éperdu, immédiatement pénétré jusqu'au fond du cœur par la douce saveur des roses<sup>6</sup>.

Suivant l'allégorie affinée de Guillaume de Lorris, dans un premier temps le jeune homme tombé amoureux du « bouton de rose » ne prend conscience que de l'*idée* de l'amour, ce qui est symbolisé dans le poème par « la vision du buisson de roses », reflété dans les deux cristaux<sup>7</sup>.

L'attitude de l'amoureux lançant son regard dans le « Puits de l'Amour » nous rappelle curieusement la *cobla* saisissante du célèbre « Chant d'alouette » de Bernart de Ventadorn dans laquelle le troubadour le plus remarquable de la *fin'amor* se plaint d'avoir perdu l'empire sur soi-même depuis qu'il a regardé dans le *miroir* des yeux de la dame aimée :

Anc non agui de me poder  
Ni no fui meus de l'or' en sai  
Que.m laisset en sos olhs vezer  
En un miralh que mout me plai.  
Miralhs, pus me mirei en te,  
M'an mort li sospir de preon,  
C'aissi.m perdei com perdet se  
Lo bels Narcisus en la fon<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> E. Baumgartner, « Narcisse à la fontaine ... », art. cit., p. 4.

<sup>7</sup> Comme l'a remarqué Jean Frappier : « Ainsi Guillaume de Lorris laisse entendre que dans la pensée et le cœur de l'amant l'*idée* de l'amour préexiste intuitivement à l'amour. Puis le reflet collectif des roses, idéales réalités, guide l'amant vers celle qu'il élira. On peut croire qu'à ce stade l'invention se rattache moins au platonisme médiéval qu'à la pure doctrine de l'amour courtois, amour d'élection où la volonté tient sa part ». Jean Frappier, « Variations sur le thème du miroir, de Bernard de Ventadour à Maurice Scève », In : *Histoire, mythes et symboles*, Genève, Librairie Droz, 1976, p. 162.

<sup>8</sup> Bernard de Ventadour, troubadour du XI<sup>e</sup> siècle, *Chansons d'amour*, éd. Moshé Lazar, Paris, C. Klincksieck, 1966, p. 180, v. 17-24.

On remarque non seulement la similitude des sentiments mais également des idées dans les deux textes poétiques. Si on les compare d'un point de vue intertextuel – ce n'est pas par hasard que le « *miroir périlleux* »<sup>9</sup> joue un rôle-clé particulier dans les deux textes –, la strophe citée de Bernart peut être considérée comme une sorte de *pré-texte* des vers guillaumiens. Tandis que le Narcisse d'Ovide était incapable de se détacher de son image réfléchie à en devenir même la victime, le troubadour occitan aperçoit dans le *miroir* des yeux de la dame la beauté idéale de l'Amour<sup>10</sup> qu'il ne saurait renier, conformément aux principes de la *fin'amor*, même lorsque l'insensibilité de la *domna* incarnant cette beauté idéale lui cause des ennuis et de la souffrance. Le héros-narrateur du premier *Roman de la Rose* est pris de même « dans les filets d'une nouvelle passion » lorsqu'il aperçoit dans le *miroir* de l'eau de la fontaine le bouton de rose le plus beau symbolisant la jeune fille dont il tombera éperduement amoureux. Tout comme le troubadour, Guillaume ne passe pas sous silence lui non plus ses doutes et peurs concernant le mauvais côté des sentiments amoureux récemment connus lorsqu'il mentionne les « pièges » et les « rets » de l'amour qui ont déjà causé la « perte » de tant de jeunes gens.

En un point essentiel cependant, tant la *cobla* citée de Bernart de Ventadorn que l'épisode en question du roman de Guillaume de Lorris divergent considérablement du motif « classique » de la fontaine de Narcisse. Dans les poèmes médiévaux, la cause primordiale de la « perte de soi » du « je » lyrique amoureux ou du héros-narrateur amoureux de la « rose » n'est pas le regard autoréflexif fatal dans l'eau de la fontaine, mais, dans la *cansó* de Bernart, le rayonnement du « miroir » des yeux de la dame aimée, et dans le poème de Guillaume, l'enchantement du bouton de rose, reflété par le cristal au fond de la fontaine.

Il est à remarquer que les deux cristaux magiques au fond du « Puits de l'Amour » peuvent métaphoriquement être identifiés aux yeux de la jeune fille aimée<sup>11</sup>, impliquant l'*innamoramento* de la même façon que la rencontre des regards, exposée dans le *De Amore* d'André le Chapelain<sup>12</sup>, où la flèche du

<sup>9</sup> À ce sujet voir entre autres F. Goldin, *The Mirror of Narcissus in Courtly Love Lyric*, New York, Ithaca, 1967 ; J. Frappier, « Variations sur le thème du miroir... », In : *op. cit.*, p. 154-159, 162-164 ; Edit Anna Lukács, « La fontaine, le cristal et le miroir, ou les auteurs du *Roman de la Rose* revisités », *Revue d'Études Françaises*, N° 11, 2006, p. 257-263.

<sup>10</sup> Cf. J. Frappier, « Variations sur le thème du miroir... », In : *op. cit.*, p. 163.

<sup>11</sup> Cf. J. Frappier, « Variations sur le thème du miroir... », In : *op. cit.*, p. 162 ; D. V. Hult, « The allegorical fountain : Narcissus in the *Roman de la Rose* », *Romanic Review*, LXXII, N° 2, 1981, p. 137.

<sup>12</sup> « Amor est passio quaedam innata procedens ex visione ( ). » Andrea Capellano, *De Amore*, a cura di Graziano Ruffini, Milano, Guanda, 1980, p. 6.

dieu d'amour, tirée dans l'œil du futur amoureux descend jusqu'à son cœur. En tout cas, on peut supposer, et prouver du point de vue intertextuel, que l'image poétique et la comparaison de Narcisse de Bernart de Ventadorn a dû exercer une influence fructueuse sur la conception allégorico-symbolique de l'amour de Guillaume de Lorris.

Toutefois, malgré ses avertissements des dangers inévitables de l'amour, la conception de l'amour de Guillaume dépasse l'attitude amoureuse résignée et désespérée de Bernart. Des centaines de vers plus tard, le poète français laisse entendre que l'amoureux non seulement aura pu embrasser le bouton de rose, mais, selon la prophétie de l'auteur-narrateur, il pourra même espérer l'accomplissement de son amour :

Des or est droiz que je vous conte  
Coment je fui mellez a honte,  
Par qui je fui puis mout grevez  
Et comment li murs fu levez  
Et li chastiaus riches et forz,  
Qu'amors prist puis par ses efforz<sup>13</sup>.

\*

Bien que Jean de Meun se déclare à maintes reprises le continuateur du *Roman de la Rose* de Guillaume de Lorris et qu'il reconnaisse les mérites poétiques de son prédécesseur, il a fondamentalement changé le sens des deux *locus* symboliques remarquables de la première partie, celui du verger du Plaisir et de la fontaine de Narcisse.

Vers la fin du « second » *Roman de la Rose*, dans son long plaidoyer prononcé au nom de Nature, Génies démontre le caractère illusoire ainsi que l'imperfection et la « futilité » du jardin de Déduit, auxquels il attire l'attention en accentuant la forme *carrée* de celui-ci. Comme le carré contient des nombres pairs, divisibles et « par conséquent corruptibles », selon le symbolisme des nombres du Moyen Âge il renvoie à l'existence terrestre imparfaite<sup>14</sup> à laquelle s'oppose nettement le caractère parfait et divin du parc céleste rond et incorruptible<sup>15</sup> :

---

<sup>13</sup> Guillaume de Lorris et Jean de Meun, *Le Roman de la Rose*, éd. A. Strubel, éd. cit., p. 212, v. 3497-3502.

<sup>14</sup> Cf. Jacques Ribard, *Le Moyen Âge. Littérature et symbolisme*, Paris, H. Champion, 1984, p. 15.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 23.

Car qui dedenz ce parc seroit,  
 A seür jurer oseroit,  
 Ou meist sanz plus l'oeill leanz,  
 Que li jardins seroit neanz  
 Au regart de ceste closture  
 Qui n'est pas faite en quarreüre,  
 Ainz est si ronde et si soutilte  
 C'onques ne fu berill ne bille  
 De forme si bien arondie<sup>16</sup>

Au verger de l'« amour terrestre » de Guillaume de Lorris Jean de Meun oppose donc un « jardin-pré » céleste où des brebis blanches, gardées par le Bon Pâtre, broutent emportées de joie, car elles sont nourries par l'eau de la source de la « *vie éternelle* », qui n'est pas identique avec la fontaine de Narcisse trompant et faisant perdre les gens. L'olivier protégeant la source du « jardin-pré » rond, l'arbre sacré de la chrétienté<sup>17</sup> qui se substitue au pin « improductif »<sup>18</sup> dans la continuation de Jean de Meun, offre de l'ombre et de la nourriture aux « brebis célestes ». Cette nourriture, comme le rappelle l'écriteau apposé à l'arbre, est en effet identique au salut éternel :

« Ci court la fontaine de vie  
 Par desouz l'olive fouillie  
 Qui porte le fruit de salu »<sup>19</sup>.

En la fontaine une escarboucle à trois facettes, remplaçant les deux cristaux de la version de Guillaume, éclaire plus fort que le soleil le pré environnant et dote d'une clairvoyance extraordinaire tous ceux qui lancent leur regard dans l'eau de la source.

Si ra si merueilleus pooir  
 Que cil qui la le vont veoir,  
 Si tost com cele part se virent  
 Et leur faces en l'eau mirent,  
 Touz jors, de quelque part qu'il soient,

<sup>16</sup> Guillaume de Lorris et Jean de Meun, *Le Roman de la Rose*, éd. cit., p. 1050, v. 20 293-20 301.

<sup>17</sup> « La croix du Christ, selon une vieille légende, était faite d'olivier et de cèdre. » Voir Jean Chevalier et Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles*, Paris, Robert Laffont / Jupiter, 1982, p. 699.

<sup>18</sup> Sur les sens symboliques du pin voir *ibid.*, p. 760-761.

<sup>19</sup> Guillaume de Lorris et Jean de Meun, *Le Roman de la Rose*, éd. cit., p. 1062, v. 20 525-20 527.



Toutes les choses dou parc voient  
Et les conoissent proprement  
Et euls meïsmes ensement ;  
Et puis que la se sont veü,  
Jamais ne seront deceü  
De nulle chose qui puisse estre,  
Tant i deviennent sage et mestre<sup>20</sup>.

À ce « jardin-pré » qu'on peut évidemment identifier au Paradis, pourront accéder et boire à la source de l'immortalité, déclare Génïus, tous ceux qui pendant leur vie terrestre observent les lois de Nature :

Seigneurs, sachiez certainement,  
Se vous vous menez sagement  
Et faites ce que vous devroiz,  
De ceste fontaine bevroiz. [...]  
Je vous revueill briement retraire  
Trestout quanque vous devez faire.  
Pensez de nature honorer,  
Servez la par bien laborer, [...]  
Soiez loial, soiez piteus :  
Lors iroiz ou champ deliteus  
Par trace l'aignelet sivant,  
En pardurableté vivant,  
Boivre de la bele fontaine  
Qui tant est douce et claire et saine  
Que jamais mort ne recevroiz  
Si tost com de l'eau bevroiz<sup>21</sup> ;

On en conclut donc que Jean de Meun non seulement a revisité, sous un nouvel angle philosophique et théologique, le motif de la fontaine de Narcisse de Guillaume de Lorris, mais il a même entièrement changé la substance du mythe antique en substituant à ses composantes les éléments fondamentaux de la mystique et du symbolisme chrétiens. Dans la vision du « jardin-pré » de Jean, il n'est pas difficile en effet de reconnaître les symboles de la théologie scolastique : les « petites brebis » signifiant les âmes ayant obtenu leur salut, conduites par l'Agneau blanc, c'est-à-dire le Christ dans le pré céleste de l'immortalité ainsi que les symboles de la sainte Trinité, l'escarboucle

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 1064, v. 20 571-20 582.

<sup>21</sup> *Ibid.*, v. 20 631-20 658.

à *trois facettes* chassant la nuit et luisant perpétuellement, et les *trois* ruisselets nourrissant la source *unique* :

Cele fontaine que j'ai dite,  
 Qui tant est bele et tant profite  
 Et garist, tant sont savorees,  
 Toutes bestes enlangorees,  
 Rent touz jors par .iij. dois soutives  
 Eaues douces, cleres et vives.  
 Si sont si pres a pres chascune  
*Que toutes s'assambent a une,*  
 Si que quant toutes les verroiz,  
 Et une et .iij. en trouverroiz,  
 S'ou voulez au conter esbatre ;  
 Ne ja n'en i trouveroiz .iiij.,  
*Mais touz jors .iij. et toz jors une :*  
*C'est leur proprietiez commune*<sup>22</sup>.

Pour ce qui est des nombres impairs – en particulier du *un* et du *trois* –, impliqués dans le passage en question, ils représentaient, en raison de leur nature indivisible et incorruptible, l'idée de la perfection et de la pureté pour la pensée médiévale, et par conséquent, étaient susceptibles d'évoquer la sphère céleste, divine et absolue<sup>23</sup>.

L'analyse du motif de la fontaine de Narcisse dans les deux parties du roman permet de conclure qu'alors que Guillaume de Lorris identifie la fontaine au Puits de l'Amour, dont le « miroir » contribue effectivement à « éveiller » l'amour du héros-narrateur, Jean de Meun la considère essentiellement comme l'eau de la « vie éternelle » qui nourrit les âmes ayant obtenu leur salut. Néanmoins, l'interprétation différente de la fontaine des deux auteurs ne brise pas l'unité du *Roman de la Rose* dans le cas où l'on accepte que la source de la vie jaillit de l'amour.

<sup>22</sup> *Ibid.*, v. 20 469-20 482.

<sup>23</sup> Cf. J. Ribard, *Le Moyen Âge. Littérature et symbolisme*, op. cit., p. 15.

# Entre réalité et stéréotype : la Hongrie de Bertrandon de la Broquière

*Michelle Szkilnik*

Université Paris 3 Sorbonne Nouvelle

EA 173 CERAEM (Centre d'Études et de Recherches Antiques et Médiévales)

Malgré sa situation aux confins de l'Europe médiévale, la Hongrie est régulièrement mentionnée dans les romans ou les chansons de geste depuis la *Chanson de Roland*. Compagnons des Bulgares, des Saxons et des Huns, les Hongrois font d'abord partie des ennemis païens de Charlemagne<sup>1</sup>. C'est seulement très progressivement que la littérature prend en compte leur conversion au christianisme, et les intègre au rang d'alliés, parfois d'amis, des peuples chrétiens. M. Szabics a étudié dans plusieurs articles l'image durablement ambivalente de la Hongrie, pays de mécréants dans nombre de chansons de geste, mais pas toutes ; pays chrétien, mais présenté comme étrange et étranger dans les romans ou les chansons d'aventure comme *Florence de Rome* ou la *Manekine*<sup>2</sup>. Plus on avance dans le temps, plus il est acquis dans les textes littéraires que la Hongrie, appartenant à la chrétienté, peut fournir des héritières ou des princesses dignes de s'unir avec les meilleures familles de l'Europe de l'ouest. Elle conserve pourtant l'image d'une terre lointaine et exotique et reste souvent associée à des pays orientaux inquiétants. Un roman arthurien tardif, *Floriant et Florete*, composé sans doute après 1268, donne un bon exemple du statut ambigu qui lui est réservé<sup>3</sup>. Le roi Jérémie de Hongrie est l'allié de l'empereur de Constantinople. Ce dernier est venu appuyer son nouveau vassal Maragot,

---

<sup>1</sup> Voir par exemple les vers 2921-2922 : « Encuntre mei revelerunt li Seisne, / E Hungre e Bugre et tante gens averse » et 3252-54 : « Li amiralz .x. escheles ajustet, / La premiere est des jainz de Malprose, / L'altre est de Hums e la terce de Hungres. » (*La Chanson de Roland*, éd. C. Segre, Genève, Droz, 2003).

<sup>2</sup> Imre Szabics, *De Peire Vidal à Bálint Balassi, Études sur les contacts poétiques franco-hongrois du Moyen Âge à la Renaissance*, Budapest, Eötvös József Könyvkiadó, 2003, en particulier p. 9-45.

<sup>3</sup> Toutes mes références sont prises à l'édition d'Annie Combes et Richard Trachsler, *Floriant et Florete*, Paris, Champion (classiques Moyen Âge), 2003.

qui assiège la mère de Floriant, le héros du roman, dans la ville de Montreale, en Sicile. Mais Maragot est en vérité un chevalier déloyal qui a assassiné le roi Elyadus, père de Floriant, dans le but d'épouser la reine. Ayant appris la situation critique dans laquelle se trouve sa mère, Floriant, accompagné du roi Arthur et d'une armée de chevaliers bretons, arrive à la rescousse. Lorsque les deux armées se rencontrent, Florete, fille de l'empereur, et Blanchandine, fille du roi de Hongrie, tombent respectivement amoureuses de Floriant et de Gauvain. Les deux jeunes filles finissent par s'enfuir pour rejoindre le camp des Bretons. Or le roi de Hongrie, malgré le déplaisir que lui cause la fuite de sa fille, apparaît comme pacifique. Il souhaite conclure une trêve, ou même la paix, avec Arthur et marier les deux jeunes filles avec de grands seigneurs bretons. Il recommande donc cette ligne de conduite à l'empereur<sup>4</sup>. La trêve est accordée et Floriant a alors l'occasion d'expliquer à l'empereur que Maragot, le chevalier qu'il soutient, est en vérité un traître. Tout s'arrange quand Floriant défait en combat singulier son ennemi. On se réconcilie ; Floriant épouse Florette et Blanchandine, Gauvain qui devient de ce fait roi de Hongrie. Deux points méritent l'attention : vassal de l'empereur, le roi de Hongrie se trouve, malgré lui pourrait-on dire, dans le mauvais camp. Tout chrétien qu'il soit, l'empereur de Constantinople semble en effet entouré de princes suspects, au moins au regard de leur foi religieuse : les rois de Tibériade, de Syrie, les seigneurs des Tartarins, les rois de Bulgarie et de Libye, et même un souverain au nom sinistre, Sathan de Lizonie<sup>5</sup> ! Mais c'est pourtant l'intervention du roi de Hongrie qui ramène la paix. L'attitude conciliatrice de Jérémie va de pair avec son exigence de justice : il estime, en accord avec les grands barons de la cour arthurienne, que le traître Maragot doit être mis à mort, alors que d'autres princes orientaux se montreraient volontiers plus cléments. Deuxièmement, la Hongrie, comme dans *La Manekine*, fournit une héritière et tombe dans l'escarcelle bretonne grâce au mariage de Blanchandine et de Gauvain qui ne semblent pourtant jamais y mettre les pieds. En cela, ils diffèrent du roi d'Écosse et de sa femme Joïe, dans la *Manekine*, qui à la fin du roman parcourent la Hongrie et l'Arménie pour revenir cependant s'établir en Écosse<sup>6</sup>. En d'autres termes, la Hongrie est annexée à l'Écosse ou à la Grande-Bretagne, mais leurs nouveaux souverains ne jugent pas nécessaire,

<sup>4</sup> Voir son discours v. 4915 et s.

<sup>5</sup> Seul le roi d'Arménie a le droit à des qualificatifs positifs : il est *preus et vaillans* (v. 5060).

<sup>6</sup> Voir Philippe de Rémi, *La Manekine*, éd. Marie-Madeleine Castellani, Paris, Champion (classiques Moyen Âge), 2012, Le retour de Joïe et son mari en Hongrie est raconté v. 7921-8131.

ni sans doute souhaitable, d'y habiter. De même Esmeré de Hongrie épouse Florence de Rome, dans la chanson romanesque du même nom, mais après de multiples aventures, c'est à Rome qu'il s'installe. Il n'y a guère que dans le roman de *Messire Charles de Hongrie*, composé dans la seconde moitié du xv<sup>e</sup> siècle, que le héros éponyme, ayant récupéré son royaume, y règne par la suite<sup>7</sup>. Par ailleurs, les rois de Hongrie semblent voués à écouter de mauvais conseillers. Dans la *Manekine*, le père de l'héroïne, sur de funestes avis, développe un amour coupable pour sa propre fille. Le roi Gault, père du jeune messire Charles de Hongrie, écoute le traître, Guy, qui ouvre le royaume aux Bohémiens. Ceux-ci envahissent le pays et tuent le roi. Le jeune Charles, orphelin et exilé, devra reconquérir son royaume. La Hongrie est donc soit gouvernée par des rois incompetents et influençables, soit administrée de loin, comme un royaume subalterne. Seul le roman de *Messire Charles de Hongrie* montre à la fin le couple de héros régnant harmonieusement sur la Hongrie, une Hongrie qui peut jouir de son indépendance parce qu'elle est devenue l'exacte image des royaumes occidentaux.

À la différence des œuvres que je viens d'évoquer, *Le voyage d'Outremer* de Bertrandon de la Broquère est le journal d'un périple en Orient que cet écuyer tranchant du duc Philippe le Bon a véritablement accompli de février 1432 à l'été 1433<sup>8</sup>. Le duc de Bourgogne l'avait envoyé en mission de reconnaissance dans les lieux saints et en Turquie dans la perspective d'une hypothétique nouvelle croisade. Il s'agissait donc d'une mission de renseignement, qui se coule néanmoins dans le moule du récit de pèlerinage<sup>9</sup>. Parti de Venise, Bertrandon fait escale à Chypre, débarque à Jaffa, visite les lieux saints, Jérusalem, Bethléem et tombe gravement malade sur la route du monastère de Sainte-Catherine. De retour à Jérusalem et guéri, Bertrandon remonte le

---

<sup>7</sup> *Le Roman de Messire Charles de Hongrie* a été édité par Marie-Luce Chênerie, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1992.

<sup>8</sup> Le récit a été publié par Ch. Schefer (Paris, Ernest Leroux, 1892). Toutes mes citations sont prises dans cette édition. Il en existe une traduction moderne : Bertrandon de la Broquère, *Le Voyage d'Orient. Espion en Turquie*, mis en français moderne par Hélène Basso, introduction et notes de Jacques Paviot, Toulouse, Anacharsis, 2012.

<sup>9</sup> Sur la forme du récit, voir en particulier Christine Ferlampin-Acher, « *Le Voyage d'Outremer* de Bertrandon de la Broquère : récit de pèlerinage, rapport d'espionnage ou récit de voyage ? », à paraître dans les actes du colloque « Le voyage dans tous ses états » organisé par le Centre de recherche sur la littérature des voyages de Paris IV, 16 et 17 mars 2012, In : *Travaux de Littérature*, 2013.

long de la côte en passant par Acre, Tyr et Beyrouth, avant de gagner Damas. De là il décide de rentrer en Europe par la voie terrestre en dépit des avertissements sur les dangers que présente cet itinéraire. Il remonte donc à travers l'empire ottoman jusqu'à la Serbie, gouvernée par un despote dont la fidélité oscille entre le Grand Turc et l'empereur de Hongrie. Bertrandon pénètre enfin dans les terres gouvernées par l'empereur de Hongrie avant de rentrer en Bourgogne, via Buda, Vienne et l'Allemagne. L'essentiel de son périple se situe donc en terre ottomane et Bertrandon manifeste une curiosité et une acuité d'observation remarquables, en même temps qu'attendues puisque sa mission consistait précisément à espionner les Turcs. Lorsqu'il voyage en terres chrétiennes, il conserve cette attitude et on peut imaginer que sa mission d'espionnage ne s'arrêtait pas nécessairement aux frontières de l'empire ottoman, même si pour la première fois il ose se découvrir à quelques personnes choisies, amies du duc de Bourgogne. Sa description de la Hongrie est donc déterminée par des considérations stratégiques et politiques. Mais elle est aussi informée par sa qualité d'homme de cour, écuyer tranchant du plus puissant duc d'occident<sup>10</sup>, qui juge le pays et les hommes qui l'habitent à l'aune des valeurs de son propre monde. Or la Hongrie occupe dans son récit une position intermédiaire entre le monde turc et le monde chrétien, et la présentation qu'il en fait n'est pas dépourvue d'ambivalence : glacis contre l'empire ottoman, le pays est en quelque sorte contaminé par ses contacts inévitables avec les Turcs. Il est toutefois dirigé par des seigneurs venus de l'Ouest, comme Sigismond de Luxembourg qui était devenu roi de Hongrie après avoir épousé Marie héritière de la Hongrie en 1385, et le duc Albert d'Autriche, cousin de Philippe le Bon, époux d'Élisabeth, la fille de Sigismond, qui sera élu roi de Hongrie après la mort de ce dernier. Il semble que pour Bertrandon cette dépendance à l'Europe de l'ouest soit à la fois légitime et heureuse. C'est dire qu'on retrouve la double image que transmettaient déjà romans et chansons de geste. Faut-il en conclure que celle-ci reflète la réalité historique ou bien Bertrandon est-il conditionné par la vision traditionnelle quelque peu négative du pays ? C'est à ces questions que je voudrais tenter de répondre en examinant la manière dont il présente la Hongrie et les Hongrois.

Espion à la solde du duc de Bourgogne, Bertrandon manifeste logiquement des préoccupations stratégiques. Celles-ci sont particulièrement sensibles quand il décrit les voies de circulation. Lorsqu'il relate son voyage à cheval,

<sup>10</sup> « Grand Duc d'Occident » est l'un des qualificatifs souvent attachés à Philippe le Bon.

il est normal qu'il mentionne la qualité des routes, mais ses observations topographiques sont remarquablement systématiques : En passant par Belgrade, « laquelle est au roy de Honguerie », il note les « grans boys et tout montées et vallées » (p. 211). Entre Pensey (Pancsova) et Buda, il chevauche « par le plus plat pays que [il] veisse oncques, sans treuver montée ne vallée » (p. 231). Au-delà de Pest, « le pays est si tresunny que on ne treuve point d'empeschement que le cheval puisse tousjours bien troter » (p. 237). Il prend soin d'indiquer les rivières qu'il franchit, sur un pont ou par un bac (p. 231). Il croise à plusieurs reprises le Danube et commente les inondations inhabituelles du fleuve<sup>11</sup>. Il repasse le Danube plusieurs fois quand il est dans la ville de Buda, et s'interroge, vu la largeur du fleuve, sur la faisabilité d'un projet de l'empereur qui avait envisagé de le barrer par une chaîne. Il décrit même le cours capricieux du Danube de Vienne à l'estuaire : le fleuve change abruptement de direction allant d'abord contre soleil levant, puis contre midi et de nouveau contre soleil levant (p. 250). La Tisza lui apparaît aussi comme « tresgrosse » et « moult parfonde ». Les marécages qui bordent la route conduisant à Szeged retiennent son attention. Bien entendu tous les ouvrages de défense qu'il rencontre sont mentionnés avec soin. La ville fortifiée de Belgrade fait ainsi l'objet d'une description précise presque entièrement consacrée à sa situation militaire : son emplacement sur les rives du Danube et de la Save, les cinq forteresses habilement construites pour se renforcer l'une l'autre, le petit port fermé d'une chaîne qui peut abriter de quinze à vingt navires, les fossés, les murailles, l'artillerie dont sont équipés les ouvrages de défense. Bertrandon a observé quatre bombardes dans la citadelle et une douzaine de navires sur la Save. Il indique non seulement ce qu'il a vu de ses propres yeux, mais encore les informations qu'il a glanées : le nom du capitaine de la place, la puissance de l'artillerie. Les expressions « l'en m'a dit », « m'ont dit gens qui sçavent bien » révèlent le travail de renseignement auquel il se livre. La ville de Buda, « la millieure ville de Honguerie », est également située avec une grande précision :

Cette ville de Boude est assise sur une montaigne non pas trop haulte et est beaucop plus longue que large. Et de l'un des costez, devers soleil levant, y passe la Dunoe tout en long, et devers le ponant a une vallée et au bout, devers le midi, est ledit palais [entrepris par l'empereur Sigismond] qui est bel et fort et est maistre de celle porte de la ville (p. 234).

---

<sup>11</sup> « Au partir de Belgrado, je passay la Dunoe qui a celle heure avoit bien .x. miles de large et me fu dit qu'il n'estoit de mémoire d'homme que oncques on l'eust veue si large ne si parfonde à une toyse de hault » (p. 231).

Quand il passe le Danube pour gagner Paele<sup>12</sup>, « une assés grosse ville champêtre », Bertrandon mentionne la tour forte que l'empereur a entrepris de faire construire sur la rive du fleuve en face de son palais dans l'intention, donc, d'« y mettre une chaisne pour clorre ladite rivyere de la Dunoe » (p. 235).

En homme habitué à jauger la force de l'adversaire, Bertrandon porte un regard tantôt appréciateur, tantôt critique sur les ouvrages de défense. J'ai déjà mentionné qu'il juge irréaliste le projet de l'empereur de barrer le Danube, et le soupçonne de s'inspirer de la tour de Bourgogne qui protégeait l'avant-port de Bruges, alors que les conditions topographiques ne sont pourtant pas les mêmes. Lorsqu'il évalue la taille de l'une des bombardes de Belgrade et confesse n'en avoir jamais vu de si grosse, il ajoute : « mais a mon advis, elle est bien courte selon sa grandeur » (p. 214). De même, après avoir noté qu'en Autriche et en Bohême, on trouve des cranequiniers (arbalétriers) alors que la Hongrie a des archers, il note que les arcs hongrois, bien que faits comme ceux des Turcs ne sont ni « si bons ne si fors aussy, ne les peuples si bons archiers » (p. 249).

En revanche, ce qui l'impressionne fortement tout au long de son périple, ce sont les chevaux. De même qu'il avait observé la qualité des chevaux turcs, rapides et peu gourmands, il consacre de très nombreuses remarques à ceux qu'il rencontre en Hongrie. Deux choses le frappent : le nombre et le prix modéré des montures (p. 233) : à Pest on peut en acheter dix excellentes pour deux cents florins ; et leur caractère fougueux : les chevaux (les juments sont particulièrement prisées) sont laissés en liberté dans les champs et sont donc à moitié sauvages. Bertrandon revient à trois reprises sur cet aspect, commentant qu'il est « estrange chose de les [chevaux] veoir donter et aprevoisier » (p. 233) et que chevaux et juments « sont par coustume un pou merveillieux et par especial mal aysiés à ferrer » (p. 237), au point qu'il faut parfois les maintenir à terre pour cette opération. Là encore, on sent une attitude ambivalente : en homme de guerre avisé, Bertrandon apprécie la facilité à se procurer de bonnes montures, mais s'étonne de la manière dont les Hongrois les élèvent. La sauvagerie des animaux n'est-elle pas le signe que leurs maîtres sont eux-mêmes aux marges du monde civilisé ? L'exotisme qui caractérisait nettement sa découverte du monde turc s'étend donc à la présentation de la Hongrie. Par exotisme, j'entends la prise de conscience de la différence qui existe entre la culture du voyageur et celle des peuples qu'il rencontre<sup>13</sup>. Curieux par nécessité

<sup>12</sup> Il s'agit de Pest, la partie de Budapest située sur la rive gauche du fleuve.

<sup>13</sup> Sur la notion d'exotisme, voir *L'exotisme dans la poésie épique française. In memoriam Klára*



mais sans doute aussi par tempérament, Bertrandon rapporte avec soin de menus détails dénués en apparence d'intérêt tactique et militaire, qui semblent retenir son attention surtout pour leur incongruité. En homme de cour habitué aux raffinements de la vie dans l'entourage des ducs de Bourgogne, il pose souvent un regard désapprobateur sur les usages des habitants des pays traversés. Or son jugement semble parfois plus sévère à l'égard des Hongrois, Serbes, Grecs et autres peuples chrétiens de l'est de l'Europe qu'à l'égard des Ottomans.

La description de la ville de Szeged, dans laquelle s'inscrit le commentaire sur la difficulté à dompter les chevaux, trahit le sentiment de supériorité du voyageur. Pour y parvenir, Bertrandon traverse une région sans arbres, où les gens sont réduits à brûler de la paille et des roseaux et à manger des galettes en petite quantité. La ville elle-même consiste en une seule rue. Si le voyageur remarque l'abondance des vivres, poissons et oiseaux des marais, il note que les habitants préparent et mangent les oiseaux salement (*ordement*, p. 233). De même il constate qu'il y a peu de lits et qu'ils sont sales (*ors*). Là apparaît un détail exotique amusant : Bertrandon explique que les habitants utilisent des sortes de matelas pneumatiques primitifs constitués de sacs de cuir qu'ils gonflent à la bouche et qu'ils étalent sur de la paille. Le dédain de l'homme de cour est perceptible encore lorsqu'il remarque que les habitants de Vienne sont « mieulx habilliés et plus honnestement qu'ilz ne sont en Honguerie » (p. 248).

Si Buda suscite une description plus positive – Bertrandon mentionne par exemple le « tresbeau baing chauld de Rudas » (p. 234), l'activité marchande de la ville et le vin blanc qu'on y sert –, la critique n'est cependant jamais loin. La ville est prospère et bien administrée parce que ce sont les Allemands qui la gouvernent « tant au fait de la justice et de la marchandise que aussi au fait des mestierz, comme cousturierz, charpentierz, maçons et orfèvres » (p. 234-235). Elle compte également une grosse communauté juive venue de France qui participe à sa prospérité. Du reste l'empereur Sigismond, quand il était en France, a ramené avec lui de nombreux et excellents ouvriers, en particulier tapissiers et maçons. Ce sont ces maçons qui ont entrepris, sur l'ordre de l'empereur, de bâtir la tour de Pest, en face du château de Buda. Malheureusement, après leur mort, faute d'ouvriers compétents, les travaux ont été arrêtés et les

---

*Csűrös*, textes réunis par Anikó Kalmár, actes du Colloque international Paris, 26-28 octobre 2000, Paris, L'Harmattan, 2003, en particulier l'article d'Emmanuèle Baumgartner, « L'exotisme à rebours dans la *Chanson d'Antioche* », p. 13-27.

pierres parfaitement taillées attendent encore d'être montées<sup>14</sup>. Le palais de Buda est lui aussi resté inachevé. Même le vin blanc ne trouve pas complètement grâce à ses yeux : il est « un pou ardans » (il brûle un peu) à cause des bains chauds et du soufre qu'ils contiennent.

Certes les matières premières abondent en Hongrie : Bertrandon mentionne ainsi les mines d'or et de sel de Transylvanie, qui procurent d'importants revenus au roi et à la reine de Hongrie. Le sel lui semble le plus beau et le plus fin qu'il ait jamais vu. Certes le pays est beau et fertile, avec ses grasses prairies dans lesquels paissent des troupeaux de chevaux. Mais les habitants ne sont-ils pas trop frustes pour exploiter convenablement les ressources de cette terre ? Ils labourent en creusant de très longs sillons au grand étonnement du voyageur. Ils n'attendent qu'un cheval à leurs chariots, quand bien même ils sont jusqu'à huit dessus. Bertrandon concède certes que ces chariots sont beaux et très légers. Son attitude n'en évoque pas moins celle des colonisateurs des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles pleins d'admiration pour la terre et de mépris pour les peuples qui y vivent.

La condamnation implicite des Hongrois perceptible dans les descriptions que nous venons d'examiner fait écho à une attaque beaucoup plus claire que Bertrandon a reprise à son compte quand il a évoqué Belgrade : remarquant que la forteresse et la ville étaient gardées par des Allemands, il demande pourquoi on ne pouvait trouver des Serbes ou des Hongrois pour remplir cette fonction. Il s'entend répondre que les Serbes sont tributaires des Turcs et qu'il est donc exclu de leur confier la ville. Quant aux Hongrois, ils ont bien trop peur des Turcs : « si le Turc venoit devant, ils n'oseroient garder ladite place contre luy à toute sa puissance » (p. 216). Le mépris des Allemands pour la lâcheté des Hongrois entre en résonance avec un passage où Bertrandon reproche à l'empereur Sigismond une erreur tactique au siège de Golubac : l'empereur, mal conseillé, comme tant de rois romanesques avant lui, a abandonné le siège malgré les vingt-cinq ou trente mille troupes hongroises qui l'entouraient. Bertrandon contraste implicitement la lâcheté de ces soldats au courage des deux cents arbalétriers lombards et genevois qui ont protégé la retraite de l'empereur, et à celui des six mille Wallaques conduit par un vaillant chevalier polonais qui tenaient une éminence voisine et se sont fait tailler en pièces après le départ des Hongrois. Il en profite pour donner une

<sup>14</sup> Cette remarque a été ajoutée *a posteriori*, peut-être par Jean Miélot qui a mis au propre vers 1455 les notes de Bertrandon de la Broquière. Sur ce point, voir l'introduction de J. Paviot à la traduction de l'œuvre (*op. cit.* p. 10).

leçon de stratégie expliquant comment il serait aisé de défaire les Turcs et de reprendre la Grèce à condition de disposer de bonnes troupes : des gens d'armes de France, des archers d'Angleterre, des arbalétriers d'Allemagne ; pas de Hongrois, naturellement.

Les Hongrois sont-ils poltrons ou bien sont-ils peu fiables ? C'est en effet l'autre grief que Bertrandon formule à leur égard. Lorsqu'il arrive à Buda, il se rend en compagnie de l'ambassadeur de Milan auprès du grand comte de Hongrie, Nicolas II de Garay, qui l'accueille d'abord chaleureusement croyant qu'il est Turc et s'avère beaucoup moins hospitalier quand il apprend qu'il a affaire à un chrétien. Sur quoi on confie (« me fu dit ») à Bertrandon que le comte « est homme de petite foy et ne tenoit point bien ce qu'il disoit » (p. 238). Cette information suscite un commentaire désabusé de l'auteur qui déclare que la plupart des Hongrois sont comme le comte et qu'il se fierait davantage à la promesse d'un Turc qu'à celle d'un Hongrois (p. 238). Il a, plus tôt, émis une réserve aussi sur la politique ambiguë de Sigismond à l'égard de Venise à laquelle l'empereur avait refusé son aide alors que la principauté tentait de sauver Thessalonique d'une invasion turque. Bertrandon se désole de la chute de la ville et de la conversion forcée de ses habitants qui en a résulté. Il en tient pour responsable le duc de Milan, allié de Sigismond, mais le passage est suffisamment contourné pour englober les deux hommes dans une même réprobation (p. 142). La question de la conversion forcée des chrétiens le préoccupe du reste grandement comme en témoigne le récit apitoyé d'une scène à laquelle il a assisté dans la ville de Corsebech où il a vu « une tresbelle gentile femme du royaulme de Honguerie laquelle ung Hongre renié de bas estat avoit gaigniee en une course en Honguerie et la tenoit comme sa femme » (p. 206). Celle-ci qui n'avait pas renié sa foi se met à pleurer de désespoir en présence de Bertrandon et de ses compagnons. La figure du Hongrois renégat de basse naissance, maltraitant une femme noble, conjure et conjugue les pires stéréotypes attachés aux Sarrasins<sup>15</sup>. Quant à la répulsion et à l'affliction qui saisissent Bertrandon à l'occasion de cette pénible rencontre, elles ne sont pas sans rappeler l'attitude des colonisateurs de périodes plus

---

<sup>15</sup> Sur l'image négative du Sarrasin, voir par exemple Norman Daniel, *Heroes and Saracens. A New Look at Chansons de Geste*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1984 ; Paul Bancourt, *Les Musulmans dans les chansons de geste du cycle du roi*, Aix en Provence, Publications de l'Université de Provence, 2 volumes, 1982. Sur la brutalité supposée du monde sarrasin à l'égard des femmes, voir Gérard Gouiran, « Silhouettes de femmes dans les textes rolandiens occitans et franciens », *Il miglior fabbro. Mélanges Pierre Bec*, Poitiers, CESC, 1991, p. 179-192 (p. 183 en particulier).

récentes s'affligeant du traitement ignoble que les colonisés font subir à leurs propres femmes, qu'il convient donc de libérer du joug que leur imposent les hommes<sup>16</sup>. Les Hongrois apparaissent ainsi dotés de certains traits qui seront attachés plus tard aux peuples « subalternes » auxquels les Européens entendent apporter la lumière de la civilisation.

Au terme de cette rapide étude, comment peut-on caractériser l'attitude de Bertrandon de la Broquère face aux Hongrois ? Il me semble que c'est un mélange de défiance et de mépris, teinté d'un soupçon de paternalisme. Influencé, inconsciemment peut-être, par les clichés attachés à la Hongrie dans la littérature épique particulièrement, il voit dans les Hongrois des adversaires en puissance, prêts à sacrifier leurs amitiés et leurs convictions religieuses pour favoriser leurs intérêts propres. Le jeu ambigu qu'ils mènent vis-à-vis de l'empire ottoman avec lequel ils n'hésitent pas à traiter en est pour lui la preuve. Parce qu'il est convaincu qu'un corps expéditionnaire bien formé et bien dirigé aurait facilement raison des Turcs, Bertrandon n'envisage pas un instant que l'attitude conciliante de l'empereur Sigismond puisse lui être imposée par de difficiles circonstances militaires. On devine que l'ombre de la défaite de Nicopolis pèse aussi sur sa vision de la Hongrie. De même qu'Eustache Deschamps, dans plusieurs ballades, condamne la lâcheté des Hongrois et de leur roi à Nicopolis, comme l'a montré M. Szabics<sup>17</sup>, Bertrandon, avec certes plus de diplomatie, laisse planer les mêmes soupçons. Serviteur du fils de Jean sans Peur, l'un des vaincus de Nicopolis, Bertrandon était sans doute marqué par les rapports qu'il avait dû entendre sur le comportement des Hongrois lors de la bataille<sup>18</sup>. Certes, on reconnaissait au premier

<sup>16</sup> Voir sur ce point l'analyse que mène Sylvia Huot sur le *Perceforest*, roman copié et lu à la cour de Bourgogne, donc dans le milieu même pour lequel écrit Bertrandon de la Broquère (*Postcolonial Fictions in the Roman de Perceforest. Cultural Identities and Hybridities*, Cambridge, D. S. Brewer, 2007). S'appuyant entre autres sur Gayatri Chakravorty Spivak (« Can the Subaltern Speak ? Speculations on Widow Sacrifice », In : Cary Nelson and Laurence Grossberg (eds), *Marxism and the Interpretation of Culture*, London, 1988, p. 271-313), S. Huot montre comment le roman construit la fiction d'une libération des femmes soumises aux perversions du clan de l'infâme enchanteur Darnat, mais aussi d'autres hommes représentants de cultures inférieures destinées à être remplacées par la brillante civilisation qu'apportent fort heureusement Alexandre et ses compagnons.

<sup>17</sup> *De Peire Vidal à Bálint Balassi*, op. cit., p. 15-17.

<sup>18</sup> Bertrandon fait allusion à la bataille de Nicopolis quand, à sa grande surprise, il est interrogé en italien par un esclave turc qui le soupçonne d'être un espion. Bertrandon en retour a l'intuition « qu'il fu de ceulx qui furent prins en la bataille de Honguerye, quant monseigneur le duc Jehan y fu prins » (p. 129).

chef la responsabilité des chevaliers français qui, trop impétueux, avaient refusé d'écouter les conseils de Sigismond, mais on incriminait aussi la débandade des Hongrois. Froissart se fait ainsi l'écho de cette accusation : « Se les Hongres se fuissent aussi vaillamment portez et acquittez que les Franchois firent, la besoingne fuist aultrement allee et tournée qu'elle ne fist, mais de tout le mehaing, à considérer raison, les Franchois en furent cause et coulpe, car par leur orgueil et desarreance tout se perdy<sup>19</sup>. »

Enfin, Bertrandon n'est pas dépourvu d'un préjugé culturel qui lui fait regarder les populations hongroises avec le sentiment de supériorité d'un Européen vivant dans ce qu'il considère comme le cœur du pouvoir et de la civilisation, le centre du monde en somme, la cour de Bourgogne. Sur les marges de l'Europe, tout juste christianisée et encore de manière douteuse (Bertrandon n'assiste-t-il pas à un service religieux « qu'ilz font ung peu sur le hongre » p. 233, c'est-à-dire « un peu à la mode hongroise » ?), potentiellement riche mais peuplée de rustres lâches, déloyaux et violents, la Hongrie doit rester sous la coupe de l'Europe de l'ouest qui saura tirer parti de ses richesses en chevaux, or et sel. Pour Bertrandon, les Hongrois ne méritent pas leur beau pays !

---

<sup>19</sup> Jean Froissart, *Chroniques*, livres III et IV, éd. Peter Ainsworth et Alberto Varvaro, Paris, Livre de Poche (Lettres Gothiques), 2004, p. 615-616.



# Saint Nicolas. De Byzance à la Lorraine

*Karin Ueltschi*

Université de Reims Champagne-Ardenne, CRIMEL (EA 3311)

Au commencement, il y a cette idée ancestrale des quatre Empires qui se sont succédé : Babylone, la Perse, la Grèce, et enfin Rome. Il y a ensuite cette « révélation » toute chrétienne stipulant qu'il n'y aura pas de cinquième Empire, l'apogée ayant été atteint avec Rome. D'où cette conséquence que, forcément, Charlemagne doit porter une couronne romaine<sup>1</sup> ; d'où cette évidence que le Saint Empire germanique ne peut être que *romain*. Saint Nicolas se situe donc dans cette mouvance d'Est vers l'Ouest, ou, si l'on veut, des premiers vers ce quatrième Empire, en nous venant d'Orient.

Saint Nicolas est une des figures les plus marquantes que nous ait léguées en héritage l'Empire byzantin, « l'intercesseur le plus vénéré à Constantinople après la Vierge Marie et saint Jean Baptiste »<sup>2</sup>. « Sur cent sceaux [de plomb byzantins] portant au droit l'image d'un saint, cinquante fois, pour le moins, on peut être certain de retrouver le large chef dénudé de saint Nicolas »<sup>3</sup>, constate un éminent Byzantiniste de la fin du XIX<sup>e</sup>. Et bien avant lui, un hagiographe byzantin du X<sup>e</sup> siècle, Siméon Métaphraste, écrit :

En vérité, l'Occident comme l'Orient le chantent et le glorifient. Il n'est pas de peuple, de cité, de bourgade, d'île, fût-ce même dans les régions les plus éloignées, où l'on ne vénère son nom, où des églises ne lui soient élevées ; on lui dresse des images, on l'honore par des panégyriques et des fêtes, et tous ceux qui portent le nom de chrétiens – jeunes gens, vieillards, hommes, femmes, enfants, jeunes filles – honorent sa mémoire et invoquent sa protection ; ses bienfaits,

---

<sup>1</sup> Depuis la Noël 800, le couronnement impérial de Charlemagne par le pape, on parle de la *translatio imperii*, d'Orient en Occident : le centre de gravité du monde se déplace.

<sup>2</sup> A. Vauchez, « Conclusions », *Alle origini dell'Europa : Il culto di San Nicola tra Oriente e Occidente*, Atti del convegno, Bari, 2-4 dicembre 2010, a cura di Gerardo Cioffari et Angela Laghezza, *Nicolaus Studi Storici*, Anno XXII, Fasc. 1-2, Bari, 2011, p. 339.

<sup>3</sup> Schlumberger, *Mélanges d'archéologie*, 1885, p. 81. Cité par l'Abbé Marin, *Saint Nicolas, Évêque de Myre (vers 270-341)*, Paris, J. Gabalda et Fils Editeurs, 1930 (3<sup>e</sup> édition), p. 165-166.

qui ne furent pas limités à une seule époque mais continuent de siècle en siècle, sont répandus sur toute la terre. Le Scythe le connaît comme aussi l'Indien et le barbare, ainsi que l'Italien et l'Africain<sup>4</sup>.

### *L'Orient de Myre*

Historiquement, Nicolas (ca. 270-310) était le fils unique d'un couple aisé de Patras ; il devient évêque de Myre (dans le sud de l'actuelle Turquie). Peut-être ce Nicolas de Patras sera-t-il confondu avec un autre Nicolas, également originaire de Lycie, Nicolas le Sionite (VI<sup>e</sup> siècle). En tout cas, la légende dépassera très vite le cadre local. Nicolas deviendra le saint le plus populaire, le plus important de l'Église orthodoxe avant d'entamer sa marche vers Occident où son culte se fixera avec non moins d'impact et de pérennité. « Les premières données relatives à son culte remontent au V<sup>e</sup> siècle et sont relatives au martyrium qui lui avait été dédié à Myre et au tombeau où reposaient ses restes d'où s'écoulait un baume miraculeux, la manne. Son culte fut bientôt très populaire à Byzance où une église lui fut dédiée dès l'époque de Justinien<sup>5</sup>. »

Commençons donc l'investigation au lieu de sa première sépulture où des miracles sont régulièrement consignés, perpétuant les bienfaits dont Nicolas de son vivant a comblé l'humanité. C'est de Myre que nous viennent les premiers témoignages de son culte, d'une vénération locale. Dès l'époque de l'Empereur byzantin Justinien (483-565), une église lui est consacrée, et très vite le jour de sa mort devient une fête célébrée dans la ferveur<sup>6</sup>. Au VIII<sup>e</sup> siècle, « la présence corporelle du saint était le plus précieux joyau de la cité, et sa fête une fête sacrée et solennelle entre toutes »<sup>7</sup>.

Or, dès le VI<sup>e</sup> siècle, il y eut, à Rome, une importante colonie grecque ; les échanges entre les différentes capitales du monde méditerranéen sont continus. Le culte de saint Nicolas se répand donc très vite dans un large rayon autour de son tombeau et migre vers l'Occident. En particulier dans le sud de l'Italie, un nombre très impressionnant d'églises lui sont consacrées dès le haut Moyen Âge. Cette « Grande-Grèce » comme on appelle alors parfois l'Italie méridionale accueille, en plus, à partir du VIII<sup>e</sup> siècle, un très grand

<sup>4</sup> Traduction A. Vauchez, art. cit., p. 337. Siméon Métaphraste, *Vie de Saint Nicolas*, PG 116, col. 317-356.

<sup>5</sup> A. Vauchez, art. cit., p. 339.

<sup>6</sup> Voir *Hagios Nikolaos, der heilige Nikolaos in der griechischen Kirche*, Texte und Untersuchungen, von Gustave Anrich, Band I : die Texte, gr. In 8°, Leipzig, Teubner, 1913, 9, 52.

<sup>7</sup> Abbé Marin, *Saint Nicolas, op. cit.*, p. 161. *Hagios Nikolaos*, 426.



nombre de moines orthodoxes chassés par la persécution des empereurs iconoclastes, mais également des prêtres et des laïcs. Bari, bien avant de recevoir les reliques du saint, comptait dès les x<sup>e</sup>-xi<sup>e</sup> siècles plusieurs églises et deux monastères consacrés à saint Nicolas ; on conserve ainsi une bulle du pape saint Léon IX qui en 1053 confirme la donation faite par « Nicolas, évêque de Bari », au monastère de la Sainte-Trinité de Bari même, d'une église de Saint-Nicolas<sup>8</sup>. Il semblerait même que ledit évêque Nicolas ait fait construire deux églises consacrées à notre saint, l'une en 1036 et l'autre en 1039<sup>9</sup>. Voici donc pour le berceau byzantin et ses cercles concentriques.

### *De Myre à Bari : une aventure maritime*

Le transfert matériel vers l'Ouest des restes de notre saint, consolidant donc un culte déjà établi bien avant un ancrage « physique » du saint en Italie, a lieu sous les auspices d'une guerre sainte : en 1087, la ville de Myre est investie par les Turcs. Nicolas est en grand danger puisque son sanctuaire est tombé entre les mains des infidèles ! Forts de l'aide de marins vénitiens, les habitants de Bari vont traverser la mer pour aller chercher (d'aucuns diront « voler ») les restes du saint et les mettre en sécurité chez eux. Et c'est ainsi que Nicolas est arrivé dans le Sud de l'Italie. Or, ce territoire est depuis longtemps sous influence byzantine ; aujourd'hui, à Bari, à la Basilique Saint-Nicolas, il y a toujours une chapelle orthodoxe très visitée. En d'autres termes, nous sommes toujours en terrain byzantin.

C'est saint Nicolas en personne qui a veillé à la bonne translation de ses propres restes vers les côtes chrétiennes de l'Italie, en bon patron des marins qu'il est depuis les origines : « Tandis qu'un vent favorable se levait et que les navires fendaient la surface immense de la mer, saint Nicolas apparut en songe à l'un des marins, nommé Disigius : il le réconforta et lui prédit qu'ils entreraient dans le port de Bari le 20<sup>e</sup> jour après l'enlèvement du corps. Il fait part de son songe à ses compagnons, ce qui fit naître en eux une grande confiance<sup>10</sup>. » Les reliques arrivent à Bari le 9 mai 1087. Une église fut édiflée pour les abriter, et désormais on ne compte plus les miracles (essentiellement des guérisons) qui ont lieu dans ce lieu désormais sanctifié.

<sup>8</sup> PL, t. CXLIII, c. 733.

<sup>9</sup> B. Coussée, *Saint Nicolas, histoire, mythe et légende*, Raimbeaucourt, CEM Editions, 1999, p. 18.

<sup>10</sup> Traduction P. Bouet, « Orderic Vital et la Translation du corps de saint Nicolas », *Alle origini dell'Europa, op. cit.*, p. 139-140.

Orderic Vital nous a conservé un récit relatant le vol des reliques de l'évêque de Myre par les marins de Bari<sup>11</sup>. Orderic Vital est Normand, ce qui a son importance dans notre affaire ; tout d'abord, il est encore presque un témoin des événements de 1066 puisque son père était un des nombreux mercenaires engagés par le duc de Normandie en vue de la conquête de l'Angleterre. Après des études primaires à Shrewsbury, son père l'envoya en Normandie. Désormais il ne quittera quasiment plus le monastère de Saint-Évroult. Nous lui devons une monumentale *Historia ecclesiastica* qui à vrai dire est surtout une histoire de la Normandie et des Normands. Pierre Bouet, l'un des grands spécialistes d'Orderic, a établi que notre clerc disposait d'un véritable « service des renseignements » qui le maintenait en contact quasi permanent avec les Normands de l'Italie. Il est donc parfaitement au fait de ce qui se raconte au sujet de saint Nicolas, et notamment de la translation de ses vénérables restes. Il eut entre autres accès au manuscrit d'un certain Jean, archidiacre de Bari, portant le titre de *De translatione corporis sancti Nicolai*, rédigé, pense-t-on peu après les faits, et sur place ; Orderic s'en inspire « en pratiquant une sélection des meilleures pages<sup>12</sup> » dans son récit rédigé vers 1115-1120, soit trente ans environ après les événements, et à plusieurs milliers de kilomètres de distance<sup>13</sup>. La tonalité, d'hagiographique qu'elle était chez Jean, se veut désormais résolument historique :

Orderic Vital, 54 : Anno ab incarnatione Domini millesimo octigesimo septimo, indictione decimal, nono die Maii corpus sancti Nicholai archiepiscopi et confessoris de Mirrea in Barum translatum est.

Orderic propose « sa propre vision théologique des faits concernant le transfert du corps de saint Nicolas, de Myre à Bari. L'occupation du pays par les Turcs et la destruction des églises au temps de l'empereur Alexis, se sont produites à cause des péchés du peuple chrétien (*ecclesias propter peccata christianae plebis destruxerunt*<sup>14</sup>). » En même temps, il cherche à en réduire la dimension miraculeuse et met l'accent sur les aspects simplement humains de l'aventure. Son prédécesseur Jean développe par exemple l'histoire d'un oiseau qui s'en vient voler au-dessus du navire, oiseau qui ne serait – pas un oiseau ! Orderic

<sup>11</sup> P. Bouet, *ibid.*, p. 109-128.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>13</sup> Orderic Vital, *Historia ecclesiastica*, VIII, 17, éd. M. Chibnall, Oxford, 1973, 4, p. 54-75. Édition bilingue latin-anglais *The Ecclesiastical History of Orderic Vital*, par Marjorie Chibnall, 1978.

<sup>14</sup> P. Bouet, *art.cit.*, p. 123.

le mentionne comme on ferait état d'un élément du décor. De même, il élimine les anges escortant les marins, et « oublie » l'information concernant l'absence complète de poids du corps déjà purement surnaturel chez Jean.

Mais Orderic apporte aussi des suppléments d'information très intéressants par rapport au texte de Jean, et qui concernent la diffusion du culte de saint Nicolas après 1087 ; il raconte par exemple l'infortune d'un marin ayant participé à l'expédition entre Myre et Bari, et qui en a profité pour dérober une côte du saint. La punition ne se fait pas attendre. Il tombe malade et se réfugie dans un monastère de Venosa en Apulie, cède à l'abbé la relique dérobée et prend l'habit. Or, le monastère d'Orderic, Saint-Évroult, a des relations régulières avec ce monastère de Venosa... Une autre histoire explique comment quelques restes de notre saint sont arrivés jusqu'en Normandie grâce à un certain Guillaume Pantoul, chevalier normand parti en Apulie et qui a réussi à obtenir des moines de la basilique Saint-Nicolas une dent et deux fragments de marbre du tombeau, reliques cérémonieusement installées en juin 1092 à l'église de Noron (près de Falaise) que Guillaume avait fait édifier en l'honneur du saint, en présence notamment de l'abbé de Saint-Évroult. Cet exemple montre que saint Nicolas est parvenu depuis sa Byzance natale à s'ancrer solidement dans notre Occident grâce à ses restes mortels, et aussi grâce aux relations amicales et diplomatiques que les abbayes pouvaient entretenir entre elles. Pierre Bouet a fait l'inventaire de toutes les reliques du saint en Normandie, car l'exemple de notre chevalier n'est pas isolé : les relations entre Normands de Normandie et Normands du Sud de l'Italie sont là pour l'expliquer<sup>15</sup>.

### *Les Normands en Italie*

L'exemple d'Orderic Vital nous l'a indiqué en passant : les Normands ont des relations privilégiées avec le Sud de l'Italie et par conséquent les courants byzantins. En effet, ces hommes venus du Nord<sup>16</sup>, après avoir fondé le seul État promis à un avenir durable, la Normandie, une branche du peuple se met en route pour le sud de l'Italie. Écoutons un grand spécialiste des Normands évoquer un moment emblématique dans cette affaire :

<sup>15</sup> Notamment Bec-Hellouin qui possède un peu du liquide huileux ayant coulé de son corps ; le trésor du Mont-Saint-Michel est le fier propriétaire d'une autre dent du saint. D'autres reliques viennent directement de Bari, comme le linge imbibé d'un liquide du sarcophage du saint recueilli au moment où les marins de Bari s'emparèrent du corps pour le ramener en sécurité en terre chrétienne. Le corps est transporté tout d'abord à Brionne puis à Rouen. P. Bouet, art. cit., p. 127.

<sup>16</sup> L. Musset, *Les invasions. Le second assaut contre l'Europe*, Paris, PUF, 3<sup>e</sup> éd., 1984.

25 décembre 1130, jour de Noël : Roger II de Hauteville, duc de Pouille, de Calabre et de Sicile, fait son entrée dans la cathédrale de Palerme, ancienne mosquée transformée en église. (...) Il est vêtu comme un empereur byzantin, d'une somptueuse robe et d'un manteau dont il a ramené les pans sur son bras gauche. (...) Ce magnifique vêtement a été confectionné dans les ateliers du palais par les femmes musulmanes de son harem. (...)

C'est l'archevêque de Palerme qui va poser sur sa tête la précieuse couronne fabriquée par les orfèvres de la ville. Ce couronnement est son jour de gloire. C'est la récompense des longs efforts qu'il a fournis afin de rassembler sous son autorité tous les territoires conquis par les Normands en Italie du Sud. (...)

Un des fidèles de Roger II, Georges d'Antioche, 'émir des émirs' du nouveau royaume de Sicile, veut immortaliser l'événement. Il commande une mosaïque pour l'église de la Martorana, qu'il a fait construire. Sur cette mosaïque, l'archevêque est remplacé par le Christ lui-même, qui, de sa main droite, pose la couronne sur la tête du roi Roger...<sup>17</sup>

Tandis qu'une branche de Normands prestigieuse part à la Conquête de l'Angleterre, d'autres Normands d'origine beaucoup plus modeste partent donc vers le Sud à la conquête de terres plus arides mais scintillantes de toutes les lumières de l'Orient, alors en grande partie sous la domination des empereurs byzantins. L'Italie du Sud se trouve sur un axe des grandes routes de pèlerinage vers la terre sainte, qui étaient fréquentées bien avant le début des croisades<sup>18</sup>. Selon Aimé du Mont-Cassin<sup>19</sup>, le premier épisode si on peut dire de l'établissement des Normands en Sicile a lieu en 999, lorsqu'à leur retour de Terre Sainte, les Normands trouvent la ville de Salerne assiégée par les infidèles et la libèrent, alors qu'ils n'étaient qu'une quarantaine. D'autres auteurs évoquent d'autres « incidents » fondateurs, mais toujours, les Normands sont là pour soulager la population d'un joug étranger indu. Et un jour, ils y sont restés, en libérateurs ou mercenaires des grands seigneurs locaux. Leur maîtrise du combat à cheval leur assurait la supériorité sur leurs adversaires<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> F. Neveu, *L'aventure des Normands, VIII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Perrin, « Tempus », (2006) 2009, p. 11.

<sup>18</sup> Cf. *ibid.*, p. 175. En outre, dit François Neveux, « les pèlerins passaient par Rome et ensuite par le Mont-Gargan, célèbre sanctuaire dédié à saint Michel. On peut penser que les Normands, qui vénéraient l'archange (...), éprouvaient un intérêt particulier pour ce grand sanctuaire michaélique ».

<sup>19</sup> Aimé du Mont Cassin, *Historia Normannorum* qui nous est parvenue dans une traduction du XIV<sup>e</sup> siècle sous le titre *Ystoire de li Normant*, éd. V. de Bartholomaeis, *Storia de Normanni di Amato di Montecassino, volgarizzata in antico francese*, Rome, Tipografia del Senato, 1935.

<sup>20</sup> F. Neveu, *L'aventure des Normands*, op. cit., p. 176.

Puis, dans les années 1040, fatigués de ne pas jouir eux-mêmes du fruit de leur labeur, ils entreprennent la conquête systématique de la Pouille et créent le premier État normand d'Italie, ne laissant au pouvoir byzantin que le talon de la botte italienne autour de la ville de Bari, la capitale, et la péninsule d'Otrante. Guillaume Bras de Fer prend le titre de comte en 1042, et à sa mort quatre ans plus tard, son frère Dreu lui succède avec le titre « Comte des Normands de toute la Pouille et de toute la Calabre » : avec cette désignation, on amorçait un mode de succession héréditaire<sup>21</sup>. La famille de Hauteville s'implante en Sicile, et le flux de Normandie continue d'alimenter cette dynastie venue du Nord<sup>22</sup>. Enfin, Robert se voit conférer le titre de duc par le Pape Nicolas II en 1059, devenu l'allié des Normands (contre le pouvoir impérial) alors que jusqu'à présent les relations des Normands avec la papauté avaient été houleuses<sup>23</sup>. « Ainsi, ce fils d'un petit seigneur du Cotentin se hissait par ses seuls mérites au même rang que son contemporain le duc Guillaume le Bâtard (...). En 1059, il y avait deux duchés normands, aux deux extrémités de l'Occident<sup>24</sup>. » La conquête de la Sicile constitue le défi des uns, celle de l'Angleterre le *challenge* de l'autre.

Cette terre de Sicile reste cosmopolite : si la grande mosquée de Palerme, aussitôt la ville prise, est « convertie » au culte chrétien, l'arabe reste la langue de communication principale à côté du grec, du latin, et des différents dialectes normands.

À partir de Bari, un pieux trafic de restes sacrés se met en place, essaimant les reliques miraculeuses de notre saint en France : en Normandie tout d'abord<sup>25</sup>, et de là en Anjou, les Flandres, l'Allemagne – c'est du moins la version des Normands ! « La dimension normande de cette dévotion donnera lieu à la fondation dès le XIII<sup>e</sup> siècle d'une église dédiée à saint Nicolas à Coutances, terre natale des seigneurs de Hauteville. Wace compose, semble-t-il au début de sa carrière, une vie de saint Nicolas qui vise à la diffusion d'un culte encore récent alors<sup>26</sup>. » Pendant des siècles et jusqu'à nos jours, on a fêté ainsi le 9 mai la Saint-Nicolas d'été !

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 178.

<sup>22</sup> Les raisons en sont multiples : attrait des riches terres d'Italie, pression de la domination ducale en Normandie...

<sup>23</sup> Son prédécesseur Léon IX fut même leur prisonnier en 1053 !

<sup>24</sup> F. Neveu, *L'aventure des Normands*, *op. cit.*, p. 183.

<sup>25</sup> Cf. V. Gazeau et J. Le Maho, « Les origines du culte de saint Nicolas en Normandie », *Alle origini dell'Europa*, *op. cit.*, p. 153-160.

<sup>26</sup> D. Hüe, « Guillaume le Conquérant et la Vierge », H. Legros (dir.), *Guillaume le Conquérant face aux défis*, Orléans, Paradigme, 2008, p. 79.

### *La Normandie ou la Lorraine ?*

Or, si l'histoire que nous venons de raconter est historiquement vraie ; si elle a l'insigne avantage de nous présenter un trajet géographique cohérent et plausible, notre saint, simultanément, parallèlement, a suivi bien d'autres routes depuis sa Byzance originelle. En effet, l'histoire normande n'expliquera jamais pourquoi son culte est attesté dans presque toute la France et une grande partie de l'Europe *bien avant* les événements de Bari<sup>27</sup>, *bien avant* les pérégrinations normandes ; elle ne dit pas pourquoi on trouve la dévotion de saint Nicolas dès avant l'an 1000 au monastère de Burtscheid dans le diocèse de Liège ; avant 1005 à Aix-la-Chapelle (collégiale) ; et même avant 990 du côté de Mayence ; en 818 on trouve trace de reliques de notre saint au monastère de Fulda. Dans les évêchés de Salzbourg et de Magdebourg, le culte est attesté depuis les années 980<sup>28</sup>. Elle n'explique pas non plus des croyances plus récentes, par exemple pourquoi les Hollandais sont certains que saint Nicolas est originaire d'Espagne d'où il leur arrive, tous les ans, par la mer<sup>29</sup>. Elle explique sans doute qu'à partir des événements de Bari, son culte se développe à la faveur du trafic des reliques : à partir de là l'on peut tracer des routes et des rayons de diffusion : elle n'explique pas comment, bien auparavant, le terrain a pour ainsi dire été préparé dans toute l'Europe.

En effet, il y a des versions historiques parfaitement contradictoires, nous n'en évoquerons rapidement qu'une seule : certains historiens font état du pouvoir impérial qui a développé, dans le monde germanique, le culte de saint Nicolas, et notamment l'intervention de l'impératrice Théophana de Byzance, épouse d'Otton II le Roux en 972. Elle a fait rédiger à Reginold d'Eichstatt († en 991) une *Histoire liturgique de saint Nicolas évêque de Myre*

<sup>27</sup> Voir C. Lecouteux, *Au-delà du merveilleux. Des croyances au Moyen Âge*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne (Cultures et civilisations médiévales XIII), 1993, p. 155. Pour ne donner qu'un autre exemple particulier : le culte de saint Nicolas est attesté dans la ville de Troyes, ancienne capitale de la Champagne, dès le XI<sup>e</sup> siècle pour ensuite essaimer très vite dans toute la région. Les seigneurs du pays, en l'occurrence les comtes de Champagne, auraient favorisé le culte de notre saint : dès avant 1189, est attestée la fondation d'une paroisse Saint-Nicolas à Troyes, et dès 1205, une relique contenant la fameuse huile ou manne recueillie dans le sarcophage du saint au moment de sa translation est conservée à la cathédrale. Henri le Libéral était particulièrement attaché au saint. De nombreux vitraux anciens témoignent de la popularité du saint, notamment dans la collégiale Saint-Étienne (1170-1180) et la cathédrale (1240-1250) pour ne citer que les plus anciens.

<sup>28</sup> C. Lecouteux, *Au-delà du merveilleux*, *op. cit.*, p. 155-157.

<sup>29</sup> Voir K. Ueltschi, *Histoire véridique du Père Noël. Du traîneau à la hotte*, Paris, Imago, 2012, notamment p. 84.

qui contribua puissamment à développer sa popularité en Saxe et en Bavière. Ce point de vue stipule que c'est à partir de la Lotharingie que son culte gagna la France du centre et de l'ouest : Saint-Nicolas d'Angers est fondé vers 1030 par Foulque Nera, et Saint-Nicolas de Civray (Vienne<sup>30</sup>) au début du XII<sup>e</sup> siècle, tandis qu'à Paris Robert I<sup>er</sup> fonda sur l'île de la Cité une petite église Saint-Nicolas *in Palatio* suivie par Saint-Nicolas du Louvre et Saint-Nicolas du Chardonnet<sup>31</sup>. Cette autre théorie sur l'origine du culte de saint Nicolas s'appuie sur l'importance déterminante du lien entre l'Église et les pouvoirs politiques dans la promotion de notre figure, doublée par des arguments d'ordre économique très spécifiques : « dans la France de l'Est, c'est le saint patron des fronts pionniers et des villages de défrichement qui faisaient reculer le manteau forestier, de la Thiérache à l'Argonne et à la Brie ; c'est aussi le saint des villes en plein essor et surtout des quartiers nouveaux et des faubourgs commerçants qui s'y développaient en liaison avec l'essor démographique et furent intégrés dans les enceintes urbaines entre la fin du XII<sup>e</sup> et le milieu du XIII<sup>e</sup> siècle ; c'est enfin le saint des marchands, dont le culte se diffusa alors le long des routes terrestres et maritimes en remontant les voies navigables »<sup>32</sup>.

Voilà donc une version des faits qui s'écarte sensiblement de la lecture normande tout en paraissant tout aussi plausible et solidement étayée, mais tout aussi partielle et partielle. C'est ici que l'investigation historique (ecclésiastique, économique, politique) est insuffisante et doit être doublée et secondée par l'apport d'autres disciplines, nécessaires pour expliquer le développement des multiples faisceaux de rayonnement et de diffusion du culte de notre saint : posons que c'est son patrimoine génétique – religieux, mythique – qui lui permettra de s'acclimater *à la fois et en même temps* sur différents continents ; sur des terrains aux cours d'eaux ou baignés de marais<sup>33</sup>, des côtes marines notamment en premier lieu. Claude Lecouteux examine les variantes de l'attestation du nom de Nicolas, remontant peut-être à un mythique ancêtre *Nichus* (*Nix*, *Nixe*), créature aquatique originelle et établit ainsi une toute nouvelle cohérence « géographique » de contamination. On pourrait faire ainsi toute une série d'études en organisant l'investigation autour d'autres noyaux : par exemple, après l'eau, on pourrait s'intéresser à ces terres intérieures où le passage des saisons est particulièrement marquant et marqué,

<sup>30</sup> Il s'agit d'une œuvre majeure de l'art roman dont la première mention remonte à 1118.

<sup>31</sup> Cf. A. Vachez, art. cit., p. 341.

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> Voir la belle étude de C. Lecouteux, « Un habitant des eaux », *Au-delà du merveilleux*, op. cit., p. 149-167.

l'hiver particulièrement noir et froid et où saint Nicolas jusqu'à nos jours s'est particulièrement plu, ou encore à des terres hébergeant dans leurs entrailles des richesses d'une nature particulière qui nous ramènent, là encore, à des éléments légendaires liés à notre saint.

### *Le sel de Varangéville*

Il se trouve que saint Nicolas s'est particulièrement bien acclimaté en Lorraine, après qu'un certain Aubert de Varangéville se fut rendu à Bari et en eut rapporté une phalange lui appartenant, relique et « doigt mire » qui serait à l'origine d'une vénération locale appelée à se développer par la suite. Il est vrai que Varangéville en Lorraine arbore très explicitement son toponyme d'origine normande<sup>34</sup>. Mais Varangéville, c'est aussi et surtout une ville célèbre pour les mines de sel qu'elle administre. En d'autres termes, c'est le sel qui importe ici et non plus les Normands. Le saint patron de l'église de la ville est saint Gorgon, martyr dont les boyaux ont été salés par ses ennemis et dont le nom rappelle quelque bon géant<sup>35</sup> ! Or, le tombeau de saint Nicolas à Bari se trouve au Mont Gargano dont le nom renvoie lui aussi directement à l'imaginaire des altérés (qui mangent trop salé).

Mais il n'y a pas seulement le sel. Le nickel, minéral auquel on a donné le nom de *Nic-olas* lorsqu'on l'a découvert au XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>36</sup>, fait lui aussi référence à ces richesses enfouies dans la terre, et qui renvoient à tous ces germes enfouis qui dorment, mais qui ne tarderont pas à faire renaître la vie dans son cycle éternel, germes qui en sont la condition même : c'est de ce côté, très exactement, qu'il faut chercher la maison originelle de notre saint, c'est ici que les leçons fragmentaires de l'Histoire peuvent être efficacement complétées. Pensons à la légende des trois écoliers ressuscités par notre saint après avoir été tués, la chanson dit même « mis au saloir comme pourceau » : le voilà à nouveau, le sel, denrée essentielle pour faire des réserves, en hiver, pendant

<sup>34</sup> On y lit sans peine le nom de « Varègues », qui désigne ce second peuple scandinave (à côté des Vikings) parti depuis la Suède surtout direction l'Orient ; ils ont traversé les terres de l'actuelle Russie et de l'Ukraine, puis sont parvenus à Constantinople et l'Empire byzantin. Cf. F. Neveu, *L'aventure des Normands*, op. cit., p. 14. Ce sont eux qui ont fourni la célèbre « garde varangienne ». Cf. aussi les toponymes de Varaville dans le Calvados ou de Varengebec dans la Manche.

<sup>35</sup> Ph. Walter, *Mythologie chrétienne. Fêtes, rites et mythes du Moyen Âge*, Paris, Imago, 2003 (2011), p. 76. Il est des critiques qui ont cherché à établir des liens entre saint Nicolas et le bon géant de Rabelais. Voir notamment B. Coussée, *Saint Nicolas*, op. cit., p. 110 et sq.

<sup>36</sup> Cf. Ph. Walter, *Mythologie chrétienne*, op. cit., p. 76.



la morte saison où rien ne pousse ! Les dimensions symboliques ont peut-être joué un rôle tout aussi important que les événements historiques dans la diffusion du culte de notre saint – et de son passage de la mythique Byzance à notre Occident.

### *L'espace et le temps : frontières et passages*

C'est en partie parce qu'il se distingue par sa maîtrise des grands espaces, des éléments et du temps que saint Nicolas est devenu, à travers non des métamorphoses mais au fil des générations et filiations, l'une des figures sacrées les plus populaires – encore et toujours en notre XXI<sup>e</sup> siècle.

Saint Nicolas, très vite érigé en patron des marins et des tempêtes, s'est substitué, à certains endroits, au culte de Poséidon. La légende veut d'ailleurs que dès son premier bain, il se tient debout, signe incontestable de sa prédestination surnaturelle, mais aussi indice de sa domination de cet élément. Il sera le patron des navigateurs, officiellement après le naufrage de 1254 que relate Joinville et auquel saint Louis a échappé grâce à l'intercession du saint<sup>37</sup>. Nicolas a également des accointances, par sa position liturgique, avec l'antique Janus, aux Portes de l'année et du temps avec ses deux faces. La tradition a choisi Nicolas parmi les quatre saints présentés au début du Temps, c'est-à-dire au début de l'Année liturgique, l'Avent du Seigneur, après saint André, et avant sainte Lucie et saint Thomas ; cette place montre qu'il est préposé aux secrets mécanismes régissant notre cosmos. Il est aux commandes de la roue du temps, celle qui relaie inlassablement les saisons pour faire succéder au stérile hiver l'abondante vivacité du printemps et des moissons qu'il promet.

Notre saint, qui nous arrive encore et toujours le 6 décembre avec une surabondance de biens, incarne le principe de vie triomphant, et par conséquent, toutes les forces qui s'opposent à la mort, comme dans le miracle de résurrection des « Trois petits enfants »<sup>38</sup>, populaire dès le haut Moyen Âge<sup>39</sup>.

<sup>37</sup> Joinville, *Vie de Saint Louis*, éd. J. Monfrin, Paris, (Garnier, 1995), Le Livre de Poche, « Lettres Gothiques », 2002, § 631-632, p. 522.

<sup>38</sup> Qu'il s'agit d'une légende symbolisant la renaissance qui a lieu après le baptême, c'est ce qu'Alfred Maury propose comme interprétation, en s'appuyant notamment sur la présence du baquet-saloir qui se trouve volontiers à côté des trois enfants dans l'iconographie, baquet qui renvoyait originellement aux fonts baptismaux. Voir A. Maury, *Croyances et légendes du Moyen Âge*, 1896, Genève, Slatkine Reprints, 1974, p. 149-150.

<sup>39</sup> *La vie de saint Nicolas par Wace, poème religieux du XI<sup>e</sup> siècle*, publié par tous les manuscrits par Einar Ronsjö, Lund, Études romanes de Lund, 5, 1942. Une édition plus ancienne est accessible sur Gallica : elle a été transmise notamment dans le *Recueil 1201-1300* de la BnF et

La fête de saint Nicolas commémore donc cette résurrection, et, résolument, les joies de la vie et en particulier de l'abondance alimentaire. Et est-ce vraiment tout à fait par hasard que dans l'histoire de la Nativité et les traditions qu'elle a nourries, il est doublé, dans cette fonction de bienfaiteur, par trois figures venues d'Orient, les trois rois mages, l'allemand dit très joliment depuis Luther « Die Weisen aus dem Morgenland »<sup>40</sup>, les « sages du pays du matin », le pays où le jour se lève, là où tous les matins du monde les ténèbres sont chassées par la lumière, et qui est donc une manière de synonyme de la nouvelle année ?

### *La manne dans le désert*

Saint Nicolas est un père nourricier qui nous arrive toujours au cœur de la stérilité hivernale. On rapporte d'ailleurs qu'encore nourrisson, le futur évêque ne prenait le sein que le mercredi et le vendredi, comme s'il s'agissait par cette frugalité proprement sacrificielle de favoriser sinon la surabondance alimentaire du moins la constitution de réserves. Un autre de ses miracles renvoie à la bible multiplication des pains :

Une dure famine frappa toute la province de saint Nicolas et tous les habitants se trouvaient sans nourriture. L'homme de Dieu apprit alors que des navires chargés de grain avaient débarqué au port. Il se hâta d'y aller et de demander aux matelots de secourir les affamés en donnant au moins cent mesures de grain par navire. Après des réticences et des discussions, ils s'exécutèrent, mais sans observer aucune diminution de leur cargaison<sup>41</sup>.

Son cercueil à Myre dégoûline d'huile (il est même dit qu'il en est rempli aux trois quarts), et très vite non seulement on en a vanté les vertus miraculeuses, mais on lui a donné le nom de « manne », référence à la nourriture miraculeuse tombée du ciel chaque matin pendant la traversée du désert du peuple hébreu.

---

est publiée à l'intérieur du *Jus Saint Nicolai* par Jehan Bodel, éd. Mommerqué, Paris, 1832. Le texte de Wace se trouve p. 304-360 : « Treis clerks alouent escole, / N'en frei un longe parole : / Li osten par nuit les occist, / Les cors muscat, le aver prist. / Seint Nicholas par Deu le solt, / S'empres fu là si cum Deu plout. / Les clerks à l'oste demandat, / Nel pout celé [sic] qu'il les mustrat ; / Seint Nicholas par sa preere, / Mist les almes enz el cors arere. / Por ceo que al clerks fit cel honur / Funt li clers la feste à son jur, / De ben lire et ben chanter / Et des miracles réciter » (v. 212-225).

<sup>40</sup> Matt. 2, 1.

<sup>41</sup> Jacques de Voragine, *La Légende dorée*, éd. A. Boureau, Paris, Gallimard, « La Pléiade », 2004, p. 30-31.

Aujourd'hui comme hier, saint Nicolas porte sa hotte ou du moins un sac sur le dos et en déverse le contenu devant les enfants sages : fruits, noix, friandises, dont ces pains d'épice à son effigie. Nous restons dans le registre alimentaire, celui de l'abondance festive, Georges Dumézil dirait dans la troisième fonction. Voici ce qui se racontait en Lorraine au moins jusqu'à la Révolution :

Les pères et les mères, parmi le peuple, racontent à leurs enfants, dès le plus bas âge, que tous les ans, dans la nuit du 6 décembre, jour de sa fête, le saint descend dans toutes les maisons, par le tuyau de la cheminée, et laisse, pour chaque enfant, un témoignage de satisfaction ou de mécontentement, suivant que l'enfant a été sage ou méchant. Saint Nicolas, ajoute-t-on, voyage dans les airs, suivi d'un âne chargé de deux paniers, dont l'un est plein de bonbons et de bonnes choses et l'autre rempli de verges. Il laisse son âne au haut de la cheminée et descend seul dans l'appartement. Pour le mettre à même de faire connaître ce qu'il pense de la jeune famille, chacun doit apporter, près du foyer principal de la maison, un ou deux souliers à son usage ; c'est là que le grand distributeur des récompenses et des peines, pour les enfants, dépose des sucreries ou des verges<sup>42</sup>.

On aura reconnu sans peine un scénario des plus populaires que l'on décline aujourd'hui de la Sicile au Japon et de la Norvège aux États-Unis : le scénario ayant en son centre une bonne figure rouge qui a simplement, la plupart du temps, troqué la mitre d'Évêque contre une capuche, à l'exemple du Mikulás hongrois ; parfois il change aussi, peu ou prou, de nom.

Mais il est d'autres figures à cette période, qui avancent à ses côtés, le dédoublant pour ainsi dire, ou qui avancent seules, ombres menaçantes à l'image du froid hivernal et de ses menaces et misères. Toutes ces silhouettes avancent masquées. On les appelle Hérode, Fouettard ou encore – *Krampusz*, ce noir et effroyable compère qui accompagne Mikulás ici en Hongrie, tout comme en Autriche ou encore en Bavière ! Ces silhouettes de fin d'année – ou plutôt de fin des temps – évoluent dans le couloir de l'entre-deux-mondes<sup>43</sup> où les morts et les vivants peuvent encore communiquer. Le Fouettard punit, fouette et vous emporte même. En Lorraine, on raconte :

[Saint Nicolas] n'est pas seul. Un homme de mauvaise mine l'accompagne, courbé sous le poids d'une large hotte des profondeurs de laquelle s'élèvent des cris étouffés, des plaintes, des sanglots. Ce sombre personnage qui, d'une main, tient

<sup>42</sup> A. Van Gennep, *Le folklore de France*, Paris, Robert Laffont, « Bouquins », 1999, t. 3, p. 2405.

<sup>43</sup> Voir sur ce thème D. Hüe, Ch. Ferlampin-Acher (dir.), *Le Monde et l'Autre Monde*, Orléans, Paradigme, 2002 et K. Ueltschi, M. White-Le Goff (dir.), *Les entre-mondes. Les vivants et les morts*, Paris, Klincksieck, 2009.

une verge et, de l'autre, agite une sonnette, tout le monde l'a bientôt reconnu, c'est le père Fouettard, de terrible mémoire. Si sa charge est aussi lourde, c'est qu'il a déjà recueilli sur sa route, comme il vous l'apprendra, une demi-douzaine de méchants garnements<sup>44</sup>.

Pour les transporter où ? Dans la forêt, c'est-à-dire dans le pays de la mort. Dans le noir enfer, là où sont jetés les réprouvés pour l'éternité. Dans une contrée où on est forcément conduit sous la contrainte. Cette menace ne se pose jamais de manière plus urgente et terrifiante qu'à cette époque des nuits les plus noires de l'année. Il faut bien un saint de l'envergure de notre Nicolas pour en venir à bout !

### *Conclusion*

Aujourd'hui, on peut dire sans se tromper que saint Nicolas – et les noms parfois légèrement différents qu'il peut emprunter (Santa Claus, Mikulás, Jézuska, le Sire Noueus médiéval ou encore le Roi Hérode dauphinois) – reste sans doute *la* figure la plus universellement connue et vénérée, tous pays et religions (voire absence de religion) confondus. Lorsqu'on amalgame toutes les variantes du scénario, on en arrive effectivement à ce personnage conduisant un attelage aérien tintant de clochettes et tiré par des rennes au solstice d'hiver, au début des Douze Jours ainsi inaugurés ; il vole, vient du ciel, de l'ailleurs et nous arrive par les cheminées au cœur du foyer, avec une ponctualité infaillible. Il a une barbe et une capuche qui dissimulent plus ou moins ses traits ; ce camouflage en est un aspect fondamental et indique sa grande antiquité, ainsi que son universalité. De Byzance aux contrées alsaciennes, des origines de la mémoire humaine jusqu'aujourd'hui il n'a cessé d'être le porteur du même extraordinaire message, celui de la promesse qu'à l'hiver impitoyable et à toutes ses ombres menaçantes succédera un nouveau printemps, abondant et lumineux, comme un matin au pays du soleil levant.

<sup>44</sup> C. Seignolle, *Contes, Récits et Légendes des pays de France*, Paris, Presses de la Renaissance, 2004, 4 tomes (paru de 1974-1980 sous le titre de *Contes populaires et légendes*), « Lorraine » (« Vive saint Nicolas »), p. 582.

# « Conforté en songes et en visions » : le rêve comme motif et comme récit chez Froissart

*Brigitta Vargyas*

Collège Eötvös József ELTE

Lorsque l'on présente l'œuvre de Froissart, l'idée de l'aborder sous ses aspects « génériques » peut paraître évidente : une telle approche caractérise un certain nombre de travaux, tandis que d'autres cherchent à mettre en valeur ce qui unit cette œuvre immense et multiple. L'intérêt de l'analyse des parallélismes entre les *Chroniques*, le roman *Melyador* et l'œuvre poétique de Froissart consiste dans le fait qu'elle met en valeur les interférences et la présence d'une imagination créatrice qui, sous l'influence de l'écriture romanesque ou poétique, explose les cadres d'un genre.

Ma réflexion s'inscrit dans cette ligne de pensée dans le sens que je me propose de passer en revue deux passages de l'œuvre de Froissart qui thématisent le motif de la chasse et du somnambulisme voire de son contraire, le sommeil et le rêve. Même si ces derniers, à part les dits et une ballade, n'apparaissent que de manière ponctuelle chez notre auteur, les scènes oniriques méritent notre attention car elles sont révélatrices non seulement de la fine compréhension que Froissart pouvait avoir de la réalité politique de son époque et des sentiments, mais également du statut de ces textes dans son œuvre.

## *Le rêve de Charles VI dans les Chroniques de Froissart*

Au livre II des *Chroniques*<sup>1</sup>, Froissart prétend raconter un rêve fait par le jeune roi Charles VI avant sa campagne de Flandre. Selon ce récit, le roi se trouve à Arras, entouré de la fleur de la chevalerie et le comte de Flandre vient lui

---

<sup>1</sup> *Ceuvres de Froissart, Chroniques*, éd. de Kervyn de Lettenhove, Paris, 1867-1877, 20 vol., réimp. Osnabrück, Biblio Verlag, 1967, vol. 10, p. 68-71 (toutes les citations qui suivent sont tirées de cette édition).

offrir un faucon « moult gent et moult biel, [...], le mieux volant, le mieux et le plus gentiement cauçant et le mieux abatan oiseaux ». Le roi, fort content de ce cadeau, propose à son connétable d'aller à la chasse sans tarder. Une fois le faucon libre, il monte haut dans le ciel, et se distingue à peine, donc le roi et sa compagnie le suivent à cheval. Ils chevauchent d'abord dans un marais, entrent ensuite dans une forêt de plus en plus dense, et finalement impénétrable à cheval. Le roi et son connétable continuent alors à pied jusqu'à ce qu'ils n'arrivent « en une trop ample lande » où ils aperçoivent le faucon avec sa proie qui se débatte dans l'air pour le perdre de vue quelques instants plus tard. Le roi s'inquiète de ne jamais revoir son faucon et c'est à ce moment qu'un beau cerf sort de la forêt, vient dans cette éclaircie et invite le roi, en s'inclinant, à monter sur son dos ce que le jeune roi fait « de grant volenté » pour « aller à l'aventure » après son faucon. Sa monture le porte par-dessus la forêt et il regarde avec émerveillement son faucon qui abat un grand nombre d'oiseaux. Une fois qu'il est rassasié de ce spectacle, il rappelle son faucon et le cerf les ramène à leur point de départ pour retourner ensuite dans la forêt. Le roi raconte à son connétable comment le cerf l'avait doucement porté en commentant sa « chevauchée » de la manière suivante : « Ne onques, [...] je ne chevauchay plus aise » ('jamais, je n'ai chevauché avec tant de plaisir'). Le rêve finit sur leur retour à Arras par « un chemin bel et ample ».

Soucieux de son image d'historien qui travaille à partir de témoignages, Froissart ajoute qu'à son réveil, le roi raconte ce rêve à son proche entourage, dans sa chambre même et ce serait alors à la suite de cette rencontre onirique avec le cerf que le roi en fait sa devise, c'est-à-dire son emblème royal qui apparaît sur les divers objets confectionnés à l'usage du roi ou de sa suite. Notons encore que ce motif, le « corps » de la devise pouvait être accompagné de ce qui s'appelait son « âme », à savoir, l'essentiel du symbole résumé en un ou deux mots, tel « Jamais » pour Charles VI<sup>2</sup>, savamment tissé par Froissart dans la trame du récit car il fait dire à son rêveur, je cite encore : « Ne onques, [...] je ne chevauchay plus aise ».

La prise de la devise du cerf volant est la seule assumption de devise royale dont les circonstances et la date nous soient connues par des documents divers<sup>3</sup>. Cependant les autres sources en fournissent, à la différence de celle de Froissart, une version nucléaire et décrivent, sans la placer dans un cadre

<sup>2</sup> Colette Beaune, « Costume et pouvoir en France à la fin du Moyen Âge : les devises royales vers 1400 », *Revue des sciences humaines*, N° 183, 1981, p. 125-146.

<sup>3</sup> *Ibid.*

onirique, la rencontre du jeune Charles VI, parti à la chasse, avec un cerf qui porte autour du cou un collier sur lequel est écrit *Caesar hoc mihi donavit*. On le prend au filet, mais le roi enchanté le fait libérer et porte désormais le cerf volant blanc avec une couronne autour du cou (le collier de César sera donc remplacé par la marque du roi). Les documents d'archives qui relatent cet épisode ont l'inconvénient de ne pas expliquer tous les aspects de cette nouvelle devise<sup>4</sup>, tels que la couleur blanche et les ailes du cerf, inconvénient qui se mue en avantage, en chance pour l'imagination créatrice de Froissart : les lacunes des explications existantes lui permettent de procéder à une amplification romanesque (on voit bien qu'il prend son plaisir à donner en effet, libre cours à son imagination et décrire ainsi cette chasse dans ses moindres détails). Connaissant la prédilection de Froissart pour le mythe d'Actéon<sup>5</sup>, le malheureux chasseur transformé en cerf par Diane, nous ne sommes pas étonnés de lire sous sa plume la magnifique amplification d'un récit de chasse à dos de cerf cette fois-ci. En effet, dans ce sens il « trahit » sa mission de chroniqueur, mais, nous le savons bien, pas pour la première ni pour la dernière fois : si Froissart se fait historien, c'est dans le sens premier du terme *histôr*, qui signifie celui qui rend visible quelque chose comme s'il l'avait vu en personne<sup>6</sup> ; ou encore il est l'historiographe classique, qui est comme l'œil du roi<sup>7</sup>. Rappelons encore la description minutieuse de la scène de chasse onirique : notre auteur prend en réalité cette position de l'œil du roi et cette « vision avec » se manifeste également au niveau des moyens linguistiques, notamment dans l'usage systématique de l'imparfait, temps onirique par excellence : on voit ce qui se passe dans son déroulement, placé au cœur de l'événement.

Cependant, il serait erroné de ne voir dans ce récit de rêve que le jeu gratuit d'une imagination créatrice : si Froissart a recours au truchement du rêve, c'est, au moins, pour deux raisons : d'une part, même si son goût prononcé pour

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>5</sup> Fils d'un dieu mineur, Aristée, et de la fille de Cadmos, Autooné, il est élevé par le centaure Chiron et devient un chasseur très habile. Selon la version la plus populaire, il surprend un jour, au cours d'une chasse, la déesse Artémis prenant son bain. Furieuse, elle le transforme en cerf. Impuissant, Actéon meurt déchiré par ses propres chiens qui ne le reconnaissent pas et sont rendus fous de rage par la déesse.

<sup>6</sup> Pour l'association entre l'œil et l'histoire, voir François Hartog, « L'œil de l'historien et la voix de l'histoire », *Communications*, 43, 1986, p. 55-69, en ligne : [http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/comm\\_0588-8018\\_1986\\_num\\_43\\_1\\_1639](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/comm_0588-8018_1986_num_43_1_1639)

<sup>7</sup> Louis Marin, *Le Portrait du roi*, Collection « Le sens commun », Paris, Minuit, 1981, p. 86-91, cité par F. Hartog, art. cit., p. 56.

l'anecdote et le détail qui s'accroît au fur et à mesure que son vaste projet avance, et même si cela éloigne son écriture de l'image habituelle que l'on se ferait du genre chronique, il transpose ce récit de chasse en rêve par une volonté de rationalisation : inimaginable comme histoire réelle, la rencontre onirique avec le cerf n'a rien d'inacceptable, dans ce sens alors il est conforme à l'univers défini par le genre « chronique ». D'autre part, ce déplacement d'un récit primaire dans un rêve témoigne de la compréhension fine que l'auteur avait de la situation politique de son époque : d'après un article de Colette Beaune consacré aux devises royales vers 1400, Charles VI prend cette devise un an à peu près après son avènement, avant l'expédition de Flandre, dans une période politiquement délicate et dominée par le pouvoir des ducs. La rencontre d'un cerf réel est pour lui, le prétexte à adopter une devise qui est destinée, dans cette situation d'instabilité politique, à traduire la force et l'efficacité d'une royauté chrétienne, nobiliaire (puisqu'en 1382 le roi va défendre la chevalerie contre le commun de Flandre) et apersonnelle (qui consiste à distinguer le roi comme personne mortelle et le Roi en tant que fonction royale)<sup>8</sup>. Si le cerf est pris comme symbole représentant toutes ces valeurs, c'est parce que sa symbolique puise, d'une part, dans l'héritage de l'Antiquité, d'autre part dans la tradition biblique.

C'est à partir de l'*Histoire Naturelle* de Pline, relayée par Isidore de Séville, que les bestiaires médiévaux reprennent l'idée de la longévité exceptionnelle du cerf en renchérisant jusqu'au point où les membres de cet animal, symbolisant la force, ou encore, le renouvellement constant des forces seront proposés comme remède contre le poison, les maux de tête et aussi la folie<sup>9</sup>. Comme Colette Beaune constate, « on peut supposer que la moindre utilisation après 1392-94 par Charles VI de la devise au cerf-volant est due, entre autres, à des doutes sur l'efficacité thérapeutique de celle-ci ! ».

En tout cas, à partir de ces idées sur le cerf dans l'histoire naturelle, au moment où un nouveau style de littérature technique, notamment les livres de chasses, apparaissent dans la deuxième moitié du XIV<sup>e</sup> siècle, la chasse à courre du cerf est décrite comme la chasse nobiliaire par excellence (« Est bête de droite noblesse et gentillesse [...] Chasser le cerf est noble chose » lit-on dans le livre de chasse de Gaston Phébus<sup>10</sup>). Adopter une devise qui comporte la figure du cerf vaut dans la situation décrite tout à l'heure, la mise en relief du caractère nobiliaire du gouvernement.

<sup>8</sup> Cf. C. Beaune, « Costume et pouvoir... », art. cit., p. 137.

<sup>9</sup> Cf. *Ibid.*, p. 133-135.

<sup>10</sup> Cité par C. Beaune, art. cit., p. 134.



Deuxièmement, le cerf est un symbole christologique<sup>11</sup>, une figure liée à la vie éternelle et à la lutte contre le mal, mais il est aussi « un habitué des vies de saints comme monture »<sup>12</sup> (Saint Thélo<sup>13</sup>, Saint Edern<sup>14</sup>). Il apparaît dans des scènes de chasse miraculeuse où les saints reçoivent une révélation en voyant un cerf magique : on pourrait évoquer à ce titre saint Eustache, saint Hubert et saint Félix de Valois.

Les prédécesseurs éminents de Charles VI ont bénéficié également d'apparition de cerfs magiques qui leur transmettent un message célèbre ou les aident en situation difficile, comme c'était le cas pour Clovis, Dagobert ou Charlemagne<sup>15</sup>. Charles VI, qui, avait, selon toute probabilité<sup>16</sup>, connaissance de ces récits, se considérait après la rencontre du cerf pris pour un cerf miraculeux, comme (je cite Colette Beaune) « l'héritier de Clovis, Dagobert et Charlemagne, un nouveau chaînon dans la série des révélations faites par Dieu au sang béni de France »<sup>17</sup>. Ces grandes espérances envers son propre règne sont d'autant plus justifiées que Charles VI a en effet été longtemps « considéré comme le futur empereur des derniers jours [...], le nouveau et le dernier Charlemagne ». Cette vision de sa propre mission a dû être renforcée par ses lectures : comme le jeune roi avait la fâcheuse habitude de ne pas rendre les livres qu'il empruntait à la bibliothèque royale, ce que le bibliothécaire notait en marge, nous avons une idée de ses lectures : c'est du coup grâce à la distraction (ou la paresse) royale que nous savons qu'il a probablement lu (car emprunté) la *Queste del saint Graal*. Or ce dernier contient le récit d'une rencontre de Perceval, Galaad et Bohort avec un cerf miraculeux portant un collier d'or.

<sup>11</sup> Pour une présentation détaillée de cette symbolique et ses sources, voir C. Beaune, art. cit., p. 130-136 et Bernard Marillier, *Le Cerf : Symboles, mythes, tradition, héraldique*, Éditions Cheminements, 2007.

<sup>12</sup> C. Beaune, art. cit., p. 131.

<sup>13</sup> Thélo ou Théliau, est un saint gallois, évêque de Landaff (au Pays de Galles). Son père s'appelle Ensic et sa mère s'appelle Guenhaff. Thélo naquit vers l'année 485, dans la partie méridionale de l'Angleterre, près de la ville de Monmouth, et accosta à Dol (Ille-et-Vilaine) où il fut accueilli vers 549 par l'évêque Samson. Sa mort est assez communément fixée aux années 560 ou 565. Il fait donc partie des évangélisateurs venus de Grande-Bretagne à l'époque florissante du christianisme celtique. Une commune des Côtes-d'Armor porte son nom. En ligne : <http://vivrevouivre.over-blog.com/article-23828497.html>

<sup>14</sup> Moine irlandais de la Légende Dorée, en ligne : [http://www.bretagne.com/fr/culture\\_bretonne/contes\\_et\\_legendes/brasparts](http://www.bretagne.com/fr/culture_bretonne/contes_et_legendes/brasparts)

<sup>15</sup> C. Beaune, « Costume et pouvoir... », art. cit., p. 135.

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 136.

Les chevaliers étant déconcertés sur le sens de ce qu'ils voient, un ermite leur fournit une explication qui va bien sûr dans un sens christologique et dit que « jamais chevaliers ne surent ce que peut être et jamais désormais nul autre ne le verra »<sup>18</sup>. Rappelons que « jamais », c'était justement l'âme de la devise de Charles VI ! De plus, les couleurs vermeil-blanc-vert qui sont évoquées dans cet épisode de la *Queste* correspondent au fonds coloré de sa devise.

Pour revenir à Froissart, s'il opte pour raconter la rencontre du cerf, la rencontre onirique, ce n'est pas seulement pour des considérations d'ordre esthétique (l'espace onirique permettant une amplification romanesque) ou une volonté de rationalisation, mais par une fine compréhension de l'importance attribuée par le jeune à sa rencontre avec le cerf qui le rapprochait ainsi de tous ces prédécesseurs illustres dans la lignée des rois de France mais aussi celle des héros arthuriens. À cette échelle, la rencontre du cerf s'inscrit dans une série de révélations dont bénéficient les élus de Dieu. Raconter cette rencontre en tant que « songe », « vision », parce que ce sont les termes employés par Froissart, c'est d'insister sur son caractère de révélation, sur cette valeur de révélation que cet épisode pouvait avoir aux yeux du jeune roi, ou, au moins, valeur de révélation que ce dernier voulait attribuer à cette rencontre.

Nous connaissons le souci avec lequel les rêveurs romanesques cherchent à comprendre le message que véhicule leur songe, sa *senefiance*. S'il y a *senefiance* dans ce récit de rêve, c'est du côté de la conviction du roi ou de son entourage sur le rôle qu'il devait endosser dans une situation d'instabilité politique.

### ***Le thème onirique dans le Melyador et les poésies de Froissart***

Ce chapitre des *Chroniques* n'est pas le seul endroit où Froissart réunit les motifs de la chasse, de l'apparition d'un cerf et du sommeil (rêve) ou de son manque problématique (sommambulisme). Son roman, *Melyador* ouvre en effet sur une chasse au cerf qui met en scène Camel de Camois, le chevalier vaillant. À la poursuite de l'animal, il traverse toute la forêt, une *lande* et pénètre dans un cours d'eau (le récit précise même que son cheval avait de l'eau jusqu'au ventre) et ce n'est qu'au bout de cette longue traque qu'il réussit à abattre le cerf qui a fini par mener le chasseur jusqu'au château d'Hermondine, fille du roi d'Écosse : une rencontre dont on ne saurait mesurer l'importance qu'en connaissant le devenir de Camel : il tombera notamment éperdument amoureux d'Hermondine sans jamais pouvoir satisfaire son désir car il périra dans

<sup>18</sup> Cité par C. Beaune, art. cit., p. 136.

le combat contre son rival, Mélyador. Cet épisode, surtout par la mention de l'entrée dans l'eau, nous rappelle les chasses qui mènent le héros dans un monde féerique : même si cette scène est dépourvue de merveilleux, la frontière aquatique que Camel traverse à la poursuite du cerf n'est pas de moindre importance puisque cette chasse le mène, si non pas chez une fée, vers une dame et vers l'éveil d'un sentiment qui le mènera jusqu'au bout d'un destin tragique. S'il ne peut pas obtenir la main d'Hermondine, ce n'est pas par manque de vaillance : déjà ce début de roman loue ses qualités chevaleresques, sa prouesse dont il fait preuve également au cours de la chasse, mais on apprend plus tard qu'il est voué à l'échec et doit être écarté de l'intrigue en raison de son orgueil (l'outrecuidance) et une autre infirmité qui l'exclut de la société : il est notamment somnambule. Cela ne veut pas dire qu'il se promène tranquillement sous la lune, mais ses symptômes sont plutôt effrayants : il se lève dans la nuit, s'arme et se bat dans le vide et à l'aube, il est plus mort que vif, mais tout recommence la nuit suivante. Ainsi, il n'ose pas dormir seul, ses gens le surveillent et c'est pourquoi il n'accepte pas l'invitation de passer la nuit dans le château d'Hermondine après la scène de chasse initiale. L'infirmité qui le frappe lui impose donc une double charge, celle d'en garder le secret, de le tenir caché devant le monde.

Cette chasse du début du roman montre des analogies avec, presque trente mille vers plus tard, une « aventure » de Sagremor, fils du roi d'Irlande, venu à la cour d'Arthur pour parfaire sa formation chevaleresque : dans l'épisode qui nous intéresse, le héros chevauche à la recherche d'une aventure, mais « nulles n'en trouva adont », nous dit le texte, ce qui le navre beaucoup. Finalement il arrive dans la forêt d'Archenai, une vaste forêt habitée par des fées et qui est « moult renommee d'aventures moult merveilleuses et as plusieurs très périlleuses ». Cependant Sagremor ne rencontre personne « contre qui sa lance il espueve » et chevauche encore une journée entière sans manger ni boire – il n'y pense même pas, d'ailleurs : la forêt, qualifiée indirectement de merveilleuse car on lit que Sagremor en avait entendu raconter des merveilles, a la particularité de donner à ceux qui la traversent une sensation de satiété. Toujours dans l'espoir de pouvoir sous peu satisfaire sa soif d'aventure, il décide de se défaire des signes distinctifs de son identité, des signes dont il était fameux : il enlève ses armures et pend son écu à un arbre « qu'il sent ossi froit comme un marbre » – encore un trait qui rehausse le caractère étrange de la forêt. Aussi son épée pend sur une branche de l'arbre et son cheval pâit l'herbe « moult drue ». Voici que sort un cerf soudainement « hors dou buisson » et s'en va directement sur Sagremor. Le comportement de son cheval

est révélateur de la nature de l'animal qui vient d'entrer en scène : quand il l'aperçoit, il en est si effrayé qu'il bondit et se précipite dans la forêt. Sagremor se lance alors à la poursuite de son cheval, suivi du cerf. Celui-ci, au moment où Sagremor est tellement fatigué qu'il ne pourrait plus continuer la « chasse » après son cheval, lui offre de monter sur son dos et le porte ainsi, non plus vers son cheval dont ils ont perdu la trace, mais « a son ordenance », notamment vers Vénus. Tout comme dans la scène de chasse de Camel, le motif de l'entrée dans l'eau apparaît ici encore : la description « Saigremor a de l'aigue au ventre » reprend presque mot pour mot ce que nous avons déjà lu à propos du « bain » de Camel. Après une lacune de cent trente cinq vers, le texte poursuit avec un rêve de Sagremor. Il se retrouve avec Sébille, la dame dont il espère mériter un jour l'amour, et ils passent le temps (onirique, certes) à se chanter des virolles, des rondeaux ce qui leur sert d'amorce pour une discussion sur la littérature et sur l'amour. (En ce qui concerne la partie littéraire, Sébille rappelle par exemple qu'il doit « Toutes cançons en bon gré prendre, car on les fait seul pour esbatre, non pour arguer ne debatre. »)

Cet échange n'est pas sans nous rappeler une discussion, toujours onirique, dans *l'Espinette amoureuse* : là encore, c'est la littérature qui permet d'entrer en discussion, car le narrateur rencontre une belle fille qui lit un roman, *Cléomadès*. Le *Paradis d'amour*, un autre *dit* de Froissart, reprend, lui aussi, ce scénario onirique (le poète récite une ballade à la demande de sa dame et se réveille au moment où il éprouve le plus de plaisir : sans ressentir de l'amertume à la découverte du caractère illusoire de ce qu'il a vécu, le poète-amant loue et remercie Morphée pour son rêve et le réconfort que ce songe lui a donné et dit merci également à Orphée qui lui a appris à composer des poèmes).

Le rêve de Sagremor présente à son tour le cas d'un rêve réconfortant, gratifiant, car il lui permet de retrouver sa bien-aimée qui, en réalité, est bien éloignée : éloignée géographiquement (au début de cet épisode Sagremor chante en chevauchant à la recherche d'une aventure, et souhaiterait que sa dame entende sa jolie voix, mais, comme le précise le narrateur, Sébille est beaucoup trop loin pour cela), mais elle est loin de lui, du point de vue des sentiments aussi, car cet amour n'est pas encore réciproque à ce moment du roman qui laisse finalement en suspens le devenir de cette relation.

Comme dernière image du rêve, Sébille disparaît ce qui contrarie Sagremor à tel point qu'il se réveille. D'abord, il ne sait pas ce qui s'est passé, mais arrive vite à la constatation qu'il doit avoir tout vécu en dormant. Cependant la découverte du caractère illusoire de la joie d'avoir retrouvé Sébille ne le plonge pas dans une sorte de mélancolie, parce qu'il se souvient des chansons qu'ils

se chantaient et il se met à les chanter : je cite Michel Zink qui dit à ce sujet que la poésie ne « prolonge pas le rêve par la pure rêverie, mais permet de reprendre contact avec la réalité. [...] Les chansons servent à bâtir la vie »<sup>19</sup>.

Côté événementiel, le rêve de Sagremor est bien maigre, tout comme les songes dans les poésies de Froissart ; leur essentiel n'est pas tellement de raconter un récit auquel la transposition en rêve conférerait un sens supplémentaire, mais beaucoup plus de mettre en scène, de manière plus directe, des sentiments : l'amour, mais l'amour de la poésie, de l'imagination créatrice aussi.

L'intérêt de ce récit de rêve consiste dans le fait qu'il illustre bien l'idée que dans *Melyador*, Froissart reste beaucoup plus poète que ce que la forme romanesque nous suggère à prime abord et que son véritable sujet, c'est l'imagination amoureuse ce qui rapproche ce roman de la poésie personnelle de Froissart. Ainsi, tout en affectant de prolonger la tradition des romans arthuriens, Froissart témoigne avec *Melyador* de la naissance d'une sensibilité poétique neuve.

### **Conclusion**

Poète quand romancier, romancier comme chroniqueur, son œuvre montre l'unicité justement dans sa complexité et sa diversité. Si ce genre de « décalage » caractérise moins son œuvre poétique, c'est peut-être parce qu'il se considérait d'abord comme poète – poète du sentiment, de l'amour, mais qui reste toutefois fidèle à la réalité.

---

<sup>19</sup> Michel Zink, *Froissart et le temps*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p. 125.





Imprimé en Hongrie par Pátria Nyomda Zrt.

Directeur : István Fodor

Légende de l'illustration : « Le duel entre Botond et le guerrier grec »,  
*Chronicon pictum*, f 18'.