

ANTIQUITAS • BYZANTIUM • RENASCENTIA XVI.

BYZANCE ET L'OCCIDENT II.

# Tradition, transmission, traduction



COLLÈGE EÖTVÖS JÓZSEF  
ELTE



**Byzance et l'Occident II.**  
**Tradition, transmission, traduction**

# **Antiquitas • Byzantium • Renascentia XVI.**

Sous la direction de

Zoltán Farkas  
László Horváth  
Tamás Mészáros

# **Byzance et l'Occident II.**

## **Tradition, transmission, traduction**

Sous la direction de

Emese Egedi-Kovács

Collège Eötvös József ELTE  
Budapest 2015

Sous la direction de  
Emese Egedi-Kovács

Relecture par  
Guilaine Cazes  
et  
Ulrick Moreau

Responsable de l'édition :  
Dr. László Horváth, Directeur du Collège Eötvös József ELTE

Conception graphique : Emese Egedi-Kovács

© Les auteurs, 2015

© Emese Egedi-Kovács (éd.), 2015

© Collège Eötvös József ELTE, 2015

Édition réalisée grâce aux projets OTKA NN 104456 et OTKA PD 108622.



Tous droits de traduction et de reproduction réservés.

ISSN 2064-2369  
ISBN 978-615-5371-46-2

Imprimé en Hongrie par Komáromi Nyomda és Kiadó Kft.  
2900 Komárom, Igmándi út 1.  
Directeur : Kovács János

# Table des Matières

ÉVA BÁNKI	
Tradition und Innovation	
– Der Natureingang in der Troubadourlyrik .....	11
ZUZANA ČERNÁKOVÁ	
The Image of Byzantium in Twelfth-Century French Fiction:	
a Historical Perspective .....	17
EMMA GOODWIN	
Les Occidentaux en Orient : échange culturel ou conflictuel ?	
Perspectives sur la <i>Chanson d’Antioche</i> et la <i>Canso d’Antioca</i> .....	47
ALEXANDRA ILINA	
Se moquer d’Aristote au Moyen Âge.....	63
SÁNDOR KISS	
Deux perceptions du temps : chronique latine et roman courtois .....	75
IMRE GÁBOR MAJOROSSY	
<i>Dû bist diu liebe vrouwe mîn!</i> Grenzenlose Liebe und schwere	
Entscheidung in <i>Aucassin</i> et <i>Nicolette</i> und in der vierten Fassung	
der Heidin .....	85
TIVADAR PALÁGYI	
Héraclius et Eracle : l’image des Byzantins dans la Chronique	
de Guillaume de Tyr.....	117
ŞTEFANA POP-CURŞEU	
L’offre du spectacle dans le monde byzantin et le chemin de l’Occident.	
Continuité, transmission et transformations théâtrales .....	127
ISTVÁN PUSKÁS	
“I have seen the destruction of the faith and of knowledge” The Fall	
of Constantinople in the Letters of Enea Silvio Piccolomini.....	143
MARIANN SLÍZ	
Byzantine Influence on the Name-giving Practises of the Hungarian	
Árpád Dynasty.....	171

RUDOLF SZENTGYÖRGYI	
The <i>auctor monasterii</i> of the Byzantine monastery of Veszprém Valley 1.....	181
RUDOLF SZENTGYÖRGYI	
The <i>auctor monasterii</i> of the Byzantine monastery of Veszprém Valley 2.....	191
ZSÓFIA VÖRÖS	
La langue comme outil ou obstacle de communication entre Orient et Occident dans les chansons de geste.....	203







# Tradition und Innovation – Der Natureingang in der Troubadourlyrik

*Éva Bánki*

KRE BTK, ELTE BTK

Bei den provenzalischen Troubadours, vor allem bei den frühen Dichtern, ist der Ausgangspunkt der Zeitbestimmung des Gedichts der Natureingang, ein den Frühling darstellendes Einleitungsbild, dem die *quan... adonc* – Struktur zugrunde liegt. Die die lyrischen Zeit- und Raumverhältnisse bestimmende Bedeutung – die im Aufbau der Gedichte gespielte Rolle der Natureingänge – hat mich dazu veranlasst, diese Struktureinheiten auch im Zusammenhang von anderen, alternativen Einleitungstrophen zu untersuchen und dabei einen Ausblick auf andere dichterische Traditionen (Minnesang, galego-portugiesische Lyrik) zu geben.

Die Schüler der provenzalischen Troubadours, die galego-portugiesischen Dichter hielten das Feiern des Frühlings für das wichtigste Merkmal der provenzalischen Dichtkunst:

Proençais soen mui ben trobar,  
dizen eles que é con amor,  
mays os que troban no tempo da flor,  
e nen e outro...<sup>1</sup>

Die ersten Forscher der Natureingänge, G. Paris und J. Bédier, brachten den Frühlingeskult mit den Mailiedern, mit dem *calenda maya*-Kult in Zusammenhang.<sup>2</sup> Die Forscher verglichen früher den Frühlingeskult

---

<sup>1</sup> Dom Dinis, „Proençais soen ...“, In: J. J. Nunes, *Cantigas d'amor dos trovadores galego-portugueses*, Lisboa, 1972, p. 148.

<sup>2</sup> Éva Bánki, „Temps lyrique et conception de la nature dans les poésies provençale et galégo-portugaise médiévales“, In: *Études de la littérature médiévale*, Studia Romanica, Debrecen, 2000, p. 5-22.

der Troubadours mit den klassischen rhetorischen Formeln<sup>3</sup> und bestimmte Motive (*aura doussa*) – vielleicht nicht ganz überzeugend – mit der andalusischen hispanisch-arabischen Dichtkunst.<sup>4</sup>

Heute gilt als bewiesen, dass der Frühlingskult der Troubadours mit dem *gaudium pascoril*, den die Frühlingsauferstehung feiernden Hymnen der paraliturgischen Dichtkunst in engeren Zusammenhang gebracht werden kann.<sup>5</sup> Ein Beweis für die liturgische Herkunft ist vielleicht gerade der in der antiken *locus amoenus*-Tradition unbekannte Erneuerungs- (*novel*-) und der damit zusammenhängende Jugend- (*juven*-) Kult. Manche Elemente der Vorgeschichte des Kults der vegetativen Erneuerung kennen wir bereits aus den die Schöpfung feiernden Psalmen des Alten Testaments, und aus dessen mit dem Christentum zusammenhängende Interpretation von St. Augustin, aber die Erneuerung als liturgischer, poetischer, gesellschaftlicher und Liebesbegriff wird erst in der mittelalterlichen Lyrik von zentraler Bedeutung. In Bezug auf die Natureingänge generierten die Frühlings-Einleitungsbilder am Anfang der moralisch-politischen Gedichte, der *serventés*, die meisten Diskussionen. Dimitri Scheludko hielt die Eröffnungsbilder in den Liedern von Bertran de Born für Parodien,<sup>6</sup> und diese Meinung wird von Dietmar Rieger verfeinert.<sup>7</sup> Die Fachliteratur hat schon die Frühlingsbilder im Spiegel der Entstehung der allegorischen Denkweise untersucht,<sup>8</sup> wobei diese Studien die Zusammenhänge zwischen den Natureingängen und den Zeitverhältnissen des gesamten Gedichts auch außer Acht gelassen haben.<sup>9</sup> Aber in was für Zeit dach-

<sup>3</sup> Roger Dragonetti, „La technique poétique des trouvères dans la chanson courtoise“, Brugge, 1960, p. 164-192.

<sup>4</sup> Aurelio Roncaglia, „Can la frejaura venta“, *Cultura Neolatina*, 12, 1952, p. 255-264.

<sup>5</sup> Manuel Rodrigues Lapa, *Lições de literatura portuguesa. Época medieval*, Lisboa, 1929; Dimitri Scheludko, „Zur Geschichte des Natureinganges bei den Troubadours“, *Zeitschrift für französische Sprache und Literatur*, 60, 1936, p. 257-334.

<sup>6</sup> D. Scheludko, „Zur Geschichte des Natureinganges...“, art. cit., p. 321, 334.

<sup>7</sup> Dietmar Rieger, „Kalter Wind und Pferdegewieher“. Zwei Sonderfälle des trobadoresken Natureingangs“, *Zeitschrift für französische Sprache und Literatur*, 93, 1983, p. 2-13.

<sup>8</sup> Herbert Kolb, „Lo vergiers d’amor“. Über eine provenzalische Minneallegorie aus dem 12. Jahrhundert“, In: *Grundriss der Romanischen Literaturen des Mittelalters*, 43, 1962, p. 360-366; Hans Robert Jauss, „Die Entstehung und Strukturwandel der allegorischen Dichtung“, *Grundriss der Romanischen Literaturen des Mittelalters*, 6/1, 1968, p. 146-244.

<sup>9</sup> Werner Ross, „Über den sogenannten Natureingang der Trobadors“, *Romanische Forschungen*, 65, 1954, p. 49-68; James J. Wilhelm, *The Cruellest Month: Spring, Nature and Love in Classical and Medieval Lyrics*, New Haven–London, 1965; Monique Picarel, „Le début printanier dans les chansons des troubadours“, In: *Présence des troubadours*, 4/2, Poitiers, 1970, p. 169-197.

ten die provenzalischen Troubadours? Zwischen was für Zeitverhältnisse setzten sie die Liebe? Über was für Zeitbegriff verfügten die früheren und späteren Dichter?

In der provenzalischen Lyrik, wo der Natureingang eins der wichtigsten Strukturprinzipien ist, gibt es für den Frühling keinen konventionellen Namen. Die Troubadours nannten ihn *temps de pascor, intran d'abril, la sazon doussa, lo gens terminis*, am häufigsten aber neue Zeit, *lo temps novel*. Obwohl das unpersönliche Naturbild am Anfang der zweiten Strophe auch bei den frühen Troubadours zu Ende ist, bestimmt das emotionelle Verhältnis zur „neuen Zeit“ (*temps novel*) – die durch die semantischen Merkmale des Einleitungsbilds, das *novel* und das *clus*, die Erneuerung und die Geschlossenheit suggeriert –, die Topoi im Zusammenhang mit dem Frühlingbild (*descriptio puellae, cambra, vergi*) das ganze Wertesystem des *fin' amor*. Die zwei Attribute, *novel* und *dous* (süß, mild), die unter den Einleitungsbildern die zwei häufigsten sind, werden als Synonyme verwendet (meistens beziehen sich beide auf den Vogelgesang), ihre Bedeutung zweigt sich meistens im weiteren Verlauf des Gedichts ab. „Süß“ ist nach wie vor ein Attribut von *descriptio puellae* und *joi*, während *novel* in der Bedeutung „neu“ und „sich erneuernd“ immer den Gesang des Troubadours (*novel chan*), das Herz (*cor nou e fresc*), in den *sirventés* die moralisch übergeordnete „neue Welt“ bezeichnet. Die attributiven Wortverbindungen der Troubadours führen die Metaphern tendenziell zur allegorischen Dichtkunst,<sup>10</sup> im *Rosenroman* treffen wir eine Frauenfigur, die „Süßer Blick“ heißt. Sogar das alleine vorkommende Attribut *dous* kann zu einer allegorischen Figur werden. Die sich an die „neue Zeit“ knüpfenden moralischen Werte und der Kult der „Erneuerung“ ermöglichten es an sich nicht, dass die Troubadours die beiden Jahreszeiten als zwei aufeinander folgende Perioden darstellten. Bei den frühen Troubadours gibt es keine „ewige Liebe“, „alte Liebe“, „momentane Liebe“ – die *amor* kann lange nicht mit unseren Zeitbegriffen beschrieben werden. Das Gedächtnis, das Aufeinanderfolgen der „Zeiten“ erscheint nur da, wo die Liebesmotive – ähnlich wie in den Gedichten über die „ferne Liebe“ – auch schon räumliche Aspekte aufweisen.<sup>11</sup> Wo ist aber der Frühlinggarten, der bei den provenzalischen Troubadours entweder als Paradies (bei Marcabru) oder als Einleitungsbild

<sup>10</sup> H. R. Jauss, „Die Entstehung und Strukturwandel...“, art. cit., p. 225.

<sup>11</sup> Éva Bánki, „Tér-idő motívumok és poétikai terminológia összefüggései a provanszál trubadúrköltészetben“, In: *Allegro con brio. Írások Zemplényi Ferenc hatvanadik születésnapjára*, Palimpszeszt Kulturális Alapítvány, Budapest, 2002, p. 21-23.

des „geschlossenen Zimmers“ erscheint? Die räumlichen Koordinaten können ohne die Kenntnis der Zeitverhältnissen der Gedichte nicht verstanden werden, bei den frühen Dichtern sind Raum und Zeit noch nicht voneinander zu trennen. Das können wir im berühmten Gedicht über die „ferne Liebe“ von Jaufre Rudel beobachten.<sup>12</sup> Der Natureingang von Guiraut de Bornelh, der mit *jetzt* beginnt, verwandelt das ganze Frühlings-Einleitungsbild in eine Erinnerung, in den „Garten des Herzens“. Das Gedächtnis – das bereits bei Guilhem de Peitieu und Jaufre Rudel auftaucht, aber noch nicht wirklich in die Zeitstruktur des Gedichts passt – kann bei Guiraut mit der Allegorie des „ins Herz geschlossenen Gartens“ schon die Änderung der Zeit und den Abstand löschen.

Er'ai gran joi que.m remembra l'amor  
 Que.m te mo cor salf en sa fezelat!  
 Que l'altr' er vinc en un verger, de flor  
 Tot gen cobert ab chan d'auzels mesclat,  
 E can estav' en aquels bels jardis,  
 Lai m'aparec la bela flors de lis  
 E pres mos olhs e saziç mo coratge  
 Si quez anc pois remembransa ni sen  
 Non aic mas can de leis en cui m'enten.<sup>13</sup>

Die frühen Troubadours – mit einigen Ausnahmen – zählen nie die Tage, Monate oder Wochen, und weisen kaum auf das Vergehen der Zeit hin. Aber wenn die von den Jahreszeiten unabhängig werdende Erneuerungsthematik umgewertet wird, und auch die übrig gebliebenen Frühlings-Einleitungsbilder allegorisch werden, kann die Einleitungsstrophe die Zeitverhältnisse des Gedichts kaum mehr bestimmen – auf diese Weise wird die Liebe die Jahreszeiten los. Hier müssen wir erwähnen, dass in der provenzalischen Troubadourlyrik nahezu alle Ausdrücke hinsichtlich der Geschlossenheit (*geschlossener Garten*, *geschlossenes Zimmer*, später *geschlossene Dichtkunst*) einen positiven Sinn erhalten.<sup>14</sup> In den *canso* der Troubadours sind die ersten Verkünder der *novel*, die Vögel – die sich über die Erneuerung freuen –, vor der berühmten Nachtigall von Bernart de

<sup>12</sup> Jaufre Rudel, „Lançan li jorn son lonc en may“, In: Alfred Jeanroy, *Les chansons de Jaufre Rudel*, Paris, Honoré Champion (CFMA), 1915, p. 1-5.

<sup>13</sup> „Er ai gran joi que.m remembra l'amor“, In: Adolf Kolsen, *Sämtliche Lieder des Troubadours: Guiraut de Bornelh*, Halle, 1910, p. 66.

<sup>14</sup> É. Bánki, „Tér-idő motívumok...“, art. cit., p. 29.

Ventadorn nicht nur unnahbar, sondern auch unsichtbar. Aber sogar Bernart und die bei ihm anfangende „Vogeltradition“ schildern nur das Fliegen, das Aufsteigen der Vögel, das wie ein Fliegen der modalen Töne dargestellt wird. Die verliebten, ihre Partner suchenden, und auf diese Weise individualisierten Vögel vervielfältigen sich bei Raimbaut d'Aurenga, in Einklang damit, dass die Erneuerung, die *novel* vom Frühlings-Einleitungsbild sich absondert, und zu einem poetischen Begriff wird.

Ab nou cor et ab nou talen  
Ab nou saber et ab nou sen  
Et ab nou bel captenemen  
Vuoill un bon vers commensar;  
E qui mos bons nous motz enten  
Ben er plus nous a son viven  
Qu'us vieills en deu renovellar.<sup>15</sup>

Die *novel*, die „Erneuerung“ bekommt eine wichtige Rolle in den ästhetischen Diskussionen über die dichterische Neuerung der Troubadours, wobei die *jovent*, die Jugend nicht dauerhaft zu einer ästhetischen Kategorie wird. In der Dichtkunst von Marcabru ist die *jovent* in erster Linie eine moralische Kategorie. Denn das Liebesideal der Troubadours, die auf der organischen, ständigen Erneuerung, der *novel* beruht, und die damit verbundene Natursymbolik ermöglichten es, dass die Troubadours diese Liebessymbolik in moralisch-politische Dichtungen, in *sirventés* transponieren. Die Jugend wird in der Dichtung von Marcabru zu einer der wichtigsten moralischen Tugenden.<sup>16</sup>

Die Schlüsselwörter der Natureingänge, die eine poetische oder politische Bedeutung bekommen haben, bestimmen auch dann die ganze Troubadourlyrik, als die Frühlings-Einleitungsbilder auch zahlenmäßig weniger werden, und die Liebe aus dem ewigen Kreislauf loskommt. Aber wie konnten die Motive des Natureingangs so flexibel sein?

Vielleicht weil der Natureingang, der sich vom ganzen des Gedicht trennt, die metapoetische Sprechweise und die lyrische Reflexion ermöglicht. Auch deshalb können wir die die Natureingänge als verschleißende

---

<sup>15</sup> Raimbaut D'Aurenga, „Ab nou cor...“, In: Walter T. Pattison, *The life and works of the troubadour Raimbaut d'Orange*, Minneapolis, 1952, p. 184.

<sup>16</sup> Éva Bánki, „A temps novel, az új idő kultusza. A megújulás morális-politikai aspektusai a korai provanszál trubadúrköltészetben“, In: *Hommages à Kulin Katalin*, Palimpszeszt Kulturális Alapítvány, Budapest, 1997, p. 29-37.

Schemata betrachtende Meinung nicht für zutreffend halten, denn gerade die Natureingänge dienten für eine lange Zeit als Verbindungselement zwischen den verschiedenen Troubadourgenerationen und den Gattungen. Deshalb konnte das Frühlings-Einleitungsbild der Ausgangspunkt der Allegorisierung, der dichterischen Imitation, dem die *novel* zugrunde liegt, und zugleich der Stellungnahmen der Ästhetik des *trobar* sein. Meiner Meinung nach macht die über die Naturbilder hinausgehende poetische Bedeutung der Natureingänge die echte provenzalische Einleitungstrophe „unübersetzbar“. In den galego-portugiesischen *cantiga de amor*, die der provenzalischen Lyrik getreu folgen, gibt es keinerlei Frühlingskult. Der Minnesang kennt natürlich die Jahreszeitsymbolik, aber der Frühling/Sommer und der Winter dienen in erster Linie zum Ausdruck des seelischen Zustandes – das sehen wir in der Dichtkunst von z.B. Meinloh von Sevelingen und Dietmar von Aist (*Ich sach boten des sumers...*, *So wol dir, summerwunne...*) – oder gehen über die erste Strophe hinaus, und werden zur Gattungsbezeichnung wie in den Gedichten von Neidhart (z. B. *Nu ist der küele winder...*, *Ez gruoet wol diu heide...*) Einige Elemente des provenzalischen Einleitungsbildes (Erneuerung) werden nicht zu poetischen Metaphern.

Was kann der Grund dafür sein? Die Gründe können wir vielleicht nicht nur in den Unterschieden zwischen der mittelhochdeutschen und provenzalischen Poetik liegen. Die Nachfolger der frühen provenzalischen Dichter, die Troubadours, unter anderen auch die mittelhochdeutschen Dichter arbeiten vielleicht schon mit genaueren, konkreteren Zeitbegriffen, und dies verhinderte in ihrer Dichtkunst die frühe Neubewertung der mit der Zeit zusammenhängenden Begriffe.



# The Image of Byzantium in Twelfth-Century French Fiction: a Historical Perspective

Zuzana Černáková

Department of General History,  
Comenius University in Bratislava

A substantial part of scholarly discussion concerning the East-West relations in the crusading era revolves around what many have called “a cultural clash”, that is the confrontation (and coexistence) of two Christian civilisations with different mentalities, customs, sets of values and sense of distinctness from each other.<sup>1</sup> As a result it has become commonly accepted among Byzantinists that from the eleventh century onward Latin Europe adopted certain stereotyped views of the Eastern Empire and its inhabitants that underlined a feeling of otherness and set Byzantium in an ambiguous light.<sup>2</sup> The stereotype fluctuated between admiration of Byzantine exoticism and criticism of Byzantine character. To be more precise, for the Latin West Byzantium evoked thoughts of an exotic dreamlike Orient, splendour, riches, generosity of the emperors and, naturally, the renown and sanctity of Constantinople. Not necessarily in opposition to these notions stood Western denouncement of Greek perfidy, effeminacy, cowardice, indolence, arrogance, insincere flattery and lack of honour.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> This paper was created as a part of the project “Image of Byzantium in the sources of Latin West 1096–1204/1261” n°. UK/23/13 with a support of the grant of the Comenius University in Bratislava for which I am very grateful. I would also like to thank Dr Catherine Holmes and Dr Daron Burrows from the University of Oxford for their extensive comments and inspiring suggestions.

<sup>2</sup> The records of the stereotypes in question occasionally pre-date the 11<sup>th</sup> century (cf. Liutprand of Cremona’s *Relatio de Legatione Constantinopolitana*), but their wider dissemination is particularly linked with the beginning of the crusading era. Sibyll Kindlimann, *Die Eroberung von Konstantinopel als politische Forderung des Westens im Hochmittelalter: Studien zur Entwicklung der Idee eines lateinischen Kaiserreichs in Byzanz*, Zürich, Fretz und Wasmuth Verlag, 1969, p. 31-44.

<sup>3</sup> The list could be even longer, but, essentially, all notions can be condensed into the two most important terms – perfidy and effeminacy. Cf. Marc Carrier, “Perfidious and Effeminate

The opposition of the two groups is not self-evident since the positive attributes of the first set could equally have had negative connotations, especially when used as aggravating circumstances of treachery.<sup>4</sup> Consequently, despite certain level of individuality and period-related changes, there remains an impression of a prevalent negative attitude.

Having described the basic medieval clichés about Byzantium that are of fundamental importance for the present study we must, however, also inquire after their origin. In fact, conclusions about Westerners' perceptions of the Empire have been drawn almost exclusively from analyses of conventional historical sources, most importantly crusading chronicles, but also religious treatises or papal documents.<sup>5</sup> Another type of literature – fiction – has not been subject to an equal debate in this context and the few historians who included imaginative literature in the body of their sources rightly called attention to its considerable potential.<sup>6</sup> The principal question that needs to be answered

---

Greeks: The Representation of Byzantine Ceremonial in the Western Chronicles of the Crusades (1096–1204)", *Annuario dell'Instituto Romeno di Cultura e Ricerca Umanistica Venezia*, 4, 2002, p. 48-68. An interesting minute analysis of contradictions of Eastern and Western mentalities (e. g. Byzantium's more affirmative attitude towards the use of pretence) underlying the development of these prejudices was done by the same author in *L'Autre à l'époque des croisades : les Byzantins vus par les chroniqueurs du monde latin (1096–1261)*, Éditions universitaires européennes, 2012, p. 45-67.

<sup>4</sup> Compare a French chronicler's commentary on the emperor Manuel I's courtesies in favour of Western crusaders in 1147: "We recall these favors on the part of the emperor so that there may be manifest the treachery of him who simulated the friendship which we are accustomed to show only to our most intimate friends, while he harboured a feeling which we could not have appeased save by our very death." Odo of Deuil, *De profectone Ludovici VII in orientem*, ed. Virginia G. Berry, New York, WW Norton & Company, 1965, p. 69. Trans. V. G. Berry. Unless indicated otherwise, all further translations are my own.

<sup>5</sup> Although it is impossible to separate the religious aspect from the overall picture of Western perceptions of Byzantium, theological and ritual debates between the two Christian churches are of no interest here since they have been already subject to a rich scholarly discussion among specialist in this wide area of research. The secondary literature on the problem of Latin views of Byzantium, whether from religious or lay perspective, includes, but is far from limited to: Martin George Arbagi, *Byzantium in Latin Eyes: 800–1204*, Thesis – Rutgers University, New Brunswick, 1969; Bunna Ebels-Hoving, *Byzantium in Westerse Ogen, 1096–1204*, Assen, Van Gorcum, 1971; Krijnie N. Ciggaar, *Western Travellers to Byzantium, 962–1204: Cultural and Political Relations*, Leiden, New York, Köln, E. J. Brill, 1996; Tia M. Kolbaba, *The Byzantine Lists: Errors of the Latins*, Urbana, University of Illinois Press, 2000; M. Carrier, *L'Autre à l'époque des croisades...*, *op. cit.*

<sup>6</sup> M. Carrier, *L'Autre à l'époque des croisades...*, *op. cit.*, p. 321; K. N. Ciggaar, *Western Travellers...*, *op. cit.*, p. 87. There is a vast number of literary and philosophical treatments of Byzantine material in *chansons de geste* and courtly romances, but these have little in

is whether Byzantium's representation in fiction conforms to the described tropes of contemporary historiography and if not how does it differ. According to my observations, there is indeed a great contrast between the two kinds of sources especially with regard to the personal qualities of the Byzantines, which leaves us with two opposing images – one stained with dark ink of medieval chroniclers, the other painted in lighter shades of poets' fantasy.

For these reasons I wish to present here a separate examination of the imaginative literature that compares the portrayal of Byzantium in a sample of twelfth-century fictional oeuvres of French provenance with the common Byzantine stereotype as known from contemporary crusade-related narratives in order to prove that, contrary to some suggestions,<sup>7</sup> the poets provided a perhaps surprisingly positive review of the Eastern Empire. In this context it is necessary to acknowledge the exhaustive work on crusading chronicles' depiction of Byzantium done by Marc Carrier to which I frequently refer and intend to complement.<sup>8</sup> Not strictly in line with his example it should be specified that the subject matter of this study is Western representation, portrayal or image of Byzantium and not so much a similar term "perception" that could be defined rather as an act of mind.<sup>9</sup> Since it is impossible to cover the whole crusading period in one article my scope has been narrowed to the twelfth century, the time when a culturally fertile territory of medieval France in the heart of Latin Europe gave rise to the first corpus of Byzantine-related fictional works in the

---

common with preoccupations of historical scholarship as in the case of the recent publication by Rima Devereaux with a promising title *Constantinople and the West in Medieval French Literature: Renewal and Utopia*, Cambridge, D. S. Brewer, 2012. In the time that has elapsed since the submission of this article, there appeared an exhaustive French thesis treating the image of the Byzantine emperor in French and German sources including fiction. I gladly thank its author, Clément Wingler, for letting me view its table of contents and thus drawing my attention to two other possible sources not included in the present paper: *Guillaume de Palerme* and *Doon de la Roche*. The thesis should be published later this year and will also include a detailed analysis of these works.

<sup>7</sup> A suggestion that the ambiguous picture of Byzantine world described above was shared by both historical as well as fictional writings of the period was proposed in the context of Professor J. C. Cheynet's lecture in Thessaloniki in July 2014.

<sup>8</sup> See note 3. I have chosen this text as a basis for my comparison not because of a lack of other publications on the topic but on account of its greatest complexity and summarising work done by the author.

<sup>9</sup> Pierre Larousse, *Grand dictionnaire universel du XIX<sup>e</sup> siècle: français, historique, géographique, mythologique, bibliographique, littéraire, artistique, scientifique, etc.*, t. XII, Genève / Paris, Slatkine, 1982, p. 582: "La perception est un acte de l'esprit qui prend possession d'une chose par l'idée qu'il s'en forme et qui reste en lui."

vernacular. Our sample includes: the *Chanson d'Antioche*, *Girart de Roussillon*, *Macario* or the *Reine Sebile*, the *Pèlerinage of Charlemagne*, *Partonopeus de Blois*, *Cligès*, *Eracle* and *Ille et Galeron*.<sup>10</sup> These poems have been mostly preserved in thirteenth-century manuscripts therefore it is always possible that the texts may have been altered by later editors. To complicate the situation further, one must take into account divergent variants of the same story that emerged in the process of its circulation. (Fortunately, in most of the cases modern editors facilitate our task by having determined the reading closest to the original with indication of variants and modifications.) Although this type of source might as a result be more fluid than conventional historical material, there is no reason to reject fiction's potential contribution to our debate as I shall outline shortly. Most immediately, I shall proceed to the very heart of this paper – comparison of the image of Byzantium in our sample with the ambivalent and rather negatively inclined stereotype of crusading chronicles.

The first remark to be made is that each of the eight fictional texts analysed here describe the Byzantine Empire, Constantinople or its sovereign as distant, rich, powerful or venerable on account of saintly relics.<sup>11</sup> As a rule, French fiction coincides with contemporary historical writings in its representation of Byzantium as a splendid and curious foreign place. The motifs of a far away country, riches and exoticism are particularly striking in as much as even items of fiction without any Byzantine link used references to

<sup>10</sup> Principal editions cited in this paper are: *La chanson d'Antioche : chanson de geste du dernier quart du XI<sup>e</sup> siècle*, ed. and trans. Bernard Guidot, Paris, Champion, 2011; *La chanson de Girart de Roussillon*, eds. and trans. Micheline de Combarieu du Grès – Gérard Gouiran, Paris, Librairie générale française, 1993; *Macaire : chanson de geste*, ed. M. F. Guessard, Paris, Franck, 1866; *The Pilgrimage of Charlemagne [Le pèlerinage de Charlemagne]*, ed. and trans Glyn S. Burgess with an Introduction by Anne Elizabeth Cobby, New York, Garland, 1988; *Le roman de Partonopeu de Blois*, ed. and trans. Olivier Collet – Pierre-Marie Joris, Paris, Librairie générale française, 2005; Chrétien de Troyes, *Cligès*, eds. Stewart Gregory – Claude Luttrell, Cambridge, D. S. Brewer, 1993; Gautier d'Arras, *Eracle*, eds. and trans. Karen Pratt, London, King's College, Centre for Late Antique and Medieval Studies, 2007; Gautier d'Arras, *Ille et Galeron*, ed. and trans. Penny Eley, London, King's College, Centre for Late Antique and Medieval Studies, 1996.

<sup>11</sup> Some examples include: *La chanson d'Antioche*, *op. cit.*, v. 873, p. 256, v. 1028, p. 266; *La chanson de Girart de Roussillon*, *op. cit.*, v. 94, p. 48, v. 208, p. 56, v. 271-276, p. 60; *Macaire*, *op. cit.*, v. 19, p. 4, v. 443, p. 38, v. 2065, p. 172; *The Pilgrimage of Charlemagne*, *op. cit.*, i, v. 27, p. 30; *Le roman de Partonopeu de Blois*, *op. cit.*, v. 1677, p. 156, v. 4565-4566, p. 312, v. 4951, p. 332; Chrétien de Troyes, *Cligès*, *op. cit.*, v. 48, p. 2, v. 125, p. 5, v. 4300-4305, p. 155; Gautier d'Arras, *Eracle*, *op. cit.*, v. 6509, p. 194; Gautier d'Arras, *Ille et Galeron*, *op. cit.*, v. 6218-6223, p. 208-210. "Rice" and "poissans" (in various spelling variants) are the most frequent adjectives.

Constantinople as synonyms of these terms.<sup>12</sup> Yet, in contrast to chronicles which tended to be rather down to earth, fiction expanded the idea into the realm of the supernatural, as will be evident in a later stage of the present discussion. Also, unlike historians, authors of fiction never interconnected Byzantine exoticism with pretence or treachery.

Crusading chronicles contain not only that group of positive notions relating to the riches and exoticism of Byzantium as a country, but also a set of negative stereotypes (perfidy, effeminacy etc.) associated with the Byzantines as a people. The former set of characteristics represents a meeting point of historiography and fiction. As for the latter, can a similar link be drawn between the two genres? Do these criticising tropes occur in fiction at all? And if so, are they used to generate the same effect as in historiography? To begin with, it is striking how rare is the overt association of the Byzantines with adjectives such as perfidious, effeminate, cowardly, lazy, arrogant and dishonourable or with their synonyms and derivatives. Various spelling variants and derivatives of the words *felon*, *traître* (treacherous, traitor), *malin artos* (cunning, despicable), *engagner* (trick, deceive), *boisdie* (deceit, cunning) and *orgilous* (arrogant) occur approximately twenty times all together and more than two thirds of this number are to be found in only two sources, the *Chanson d'Antioche* and *Ille et Galeron*. On the other hand, *Cligès*, *Partonopeus de Blois* and *Eracle* do not contain any of the said forms, a phenomenon which is by no means accidental and foreshadows a more general attitude of the particular works. Another important observation is that even if these denominations are present in a text they tend to be restricted to a single person; never do they indicate a common attribute of the entire Byzantine population, which is often the case in the chronicles from the second generation of the First Crusade histories onwards.<sup>13</sup> And finally, although direct or implied allusions to the chronicle-like stereotypes can appear, there usually are several factors that prevent them playing a decisive part in the reader's overall impression of Byzantium and dissuade us from an unfavourable interpretation.

<sup>12</sup> Examples of this use of Byzantine references can be found in the Appendix 2 of R. Devereaux, *Constantinople and the West*, op. cit., p. 192-197.

<sup>13</sup> While the author of *Gesta Francorum* focused his criticism on the Byzantine emperor Alexios I exclusively, a gradual generalising of anti-Byzantine characteristics is observable from the beginning of the 12<sup>th</sup> century onwards. M. Carrier, *L'Autre à l'époque des croisades...*, op. cit., p. 263-266.

### *Contrasting representation of Byzantine characters*

Our argument must inevitably begin with a source that is, in its content as well as inspiration, closest to the tradition of historical narratives and occupies a very distinct place among the writings of our corpus. The text in question is the famous *Chanson d'Antioche*, the earliest extant version of which comes from late twelfth-century North-Eastern France.<sup>14</sup> It is attributed to (the author or benefactor) Graindor de Douai who might have built upon an older tradition. The supposed original used to be credited to a certain Richard le Pèlerin and taken as a contemporary eyewitness account of the First Crusade. However, ever since the groundbreaking publication of R. F. Cook in 1980 the existence of such an original *chanson de geste* and such a person have been contested.<sup>15</sup>

Far more important for the present purpose than the problem of the text's exact dating and authorship are its unmistakable parallels with several crusading chronicles (most importantly Albert of Aachen and Robert the Monk)<sup>16</sup> that could perhaps point to the former's influence on the latter. However, with reference to Edgington's and Sweetenham's recent overview of the problem the most probable scenario presumes firstly the existence of a popular tradition (the genre of this tradition is unknown) about the First Crusade or at least about the siege of Antioch – parts of which can be traced in the earliest chronicles – that, by the end of twelfth century, evolved into a *chanson de geste*. The *chanson* was at that time reworked to the known

<sup>14</sup> Various arguments have been proposed in order to set the date more accurately to 1177, between 1180 and 1190 or to 1192, definitely no earlier than the third quarter and most probably around the end of 12<sup>th</sup> century. See the Introduction to *La chanson d'Antioche*, *op. cit.*, p. 10; Introduction to *The Chanson d'Antioche: an Old French Account of the First Crusade*, trans. Susan B. Edgington – Carol Sweetenham, Farnham / Burlington, Ashgate, 2011, p. 13-15; Introduction to *La chanson d'Antioche*, ed. Jan Nelson, Tuscaloosa, University of Alabama Press, 2003, p. 28; Robert Francis Cook, "Les épopées de la croisade", In: *Aspects de l'épopée romane : Mentalités, Idéologies, Intertextualités*, eds. Hans van Dijk – William Noomen, Groningen, Egbert Forsten, 1995, p. 98; Suzanne Duparc-Quioic, *La chanson d'Antioche*, t. II, Étude critique, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1978, p. 132-139;

<sup>15</sup> Robert Francis Cook, "Chanson d'Antioche", *chanson de geste : le cycle de la croisade est-il épique ?*, Amsterdam, John Benjamins B. V., 1980. In this context see particularly chapters 4 and 5 of the *Première Partie*.

<sup>16</sup> Apart from the two authors some see also resemblances to the chronicles of Orderic Vitalis, William of Tyre, Peter Tudebode, Raymond of Aguilers, Foulcher of Chartres, Ralph of Caen and Guibert of Nogent. Cf. R. F. Cook, "Chanson d'Antioche", *chanson de geste...*, *op. cit.*, p. 72-74; *The Chanson d'Antioche*, *op. cit.* (S. Edgington – C. Sweetenham), p. 9-10; *La chanson d'Antioche*, *op. cit.* (S. Duparc-Quioic), p. 149-213.

version of the *Antioche* whose author would by then have had access to other historical narratives of which he used above all Robert the Monk and some source close to Albert of Aachen.<sup>17</sup>

The chanson narrates a story of the First Crusade up to the point of the capture of Antioch in 1098 and contains passages on the crusaders' dealings with the Byzantine emperor that are of greatest significance here. As already stated, the *Chanson* is often in agreement with contemporary historiography, with the portrayal of Byzantium being no exception. Criticism in the *Antioche* centres exclusively on the Byzantine emperor, who is not actually named, but can be none other than Alexios I Komnenos. He is described as "very disloyal and a proven traitor".<sup>18</sup> The unfavourable image depends heavily on two aspects.

Firstly, according to the chanson, when the crusaders from numerous Western realms reach Constantinople on their way to the Holy Land, the emperor decides to unjustifiably destroy the pilgrims despite the fact that he called for their military help himself and assured them of his support. Once the plan has failed the emperor pretends friendship and "Through downright treason"<sup>19</sup> he regains trust. The "villainous man"<sup>20</sup> secretly cuts off the armies from Byzantine supplies so that they would perish of famine. The friction accompanied by a threat of a Latin assault on Constantinople is finally soothed after crusaders' promise to become the emperor's vassals,<sup>21</sup> but not without many accusations of deceit, betrayal and malice.<sup>22</sup>

Secondly, after a period of amity the emperor's image of a traitor is corroborated later in the story by his not providing promised reinforcements in the time of need when the pilgrims besiege the city of Antioch. Although he acts in a wrong belief that the crusaders have been already massacred by the Turks, the author of the *Antioche* does not exempt him from blame.

<sup>17</sup> *The Chanson d'Antioche, op. cit.* (S. Edgington – C. Sweetenham), p. 10-19.

<sup>18</sup> *La chanson d'Antioche, op. cit.*, xlii, v. 1015, p. 266: "molt fel et traïtres proves".

<sup>19</sup> *Ibid.*, xxxviii, v. 912-913, p. 258: "Par droite traïson".

<sup>20</sup> *Ibid.*, xxxviii, v. 914, p. 258: "cuvert".

<sup>21</sup> *Ibid.*, xlvi, v. 1077, p. 270: "ti home". In view of later use of the unambiguous noun "homage" (xlvi, v. 1099, p. 272), the present term is probably used in its particular sense "vassals", although in reality the oath taken by crusaders might have been merely a fealty. J. H. Pryor, "The Oaths of the Leaders of the First Crusade to Emperor Alexius I Comnenus: Fealty, Homage – Πίστις, Δουλεία", *Parergon*, 1, 1984, p. 111-141.

<sup>22</sup> *La chanson d'Antioche, op. cit.*, xxxix, v. 932, p. 260, v. 951, p. 260, xl, v. 971-972, p. 262, xlii, v. 1015, p. 266.

Plus the decision to turn the Byzantine relief army that was already half-way to Antioch back to Constantinople might imply the ruler's fear of the Turks and natural cowardice.<sup>23</sup>

A person acquainted with the history of the First Crusade would certainly be able to identify in this short résumé resonances of several key incidents of the years 1096–1098. Of course, the poet simplifies causality of events, ignores real reasons behind tensions in Constantinople that are mentioned in the chronicles, exaggerates and makes many changes whose enumeration here would be an unnecessary diversion. Nevertheless, he maintains the negative representation of the Byzantine emperor and repeats the accusations of treachery in the same context as in the historiography, where the key points of tension were also the oaths taken in the capital and Alexios's retreat.

So far it would seem that instead of arguing for a more positive representation of Byzantium in fiction I have proven the opposite. However, the wickedness of the emperor constitutes only a part of the whole picture. The *Chanson d'Antioche* also offers an alternative model of representation personalised in the emperor's nephew Estatin l'Esnasé who bears the eloquent epithet "of a lion's heart".<sup>24</sup> His profile is mostly based on his actions that are evidence for courage, justice and devotion to the holy undertaking of the Western knights. It is he, who provides for the crusaders' well-being during their passage through Byzantine territory and who, ready to revolt against his liege, advocates the pilgrims' case in front of the emperor. Sharing the crusaders' ups and downs, Estatin accompanies them at the head of his Greek troops as far as Antioch and joins the siege. The poet lists his name several times in the company of the most important crusading leaders as, for example, in the case of the siege of Nicaea: "I can tell you the names of the best ones there. Godfrey of Bouillon set up the camp first and after him Tancred next to Bohemond, Estatin l'Esnasé, who had a heart of lion..."<sup>25</sup>

The character of Estatin has a special function in the poem's conception. He is an antithesis as well as the chief critic of his uncle's behaviour. On the one hand there is the perfidious emperor who obstructs the crusade and makes the army starve, on the other hand there is the villain's nephew, who provides necessities and marches to Syria. On the one hand, the emperor

<sup>23</sup> *Ibid.*, cclxxxv–cclxxxvii, p. 756–762.

<sup>24</sup> *Ibid.*, xlv, v. 1158, p. 278, cxxxiii, v. 2921, p. 420: "qui cuer ot de lion".

<sup>25</sup> *Ibid.*, xlv, v. 1155–1158, p. 278: "Des mellors qui la furent vos sai dire lor non : / Premierains se loga Godefrois de Buillon / Et après lui Tangrés dejuste Buiemon, / Estatins l'Esnasé, qui cuer ot de lion".



flees from Asia Minor, on the other, Estatin fights on. Moreover, it is through Estatin's speech that the Byzantine ruler is cursed and most sharply accused of treachery:

By my faith, Emperor, I will not fail to tell you: cursed be the treachery and the one who agrees with it. You asked the Franks for force and aid so that they would come to your fortified city. You would provide them with ships to cross the Arm of Saint George<sup>26</sup> and now when they have come you deprive them of their lives.<sup>27</sup>

It seems as if at a certain level of the development of the tradition about Antioch the character of Estatin came to represent a Western idea of how the Byzantines should have behaved during the First Crusade. But in assuming such an intention are we not projecting on the author our own idea of the Latins' perception of Byzantium? It is very probable that the opposition of the emperor and Estatin characters was deliberate, but this could also be explained purely in a literary context. Estatin would be then only a poetic instrument for highlighting emperor's personal faults by showing them in contrast with a rightful hero, which does not necessarily mean that the author had in mind a broader context of the Byzantine role during the crusade.

Whatever the case, we see here a parallel positive pattern of representation of Byzantium that directly contradicts and softens the usual cowardly-perfidious stereotype. Even more interesting is the fact that the Estatin character was inspired by a real-life person, the Byzantine general Tatikios who is known for having a cut-off nose – whence the epithet *l'Esna sé* (i.e. without a nose). Tatikios actually accompanied the First Crusade with the Byzantine army to Antioch according to the terms of agreement sealed between the Western barons and Alexios in Constantinople, but he withdrew from the hopeless-looking siege and became an object of grave criticism of the Latin chroniclers.<sup>28</sup> Thus it is particularly significant that the *chanson* transformed this person's image despite an existing historical tradition into an unequivocally

<sup>26</sup> The Bosphorus

<sup>27</sup> *La chanson d'Antioche*, *op. cit.*, xxxix, v. 950-955, p. 260-262: "Par ma foi, emperere, ne lairai ne vos die, / Dehait ait traïsons et avoec qui l'otrie ! / Vos mandastes François por force et por aïe, / Que veniscent a vos par vo cité garnie, / Par mi le Brac-Saint-Jorge lor liverriés navie, / Et il i sont venu, or lor tolés la vie !" See also xl, v. 971-975, p. 262-264.

<sup>28</sup> John France, "The Departure of Tatikios from the Crusader Army", *Historical Research*, 110, 1971, p. 137-140. As well as providing necessary logistics and military support the general was there to secure Byzantine control over newly recovered former imperial territories.

positive hero. Such a transformation points strongly to fiction's tendency towards more positive depiction of Byzantium.

The *Chanson d'Antioche* is not a singular example of a literary design with two contrasting patterns of representation. A similar situation occurs in the romance *Cligès* and in the context of a particular motif from the story that speaks of two Byzantine heroes, Cligès and his father Alexander, who travel to King Arthur's Britain in pursuit of glory and honour. An echo of Byzantium's negative reputation can be seen at the figure of Alexander's younger brother Alis, who subsequently disrespects the hereditary rights of both the main heroes. Especially appalling is an inexcusable breach of the oath according to which he was obliged not to take a wife so that Cligès would remain his only legitimate successor.<sup>29</sup> Byzantium's image, however, does not seem to suffer much damage thanks to highly positive representation of Alexander and Cligès, both valiant and courteous knights, that outbalances Alis's faults. Both characters occupy central position in the plot, therefore, logically, more space is dedicated to proofs of their all-round virtue than to vices of their relative. In consequence, the text appears to present a favourable image of the Byzantines from which Alis is only an exception.

### *Vindication of deceitful behaviour*

While the negative stereotype in the *Chanson d'Antioche* was still considerable in spite of soothing presence of the hero Estatin, the following section shall introduce a source that gives a markedly different image of Byzantium and documents another specific way in which medieval fiction used to neutralise or even to improve an unfavourable image of the Byzantine character.

The source in question is an anonymous *chanson de geste* entitled *Girart de Roussillon*. Unlike the *Antioche* this poem does not have a close link with any "serious" historical account, nor do we have any indication of its authorship. It can be dated to a wide period of 1136–1180,<sup>30</sup> although the attempt of

<sup>29</sup> Chrétien de Troyes, *Cligès*, *op. cit.*, v. 2615-2678, p. 93-95, v. 6549-6558, p. 236. These episodes are said to have been inspired by circumstances surrounding the accession of Manuel I Komnenos who took possession of the imperial throne instead of his older brother Isaac. Introduction to Chrétien de Troyes, *Arthurian Romances*, trans. William W. Kibler and Carleton W. Carroll, Harmondsworth, Penguin, 1991, p. 7; Anthime Fourier, *Le couraant réaliste dans le roman courtois en France au moyen âge*, t. I, Paris, A. G. Nizet, 1960, p. 165-166. When read against the background of Capetian France this particular interest in hereditary rights of the elder might reflect on Capetians' efforts to secure primogeniture.

<sup>30</sup> Introduction to *La chanson de Girart de Roussillon*, *op. cit.*, p. 9; W. Mary Hackett, *Girart de Roussillon : chanson de geste*, t. III, Paris, Picard, 1955, p. 478.

Robert Lafont to offer a precise date suggests that the preserved version might have derived from two different songs, one coming from approximately 1115, and the other from around 1145.<sup>31</sup>

In general, Byzantium's role in this text is not very prominent, but it plays a crucial role in the story's plot which revolves around a double marriage between the Frankish king Charles, his vassal Girart and two daughters of the Byzantine emperor, Elissent and Berthe respectively. A greater part of the poem is dedicated to events of civil war unleashed by the two men, but the Greek princesses play a crucial part in the eventual reconciliation of their husbands in the last third of the story.

The text does not abound in direct notions of perfidy, arrogance or cowardice. Nevertheless, some such negative characteristics might appear to be implied by very actions of the Byzantine protagonists. It could be argued that this is true especially for the representation of the younger of the two sisters, Elissent. Thus throughout the story both women are portrayed in a favourable light and characterized in most flattering terms. They share immense beauty, noble bearing, good sense and courtliness, to name but just a few of their qualities.<sup>32</sup> Yet when it comes to individual traits, Elissent stands out for attractiveness and charm as well as cleverness and it is precisely this last trait that might evoke the stereotype of Byzantine duplicity. We read in *laissez* DXLVII-DLI (p. 590-596) that Elissent makes use of clever speech, trickery and even an outward lie (a made-up prophetic dream about the count's return from exile) in order to persuade her husband the king to grant Girart his mercy. This initiative earns her Charles's reproach and an unflattering epithet "cheat" or "deceiver".<sup>33</sup>

Yet, the reason why we cannot make an enticing parallel between this episode and the stereotype of Greek trickery and perfidy of the chronicles is that Elissent's deeds were done in the name of greater good that is for the peace of her new Frankish homeland. As Micheline de Combarieu has asserted: "The portrait of Elissent that is outlined to us is that of an ideal king as opposed to Charles who is its antithesis".<sup>34</sup> Elissent represents wisdom and good

<sup>31</sup> Robert Lafont, "Girart de Roussillon: un texte Occitan", In: *De l'aventure épique à romanesque: Hommage à André de Mandach*, Bern, Peter Lang, 1997, p. 33-34.

<sup>32</sup> See for example, *La chanson de Girart de Roussillon*, *op. cit.*, xix, v. 232-241, p. 58, xx, v. 258-261, p. 60.

<sup>33</sup> *Ibid.*, dxlix, v. 7971, p. 594: "enjaneris".

<sup>34</sup> Micheline de Combarieu, "Le personnage d'Elissent dans *Girart de Roussillon*", *Studia Occitanica: in memoriam Paul Remy*, t. II, eds. Hans-Erich Keller et al., Kalamazoo,

judgement while Charles persists in his blind pride and jealousy. Thus the would-be deceit against the king is vindicated as beneficial for the main hero – as it was intended to reconcile the valiant count Girart with the crown – and ultimately for the Frankish empire as a whole, since their reconciliation would stop the destructive internal war.

The motif of the justification of guile in *Girart de Roussillon* is not unique. Another epic originating in twelfth-century France known under the name *Macario* or the *Reine Sebile* follows the same pattern. The anonymous work tells a complicated story of a Franco-Byzantine war caused by Charlemagne who unjustly banished his virtuous wife of Byzantine descent. According to the key passage, the Eastern emperor conceals that his repudiated daughter is safe and sound in Constantinople, thereby inventing a pretext for a punitive campaign. Interestingly, this action is not depicted as an evil and perfidious deed but as an understandable reaction to dishonour he had suffered. Symptomatically, even the Frankish party itself has to admit that “He [the emperor] is right, we are wrong”.<sup>35</sup> Unfortunately, the earliest coherent version of this *chanson de geste* has been preserved only in a fourteenth-century Franco-Italian manuscript and all that remains of the original Old French line are three short fragments from the thirteenth century that do not include the episode mentioned above.<sup>36</sup> Its evidence is, therefore, only of a tertiary value and somewhat unreliable.

This is not the case with another exemplary passage from *Partonopeus de Blois*, which has been firmly documented in the version closest to the original as well as in other manuscripts of the Old French tradition. To be brief, the passage speaks of a scheme made up by two Byzantine ladies Uraque and Persewis with the good intention of bringing together the leading couple of

---

Michigan, Medieval Institute Publications, 1986, p. 30: “Le portrait qui nous est tracé d’elle est celui d’un roi idéal, face à Charles qui en est l’antithèse.” This might be an example of a relatively frequent literary motif when a poet makes use of a usually inferior character (in this case a woman) to set a mirror to the failings of a formally superior protagonists (male and a king).

<sup>35</sup> *Macaire*, *op. cit.*, v. 2042, p. 172: “El a li droito, e nu torto avon”.

<sup>36</sup> Some researchers replace the lost original with 15<sup>th</sup>-century Old Spanish version (so called *Cuento*) since its parts overlap with the Old French fragments. The comparison of *Cuento* with the Franco-Italian manuscript can be found in Leslie Zarker Morgan, “The *Reine Sibille* / *Macario* Story and the Charlemagne Cycle Throughout Europe: a Re-Examination of the Franco-Italian *Macario*”, *Italica*, 1, 2001, p. 1-17. However, at the current state of material base it is impossible to determine the extent to which the Franco-Italian tradition altered the Byzantine portrayal in the French original.

the storyline. The whole “conspiracy” is passed over with the following commentary: “They will be forgiven because they lied for a good cause”.<sup>37</sup>

All in all, these three examples illustrate that a seemingly perfidious deed committed by a Byzantine character need not have a negative effect on their overall image. Moreover, the tricks used by Elissent in the *Girart de Roussillon* or Urraque and Persewis in *Partonopeus* are not exclusive for our sample of texts. The same motif was used by poets in works without any relation to Byzantine material<sup>38</sup> and we would be very mistaken if we held it for a manifestation or even a remote reflection of traditional Byzantine clichés.

### *Dominance of magical and exotic aspect*

It has been already hinted that the theme of Byzantine exoticism, though equally common in fiction as in historiography, acquired a new quality in the former as it got rid of any negative connotations and was often enriched by a supernatural aspect. Now is the time to have a closer look at the role of these alterations in construction of the image of the East.

The first poem that comes to mind when speaking of magical features of Byzantium is the anonymous romance *Partonopeus de Blois*. It must have been written sometime in the period 1150–1188; most recent works suggest a date at the turn of the sixth and seventh decades of the twelfth century.<sup>39</sup> The title itself suggests that the author and his work were connected to the house of Blois-Champagne and judging from the number of preserved manuscripts it must have enjoyed a popularity comparable to that of Chrétien de Troyes.<sup>40</sup> There are two main families discernible among the manuscripts that differ in certain aspects of the plot. The version currently regarded as the oldest<sup>41</sup> tells a story of a young count of Blois Partonopeus who is unexpectedly brought to Byzantium by a magical ship sent by the empress Melior. She makes him

<sup>37</sup> *Le roman de Partonopeu de Blois*, *op. cit.*, v. 6289-6290, p. 404: “Eles en evront bon pardon, / car ne mentent se por bien non.”

<sup>38</sup> Compare for example damsel Lunete’s strategic design of reconciliation of the main hero with his wife in Chrétien de Troyes’s *Yvain*. P. Eley – P. Simons, “*Partonopeus de Blois* and Chrétien de Troyes: a Re-Assessment”, *Romania*, 117, 1999, p. 316-341, p. 332-337.

<sup>39</sup> Cf. arguments of P. Eley – P. Simons, “*Partonopeus de Blois* and Chrétien de Troyes”, *art. cit.*, p. 316- 341, p. 318-324.

<sup>40</sup> A. Fourrier, *Le courant réaliste...*, *op. cit.*, p. 397; Introduction to *Le roman de Partonopeu de Blois*, *op. cit.*, p. 12; P. Eley – P. Simons, “*Partonopeus de Blois* and Chrétien de Troyes”, *art. cit.*, p. 324 ff.

<sup>41</sup> Ms. A (Paris, Arsenal, 2986), Introduction to *Le roman de Partonopeu de Blois*, *op. cit.*, p. 51-53.

her lover on the condition that he will not try to see her nor seek to discover her identity for two years (until he reaches the age to marry and to rule over the Empire). Partonopeus's betrayal of the promise leads to a long sequence of hardships that are eventually overcome and a triple wedding unites the two main heroes, Melior's sister Uraque with the French king and a noble lady Persewis with Partonopeus's friend Gaudin.

The specificity of the romance consists in an extreme emphasis on the representation of the Byzantine Empire as an isolated realm of supernatural and fantasy. There are self-navigating ships that transport Partonopeus between the mundane world of medieval France and the mysterious Byzantine city of Chef d'Oire, there are invisible servants, supernaturally gifted animals, a giant and, of course, ubiquitous splendour. Even the Byzantine empress Melior herself disposes of magical powers, which come – and this is important – from God, not from some evil source.<sup>42</sup> Apparently, this kind of representation reaches far beyond the chroniclers' astonishment vis à vis Byzantine splendour. The magical and magical-like aspect of the Empire is present also in other pieces of twelfth-century fiction (the *Pèlerinage de Charlemagne*, *Cligès* and *Girart de Roussillon*), although usually not as ostensibly.<sup>43</sup> Generally, *chansons de geste* are more sober with regard to supernatural elements than courtly romances but do not fail to emphasize Byzantine riches, luxury and power. An obvious conclusion links this phenomenon with the characteristics of the romance genre that take delight in fantastic plots and with fiction that allows authors to bend reality according to their desires.

However it is not only the greater extent to which fiction explores the exotic and magical motif with regard to Byzantium that distinguishes it from crusading chronicles. It is also the dominance of these features over any other aspects of representation that may portray Byzantium in a negative light. The complete *Partonopeus* romance is not the best example to illustrate this point given its actual lack of unfavourable depiction of Byzantium. Throughout the whole oeuvre Melior is described either as a mysterious fairy-like figure or as a generous, pious, powerful and loyal lady.<sup>44</sup> Similarly positive

<sup>42</sup> *Le roman de Partonopeu de Blois*, *op. cit.*, v. 4640, p. 316. At v. 3935-3936 (p. 280) Partonopeus's mother accuses Melior of witchcraft, but she is proven wrong. Since the accusation is pronounced by a villainous character, Melior's reputation does not suffer.

<sup>43</sup> *The Pilgrimage of Charlemagne*, *op. cit.*, xx-xxii, p. 44-48; Chrétien de Troyes, *Cligès*, *op. cit.*, v. 5533-5619, p. 199-202; *La chanson de Girart de Roussillon*, *op. cit.*, xviii, v. 212-222, p. 56.

<sup>44</sup> *Le roman de Partonopeu de Blois*, *op. cit.*, v. 4427-4446, p. 304-306, v. 4951, p. 332, v. 7065-7078, p. 446.

terms apply to the rest of Byzantine protagonists. In contrast a more suitable source for the argument about the balance of positive and negative is a curious *chanson de geste* named the *Pèlerinage de Charlemagne*, which includes several critical representations of the Eastern emperor.<sup>45</sup>

In comparison with other works of the genre the *Pèlerinage* has a distinctly humorous colouring that causes problems with the poem's generic classification. Its origins most probably stretch back to the second half of the twelfth century – a date which supports theories that see this work as a parody of the Second Crusade (1147–1149).<sup>46</sup> The plot unfolds from the audacious words of the Frankish queen addressed to her husband Charles the Great: “Yet I know someone who is more graceful [than you] when he wears his crown in the middle of his knights [...] This man [the Byzantine king (sic)] is richer in possessions, gold and money, but he is not so valiant nor such a brave knight with regard to striking in combat or pursuit [of an enemy].”<sup>47</sup> Wishing to disprove this statement, Charlemagne sets out to meet Byzantine king Hugo in Constantinople. The central part of the narrative consists of a series of trials that eventuate in recognition of the superiority of the former over the latter and Hugo's homage to the French king.<sup>48</sup>

At two instances the text shows similarities with the negative stereotype of chronicles. Firstly, the cited extract suggests that the Byzantine ruler somehow lacks bravery and military values, at least in comparison with his

<sup>45</sup> The text's representation of Byzantium has been already treated in Marc Carrier's *L'Autre à l'époque des croisades* (op. cit.). My analysis presented here mostly confirms his findings.

<sup>46</sup> M. Carrier, *L'Autre à l'époque des croisades...*, op. cit., p. 320-321. Another more tangible and widely accepted inspiration of the work is a Latin account of Charlemagne's journey to the East and his translation of holy relics acquired there to the Abbey of Saint Denis, which is known by the abridged title *Descriptio qualiter*. Anne Latowsky, “Charlemagne as Pilgrim? Requests for Relics in the *Descriptio Qualiter* and the *Voyage of Charlemagne*”, In: *The Legend of Charlemagne in the Middle Ages: Power, Faith, and Crusade*, eds. Matthew Gabriele – Jane Stuckey, New York, Palgrave Macmillan, 2008, p. 154.

<sup>47</sup> *The Pilgrimage of Charlemagne*, op. cit., i, v. 27-29, p. 30: “Uncore en sa jo un ki plus se fait leger, / Quant il porte corune entre ses chevalers. [...] Plus est riche de aver, d'or e de deners, / Mais n'est mie si pruz ni si bon chevalers / Pur ferir en bataile ne pur encaucer”.

<sup>48</sup> It is apparent that the story would provide a fascinating material for a study of Western political claims with regard to the Eastern Empire. Some aspects of this problem have been discussed in: Finn E. Sinclair, “Conquering Constantinople: Text, Territory and Desire”, In: *Eastern voyages, Western visions: French writing and painting of the Orient*, ed. Margaret Topping, Berne, Peter Lang, 2004, 47- 68; E. Jane Burns, “Portraits of Kingship in the *Pèlerinage de Charlemagne*”, *Olifant*, 10, 1984–1985, p. 161-181.

Western counterpart. The author, however, does not elaborate on the idea. Therefore, strictly speaking, it would be imprecise to read that Hugo is not valiant and courageous since he might possess these qualities but simply to a lesser degree than Charlemagne. Secondly, after the arrival of Charlemagne and his retinue in Constantinople we learn that King Hugo, “wise, clever and full of cunning”,<sup>49</sup> set a spy to his guests’ chamber – an act that is subsequently branded as “treachery”.<sup>50</sup>

Now, is there a way to argue against such resolute negative assertion? There is no alternative positive model of the kind Estatin l’Esnasé provided for the *Chanson d’Antioche* and a motive behind Hugo’s act can hardly pass for a *bona fide* initiative. Still, as Carrier has concluded on basis of a different research, the epic’s overall impression of Byzantium is not that of the perfidy or cowardice hinted at in the first quote.<sup>51</sup> The image that dominates in reader’s mind and attracts his attention is based on scenes like the one in the *laisse* XXI describing splendour and supernatural features of Constantinopolitan palace:

Seven thousand knights were seated there, wearing cloaks of ermine and tunics of Persian silk [...] the tables, the chairs, and the benches were of pure gold. Decorated in blue, the palace was delightful with its fine paintings of beasts and serpents and a multitude of creatures and birds in flight. Constructed with skill and nobly secured, it was vaulted and completely covered over. [...] There was a sculpture in copper and metal of two children who carried in their mouths horns of white ivory. If any wind, blowing from the sea, struck the palace on the west side, it would make the palace revolve repeatedly, like a chariot’s wheel as it rolls earthwards. Their horns blared and bellowed and thundered, just like a drum or a clap of thunder or the tolling of a huge suspended bell.<sup>52</sup>

<sup>49</sup> *The Pilgrimage of Charlemagne*, *op. cit.*, xxiv, v. 438, p. 50: “Sages fud e membrez, plains de maleviz...”. Trans. Burgess.

<sup>50</sup> *Ibid.*, xliii, v. 689, p. 62: “felunie”.

<sup>51</sup> M. Carrier, *L’Autre à l’époque des croisades...*, *op. cit.*, p. 328.

<sup>52</sup> *The Pilgrimage of Charlemagne*, *op. cit.*, xx, v. 336-359, p. 44-46: “Set mil chevalers i troverent seant, / A peličcuns ermins, blianz escarimant. [...] A or fin sunt les tables, les chaeres e li banc. / Li paleis fu listez de azur e avenant / Par cheres peintures a bestes e a serpenz, / A tutes creatures e oiseaus volanz. / Li paleis fud vout e desur cloanz, / E fu fait par campas e serét noblement, [...] Dequivre e de metal tregeté douz enfanz : / Cascun tient en sa bouche un corn d’ivoire blanc. / Si galerne ist de mer, bise ne altre vent, / Ki ferent al paleis devers occident, / Il le funt turner e menut e suvent, / Cumme roe de char qui a tere decent”. Trans. G. Burgess.



It would be otiose to list every scene that pictures the magical phenomena, grandeur and elegance of Hugo's court, the exotic splendour of his possessions, or the generosity and sophistication of his character. One can compare, for instance, the passage on Charlemagne's first meeting with the king seated on a fantastic golden plough, or his awe in face of the magnificence of the palace and the riches of a welcoming banquet.<sup>53</sup> The examples are so numerous that an isolated allusion to perfidy and an unclear hint of cowardice seem to get lost in their midst. The *Pèlerinage* definitely exposes fiction's ability to overshadow negatives with accentuated magical and exotic references. On the other hand, taking into account the particular satirical nature of the source,<sup>54</sup> one hesitates before pronouncing that this poem offers an unswervingly positive portrayal of the Byzantine world. Nonetheless, I am inclined, with certain reserve, to do so, seeing that on certain occasions the Byzantine sovereign appears to be more virtuous than Charlemagne and his suite, whose final victory has more to do with luck than real virtue. Particularly striking is the contrast between Hugo's hospitality and courteousness, and unruly manners of his Frankish guests who get drunk and boast about destroying their host's possessions or seducing his daughter. When they are prompted to fulfil these indecent and foolish declarations, the Franks succeed only thanks to God's intervention brought by Holy relics that Charlemagne has received (again without credit on his side) in Jerusalem.<sup>55</sup> The problem is that occasions like this one reflect positively on Hugo only secondarily by mocking or criticising his opponent and are not explicit enough about his virtues other than those connected to wealth and courtliness. So it seems that the hesitation when interpreting Byzantine image in the *Pèlerinage* has its roots not only in the perplexed satirical nature of the oeuvre but also in a scarcity of some motifs that are crucial for creating of a clearly positive impression.

### *Westernization of Byzantine heroes*

To develop and do justice to the idea hinted at in the last lines of the previous section it is vital to discuss a technique that not only suppressed or excused sporadic negative elements, but which actually formed the essence of a positive

<sup>53</sup> *Ibid.*, xvii-xix, p. 42-44, xx, v. 362-363, p. 46.

<sup>54</sup> The satire is directed at both Hugo, as well as Charlemagne with his entourage. M. Carrier, *L'Autre à l'époque des croisades...*, *op. cit.*, p. 323-324; A. Latowsky, "Charlemagne as Pilgrim?", *art. cit.*, p. 160-161.

<sup>55</sup> *The Pilgrimage of Charlemagne*, *op. cit.*, xviii, xxii-xxv, xli. See also A. Latowsky, "Charlemagne as Pilgrim?", *art. cit.*, p. 155, 163; E. J. Burns, "Portraits of Kingship...", *art. cit.*, p. 168.

representation of Byzantine character. So that we may continue with our discussion, we must firstly answer a fundamental question – what does “positive” actually mean in medieval French fiction? Basically, it means “having qualities attractive for a reader” but also “being in accord with a Western value system”, of which fiction was the main mirror and on which it based its topos of a hero. Plus, it is equally important to realise that the worth of every fictional protagonist is measured according to their relationship to the main hero of the story.

Surely, qualities associated with foreign exoticism like riches, refinement or the unusual erudition of Byzantine women (e.g. Melior in *Partonopeus*) had positive connotations depending on a particular situation. But the analysis of our sample indicates that to create an unequivocally positive character another element was needed. It was necessary to adjust them to a predetermined Western topos of laudable behaviour. One may bring to mind the courage of Estatin l’Esnasé, the beauty, loyalty, courtliness and nobleness of female characters in *Girart*, *Macario*, and *Partonopeus*, or the wisdom, power and courtly standard of Byzantine emperors in most of the poems. Yet, nowhere is this “westernization” of Byzantine characters more evident than in the case of Chrétien de Troyes’s *Cligès*.

Chrétien de Troyes, the famous twelfth-century pioneer of the Arthurian romance genre from the region of Champagne does not require a long introduction. *Cligès*, the second of his preserved works, was written probably in the year 1176. The unusually precise date has been determined with the help of numerous historical references to the years 1170–1176 identified in the plot.<sup>56</sup> This suggests that the poet was well acquainted with his Byzantine material, which certainly included the stereotypical picture of treachery and

<sup>56</sup> To begin with, the romance’s emperor of Constantinople, emperor of Germany and duke of Saxony are usually identified with Manuel I Komnenos, Frederick I Barbarossa and Duke Henry the Lion. The conflict of the latter two, which resulted in the duke’s refusal to help with Frederick’s Italian campaign that ended in a disastrous defeat at Legnano (1176), found an echo in a relationship between the fictional characters as well. Secondly, the imagined marriage union between emperor Alis and daughter of the German ruler Fénice is thought to be a reversed reflection of a planned betrothment between Manuel’s daughter Maria and Barbarossa’s son Henry negotiated in Cologne in 1171. It is equally in Cologne that Alis meets his future wife in *Cligès*. Other parallels include, for example, circumstances of Manuel’s and Alis’s accession to the throne or geographic setting of certain events. The idea of 1176 dating originated with A. Fourrier (*Le courant réaliste...*, *op. cit.*, p. 160-178), but is generally repeated by other authors; cf. Chrétien de Troyes, *Cligès*, éd. Laurence Harf-Lancner, Paris, Champion, 2006, p. 10-11; Introduction to Chrétien de Troyes, *Arthurian Romances*, *op. cit.*, p. 7-8. C. Luttrell, however, presumes later dating (1185–1187) on the basis of literary analysis. Introduction to Chrétien de Troyes, *Cligès*, *op. cit.*, p. vii.

effeminacy. Knowledge of Byzantine realia and Western accusations may play a role in the image of Emperor Alis which we discussed earlier. But let us leave the question of the text's historical inspirations to one side and concentrate instead on the portrayal of the two main characters, Cligès and his father Alexander.

These two Byzantines have nothing of the magical and distinctly foreign aura typical for *Partonopeus's* Melior or the emperor figures in the *Pèlerinage* and *Girart*. Instead, they are prototypes of valorous Western knights who do not differ from the heroes of other romances of purely Western settings unless by an emphasis on their generosity (picking up the topos of Byzantine wealth).<sup>57</sup> First and foremost, they are said to have an abundance of prowess, which in itself implies also nobility and bravery. Secondly, they are most courteous according to the specific meaning of the Old French term "courtoisie". Thirdly, travelling to Arthur's court and engaging in dangerous combats, whether in Britain or in Germany, they seek honour that cannot exist separately from the former virtues and achieve it through many heroic deeds, mainly the deeds of arms. Naturally, such good knights must also be incredibly handsome and strong, not to mention generous.<sup>58</sup> And finally, Chrétien specifically states that Alexander is "free from arrogance and impetuousness".<sup>59</sup>

On the one hand this list corresponds precisely with a basic definition of the Western ideal of knighthood that is a central theme of courtly romance.<sup>60</sup> On the other hand it is in absolute contradiction with the Byzantine qualities criticized by contemporary Latin historians. In this context it should be noted that the negative portrayal of Byzantine character in the chronicles originally derived from Byzantium's incompatibility with this Western ideal and value system. And here is the key to the main difference between historiography and imaginative literature. Fiction, with its black-and-white interpretation of the world, simply made up an ideal Byzantine who would fit in the paradigm of the system.

<sup>57</sup> Chrétien de Troyes, *Cligès*, *op. cit.*, v. 402-421, p. 14-15. Alternatively a very distant echo of the Greek craftiness could be seen in Alexander's as well as Cligès's use of disguise in combat against an enemy that might be an allusion to the Trojan horse, though the scenes concerned serve to testify to the knights' wits rather than trickery. *Ibid.*, v. 1814-1837, p. 64-65, v. 3482-3503, p. 124-5.

<sup>58</sup> *Ibid.*, v. 65, p. 3, v. 897-902, p. 31-32, v. 2766-2767, p. 98, v. 2964-2966, p. 105.

<sup>59</sup> *Ibid.*, v. 333, p. 11: "sanz orguel et sanz desroi".

<sup>60</sup> Erich Auerbach, *Mimesis: the representation of reality in western literature*, Princeton, Princeton University Press, 2013 (first published 1946), p. 131: "A self-portrayal of feudal knighthood with its mores and ideals is the fundamental purpose of the courtly romance".

While in the majority of cases nothing indicates that the authors westernized their Byzantine characters with any special intention, except to keep in line with standardized types of fictional heroes, there is something special about *Cligès* that suggests more conscious and deliberate initiative. This is best illustrated by several extracts from the poem. Alexander's speech, verses 146-165:

I do not have enough virtue so that I could bear arms yet. Nobody can dissuade me, whether by pleading or flattery, from going to that foreign land to see the king [Arthur] and his barons, whose courtesy and prowess are of so great renown. Many high-ranking men through idleness loose the great glory they could have, if they travelled through the world. Idleness and glory do not go well together, it seems to me; a rich man who rests all day does nothing to earn himself praise. Worthiness is a burden to a wicked man and wickedness is a burden to a worthy one: thus they are contrary and opposed. And he who spends all days amassing and multiplying wealth is a slave to it.<sup>61</sup>

At another place Chrétien stresses the Byzantine emperor's obligation to fulfil his boon and to let his son Alexander leave Constantinople in pursuit of glory "because an emperor must not lie".<sup>62</sup> And later on the author asserts that Cligès "never wished to belong among the cowardly or weak".<sup>63</sup> These and similar quotations put an extraordinary emphasis on negating exactly those character flaws that are traditionally associated with Byzantium such as indolence, flattery, deception, lack of courage. Could it be that the author, aware of historians' accusations, intended to set up an example by presenting Byzantines as they should be – valorous, honourable, strong with martial spirit, generously sharing, not only amassing wealth they did not merit by actions? Or did he try to oppose a prevailing anti-Greek prejudice? A definite answer to these speculative questions is a utopia. We might recall similar

<sup>61</sup> Chrétien de Troyes, *Cligès*, *op. cit.*, v. 146-165, p. 5-6: "N'ai pas ancor si grant vertu / Que je puisse armes porter. / Nus ne m'an porroit enorter, / Par proiere ne par losange, / Que je n'aille an la terre estrange / Veoir le roi et ses barons / De cui si granz est li renons / De corteisie et de proëse. / Maint haut home par lor peresce / Perdent grant los que il porroient / Avoir se par le monde erroient. / Ne s'accordent pas bien ansamble / Repos et los, si con moi sanble, / Car de nule rien ne s'alose / Riches hom qui toz jorz repose. / Proëse est fes a lavés home, / Et a preu est malvestiez some : / Ensi sont contraire et divers. / Et cil est a son avoir sers / Qui toz jorz l'amasse et acroist".

<sup>62</sup> *Ibid.*, v. 178, p. 6: "Qu'ampereres ne doit mantir".

<sup>63</sup> *Ibid.*, v. 3456-3457, p. 123-124: "Qui ainz ne vost appartenir / A recreant ne a faille". Trans. Kibler.

speculations concerning the role of Estatin l'Esnasé in the *Chanson d'Antioche*. Neither there were we able to resolve the problem of author's intention with complete satisfaction. All that can be plausibly said about both works is that their authors stressed the opposition of positive portrayal of some Byzantine characters and faulty behaviour of others – whether it be a Byzantine emperor or the unnamed men who “through idleness loose the great glory they could have” – in the way that does not seem coincidental.

### *Special case of the works of Gautier d'Arras*

Finally, in order to complete a picture of French fiction's approach towards Byzantium in the twelfth century it is necessary to consider two final sources, products of the same author, a contemporary and competitor of Chrétien, Gautier d'Arras. The poet, of whom we can assume that he came from a clerical milieu, wrote for the region of Champagne and probably had a link to the town of Provins.<sup>64</sup> Both Gautier's romances are, each in a different way, odd items in our sample, therefore, they deserve to be treated in a separate section.

*Eracle*, a story modelled upon a legend of the seventh-century Byzantine emperor Herakleios that had been transmitted to the Latin tradition from the East, takes chronological priority. Despite an abundance of theories nothing definitive can be said about its dating except a wide range 1159–1184. There are three discernible parts of the plot with attributes of three different genres, hagiography, romance and *chanson de geste*, that follow the life of Eracle-Herakleios from his conception and childhood in Rome, through his achievements in the service of the Roman emperor, to his acquiring of the Byzantine throne and the recovery of the Holy Cross from the Persian king Chosroes.

Eracle would be a proof *par excellence* of a wholly positive image of the Byzantine character and it would be difficult to choose from the number of citations that highlight his knightly as well as saintly virtues, were it not for one essential fact. According to Gautier, the fictional Eracle was born in the West to Western parents and without any connection to the Byzantine world at all. Taking this figure as an example of the representation of Byzantium would be possible only on the assumption that already in the twelfth century there existed a strong sense of connection between Herakleios and the contemporary Constantinopolitan Empire so that the French public would be able to associate this protagonist with Byzantium. But as has been already stated

<sup>64</sup> Introduction to Gautier d'Arras, *Eracle*, *op. cit.*, p. xi-xiii; Corinne Pierreville, *Gautier d'Arras : L'autre chrétien*, Paris, Champion, 2001, p. 15.

by Marc Carrier, the Eastern emperors ruling before Charlemagne's *translatio* were probably still regarded as Romans, not exclusively Greek.<sup>65</sup> Consequently, we cannot draw any conclusions concerning the representation of Byzantium from the portrayal of Eracle himself and the contribution of the romance to our discussion is reduced to occasional passages about Eracle's Greek subjects. Nor are these of much help. The author indeed bases the image of the Greeks on religious criteria and calls them, as a rule, "Christians" (in contrast with pagan Persians) or "our people".<sup>66</sup> This Christianity and relationship to the main hero put the anonymous mass of Eracle's Eastern subjects on the side of "good", even though the poet does not characterise them in any other praise-worthy terms apart from a very short comment about the emperor's "brave and combative men".<sup>67</sup> The implied positive impression is also supported by an absence of negative stereotypes. Nevertheless, in the end we still stand on uncertain ground since we cannot be sure how a twelfth-century audience would perceive the identity of this group or whether it would interpret it in the context of the twelfth century or in the context of Herakleios's own era.

Even before he finished *Eracle* it seems that Gautier had embarked upon a new Byzantine-related project, the romance *Ille et Galeron*. The editor of this text, Penny Eley assumes that Gautier himself might have made two versions of the work. The first one would have been written between 1167 and 1184, the revision before 1191, according to an argument based on dedicatory formulas to the empress Beatrice (1156–1184, crowned 1167) and count Thibaut V of Blois (1151–1191).<sup>68</sup> A substantial part of the romance's plot is linked to the territory of Brittany – the homeland of the main hero Ille – and is of no concern to the present study. Nevertheless, in the course of events Ille becomes the seneschal of an old Roman emperor. Byzantium's function in the plot is then that of the enemy of the Roman armies under Ille's command in two armed conflicts that, naturally, end in a great victory of the West.

The romance is unique among the fictional narratives as it is the only text to portray the East in terms comparable to the representational frame of the chronicles. Gautier does not stint on offensive adjectives applied to the Byzantines and their emperor whom he identifies as the chief villain of his story. The vocabulary used includes accusations of treachery, arrogance

<sup>65</sup> M. Carrier, *L'Autre à l'époque des croisades...*, *op. cit.*, p. 322, n. 1047.

<sup>66</sup> See for example v. 4253–4254, p. 162, v. 5485, p. 164.

<sup>67</sup> Gautier d'Arras, *Eracle*, *op. cit.*, v. 5402, p. 162.

<sup>68</sup> Introduction to Gautier d'Arras, *Ille et Galeron*, *op. cit.*, p. xiii–xix; The theory was more recently supported also by Karen Pratt, Introduction to Gautier d'Arras, *Eracle*, *op. cit.*, p. x.

and villainy. The Greeks are even called “the traitors, the enemies of God”.<sup>69</sup> Despite initial references to the power and martial experience of the Byzantine army this representation gives way to implications of cowardice and lack of virility during the second Byzantine-Roman war, which culminated in the flight of Byzantine aggressors:

The Greeks had turned tail; I do not believe there were three men, or even two, amongst all the Greeks, bold enough to dare to turn back and face them [Ille’s troops]: they all turned and fled together [...] The emperor did not waste any time, there was no joy or amusement for him now: he crossed the sea close to a port, and when once he was on another shore, he did not fear any man alive.<sup>70</sup>

The ruler is additionally known for his violence and lack of chivalry that could not be offset, not even by the riches of Constantinople. At least, not in the eyes of a Roman princess who categorically refuses to marry this “wicked man on account of his wealth”.<sup>71</sup>

Occasional positive comments about Byzantine martial force, the nobility of particular Greek fighters and the wealth of Constantinople<sup>72</sup> cannot possibly counterbalance the number of purely negative images. In vain would we look for a Byzantine character who could improve the fractured reputation of his compatriots? Unlike the Byzantine emperor in *Macario*, who had a just reason for waging a war against Charlemagne; the Byzantine sovereign in Gautier’s narrative was motivated to attack his neighbour by selfish territorial aspirations and there is no excuse for his deeds. We cannot but conclude that Gautier, for some reason, did not follow the same path as the other poets and although his *Ille et Galeron* has much less to do with history than the *Chanson d’Antioche* or *Eracle*, as far as the representation of Byzantium is concerned, it matches the criticising tendencies of crusading chronicles.

<sup>69</sup> Gautier d’Arras, *Ille et Galeron*, *op. cit.*, v. 5876, p. 198: “Li felon, li Diu anemi”.

<sup>70</sup> *Ibid.*, v. 6051-6062, p. 204: “Li Griu lor ont torné les dos ; / Je n’i quic mie trois si os / En tos les Grius, non mie .ii., / qui s’ost retourner devers eus : / En fuies tornent tot ensanle. [...] Li empereres ne s’oublie, / Or n’a il joie ne deport : / Passer se fait endroit un port, / Et puis qu’il est a autre rive, / Il ne crient nul home qui vive”. Trans. P. Eley.

<sup>71</sup> *Ibid.*, v. 6221, p. 208: “Signor, cuidiés que je covoit / Un malvais home por avoir”.

<sup>72</sup> *Ibid.*, v. 2101-2105, p. 70, v. 2545, p. 86, v. 2561, p. 86, 5975-5978, p. 200, v. 6007, p. 203, v. 6221, p. 208.

## Conclusion

To summarise, the evidence of the eight texts analysed in this paper reveals that the image of Byzantium in twelfth-century French fiction fundamentally differs from what we have come to see as a stereotypically ambiguous Western responses to Byzantium: the generally proclaimed ambiguity of elaborate descriptions of Byzantine luxury, exotica and material and sacral wealth on the one hand; and complaints of Byzantine treacheries, dirty tricks and effeminacy in a broad sense of the word on the other. Although fiction might include this ensemble of stereotypes, the majority of the sources deviate from the pattern set by crusading chronicles in their more positive approach, scarcity of criticism and a greater emphasis on Byzantium's oriental and magical attractions. One might question these results on account of possible changes made by later editors of the texts, but to invert the positive tendencies would require more radical modifications to have been made than is plausible. Moreover, even if the thirteenth-century copyists intervened with the portrayal of Byzantium, it is unlikely that they would make the Byzantines sound better than in the twelfth-century original considering the East-West tensions after 1204.

The absence of evidence further demonstrates that fiction, contrary to historiography, did not link Byzantine wealth and exoticism with negative meanings. Also adjectives such as perfidious, effeminate etc. were seldom overtly employed; instead they were more commonly implied in particular scenes and characters' actions. Whatever the case, our analysis has indicated that most of these occurrences were either: 1) excused by good intentions or a just cause as in *Girart*, *Macario*, *Partonopeus*, or 2) overshadowed by prevailing favourable representation of other figures and scenes as in the *Antioche* and *Cligès*, or 3) lost amidst exotic and magical impressions prevalent in the *Pèlerinage* and *Partonopeus*. In the end there remains only one clearly anti-Byzantine text in the sample and that is *Ille et Galeron*. In addition, the *Cligès* romance illustrates the fact that fiction not only suppressed hints of unfavourable stereotypes, but also built genuinely positive depictions of Byzantine characters while adjusting them to the topos of the Western fictional hero. On the one hand this significant conclusion implies that the idea of the treacherous and weak Greeks was not as dogmatic as previous research suggested and that French society had no problem with accepting an image of a virtuous Byzantine. On the other hand, the "westernization" of Eastern characters suggests that the resultant representation of the Byzantines had less to do with the poets' preoccupation with Byzantium itself but rather with



themes from within the Western European context on which their stories were meant to reflect.

To sum up, fiction does not seem to mirror the ambivalent representations found in chronicles. In a way, it is true that general impression of the East in fiction can be sometimes ambiguous, but not necessarily in the same sense. In the *Chanson d'Antioche* we saw polarisation between two characters; in the *Pèlerinage* the ambivalence stemmed from its humorous caricature of all protagonists; and finally, in the case of *Partonopeus de Blois* any ambiguity in the Byzantine portrayal was one inherent in mystery and exoticism, an ambiguity between the attraction to and fear of the unknown.

Having come to these conclusions, there automatically follows the question why? Why is there such a difference between fiction and chronicles? And how to explain the exceptionality of Gautier d'Arras's second romance? Answering the latter question first might help to elucidate the former.

What might immediately spring to mind is the subjectivity of the author determined by individual influences like patronage or region. But as has been said, Gautier was active in the same area (Champagne) as Chrétien de Troyes and dedicated *Ille et Galeron* to Thibaut V count of Blois. It is known that the courts of Champagne and Blois had good relationships with Komnenian dynasty in Constantinople<sup>73</sup> so it is improbable that Gautier's negative image of Byzantium was meant to suit a general Champanois atmosphere. However, *Ille et Galeron* has also another dedication – to Beatrix of Burgundy, wife of the Holy Roman Emperor Frederick I Barbarossa. The empress is mentioned in prologue of both versions of the romance and she must have been the one under whose patronage Gautier began his writing. Thibaut's name appears only in the later version and the author might have added it only at this time. Therefore, we ought to see *Ille et Galeron* rather in the context of the original dedication.

As early as 1960 Anthime Fourier suggested that the poet drew his inspiration from the strained relationship between Frederick and the Byzantine emperor Manuel I Komnenos during the period 1157–1170 caused by a collision of their interests in Italy. He lists a brief résumé of this rivalry and points out a similarity between Manuel's first marriage with German princess Bertha of Sulzbach and the family ties of the fictional emperor in *Ille et Galeron*. More recently, Corinne Pierreville developed the implications of

---

<sup>73</sup> K. N. Ciggaar, *Western Travellers...*, *op. cit.*, p. 183-185; A. Fourier, *Le courant réaliste...*, *op. cit.*, p. 164-165.

Fourrier's idea: "Seeing that *Ille et Galeron* reflects those tensions and the distrust of Romans towards Greeks, its composition must date back to 1170's".<sup>74</sup> The whole hypothesis seems plausible and if we reverse the last argument, we come to a conclusion that the oddity of *Ille et Galeron*'s representation of Byzantium and the author's very choice of such topic might have been a result of his original connection to Beatrix and her husband. This could also explain why Gautier did not adopt a similarly anti-Byzantine stance in *Eracle*, which he wrote under different patronage, that of Thibaut V, Marie de Champagne and Baudouin IV (or V) of Hainault.

Are there other explanations that would support or oppose such theory? Could Gautier's vision of Byzantium have been influenced by a particular source? No such source has been identified yet. Could it be a projection of the author's personal experience with the Greeks? Considering how little information we have or can be deduced about the author, nothing can be said with certainty. Karen Pratt hinted that in the process of writing of *Eracle* Gautier used a material of Byzantine provenance that he might have obtained during a visit in Constantinople, but she did not elaborate on the reasons that had led her to such assumption.<sup>75</sup>

Alternatively we might look at the problem also from the perspective of literary studies to determine what sets Gautier apart from other poets of the twelfth century. It has been firmly established by literary critics that the style of the romance in question is unusual for its realism. First of all, contrary to the custom of the romance genre, Gautier cast aside any supernatural elements. Secondly, the realism manifests also in psychological portraits of the characters and in allusions to historical reality.<sup>76</sup> The only other source of our sample that at least partly corresponds with the negative chroniclers' stereotype is the *Chanson d'Antioche*, which has very strong ties with a fairly contemporary reality as well. One may also notice that the negative figure of Emperor Alis and his usurpation in *Cligès* were probably inspired by historical events. What implications can we draw from this?

Let us broaden our perspective to the general question of difference between fiction and chronicles. Continuing the logic of the previous

<sup>74</sup> C. Pierreville, *Gautier d'Arras: L'autre chrétien*, *op. cit.*, p. 13.

<sup>75</sup> Introduction to Gautier d'Arras, *Eracle*, *op. cit.*, p. xix. The information probably comes from A. Fourrier, who made such hypothesis on account of Gautier's exceptionally accurate description of Constantinopolitan statue of Justinian, which the author converted to the statue of Eracle in the fictional story. A. Fourrier, *Le courant réaliste...*, *op. cit.*, p. 246-251.

<sup>76</sup> Introduction to Gautier d'Arras, *Ille et Galeron*, *op. cit.*, p. xxxvi-xxxvii.

paragraph, it could be that the patterns of representation of Byzantium were somehow dependent on realism or reminiscences of real historical events. One might also notice that the circumstances in which the Byzantines are depicted positively are not usually paralleled with known history and they form more fictive parts of the stories. Could we then see the infrequent occurrences of Byzantine negatives as tools in authors' efforts to provide verisimilitude? Or do they simply indicate passages where the poets drew from certain materials instead of their own imagination and reflected the anti-Byzantine attitude of the sources? Possibly, but these speculations do not suffice to resolve the whole problem.

Continuing our pursuit of reasons behind the discrepancy of representation it is inevitable to reflect on the conclusions of Marc Carrier. Although he reduces the positive image of Byzantium in fiction mostly to "l'image onirique de l'Orient" – which is understandable given that his analysis involved only the *Pèlerinage de Charlemagne* – he is correct in assuming that twelfth-century fiction had little in common with the critical accusations of crusading chronicles. Equally well-founded is his focus on a genre's function as a key to the specificity of fiction's portrayal of Byzantium. He pointed out that popular literature "conveyed a story according to criteria aimed to satisfy the interest of the European public"<sup>77</sup> and concluded that:

Evidently, the negative image of Byzantium was not what the European public called for in the popular literature, which was after all supposed to be entertaining. What was popular in the courts of France and elsewhere was a dream image of Byzantium, whose goal was simply to entertain the European public. Such a fact demonstrates a stress on the image of Byzantium as the West would have wished it, and not as it was in reality.<sup>78</sup>

One might develop this argument still further. The authors of fiction, which was primarily a form of amusement, were not preoccupied with interpreting real events whereas the historians had to come to terms with things like failure of a crusade or political tensions with Constantinople and had diverse

<sup>77</sup> M. Carrier, *L'Autre à l'époque des croisades...*, *op. cit.*, p. 321.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 323: "De toute évidence, une image négative de Byzance n'était pas ce que le public européen réclamait dans la littérature populaire, qui se devait après tout d'être récréative. Or, ce qui était en vogue dans les cours de France et ailleurs était une image onirique de Byzance, dont l'objectif était simplement de divertir le public européen. Un tel fait démontre une insistance pour une image de Byzance telle que l'Occident l'aurait souhaitée, et non pas telle qu'elle l'était dans la réalité".

reasons for stressing Byzantine faults. A chronicle, apart from claiming to be a more or less faithful narration of events, always had a political function: it was a tool of propaganda, a political statement intended to persuade the public to accept the version of history, which suited its instigator. Of course, imaginative literature could have been – and was – used to similar purposes, but this was not an essential attribute of the genre.

Another conclusion that emerges from the analysis presented here is that the phenomenon of fiction's positive representation and its particular form were indebted to certain internal rules and literary techniques. Firstly, a characteristic feature of medieval imaginative literature and of romances in particular is its liking for fantastic elements and magnificent descriptions of splendour. This made Byzantium – an interesting, distant, but also a Christian land – into a perfect inspiration for a story and led to highlighting of the magical and exotic attribute of the representation. The combination of Christianity and exoticism might have also inspired authors to create positive characters set in this milieu.

Secondly, medieval fiction had a firm system of standardized heroes and villains, which means that once a poet decided to have a Byzantine hero, this had to fit in with a predetermined set of qualities. The result was a standardized Western-like knight or a lady, whose Eastern origin had an only one function – to make them sound more interesting. Since the works of fiction did not strive to convey a real account of Byzantium but to stimulate and serve the audience's fantasy, it was not difficult to ignore cultural differences and appropriate the Byzantine world to Western values and preferences.

Eventually, as in the case of *Ille et Galeron*, we cannot exclude possible external influences on individual authors, yet this is difficult to determine considering how little we know of their identity. It is impossible to find out anything about their personal experience or contact with the Byzantine world. Sometimes we can speculate about possible oral or written sources of the preserved texts, but as far as I know there is nothing that could be linked to the instances where Byzantine characters are portrayed positively. Moreover, Gautier d'Arras was unusually explicit about his patronage. Possible dedicatees of the other poems are matter of discussion which is not of much help here. But, even if it is feasible to determine the region in which the particular chanson or romance circulated, this would not help us explain the diametrically different image of Byzantium in *Cligès* and *Ille et Galeron* that were both read at the courts in Champagne.

A way to better understanding of fiction's representation of the Byzantine character might involve investigating of historical parallels and circumstances

at the time of the texts' creation. However, as it has been already stated, the presence of the former in fiction usually corresponds with negatively coloured passages. As to the latter, Carrier suggested that the favourable Byzantine portrayal in the *Pèlerinage* reflected a period of tranquillization of Byzantine-Latin relations between 1155 and 1180 that can be identified in historiography of that time as well.<sup>79</sup> This theory is definitely appealing and the connection is not at all impossible, but we should yet avoid generalizations on account of the doubts that persist concerning the precise dating of the relevant poems.

At the very end of this broad discussion I can confirm the initial hypothesis about generic division between fiction and crusading chronicles regarding the image of Byzantium and the Byzantines. I would not claim that the present paper discussed all possible explanations of this interesting phenomenon, but it may have revealed at least some factors that contributed to the genesis of the two different representational systems. There is clearly room for more minute analyses of individual works that could lead to new momentous and generally relevant conclusions. However, this will not be possible, as I have tried to demonstrate, unless historians transgress boundaries of their domain and communicate with their colleagues from the field of literary studies.

---

<sup>79</sup> It seems that Carrier did not consult *Ille et Galeron*, which again does not fit in to this concept.



# Les Occidentaux en Orient : échange culturel ou conflictuel ? Perspectives sur la *Chanson d'Antioche* et la *Canso d'Antioca*

*Emma Goodwin*

Merton College, Université d'Oxford

Cette étude porte sur la question de l'onomastique textuelle, c'est-à-dire celle des noms propres et de leurs origines. Ses enjeux sont les suivants : découvrir qui sont « les occidentaux », où se trouve l'Orient, et quel est le rôle dévolu aux échanges culturels ou conflictuels dans *La Chanson d'Antioche* et *La Canso d'Antioca*. Je proposerai de suivre deux pistes.

La première consiste à tenir compte du contexte sociopolitique, linguistique et culturel de chacun de ces deux récits, qui sont deux versions de la même histoire ; la deuxième consiste à présenter quelques exemples d'échanges culturels et conflictuels pour examiner la manière dont les expériences de contact de populations linguistiquement et culturellement distinctes sont présentées dans *La Chanson d'Antioche* et *La Canso d'Antioca*.

## ***Première piste de réflexion : le contexte sociopolitique, linguistique et culturel de chaque récit***

Vers la fin du XII<sup>e</sup> siècle, Geoffroy de Vigeois écrivit une chronique consacrée aux événements qui eurent lieu dans la région du Limousin. Il fit donc le récit de la première croisade, en se basant notamment sur les écrits de Baudri de Bourgueil, un de ses chroniqueurs. Il mentionna aussi un récit vernaculaire de la première croisade, long, détaillé et en vers. Ce récit fut écrit par un auteur inconnu, Gregoire Bechada, dont le patron était l'un des croisés occitans les plus renommés de la première croisade, Gouffier de Lastours<sup>1</sup>. Geoffroy de

---

<sup>1</sup> Carol Sweetenham – Linda Paterson, *The Canso d'Antioca: An Occitan Epic Chronicle of the First Crusade* Aldershot, UK and Burlington, U.S.A., Ashgate, 2003, p. 1.

Vigeois, l'arrière-grand-neveu de Gouffier de Lastours, se fit moine vers 1160 et devint prieur de l'abbaye de Vigeois en 1178. Les derniers événements datables de sa chronique eurent lieu en 1184<sup>2</sup>. Selon Carol Sweetenham et Linda Paterson, la *Canso d'Antioca* daterait de la première moitié du XI<sup>e</sup> siècle et, dans le cadre de cette étude, je supposerai que ces dates sont correctes<sup>3</sup>. On trouve en effet, vers la fin du XI<sup>e</sup> siècle, des références à une tradition épique occitane liée à la première croisade. Quand l'œuvre en question est nommée, elle s'appelle la *Canso d'Antioca*.

Un cycle de poèmes consacrés à la première croisade et écrits en ancien français existerait également ; il est bien possible qu'ils se basent sur le même corpus de référence. Au cœur de ce cycle se trouve *La Chanson d'Antioche*. Cette chanson de geste vernaculaire de presque 10 000 vers nous a été transmise via neuf manuscrits, deux feuillets et une version en prose<sup>4</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>5</sup>. Le récit raconte la première croisade jusqu'à la bataille d'Antioche<sup>6</sup>.

L'essentiel, dans le cadre de cette étude, est de constater que, quelles que soient les références – tradition occitane ou française –, la tradition « canso » est liée à la tradition « antioche » tout en restant distincte d'elle. La tradition épique vernaculaire fournit donc un exemple du fait que le thème de l'échange culturel ou conflictuel joue sur plusieurs niveaux. Cela étant établi, nous pouvons aborder les premiers enjeux de cette étude, à savoir, définir qui sont « les occidentaux » et où se trouve l'Orient dans ces textes.

### *Essai de définition : Les occidentaux et l'Orient*

Dans les dictionnaires de Walther von Wartburg, Godefroy et Tobler et Lommatzsch, les seuls exemples qui correspondent à notre sujet d'étude, proviennent de *L'ystoire de li Normant* par Aimé, moine du Mont-Cassin<sup>7</sup>.

<sup>2</sup> C. Sweetenham – L. Paterson, *The Canso d'Antioca*, *op. cit.*, p. 5-6.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>4</sup> Voir *La Chanson d'Antioche*, t. II, Étude critique, par Suzanne Duparc-Quioc, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1978, p. 9.

<sup>5</sup> Voir *The Chanson d'Antioche : An Old French Account of the First Crusade*, trans. Susan Edgington et Carol Sweetenham, Farnham (UK) / Burlington (États-Unis), Ashgate, 2011, p. 3-8.

<sup>6</sup> C. Sweetenham – L. Paterson, *The Canso d'Antioca*, *op. cit.*, p. 1-2 et 77.

<sup>7</sup> Amato di Montecassino, *L'ystoire de li Normant*, Paris, chez Jules Renouard, 1835.



Frédéric Godefroy nous propose comme seul sens pour le nom « *occidental*, *occidental* » celui d'« assassin » : « Adont vous appareilliez, et faites ceste vengeance de ceste grant mauvaistié ! Et sentent cil mauvez occidental que doivent recevoir por si grande traison<sup>8</sup>. »

Permettez-moi maintenant de mentionner la proximité sémantique entre le terme d'« Occident » et celui d'« Orient »<sup>9</sup>. Walther von Wartburg, dans son *Französisches Etymologisches Wörterbuch*, propose comme sens premier du premier terme celui de « *westen* ; *abendland* » (l'Ouest ; l'Occident), sens qui se trouve dans le *Psautier d'Oxford* du XII<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 Philipe de Thaun* du XII<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 œuvres mentionnées pour Godefroy ci-dessus<sup>13</sup>.

Une remarque de Tobler et Lommatzsch à propos du mot « *Abendland* » (l'Occident) s'avère très intéressante. Selon eux, un pays oriental peut être désigné par le mot « occident ». Ils donnent, entre autre choses, deux exemples de *La Chanson de Roland* du XII<sup>e</sup> siècle<sup>14</sup>. Cette donnée devient plus

<sup>8</sup> *Ibid.*, livre III, p. 27.

<sup>9</sup> Emma Goodwin, « Réécrire la rencontre de l'Occident avec l'Orient : réflexions sur *La Chanson d'Antioche* », In : *Byzance et l'Occident : Rencontre de l'Est et de l'Ouest*, sous la direction d'Emese Egedi-Kovács, Collège Eötvös József ELTE, Budapest, 2013, p. 121-131.

<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 Philipe de Thaun*, 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> Ce terme est utilisé pour la définition d'« occident » et d'« orient ». L'allemand est assez métonymique : « région céleste » est la traduction littérale, mais dans ce sens, l'Occident ou l'Orient signifient 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, 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, 1878<sup>2</sup>, v. 3246 et v. 3286.

intéressante encore si nous rappelons la fonction du toponyme, autrement dit, selon Zumthor, lieu médiéval ou lieu de rencontre qui articule dans une langue « l'ensemble complexe de perceptions et de connaissances qu'elle impliquait »<sup>15</sup>. Ceci implique que « l'espace » créé par l'opposition de l'Occident et l'Orient peut s'effondrer, selon le contexte. Wartburg considère que le terme d'Orient désigne en premier lieu « les 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 XI<sup>e</sup> siècle<sup>16</sup>. Godefroy accorde, pour sa part, le sens premier à la signification suivante : « le point du ciel où le soleil se lève sur l'horizon ; l'ensemble des grands États, des provinces de l'Asie ». Il cite l'exemple de *La Chanson de Roland* qu'utilise également Wartburg. Tobler et Lommatzsch proposent, comme sens premier du terme d'« Orient », « *Osten* » (l'Est) et comme deuxième sens, « *Himmelsgegend* » (« région céleste »). Ils citent entre autres, pour le premier sens du terme d'« Orient », les exemples suivants : *le Voyage de Saint Brendan*, *L'Estoire des Engles* de Gaimar et *Le Chevalier au Lyon*, tous datant du XI<sup>e</sup> siècle<sup>17</sup>. Pour le deuxième sens, ils citent l'exemple de *La Chanson de Roland* qu'utilisent aussi Wartburg et Godefroy. Constatation surprenante donc : selon le contexte, l'Occident pourrait bien être l'Orient.

Si l'on conjoint l'idée de proximité des espaces occidentaux et orientaux<sup>18</sup>, le phénomène mis à jour dans la définition de l'Occident par Tobler et Lommatzsch 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>19</sup>, il devient possible de proposer 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>20</sup>.

<sup>15</sup> Paul Zumthor, *La Mesure du monde : Représentation de l'espace au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1993, p. 54.

<sup>16</sup> W. 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, Hermann 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. Wendelin Foerster, Halle, 1887, v. 429.

<sup>18</sup> Voir 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 : Emmanuelle Poulain-Gautret et al. (éds.), *Le Nord de la France entre épopée et chronique*, Arras, 2005, p. 181-182.

<sup>19</sup> P. Zumthor, *La Mesure du monde...*, op. cit., p. 36.

<sup>20</sup> Voir Nikita Elisséeff, « Les échanges culturels entre le monde musulman et les Croisés à l'époque de Nur al-Din b. Zanki », In : *The Meeting of Two Worlds : Cultural Exchange*

D'une certaine façon, le rapprochement des deux espaces est donc à l'origine d'une fiction spatiale enracinée dans une réalité. Selon Alexandre Winkler, les espaces France du Nord / Terre Sainte, et Occident / Orient sont « opposés », constatation qu'il faut cependant remettre en question dans le contexte de *La Chanson d'Antioche*<sup>21</sup>. Plutôt qu'une opposition, on constate en effet que les deux catégories existent côte à côte, même si la différence entre les deux est frappante : vingt références à l'Orient<sup>22</sup>, comparées à trois références à l'Occident. Une référence à l'Orient dans le ms C (v. 6932) devient même 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)

Seules six références à l'Orient sont sujettes à variation ; quant aux références à l'Occident, il n'y a qu'une variante, citée précédemment. Quatre références à la crucifixion se trouvent dans la même laisse que les références à l'Orient (sans variantes) et une des variantes dans le ms B désigne l'Orient comme lieu d'origine de Dieu :

...por Deu le raemant, Ki de la sainte Virgene nasqui en Belliant (v. 5528-5529)

...por Deu le raement, Ki de la sainte Virgene fu nés en Oriant (v. 5528-5529 MS B)

En prenant comme point de repère l'idée d'une proximité de l'Occident et l'Orient, et de leur rencontre dans *La Chanson d'Antioche*, cette citation où l'Orient est désigné comme lieu d'origine du Christ fournit une preuve de la

---

*between East and West during the Period of the Crusades*, ed. Vladimir P. Goss, Kalamazoo, 1986, p. 39-53, p. 42 ; A. Winkler, « La terre sainte... », art. cit., p. 183.

<sup>21</sup> Voir A. Winkler, « La terre sainte... », art. cit., p. 183.

<sup>22</sup> Les références à l'Orient sans variantes sont les suivantes : *La Chanson d'Antioche*, op. cit., t. I, 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. 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'apparaissent 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 S. Duparc-Quioc), voir *La Chanson d'Antioche*, op. cit., t. I, p. 251.

fiction spatiale dont on a déjà fait mention. La distance spirituelle s'effondre dans cette constatation.

En outre, la prise de position de Robert Lafont ouvre une piste utile quant à la signification de la trinité « païenne » *Apollin – Mahom – Tervagant* présentée dans l'ensemble des chansons de geste. Selon Lafont, la réponse aux questions « pourquoi les Musulmans sont des païens » et « pourquoi une Trinité ? » repose dans la superposition fantasmatique et idéologique qui s'effectue entre la x<sup>e</sup> persécution des Chrétiens dans l'Antiquité, celle de Dioclétien (303-304) et l'entreprise des croisades qui fabrique des guerriers-martyrs avec les « chevaliers du Christ ». Par suite de l'occitane *Chanson de sainte Foi* (de Conques), l'initiateur historique de la chanson de geste, contre toute vérité de dogme, les Musulmans sont dits « païens ». S'il y a chez eux une Trinité, c'est une Trinité ennemie, ou une contre-Trinité, pour emprunter les termes de Lafont<sup>23</sup>. Il s'agit d'une identification d'altérité basée sur les expériences de contact de deux populations distinctes linguistiquement et culturellement : les Musulmans d'Espagne ou Sarrasins, connus comme indépendants, adversaires ou ennemis, ou comme populations soumises au fur et à mesure de la conquête et les Chrétiens rédacteurs du texte épique : nobles et chevaliers combattants, moines fondateurs d'abbayes, colons commerçants groupés sous le nom de « Francs ». La langue des Musulmans est majoritairement l'arabe dialectal, dit « andalou », le 'ammi'. La langue des colons chrétiens, qu'ils écrivent, maintenant bien connue et étudiée, est l'occitan central-méridional. La langue écrite des gens d'Église est le latin, leur usage oral est vraisemblablement occitan, dans des formes qui vont du limousin au gascon. Les combattants ont deux usages principaux du roman, suivant leur origine, le normand et l'occitan, auxquels obéira la création épique jusque vers 1150<sup>24</sup>. Il est bien connu que l'occitan fonctionnait comme langue véhiculaire dans quelques milieux poétiques du XII<sup>e</sup> jusqu'au XIV<sup>e</sup> siècle. Aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles, il jouissait d'une excellente réputation internationale<sup>25</sup>. Paul Zumthor a proposé d'établir des liens verticaux entre le latin et les langues vernaculaires et une relation de contiguïté entre ces langues moins élitistes<sup>26</sup>. Raimon Vidal

<sup>23</sup> Robert Lafont, *La Source sur le chemin : aux origines occitanes de l'Europe littéraire*, Paris / Budapest / Torino, L'Harmattan, 2002, p. 424.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 425-426.

<sup>25</sup> Catherine Léglu, *Multilingualism and Mother Tongue in Medieval French, Occitan and Catalan Narratives*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 2010, p. 4-5.

<sup>26</sup> Paul Zumthor, *Langue et technique poétiques à l'époque romane (X<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Klincksieck, 1963 ; Idem, « Un problème d'esthétique médiévale : l'utilisation poétique du

de Besalù, auteur catalan des « *Razos de trobar* » (c. 1190–1213), le premier traité datable pour l'avènement de l'occitan comme langue poétique, présente le choix entre les deux langues vernaculaires en des termes esthétiques :

La parladura francesca val mais et [es] plus avinenz a far romanz et pastorellas, mas cella de Lemosin val mais per far vers et cansons et serventes. Et per todas las terras de nostre lengatge son de maior autoritat li cantar de la lenga lemosina qe de neguna outra parladura (1.72-75)<sup>27</sup>.

[La langue française est meilleure et plus attirante pour composer les romances et pastourelles, mais celle du Limousin est meilleure pour composer les vers, les chansons (cansos) et les sirventes. Et partout dans les pays de notre langue, les chansons dans la langue limousine ont plus d'autorité que celles dans les autres langues.]

On pourrait donc dire que la rivalité entre les langues reflète le thème de l'échange culturel et conflictuel. En développant plus avant la première piste de réflexion, nous pouvons envisager un raccord entre cette rivalité linguistique et le contexte sociopolitique et culturel de chaque récit.

À cette période, les langues ne correspondent pas aux nations : à la fin du XII<sup>e</sup> siècle, l'ancien français était parlé en Angleterre, en Sicile normande, en Chypre lusignanne et dans les états des croisés en Outremer. Exclusion notable : la région qui correspond aujourd'hui au sud de la France. Selon Sharon Kinoshita, les intérêts et l'imagination des croisés, mercenaires, pèlerins, marchands et colons qui firent partie du public des chansons de geste et des romans, ne furent pas bornés aux frontières de la France du XII<sup>e</sup> siècle. Ces gens avaient une meilleure connaissance des cultures de la péninsule ibérique et de la Méditerranée qu'on ne leur attribue de nos jours<sup>28</sup>.

Quand une idéologie de croisade se fit jour au XII<sup>e</sup> siècle, les aventuriers continuèrent à traverser la fracture confessionnelle ; les mercenaires chrétiens ont servi les souverains musulmans, et inversement, pendant des centaines d'années<sup>29</sup>. Les lignes d'assimilation culturelle étaient alors en mutation. Bien que les seigneurs français et occitans aient massacré les défenseurs de Barbastro en violation des termes de la paix négociée, on peut constater leur

---

bilinguisme », *Le Moyen Âge*, 60, 1966, p. 301-336 et 561-594.

<sup>27</sup> Raimon Vidal de Besalù, *The "Razos de trobar" of Raimon Vidal and Associated Texts*, ed. John Marshall, Oxford, Oxford University Press, 1972.

<sup>28</sup> Sharon Kinoshita, *Medieval Boundaries: Rethinking Difference in Old French Literature*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2006, p. 3.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 19.

volonté de profiter des privilèges attachés au pouvoir et à la richesse musulmane. On remarque aussi une certaine politique de laissez-faire en ce qui concernait la coexistence quotidienne. Vers l'an 1100, quand *la Chanson de Roland* fut composée en Anglo-normand, commence le défilé ininterrompu des Normands et autres aventuriers français et occitans à travers les Pyrénées. L'unité franque, renforcée par une allégeance du peuple envers Charlemagne, se révèle fragile<sup>30</sup>.

***Deuxième piste de réflexion : quelques exemples d'échanges culturels et conflictuels pour examiner la façon dont les expériences de contact de populations linguistiquement et culturellement distinctes sont présentées dans La Chanson d'Antioche et La Canso d'Antiocha***

Prenons comme base de réflexion (1) d'une part le fait que le *medium* des échanges culturels ou conflictuels dans ce récit est premièrement linguistique, (2) d'autre part le fait que l'échange culturel se voit sanctionné par l'échange de biens matériels et d'otages. La preuve de l'échange conflictuel se borne quant à elle aux batailles et idées opposées sur la religion. Ce sont là quelques remarques générales, mais tournons-nous tout d'abord vers leur preuve dans les deux récits.

Je vais commencer par discuter les exemples d'échange de biens matériels, d'otages, et la problématique de la fracture confessionnelle. Aucun échange culturel et conflictuel n'est effectué sans parler, et l'on trouve dans les deux récits de nombreuses références aux interprètes qui fonctionnent comme moyen d'effectuer l'échange culturel et conflictuel. Le rôle des interprètes dans les deux récits est très intéressant, surtout dans la mesure où il paraît plus large et complexe qu'on ne pourrait l'envisager, au premier abord. Dans les deux récits, le pouvoir des interprètes est tel que leur public accepte leurs informations comme une vérité absolue. Quand la tête de Garsion est enlevée, par exemple, les informations des interprètes furent d'abord mises en doute, puis révélées comme vraies, comme le récit nous le montre.

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 21.

Cil qui le teste avoit ne s'en fist pas proier.  
Il le prandent as bras, ne li varent laisier.  
A Buieumont le mainent, lor segnor droiturier  
« Sire, *cist home dient, qui tot sont latinier,*  
Que Garsions est mors, ne sai u ui u ier. »  
(La *Chanson d'Antioche*, Laisse 370, v. 9419-9423.)

[Celui qui possédait la tête ne s'en laissa pas dessaisir.  
Ils le prirent par les bras, sans le relâcher  
Et l'emmenèrent à Bohémond, leur suzerain,  
« Sire, ces hommes, qui parlent notre langue, disent  
Que Garsion est mort, soit aujourd'hui soit hier. »]

Vint al pié dei castel, o lui son latinier,  
Cels de la tor la sus commença a hucier  
« Car rendés cel castel, fel gloton losengier !  
Ja est mors Garsions en qui vos afiés. »  
(La *Chanson d'Antioche*, Laisse 370, v. 9441-9444.)

[Il vint au pied de la citadelle avec son interprète,  
Il se mit à crier à ceux qui se trouvaient au sommet de la tour :  
Renoncez à cette citadelle, vous menteurs malveillants et gourmands !  
Il est vraiment mort Garsion, l'homme à qui vous avez juré fidélité.]

Imre Szabics a bien démontré la « multiplication » sémantique du terme « latin », qui, selon lui, va dans une direction marquée par des valeurs sémantiques de plus en plus abstraites et complexes : le mot *latin* a pris successivement, parallèlement au sens primaire de 'langue latine', les sens de 1) 'langue', 'langage' ; 2) 'discours', 'propos' ; 3) 'savoir', 'sens', 'science' ; 4) 'métier (poétique)' ; 5) 'habileté', 'truc (de métier)<sup>31</sup>. Dans l'extrait précédent, le choix du mot « latinier » suggère que l'interprète était doué en langues, sage et habile. Traduire ce mot par celui d'« interprète » est donc insuffisant. Dans le douzième couplet, le fait que le gouverneur de la ville, qui est sage, a pris un interprète pour dialoguer avec les croisés prouve l'importance décisive de cette fonction :

<sup>31</sup> Je remercie le professeur Imre Szabics pour ses conseils sur ce point. Voir Imre Szabics, « La polysémie du terme "latin" dans les poésies occitanes et françaises du Moyen Âge », In : Anita Czeglédy – László Horváth – Edit Krähling – Krisztina Laczkó – Dávid Ádám Ligeti – Gyula Mayer (éds.), *Pietas non sola Romana. Studia memoriae Stephani Borzsák dedicata*, Typotex Kiadó – Eötvös Collegium, Budapest, 2010, p. 660-668.

*Molt ert et praus et sages li sire de la vile,  
 Il prist un durgeman, a l'ost Deu le fait dire  
 K'il lor donra avoir, mais se terre soit quite.  
 (La Chanson d'Antioche, Couplet 12, v. 211-213.)*

[Le gouverneur de la ville fut courageux et perspicace,  
 Il prit un interprète pour dire à l'armée de Dieu  
 Qu'il leur payerait tribut à condition qu'ils renoncent à toute prétention sur son territoire.]

Ce qui est frappant ici, c'est premièrement que les interprètes sont présentés comme une partie essentielle de l'armure des dirigeants, et deuxièmement que jamais leur objectivité n'est vraiment mise en doute ; dans le cas où, tout d'abord, il n'est pas accepté, comme dans l'exemple de la décapitation de Garsion, le témoignage des interprètes n'en est pas moins confirmé ensuite. On pourrait donc dire que les interprètes créent des échanges culturels, mais peuvent aussi effectuer des échanges conflictuels.

Pour établir la transition avec les exemples donnés ci-dessus, tournons-nous vers la négociation des otages effectuée grâce aux messagers, tirée de la *Canso d'Antiocha* :

*Et trames .i. mesatje per Franses somonir,  
 qe no faso lor omes detrencar ni ausir,  
 mas .xxx. dels melhor qe ilh poira[n] elir,  
 e ab .xxx. dels seus qe.l reis fara garnir,  
 lor fara[n] la batalha, se la auzo sofrir ;  
 per aital covenensa ostar e plevir  
 (La Canso d'Antiocha, IX, v. 210-215.)*

[Et il envoya un messager aux Francs pour leur proposer  
 De ne pas laisser leurs hommes être massacrés et mis en pièces.  
 Trente des meilleurs hommes qu'eux pourraient choisir  
 Et trente de ses propres hommes, équipés par le roi,  
 Devaient plutôt se battre contre l'un l'autre, s'ils l'osaient ;  
 (et) de mettre en gage otages et promesses.]

Ici Corbaran propose d'effectuer un échange moins conflictuel qu'un affrontement entre armées opposées : il insiste pour qu'une bataille soit livrée entre une trentaine de guerriers de chaque camp, et qu'en outre ait lieu un échange d'otages et de promesses. Dans le deuxième exemple, tiré de la *Chanson d'Antioche*, Amédélis, aide-de-camp de Corbaran, transmet un message à Richard de Caumont :



– Segnor, ce dist Amis, ja ne vos iert celé,  
 Corbarans d’Oliferne vos a par moi mandé,  
 Se vos vos volés rendre et tot faire a son gré,  
 El regne de Persie serés o lui mené.  
*Se Mahon volés croire, bien vos ert encontré,  
 Cascuns ara roiaime et molt grant roiauté,  
 Et se vos ne le faites, tot estes desmenbré. »*  
 Dist Richars de Caumont : « Ja n’ert par nos graé,  
*Cascuns vauroit molt mius le chief avoir colpé  
 Ke par nos fust guerpie sainte Crestienté.*  
 Mais a lui nos rendonmes tot a sa volenté.  
 Par si que n’i soiemes ocis ne afolé. »  
 (La *Chanson d’Antioche*, Laisse 30, v. 706-717.)

[« Seigneurs », dit Amédélis, « rien ne vous sera dissimulé ;  
 Corbaran d’Oliferne m’a envoyé pour vous dire que  
 Si vous êtes prêt à vous rendre et lui obéir  
 Il vous emmènera dans le royaume de Perse avec lui.  
 Grand bien vous en ferait de croire en Mohamed,  
 Car chacun recevrait un royaume et haut rang royal.  
 Par contre, si vous ne suivez pas ces demandes, vous serez démembré. »  
 Richard de Caumont dit, « Jamais !  
 Chacun de nous préférerions perdre la tête  
 que d’abandonner la sainte chrétienté  
 Mais nous céderons entièrement à sa volenté,  
 À condition que nous ne soyons ni tués ni mutilés. »]

Ici Amédélis propose aux Francs un échange culturel (vivre en Perse avec des richesses et un royaume) au lieu d’un échange conflictuel (être démembrés). Mais le prix est de renoncer à leur propre foi et de rendre hommage à Mahomet. De manière intéressante, Richard rejette les deux et propose autre chose : ils céderont à Corbaran, à condition que leurs vies soient sauvées. C’est là d’une certaine façon un autre type d’échange culturel/conflictuel, car en qualité de prisonniers, ils vont entrer en Perse, même si leur refus d’accepter la religion se présente comme un conflit.

Dans le troisième exemple on voit qu’un échange conflictuel (la prise d’otages) devient un échange culturel (l’empereur de Constantinople donne une récompense aux Francs pour les otages Turcs qu’ils lui ont envoyés : des armes et des provisions)<sup>32</sup>.

<sup>32</sup> La *Chanson d’Antioche*, *op. cit.*, Laisse 74, v. 1683-1688.

### *La problématique de la fracture confessionnelle*

Le premier exemple tiré de la *Canso d'Antioca* nous présente une dichotomie. Il paraît que Balhza le roi est noble et courtois, bien qu'il ne puisse être ainsi car il est païen :

Entre las doas ost[s] sors en Balhza lo rei ;  
 Mont es rixs e cortes segon la sua lei  
 mas non o pot om eser qi Dramideus no crei.  
 (La *Canso d'Antioca*, XV, v. 472-474)

[Entre les deux armées s'avance Balhza le roi ;  
 Il est très noble et courtois selon sa religion,  
 Nul qui ne croit en Dieu ne saurait être ainsi.]

Cette citation nous rappelle les arguments de Robert Lafont. Il apparaît que, sur ce point, le récit indique qu'il n'existe pas beaucoup de différence entre Balhza et ses homologues francs. Alors, assistons-nous ici à un échange culturel si embarrassant, qu'il est nécessaire de prétendre qu'il s'agit d'un échange conflictuel car « nul qui ne croit en Dieu ne saurait être ainsi » ?

Dans l'exemple de la conversion chrétienne de Datien, un échange culturel mène à l'échange conflictuel pour sa femme. Elle reste fidèle à sa foi païenne, en conséquence de quoi, par colère, son mari l'envoie au diable<sup>33</sup>.

Le dernier exemple montre une négociation entre l'émir et Bohémond : à condition que Bohémond accorde un laissez-passer à ceux qui partent de la citadelle et qu'ils puissent transporter leurs biens sans perte, l'émir lui cédera sa position, en plus de quoi tous ceux qui le souhaitent pourront se faire baptiser et changer d'allégeance envers les Francs. Ici l'émir propose un échange culturel au lieu d'un échange conflictuel<sup>34</sup>.

Relever ces exemples permet de considérer la réciprocité entre les deux types d'échanges. Passons maintenant à la dernière partie de cet article, où je voudrais interroger une différence intéressante entre les deux récits : « pourquoi le roi musulman Corbaran est-il qualifié de "Franc reys" dans la *Canso d'Antioca*, alors que ces mots ne figurent pas dans la *Chanson d'Antioche*, récit beaucoup plus long, avec plus de références à Corbaran ? »

Six fois, Corbaran est qualifié de « Franc reys » dans la *Canso d'Antioca*. Étant donné les thèmes de cette étude, cette répétition est frappante, car après

<sup>33</sup> La *Chanson d'Antioche*, op. cit., laisse 245, v. 5908-5919.

<sup>34</sup> *Ibid.*, laisse 373, v. 9538-9552.

tout, Corbaran n'est pas un Franc, et il y a beaucoup d'autres adjectifs d'une syllabe disponible pour le poète. Considérons d'abord l'étymologie du sens des adjectifs (*franc, frans, François*) : nous voyons que cet étymologie ramène au sens 'libre', sens qui renvoie lui-même à la description des Francs comme couche supérieure de la société, dirigeants de la Gaule suite à la migration des peuples en Europe (de l'an 410 de notre ère [Sac de Rome] à l'accession de Pépin en 751 de notre ère). En revanche, les Gaulois subordonnés ont perdu leurs droits politiques et sont devenus dépendants des Francs. Par la suite, la signification du mot, qui désignait à l'origine un peuple germanique, a évolué : le sens devenait 'homme libre, par rapport au serf ou esclave'. Du français, l'adjectif et la plupart de ses dérivés sont entrés dans les autres langues romanes, dans lesquelles il signifiait aussi les droits politiques [*Rechtsausdruck*]<sup>35</sup>. Bien que le sens 'noble', le troisième sens selon Wartburg, soit peut-être le plus familier, il faut avouer que tous les sens ramènent à l'empire franc<sup>36</sup>. Tobler et Lommatzsch soutiennent cette assertion, car selon eux, les sens premiers sont 'franc' (sens qui indique le nom du peuple) ou 'libre, par rapport à subordonné ou asservi'<sup>37</sup>. On trouve un exemple dans *La Vie de saint Alexis* (XI<sup>e</sup> siècle) : « filie [ fille ?] d'un noble franc »<sup>38</sup>.

Selon Wartburg, tous les sens qui ressortent de la première branche ramènent au sémantème 'libre'. Il souligne également que le deuxième sens 'libéré de ses obligations' et ses dérivés, disparaissent à l'époque de la désintégration du féodalisme, et jusqu'à la révolution française. En guise d'exemple du sens secondaire, dans *la Chanson de Roland* on trouve (1100) « Jo l'en cunquis Normendie la franche » et dans le poème du XII<sup>e</sup> siècle *La Vie de saint Thomas le martyr* (1172–1174) « Pur ço est France franche, par les sainz u je fui, Que cil ki mestier unt i viengent a refini »<sup>39</sup>. Cette disparition a rendu moins fort

<sup>35</sup> W. von Wartburg, *Französisches Etymologisches Wörterbuch*, op. cit., vol. III, D-F, p. 761.

<sup>36</sup> Selon Wartburg, les sens de l'adjectif *franc* sont 1. *frei* – 'libre' 2. *von Lasten befreit* – libéré, exempt 3. *adlig* – noble 4. *freigebig* – généreux, munificent 5. *aufrichtig* – franc, sincère, honnête 6. *kühn, dreist, selbstsicher* – audacieux, immodeste, sûr de soi 7. *gut, kräftig* – fort, beau 8. *schön* – beau, 9. *mild, leutselig* – affable, doux 10. *wirklich, vollkommen* – accompli, parfait 11. *echt, unvermischt* – véritable, pur 12. *ganz* – entier, solide 13. *zahn* – docile 14. *kultiviert* – cultivé, distingué 15. *biegsam* – flexible, pliable. Voir W. von Wartburg, *Französisches Etymologisches Wörterbuch*, op. cit., vol. III, D-F, p. 757-761.

<sup>37</sup> A. Tobler – E. Lommatzsch, *Altfranzösisches Wörterbuch*, op. cit., vol. III, p. 2198-2202.

<sup>38</sup> *La Vie de saint Alexis, poème du XI<sup>e</sup> siècle*, Gaston Paris – Léopold Pannier, Paris, 1887 (reproduction de l'édition de 1872), 8e.

<sup>39</sup> *La Vie de saint Thomas le martyr*, C. Hippeau, Paris, 1859, W 2207 ; A. Tobler – E. Lommatzsch, *Altfranzösisches Wörterbuch*, op. cit., vol. III, p. 2200.

le sens secondaire de l'adjectif, alors que les sens qui restaient devenaient plus forts. Le cinquième sens (*aufrechtig* – franc, sincère, honnête), pour lequel on trouve plusieurs exemples aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles, est alors devenu dominant<sup>40</sup>. Le troisième sens (*adlig* – noble), tel qu'on le trouve dans la *chanson de geste Gui de Bourgogne* datant du XIII<sup>e</sup> siècle (*il ot Guion molt chier, Qu'il l'avoit engendré de sa france moillier*)<sup>41</sup>, a subi un sort comparable à celui du sens secondaire. Le quatrième sens (*freigebig* – généreux, munificent) est proche du mot français *libéral*, et se trouve par exemple dans *Le Chevalier au Lion* de Chrétien de Troyes (« Mes des cos fu quites et frans Li Liz où il s'estoit caichiez, Qu'il n'i fu feruz ne tochiez »)<sup>42</sup>. Les sept autres sens décrivent les qualités attribuées aux hommes libres<sup>43</sup>.

Emil Levy fait écho à ces diverses acceptions dans son *Provenzalisches Supplement-Wörterbuch : Berichtigungen und Ergänzungen zu Raynouards Lexique Roman*. Le sens premier est « libre » (*frei*) ; le sens secondaire est proche du premier (*freistehend* – autonome), suivis de près du troisième (*kostenfrei* – exempt de frais), du quatrième (*freimütig, aufrechtig* – franc, sincère, honnête), du cinquième (*freundlich, gütig, mild* – affable, doux, aimable), du sixième (*rein, unvermischt* – véritable, pur), du septième (*edel* – noble), et enfin du huitième (*unbeschränkt, zügellos* – illimité, débridé)<sup>44</sup>. Raynouard propose pour sens premier de l'adjectif franc, « libre et exempt ». Le deuxième sens, selon Raynouard, est « sincère » et le troisième est « vrai, véritable »<sup>45</sup>, sens qui est remis en question par Levy.

Or, si l'étymologie du mot France ramène aussi à l'idée de Pépin comme souverain des Francs en *Francia*, ne pouvons-nous pas considérer que le nom et l'adjectif pouvaient se rapporter au monde qui inspira tout d'abord le sujet des

<sup>40</sup> W. von Wartburg, *Französisches Etymologisches Wörterbuch, op. cit.*, vol. III, D-F, p. 760.

<sup>41</sup> *Gui de Bourgogne, chanson de geste*, François Guessard – Henri Victor Michelant, Paris, 1858, p. 94.

<sup>42</sup> *Der Löwenritter von Christian von Troyes*, hsg. Von Wendelin Foerster, Halle, 1906, 1136, p. 2200.

<sup>43</sup> W. von Wartburg, *Französisches Etymologisches Wörterbuch, op. cit.*, vol. III, D-F, p. 761-762.

<sup>44</sup> Emil Levy, *Provenzalisches Supplement-Wörterbuch: Berichtigungen und Ergänzungen zu Raynouards Lexique roman*, Leipzig, O. R. Reisland, 1894–1924, vol. III, p. 584-586. Je remercie le professeur Levente Seláf pour ses conseils sur ce point.

<sup>45</sup> François Just Marie Raynouard, *Lexique roman, ou Dictionnaire de la langue des troubadours : comparée avec les autres langues de l'Europe latine, précédé de nouvelles recherches historiques et philologiques, d'un résumé de la grammaire romane, d'un nouveau choix des poésies originales des troubadours, et d'extraits de poëms divers*, Paris, Chez Silvestre, libraire, rue des Bons-enfants, n°. 30, 1836 (1844), p. 384.

chansons de geste ? C'est une raison de suggérer que des expressions comme *frans hom* peuvent avoir des connotations historiques qui mènent au mot *France*.

Un exemple de deux variantes de la *La Chanson d'Antioche* montre une substitution de l'adjectif *frans* pour le nom *François* :

v. 6712, p. 332 :

Ainçois que li frans hom se peüst redrecier (Paris BN fr. 12558 (A))

Ainçois que li François se peüst redrecier (Paris BN fr. 795 (B))

### ***Conclusion***

J'ai tenté de suggérer que l'échange culturel coexiste toujours avec l'échange conflictuel dans les deux récits étudiés. Il est nécessaire de considérer les deux ensemble, car on a du mal à comprendre le mode de formation des textes littéraires français et occitans si l'on ne fait pas références aux contacts interculturels entre les aristocrates francophones d'une part, et d'autre part à ceux qui étaient perçus comme « autres » sur le plan culturel, religieux et linguistique. En montrant pourquoi un récit occitan répète l'adjectif « franc » dans les références au roi musulman, nous avons montré que cette particularité linguistique permet d'insister sur le fait que tous les échanges culturels se raccordent à des échanges conflictuels, et inversement.



# Se moquer d'Aristote au Moyen Âge

*Alexandra Ilina*

Université de Bucarest / Université de la Sorbonne Nouvelle – Paris 3

## ***I. Courte histoire d'un malentendu***

Longtemps attribué à Henri d'Andeli, *Le Lai d'Aristote*, ce texte dont la taille dissimule l'importance, reste un casse-tête pour les spécialistes qui se sont penchés sur lui avec une curiosité attisée par ses contradictions constitutives. Nous proposons une introduction nécessaire à une meilleure compréhension des enjeux de cette démarche et à la précision des circonstances philologiques qui ont déterminé les contours de cette recherche. Elles ont aussi déterminé le choix d'un certain questionnement, après l'examen des discours faits à ce sujet et dont les enjeux, trop ciblés ou, au contraire, trop généraux, ont eu le désavantage de trop se rapprocher de la lettre du texte ou de trop se distancer de la page écrite pour distinguer les lettres. Nous proposons une immersion dans les constellations sémantiques des champs qui constituent les significations du *Lai d'Aristote*, pour y surprendre les relations qui se nouent entre l'espace sémantique de la courtoisie et l'espace sémantique d'un aristotélisme plus ou moins assimilé, qui imprègne le texte de son parfum discret. Pour ce faire, nous allons considérer le texte dans sa textualité, et non pas uniquement en le lisant comme signe de l'influence de l'aristotélisme, car ce type de lecture coïncide à la deuxième situation qu'on vient d'évoquer, où le discours ne distingue plus la lettre et force l'interprétation vers une soumission aux impératifs d'un paradigme. Nous venons aussi d'évoquer les circonstances philologiques et nous nous attarderons sur elles, car les interprétations que le texte a suscitées jusqu'à présent n'ont pris en considération que les questions formelles, dans le cas de l'approche bédieriste, ou bien les questions qui touchent à la sociologie littéraire. Nous essaierons de nous situer à la distance propice pour l'observation des carrefours sémantiques et des lieux où l'ambivalence du discours rend compte d'une bifurcation sémantique.

Soucieux de contredire les approches orientalistes de la littérature médiévale qui se bornaient à trouver des modèles narratifs pour les récits européens dans l'imaginaire oriental, Joseph Bédier, en suivant une suggestion de Gaston Paris, dénonce les limites de cette méthode qui, dans un cadre méthodologique imprécis, arrive à une stérilité argumentative qui débouche sur une vaine recherche de la source qui ne se trouve nulle part. Afin d'argumenter sa prise de position, Bédier, dans son ouvrage sur les *Fabliaux*<sup>1</sup>, propose une approche structuraliste des contes, qui veut qu'ils soient composés d'un élément fondamental sur lequel se greffent des éléments accessoires, approche qu'il applique aussi à ce texte. Son analyse du *Lai d'Aristote* suit cette voie et il trouve, dans trois recueils de contes orientaux, des narrations similaires. Il s'agit des recueils indiens *Pantchatantra* et *Mahakatjajana* et d'un conte arabe, *Le vizir sellé et bridé* qui se trouve dans l'*Adjaibel Measer*<sup>2</sup> mais, affirme Bédier, bien satisfait par le coup de grâce porté aux orientalistes, ces recueils étaient inconnus du public occidental avant le XIX<sup>e</sup> siècle. Il va jusqu'à proposer l'hypothèse inverse d'une influence du récit européen sur les Indiens et les Arabes qui auraient entendu l'histoire, et cède donc, lui aussi, à la tentation d'une fantaisie généalogique, mais reprend rapidement son sérieux et lance aussi l'hypothèse d'une genèse ludico-vindicative du texte : « Rien ne s'oppose à ce que le *Lai d'Aristote* soit sorti, tout organisé, du cerveau de quelque clerc, un beau jour qu'il s'ennuyait à entendre un maître ès arts commenter l'*Organon* d'Aristote. »<sup>3</sup> Il avance aussi l'hypothèse selon laquelle l'auteur aurait pu entendre l'histoire qu'il résume à l'action « un homme raisonnable et prudent s'est laissé chevaucher par une femme »<sup>4</sup> autour de laquelle il aurait brodé « le charmant *lai d'Aristote* »<sup>5</sup>. Pourquoi cet *excursus* dans la préhistoire des commentaires était-il nécessaire ? Parce que Bédier, celui qui donne le premier travail sur le fabliau, fait semblant d'ignorer le titre du texte et l'introduit dans la catégorie des fabliaux qui seraient, selon sa définition devenue déjà classique, « des contes à rire en vers »<sup>6</sup>. Il signale, pour la première fois, l'écart entre le titre et le texte, mais laisse le lecteur deviner qu'il s'agit d'un fait

<sup>1</sup> Joseph Bédier, *Les Fabliaux. Étude de littérature populaire et d'histoire littéraire du moyen âge*, Quatrième édition, revue et corrigée, Paris, Honoré Champion, 1925.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 210.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 30.



attribuable à la pauvreté et également à l'imprécision du vocabulaire médiéval qui ne distingue pas très bien entre les catégories et n'opère pas avec les mêmes critères d'exactitude que la terminologie littéraire plus récente. Il surprend la tromperie du texte, mais l'attribue à un fait littéraire paradigmatique et, en lisant le texte avec l'œil d'un anatomiste, il n'y voit que le squelette et laisse de côté, préoccupé par la poursuite des structures, la chair du texte, si riche en dépit de sa brièveté, en germes connotatifs.

Situé à l'autre bout du spectre interprétatif, Alain Corbellari, dans son ouvrage sur le statut du clerc au Moyen Âge, s'attarde sur le texte et y lit une exemplification des contradictions de l'état de clerc à cette époque-là. Il voit le texte dans sa richesse et, surtout, il met en évidence ce que Bédier n'avait fait que signaler : « *surgeon humoristique du Roman d'Alexandre*, pochade anti-aristotélicienne à l'heure où l'Université parisienne adopte massivement les thèses du Stagirite, revendication paradoxale des droits du clerc, éloge de la toute-puissance de l'amour : *Le Lai d'Aristote* est en effet tout cela. »<sup>7</sup> Corbellari s'efforce de surprendre, dans le personnage que devient Aristote dans ce texte-là, une occurrence de la figure du clerc et lit le texte principalement sous cet éclairage. Il place Aristote à côté de Merlin, comme figure du sage tout aussi incommode et difficilement assimilée par la société aux marges de laquelle il se situe. Son effort de tracer les contours d'une typologie du sage va, à notre avis, trop loin au moment où il propose une comparaison, dans le cadre d'une catégorie qu'il essaie d'esquisser, entre Aristote et Faust, où il voit le premier comme lointain précurseur du second dont l'appétit insatiable pour le savoir n'arrive pas à satisfaire l'homme qui habite le savant. Aristote dans ce texte est un personnage dont le trouble est provoqué par une incapacité à concilier deux codes de conduite et par le fait qu'il n'arrive pas à se soumettre à une doctrine. Le malheur du personnage à comme point de départ la discordance entre l'acte et la parole et il se fait punir pour cette insoumission à ses propres normes. Cette insoumission du personnage s'accorde avec les heurs et les malheurs du clerc, elle résonne dans l'univers des fabliaux qui dénoncent l'hypocrisie d'une catégorie tiraillée entre le discours normatif et l'action qui, souvent, le contredit. Les circonstances de la naissance de ce texte sont, comme l'avait signalé Bédier, certainement des moins limpides et, dans l'introduction au volume de *dits* d'Henri d'Andeli, longtemps considéré comme l'auteur du texte, il s'interroge sur le caractère synthétique du texte et sur son « originalité » :

<sup>7</sup> Alain Corbellari, *La voix des clercs. Littérature et savoir universitaire autour des dits du XIII<sup>e</sup> siècle*, Genève, Droz, 2005, p. 77.

Henri d'Andeli témoigne, dans ce petit texte qui est un grand chef d'œuvre, de la synthèse de deux traditions : celle, occidentale, de la figure littéraire d'Aristote, popularisée par *Le Roman d'Alexandre*, et celle, orientale, du conte traditionnel du « ministre ridiculisé ». Cette synthèse peut-elle lui être attribuée ? Sur les huit autres textes médiévaux contant l'anecdote (cinq *exempla* s'échelonnant environ de 1229 à 1440, un épisode d'*Alexandreis* d'Ulrich von Eschenbach, texte datant de 1283-1287, le poème moyen-haut-allemand d'*Aristoteles und Filis*, de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, et une version flamande en prose de date indéterminée), un seul semble antérieur à 1250, c'est l'*exemplum* de Jacques de Vitry, écrit entre 1229 et 1240<sup>8</sup>.

Le texte est synthétique, certes, car il place un personnage porteur d'une doctrine qui avait envahi le siècle et séduit la pensée occidentale. Mais, plus qu'il n'est synthétique, ce texte est traversé par une tension constitutive qui laisse ses traces un peu partout et qui a besoin de ce vernis de la parodie pour accommoder sur la même page un code littéraire, celui de la courtoisie, et une norme qui puise ses traits dans la philosophie aristotélicienne même, lisible sous une forme certes filtrée, mais bien enracinée dans le récit. Les significations du texte surgissent des nœuds sémantiques à double référence : le code courtois et le discours philosophique. La tension est également générée par cette superposition qui a comme effet le trouble du personnage, placé dans l'interstice : entre deux codes, entre la norme et le geste. C'est l'indécision inhérente à tout effort de conciliation qui a fait que ce texte transcende les catégories, car il n'est ni lai, ni fabliau, et qu'il ait suscité, ou plutôt innervé l'attention des médiévistes qui l'ont examiné. C'est à cause de cette dynamique de l'accommodation que le *Lai d'Aristote* a suscité des approches critiques qui ont essayé de soumettre le texte aux rigueurs d'une formule et qui ne sont pas arrivées qui, faute d'avoir réussi, ne sont pas arrivées aux questions que le texte avance. Plus récemment, Marie-Paule Loicq-Berger a proposé deux articles<sup>9</sup> sur l'image d'Aristote au Moyen Âge, où elle s'intéresse à l'ambivalence de la figure du philosophe dans les créations médiévales et surtout dans l'iconographie qui rend compte de la popularité du récit qui continue à séduire les artistes jusqu'à l'aube de la modernité. Ces deux articles qui décrivent les formules visuelles et textuelles que le Moyen Âge emploie pour accueillir la figure d'Aristote visent une exploration de la façon dont la figure du philosophe

<sup>8</sup> *Les dits d'Henri d'Andeli*, Édités par Alain Corbellari, Paris, Honoré Champion, 2003, p. 29.

<sup>9</sup> Il s'agit des articles « Aristote au miroir médiéval (1) Idées et images », *FEC – Folia Electronica Classica* (Louvain-le-Neuve), N° 18, 2009 et « Aristote au miroir médiéval (2) Un imaginaire malicieux », *FEC – Folia Electronica Classica* (Louvain-le-Neuve), N° 19, 2010.

évolue et change une fois introduite dans l'imaginaire de l'époque. Elle voit dans le *Lai d'Aristote* le « fabliau satirique d'un clerc, qui emprunte finement le *ton* du lai, mais dont la saveur narquoise sous-tend une moralité dictée par le bon sens »<sup>10</sup> et, tout comme Alain Corbellari, elle essaie de donner une interprétation qui s'appuie sur la typologie. Oscillant entre la structure et la typologie, l'interprétation laisse le texte toujours inexploré.

## II. Regards croisés sur un personnage

On sait bien que le diable gît dans les détails et qu'il faut se méfier des évidences parce qu'elles peuvent cacher des ombres trompeuses. Comme nous l'avons vu, ce texte, sujet à des datations, attributions et interprétations si hétérogènes qu'elles ont justifié l'examen du trajet interprétatif de ce sujet, incarne dans l'espace littéraire de son époque un énorme détail subversif. Récemment, grâce aux recherches de François Zufferey<sup>11</sup>, la paternité du texte le *Lai d'Aristote* ne peut plus être attribuée à Henri d'Andeli. En ce qui concerne sa datation, il a été daté par Alain Corbellari autour de l'année 1235<sup>12</sup>. De ce clerc parisien, qui a vécu pendant la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, nous parviennent le *Dit du chancelier Philippe*, éloge de son protecteur, et d'autres textes écrits dans un registre parodique dont la ressemblance tonale avec le *Lai d'Aristote* a pu fournir un argument supplémentaire pour l'attribution<sup>13</sup> du lai. Zufferey, dont la découverte est reconnue comme étant valable par Corbellari, après la publication de l'article cité<sup>14</sup>, l'attribue à Henri de Valenciennes, chroniqueur de la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle et continuateur de Geoffroi de Villehardouin, notamment de son *Histoire de la conquête de Constantinople*, issu lui aussi d'un milieu clérical.

Voué à une postérité littéraire remarquable, comme l'a souligné Corbellari dans son ouvrage que nous avons déjà mentionné, et à une postérité visuelle spectaculaire, le récit de l'humiliation d'Aristote, situé dans une longue lignée de personnages illustres et respectables qui se font tromper par leurs séductrices<sup>15</sup>, rompt avec la misogynie parsemée au fil de cette tradition. L'Aristote

<sup>10</sup> M.-P. Loicq-Berger, « Aristote au miroir médiéval (2) Un imaginaire malicieux », art. cit.

<sup>11</sup> François Zufferey, « Henri de Valenciennes, auteur du "Lai d'Aristote" et de la "Vie de saint Jean l'Évangéliste" », *Revue de linguistique romane*, N<sup>o</sup>. 68, 2004, p. 335-357.

<sup>12</sup> *Les dits d'Henri d'Andeli*, op. cit., p. 35.

<sup>13</sup> Hypothèse soutenue par Maurice Delbouille et par Marie-Paule Loicq-Berger dans « Aristote au miroir médiéval (2) Un imaginaire malicieux », art. cit.

<sup>14</sup> A. Corbellari, *La voix des clercs*, op. cit.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 35.

littéraire se distingue de ses prédécesseurs coïncés par la ruse féminine, par une certaine attitude discursive qui non seulement valorise la jeune fille, mais dont il émane également un message qui transcende le simple, et quelque peu plat, avertissement contre la ruse féminine conjugué à la réflexion sur les limites inhérentes à la science.

L'image biaisée du personnage principal, apparemment contesté dans sa position de figure d'autorité qui domine la pensée du siècle, a donné du fil à retordre aux commentateurs qui ont vu dans le vernis parodique du texte une preuve de son appartenance à la catégorie du fabliau et lui ont attribué une légèreté qui ne lui est pas propre, car du texte se dégagent des questions qui tiennent autant à la figure de l'intellectuel qu'à la fusion des deux formes de pensée. À juste titre, Alain Corbellari affirme qu'il faut voir ce texte comme une manifestation d'une voix, marquée par des ambiguïtés, certes, mais suffisamment inquiétante, parce qu'elle lance des questions concernant la figure de l'intellectuel. Suite à la démarche de Jacques Le Goff, le terme « intellectuel » se laisse employer dans le contexte du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>16</sup> et rend possible une interrogation sur les questions sérieuses lancées par ce texte dont l'humour dissimule la subtilité. Corbellari voit dans l'image d'Aristote à cette époque « le type de l'intellectuel exemplaire, à la fois tout-puissant et misérable, incarnant la somme des possibles du créateur médiéval »<sup>17</sup>. Suite à la comparaison d'Aristote et de Merlin, que nous avons déjà citée, il affirme aussi qu'avec eux « nous rencontrons en effet des types humains et idéologiques dont l'irréductibilité au statut de créatures obéissantes posera problème à l'orthodoxie religieuse du Moyen Âge »<sup>18</sup>. Cette comparaison, qui pourrait sembler déséquilibrée, est ensuite nuancée, et l'auteur admet le caractère épisodique d'Aristote dont l'intégration dans l'espace littéraire reste limitée. Pourtant, l'apparition épisodique de sa figure dans la littérature est imprégnée par sa présence constante dans l'espace universitaire de l'époque et les réactions, parfois violentes, à l'épanouissement de la pensée aristotélicienne témoignent d'un effort d'accommodation de sa pensée dans une théologie qui, n'arrivant pas à figurer les contours incommodes, réagit : Alain de Libera attire l'attention sur le fait que le même siècle où les textes d'Aristote se répandent dans l'Occident et sont traduits en intégralité est aussi le siècle de la « plus grande censure universitaire que l'Occident médiéval ait jamais connue : *les condamnations de 1277* »<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> Jacques Le Goff, *Les intellectuels au Moyen Âge*, Éditions du Seuil, 2000.

<sup>17</sup> A. Corbellari, *La voix des clercs*, op. cit., p. 62.

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> Alain de Libera, *Penser au Moyen Âge*, Éditions du Seuil, 1991, p. 178.

La condamnation des 219 thèses, par le pape Jean XXI, preuve d'une insécurité croissante face au fleurissement d'une pensée qui reste, en fin de compte, irrécyclable avec la pensée théologique, est aussi la preuve de la « réviscence de l'éthique aristotélicienne »<sup>20</sup> et, paradoxalement, « le meilleur et suprême propagandiste »<sup>21</sup> de l'aristotélisme qui imprègne la pensée du siècle.

### III. Une figure contradictoire

Le *Lai d'Aristote* apparaît donc dans un contexte où l'influence du *Magister philosophiae* engendre des réactions et des controverses universitaires, sans que le texte soit tout simplement un écho parodique des querelles qui opposent les intellectuels parisiens, comme le suggère Maurice Delbouille<sup>22</sup>, qui s'attache seulement à la dimension parodique et se laisse ainsi tromper par la simplicité de ce pseudo-lai, qui n'est pas un véritable lai, mais plutôt un fabliau dissimulé, comme l'avait remarqué Joseph Bédier<sup>23</sup>. Plus récemment, Martina di Febo s'intéresse à la formule du *Lai...* pour le situer dans une hybridité textuelle qui reflète son instabilité constitutive : « Le style rangerait donc le conte parmi les lais, l'aventure comique parmi les fabliaux. »<sup>24</sup> L'aventure comique dont parlent les commentateurs de ce texte représente une forme habile de dissimulation, sous l'apparence de la parodie, sous la simplicité due à la concision, d'une problématique sous-jacente et d'une double grille référentielle. La matière courtoise et la lecture des textes aristotéliciens s'entrechoquent et sont entrelacées dans le tissu de ce lai atypique et le lexique dévoile son ambivalence. Il se donne comme lai, mais il ne l'est pas, il avance une morale de l'histoire qui n'est pas aussi innocente qu'il y paraît. Nous avons avancé l'idée qu'il s'agirait d'une instabilité constitutive du texte et nous allons voir, en l'examinant, que l'apparente indétermination formelle de ce récit

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 244.

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> Maurice Delbouille souligne les qualités stylistiques du texte et son oscillation entre le lai et le fabliau : « Sur un sujet de fabliau, Henri se trouvait ainsi tenu de composer un poème tissu de beaux mots et d'aimables pensées. Il risqua le jeu et son essai fut une réussite. Non pas, certes, qu'il ait su dépouiller le conte de sa force comique et faire vraiment de son "dit" une œuvre de courtoisie, mais en affectant d'écrire le plus audacieux des lais, il rima le plus fin et le plus élégant des fabliaux. » *Le Lai d'Aristote de Henri d'Andeli*, publié d'après tous les manuscrits par Maurice Delbouille, Paris, Société d'Édition « Les Belles Lettres », 1951, p. 17.

<sup>23</sup> J. Bédier, *Les Fabliaux*, *op. cit.*, p. 140.

<sup>24</sup> Martina di Febo, « La parodie "dialectique" ou le détournement du symbolisme courtois », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, N° 5, 1998, p. 10.

est le rayonnement d'un déséquilibre provoqué par la situation dans laquelle se trouve Aristote.

Aristote apparaît dans le texte sous les traits d'un vieillard morose, renfrogné, qui réagit contre l'histoire d'amour qui est en train de se tisser entre son élève, Alexandre, et une jeune Indienne qui l'avait séduit et subjugué d'une telle façon que le roi néglige ses devoirs et consacre tout son temps à sa bien-aimée. Corbellari voit dans cette réaction le signe de l'opposition chevalerie-clergie :

C'est donc bien, nous semble-t-il, du côté de l'opposition chevalerie-clergie, et donc en dehors de toute référence immédiatement religieuse, que l'on doit, nous semble-t-il, rechercher l'origine de l'opposition qui travaille *Le Lai d'Aristote*, même si l'on peut estimer que cette grille de lecture a souvent été trop unilatéralement appliquée et qu'elle ne saurait en effet filer sans réticence les analogies qui sur la base de cette dichotomie première subsumeraient celles du corps et de l'âme, de la culture et de la nature, de l'instinct et de la raison<sup>25</sup>.

Mais Aristote réagit seulement au moment où il *entend* les autres nobles parler, au moment où les médisants se font *entendre* : l'exorde du texte étant une plainte contre les médisants, l'accent sur la malice portée par les mots est actualisé dans la narration et l'attention est centrée sur le discours et sur sa force subversive. Avec la courtoisie menacée par la félonie des colporteurs, on se retrouve au sein d'un paradigme bien connu, où la figure de l'Amour tout puissant subjugué les cœurs et conduit la situation vers une fin tout aussi prévisible qu'elle est souhaitée.

Mais avant la narration, qui commence au vers 64<sup>26</sup>, il y a un long exorde, apparemment indépendant du texte, qui avertit contre les mots vilains et promet au lecteur une honnêteté du récit. Cette longue réflexion sur l'importance des « beax moz », qui condamne la médisance et ainsi s'érige en clé d'interprétation, a été laissée de côté par les commentateurs du texte qui ont seulement visé la narration. Mais la longueur de l'exorde, l'insistance sur la parole néfaste qu'est la médisance, fait preuve d'un souci pour la compréhension du récit qui est en train de commencer. Il s'agit, à notre avis, d'une invitation à la compréhension de la force subversive de la parodie qui constitue

<sup>25</sup> Alain Corbellari, « Aristote le Bestourné. Henri d'Andeli et la "révolution cléricale" du XIII<sup>e</sup> siècle », In : *Formes de la critique : parodie et satire dans la France et l'Italie médiévales*, éd. Jean-Claude Mühlethaler – Alain Corbellari – Barbara Wahlen, Paris, Champion (Colloques, congrès et conférences, 4), 2003, p. 161-185.

<sup>26</sup> Notation valable pour l'édition du texte établie par Alain Corbellari.

la couche extérieure du texte. Et cette réflexion sur les mots « vilains », qui installe d'abord le texte dans l'univers de la courtoisie, trouve son écho dans le début de la narration, car Aristote n'intervient dans la narration qu'après avoir entendu les plaintes, les médisances, des barons d'Alexandre qui l'accusent d'avoir oublié ses devoirs militaires pour dédier tout son temps à sa bien-aimée. C'est donc la parole qui ouvre les yeux au maître d'Alexandre et le pousse à descendre de sa tour pour corriger son élève. Alain Corbellari voit dans la réaction des barons la manifestation d'un conflit entre *amor* et *arma*, entre deux constituants apparemment irréconciliables de l'existence médiévale, où le chevalier est situé entre deux choix qu'il n'arrive pas à faire. Dans son ouvrage sur le vocabulaire pré-courtois, Glyn Sheridan Burgess fait quelques observations intéressantes sur le poids du terme « vilain » dans l'univers de la courtoisie au milieu duquel se déroule le récit, au milieu duquel Aristote se trouve dans une déroute causée aussi par la difficulté qu'il éprouve à comprendre les valeurs d'un paradigme codifié :

Le terme vilain est donc un mot-clé pour la société courtoise ; il satisfait, à la définition de G. Matoré, qui dit qu'un « mot clé désignera... non une abstraction, non une moyenne, non un objet, mais un être, un sentiment, une idée, vivants dans la mesure où la société reconnaît en eux son idéal ». L'idéal de la société courtoise est la courtoisie. Toute action qui tend à porter atteinte à cet idéal est rigoureusement condamnée. Elle est vilaine<sup>27</sup>.

Le vilain est un élément qui s'instaure au sein d'une dichotomie nécessaire à la valorisation des vertus courtoises, et la vilaine créent un effet de contraste nécessaire et, dans ce texte-là, ils s'accordent à la médisance pour attiser la narration et surtout pour contribuer à la tension qui traverse le texte, une tension qui joue sur les contradictions pour créer le cadre d'une instabilité qui contamine le personnage et qui contamine le texte entier. Une question reste ouverte : pourquoi placer en tête du récit un discours qui avertit contre la médisance ? Contre quoi avertit cette introduction ? Contre la médisance des barons ? Contre la médisance d'Aristote qui, en accusant Alexandre d'avoir perdu son sens l'accuse de se comporter comme « une beste en pré » et lui conseille de retrouver la « mesure » ? Ou, au contraire, il s'agit d'une façon plus subtile d'avertir contre toute possible interprétation du texte comme une parodie qui n'a comme but que de compromettre la figure du Stagirite ?

<sup>27</sup> Glyn Sheridan Burgess, *Contribution à l'étude du vocabulaire pré-courtois*, Genève, Librairie Droz, 1970, p. 43.

Comment lier ce discours à la narration qui suit, sinon en le voyant comme un avertissement pour le lecteur et comme une confirmation des ambiguïtés de la concision.

Figure dissonante tout au long de l'histoire imprégnée par le vocabulaire, les gestes et l'atmosphère de la courtoisie, Aristote finit par se déclarer vaincu par la fureur amoureuse et, suite à cette expérience humiliante et édifiante, il semble prêt à accepter l'inutilité de son savoir, ridiculisé, face aux forces redoutables de la Nature et de l'Amour qui écrasent les forteresses d'une raison qui se transforme en folie et ainsi montre son impuissance. Ce schéma résume l'histoire qui semble s'offrir, s'explicitier au lecteur et lui fournir la clé de l'interprétation. Les *topoi* de la littérature courtoise s'y retrouvent, la ruse féminine pimente la situation et l'érotise d'une manière implicite. Mais l'univers courtois, avec son vocabulaire élégant, ses situations prédictibles et sa rhétorique qui célèbre la puissance de l'Amour cohabite, à notre avis, avec un autre type de pensée, la pensée aristotélicienne, notamment au sujet des vertus et de l'« anesthésie » : le texte situe Aristote dans une sorte de stérilité affective qui le rend insensible à la souffrance de son élève face à la possibilité de la séparation avec sa bien-aimée et cette insensibilité initiale provoque ses malheurs qui suivent. Examinons un peu le vocabulaire et nous allons y retrouver des termes qui confirment la cohabitation de deux champs signifiants.

Le philosophe accuse Alexandre d'avoir le cœur « destempré » et lui conseille de trouver la « mesure ». Comparons le discours du personnage à un fragment de l'Éthique à Nicomaque, traitant des vertus et des plaisirs :

De même celui qui goûte à toute espèce de plaisirs, sans s'en refuser aucun, montre de l'intempérance les tandis que celui qui les fuit tous, comme font les rustres, devient complètement hébété. Ainsi donc la tempérance et le courage se trouvent ruinés par l'excès ou une pratique insuffisante, tandis que la modération les conserve<sup>28</sup>.

La tempérance dont parle l'Aristote du *Lai* n'est pas uniquement une formule discursive gratuite, mais elle paraît être le résultat d'une lecture du texte qu'on vient de citer et surtout une mise à l'épreuve de cette idée. Le texte propose un personnage dont le discours contredit l'attitude : trop absorbé par ses livres, séduit par sa propre pensée et cloîtré dans une tour tout aussi ridicule que

<sup>28</sup> Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Livre II, chap. 2, Théorie et pratique dans la morale – Rapports du plaisir et de la peine avec la vertu, disponible en ligne : <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Aristote/nicom2.htm>



typique pour le savant caricaturé, le philosophe se trouve dans une situation paradoxale et qui le rapproche d'une certaine façon des clercs que le Moyen Âge commençait à ridiculiser, parce qu'il élabore un discours normatif qu'il ne respecte pas, sur le plan de l'action, et qu'il contredit par son existence « destempré », par le fait qu'il choisit une vie claustrée. Son « sens et sa clergie » le mènent sur une voie dangereuse, qui le fragilise, car son discours ne tient plus debout, mais reste suspendu dans une discursivité inauthentique. Au moment où la folie amoureuse le rend impuissant, il constate l'effacement de son « sens » et devient le spectateur lucide d'un renversement. La déchéance temporaire du philosophe, la « perte de la raison » face à l'Amour ne sont pas une simple forme de contestation de la sagesse caricaturée, mais bien le contraire : le sage n'est pas un fou parce qu'il s'attache trop à ses idées, la sagesse n'est pas celle qui est contestée par le texte, mais il s'agit de la contestation d'une certaine formule de la sagesse, une formule qui montre un attachement incomplet du sage à ses idées, parce que son discours reste un simple discours et il ne l'assume pas comme il le faut. Cet Aristote, vecteur des contradictions de l'époque, placé au milieu de la rencontre de deux espaces sémantiques et tiraillé entre deux codes culturels est, lui-même, une figure de la contradiction, car il est travaillé par un conflit intérieur, par le fait qu'il n'assume pas son propre discours. Plaquées sur cette contradiction constitutive du personnage, les oppositions qui l'entourent reflètent une donnée qui se trouve dans le personnage et que les circonstances ne font qu'amplifier.

En guise de conclusion, nous voulons souligner le fait que ce texte, longtemps regardé comme une simple contestation de la figure d'Aristote et comme une réponse aux querelles des universitaires, représente plus qu'une simple réaction à l'aristotélisme et plus qu'un regard sur la situation du clerc. *Le Lai d'Aristote* est l'écho de l'effort de conciliation entre deux types de pensée, entre les formes polies de la littérature courtoise et l'assimilation des notions qui rayonnent de la pensée aristotélicienne. La parodie, la situation qui frise le ridicule, crée une dimension permissive qui, sous un air ironique, facilite la cohabitation de deux attitudes et, contrairement à ce que la plupart des commentateurs ont vu dans le texte, la parodie n'a pas comme cible la figure de l'intellectuel, mais celle d'un intellectuel narcissique, de celui qui reste insensible à son propre discours.



# Deux perceptions du temps : chronique latine et roman courtois

*Sándor Kiss*

Université de Debrecen

Si je place aujourd'hui côte à côte une chronique latine qui date du début du Moyen Âge et un roman français du XII<sup>e</sup> siècle, c'est peut-être une audace qui pourrait tenir du caprice ; néanmoins, mon procédé a un but précis. Il m'a semblé en effet que pour rendre compte de l'originalité du roman médiéval, on pourrait profiter du contraste qui oppose cette jeune littérature narrative, de langue vernaculaire, à une production d'un autre type, également narrative, mais présentant un degré d'organisation littéraire moindre et des attaches plus directes avec la réalité. Il s'agit de la *chronique*, genre caractéristique de la prose latine du Haut Moyen Âge, qui incarne une conscience historique naissante dans les États germaniques post-romains. Mon choix s'est porté sur l'*Histoire des Goths* de Iordanes, un texte du VI<sup>e</sup> siècle, que la tradition connaît sous le titre de *Getica* et qui constitue d'ailleurs une mine de renseignements historiques concernant la dislocation de l'Empire romain occidental. Iordanes nous a laissé un texte continu et cohérent, bien supérieur aux notations fragmentées, en mosaïque pour ainsi dire, qui composent habituellement les annales d'un royaume. C'est un auteur qui a retenu une chose au moins de ses études rhétoriques, notamment la recommandation de s'écarter de l'expression rudimentaire – ainsi, le désir de la variété s'accompagne chez lui de légers bouleversements syntaxiques. En d'autres termes, son histoire des Goths apparaît comme un texte qui cherche à briser la monotonie « énumérative » traditionnelle prévue par le genre de la chronique.

Or, cette monotonie narrative a vraiment été brisée, quelques siècles plus tard, par le roman courtois en langue d'oïl. J'ouvrirai tout de même une parenthèse ici. Dans le cadre d'une autre recherche narratologique, j'ai eu l'occasion de parler du premier ouvrage vraiment littéraire qui ait été composé en langue française : c'est la *Vie de Saint Alexis*, que j'ai confrontée à son modèle,

une légende latine<sup>1</sup>. La comparaison a fait ressentir la liberté du remaniement, qui favorise la subjectivité du narrateur et distribue, pour ainsi dire, les points forts du récit en prêtant un relief particulier aux principaux tournants de la vie du protagoniste. Cette parenthèse me conduit à la problématique que j'ai voulu placer au centre de ma réflexion : il s'agit bien, dans la *Vie de Saint Alexis* comme dans le roman courtois, de l'exploitation des différentes possibilités d'arrangement temporel offertes par le langage narratif ; autrement dit, il s'agit de la configuration spécifique et des cadres que le narrateur crée pour situer les événements et pour structurer non seulement la succession de ces événements, mais aussi son propre commentaire – terme que je veux prendre ici dans son acception la plus large.

Naturellement, la différence entre les deux genres que j'envisage ici, c'est-à-dire entre chronique et roman, est donnée d'emblée ; elle est précisément celle qu'a établie Aristote entre œuvre historique et œuvre poétique : « le rôle du poète ne consiste pas à dire ce qui s'est passé mais ce qui pourrait arriver, ce qui est possible selon le vraisemblable ou le nécessaire. [...] C'est pourquoi la poésie est quelque chose de plus philosophique et qui a plus de valeur que l'histoire : la poésie exprime plutôt le général, l'histoire, le particulier » (*Poétique* 9<sup>2</sup>). Aristote emploie le mot σπουδαῖος, qui signifie 'sérieux', 'digne d'attention' ; or, en nous raccrochant aux termes φιλόσοφος et σπουδαῖος, nous pouvons mesurer l'apport du roman, qui est digne d'intérêt, parce qu'il ouvre des dimensions inattendues et permet d'explorer le possible, au-delà du factuel. Certes, Iordanes se permet également des explications et des jugements généraux mais le récit romanesque le fait d'autant plus facilement qu'il se veut exemplaire. L'intrigue imaginée par le romancier et les personnages qu'il met en scène plongent leurs racines, pour ainsi dire, dans l'expérience humaine, ils se nourrissent d'un certain consensus social et correspondent à un horizon d'attente ; l'auteur les revêt cependant d'une forme déterminée et les met au service d'une interrogation – philosophique, comme le veut Aristote – qui portent sur le mode de vie que les événements particuliers représentent et sur le milieu dont les figures humaines sont issues. Sur ce point encore, on peut se rappeler un aspect de la légende d'*Alexis* : le comportement exemplaire du saint fournit au poète l'occasion de peindre une misère humaine dont ce comportement est la source.

<sup>1</sup> Sándor Kiss, « Élaboration poétique d'une légende latine d'origine orientale », In : *Byzance et l'Occident : Rencontre de l'Est et de l'Ouest*, éd. Emese Egedi-Kovács, Budapest, Collège Eötvös József ELTE, 2013.

<sup>2</sup> Aristote, *Poétique*, traduction de Barbara Gernez, Paris, Les Belles Lettres, 2001, p. 35.

Dans le roman courtois, le « possible » et le « vraisemblable », dont parle Aristote, auront pour cadre un temps mythique. En guise d'illustration, prenons *Cligès* de Chrétien de Troyes. L'intrigue du roman est bien ancrée dans un espace plus ou moins réel : les événements centraux se répartissent entre la « Bretagne » et la « Grèce », c'est-à-dire la ville de Constantinople ; cette dualité spatiale sera même primordiale pour la structuration du récit<sup>3</sup>. Toutefois, l'intrigue se trouve en quelque sorte hors du temps réel, ou, si l'on veut, le conte a sa propre temporalité. Évoquons un détail qui éclaire bien cette temporalité mythique. Selon le récit, Artur accueille, dans sa cour de Bretagne, deux Byzantins qui désirent « Veoir le roi et ses barons, / De cui si granz est li renons / De cortésie et de proesce »<sup>4</sup>. Cependant, les deux personnages qui rejoignent cette société d'élite appartiennent à deux générations successives : ce sont Alexandre, futur empereur de Byzance, et son fils, Cligès, qui, chacun en son temps, veulent se rendre auprès du roi Artur, « por enor aprandre / Et por conquerre pris et los »<sup>5</sup>. Or, entre les deux tranches du récit, Artur ne semble pas avoir vieilli : même si le narrateur le place à une « époque » déterminée<sup>6</sup>, il est sans âge, ayant pour rôle de garantir la stabilité d'une cour, voire d'un monde. Les générations se succèdent, mais cette succession manifeste à la fois la continuité et la répétition : nous assistons aux exploits d'Alexandre, illustre chevalier de la cour d'Artur, qui deviendra empereur de Constantinople, nous apprenons sa mort, nous voyons Cligès, son fils, vivant aux côtés du nouvel empereur, son oncle ; cependant, Cligès retourne en Bretagne, où il acquiert des mérites chevaleresques à son tour. Cette sorte de circularité se retrouve dans le roman pour la représentation de la vie sentimentale des personnages. Ce qui se répète d'une génération à l'autre, ce n'est pas seulement la rencontre fortuite d'une jeune fille lors d'un voyage à l'étranger, mais aussi un autre motif d'importance fondamentale pour la signification symbolique de l'œuvre.

<sup>3</sup> En effet, le « redoublement » des lieux, annoncé par le prologue, préfigure une sorte de jeu de miroir entre deux histoires parallèles. Selon le « résumé » fourni préalablement, le protagoniste (mais, en fait, c'est vrai des *deux* protagonistes) « Tant fu preuz et de fier corage / Que por pris et por los conquerre / Ala de Grece an Engleterre, / Qui lors estoit Bretaine dite » (*Cligès*, v. 14-17). Concernant les imbrications de l'espace réel et de l'espace imaginaire dans *Cligès*, cf. Danièle James-Raoul, *Chrétien de Troyes, la griffe d'un style*, Paris, Champion, 2007, p. 374-376.

<sup>4</sup> *Cligès*, v. 149-151.

<sup>5</sup> *Cligès*, v. 84-85.

<sup>6</sup> En fait, cet ancrage dans le temps se fait simplement à l'aide du tiroir verbal et d'un adverbe très discret : « Oï ot feire menssion / Del roi Artus qui *lors* reignoit / Et des barons que li tenoit / An sa compagnie toz jorz » (*Cligès*, v. 66-69).

En effet, la naissance de la passion amoureuse, représentée avec vivacité et avec un grand luxe de détails, donne lieu à des développements parallèles : amoureux et amoureuses, aux prises avec leurs propres sentiments, partent à la recherche d'eux-mêmes ; au milieu des péripéties externes, le temps s'intériorise, devient temps de parole, et le récit change de plan, pour devenir mimétique<sup>7</sup> et dramatique. Certes, la situation des amoureux n'est pas la même dans la première et dans la deuxième partie du roman – plutôt banale pour Alexandre et Soredamors, qui finissent par se rapprocher et par s'accepter mutuellement de manière « légitime », mais menacée par l'ombre d'un adultère « tristanien » dans le cas de Cligès et de Fénice –, l'art du romancier a voulu pourtant créer une correspondance symbolique entre les deux héroïnes qui se plaignent, argumentent et prennent des décisions sous forme de monologues hautement élaborés. Donc, malgré leurs situations très différentes<sup>8</sup>, elles partagent le même tourment sentimental ; enfermées dans leur secret, elles sont en proie aux mêmes hésitations douloureuses : en accentuant leur ressemblance profonde derrière les divergences de surface, le romancier réussit ici un beau jeu de contrepoint, qui contribue à rythmer cette histoire de deux générations successives. Au nom de la conception d'un « amour-volonté »<sup>9</sup>, Soredamors et Fénice arrivent à la même « conclusion », et, parvenues à la clarté au bout de longues déductions logiques, elles sortent de leur dilemme à l'aide de résolutions semblables. Dédaigneuse d'Amour pendant longtemps, Soredamors est forcée de reconnaître l'empire que cette divinité prend sur son âme : « Par force a mon orguel donté, / Si m'estuet a son plaisir estre », pour transformer aussitôt cette domination étrangère en volontaire soumission : « Or vuel amer, or sui a mestre, / Or m'aprandra Amors ... Et quoi ? / Confeitemant servir le doi. / De ce sui je molt bien aprise, / Molt sui sage de son servise » (936-942). Fénice, désirant voir clair dans son cœur, opte à son tour pour un service qui lui sera délicieux : « Mes Cligés est tex chevaliers, / Si biax, si frans, et si leax, / Que ja n'iert mençonçiers ne fax / [...] / Por ce voel que mes cuers le serve »

<sup>7</sup> Pour la distinction, désormais classique, entre *mimésis* et *diégésis*, je renvoie à Gérard Genette, « Frontières du récit » (1969), In : Id., *Figures II*, Paris, Seuil, 1979 (Coll. « Points »), p. 49-69.

<sup>8</sup> Une différence qui influe certainement sur la psychologie des deux personnages féminins : « l'une [Soredamors], figure sans tache, toute pudeur, l'autre [Fénice] non moins fine et délicate, mais de plus d'initiative, obligée de mener de durs combats » (Alexandre Micha, *Introduction* de son édition de *Cligès*, p. XIII).

<sup>9</sup> Conception bien vivante dès les débuts de la « théorie » de la *fin'amor*, comme en témoignent ces vers de Bernart de Ventadorn : « En agradar et en voler / es l'amors de dos fis amans » (édition de Moshé Lazar, Paris, Klincksieck, 1966, *Chanson* n° 2, v. 29-30).

(4518-4523). Le récit des « événements » proprement dits s'arrête ainsi, à plusieurs reprises, pour céder la place au dessin compliqué de la correspondance qui relie les générations sur le plan sentimental et qui est plus important que le temps extérieur. C'est par là que l'histoire racontée par Chrétien devient exemplaire : intégré dans les « événements », mais surtout au-dessus d'eux, règne le commandement d'Amour, expression de cette récente découverte de la société courtoise qu'est le service amoureux. En énonçant ce commandement, le romancier crée une motivation, retrouve le fil de l'intrigue et articule le temps romanesque, tout en le dotant de continuité et de circularité à la fois. Je cite un des « excursus » du roman, où les « sentences » du narrateur servent à expliquer l'excessive timidité de Cligès et de Fénice, qui auraient pourtant une occasion de dévoiler leur secret :

Et qui a Amor se comande  
 Son mestre et son seignor an fait :  
 S'est droiz qu'an remanbrance l'eit  
 Et qu'il le serve et qu'il l'enort,  
 S'il vialt bien estre de sa cort. (3842-3846)

Le parallélisme entre les représentations des deux histoires d'amour se retrouve, au-delà du type de comportement sentimental et langagier des amoureux, jusque dans les jeux stylistiques, où *cil* et *cele* alternés accomplissent une petite danse, au gré des octosyllabes alertes – chaque fois autour des motifs de la crainte et de l'hésitation amoureuses :

Ceste amors [entre Soredamors et Alexandre] est leax et droite,  
 Se li uns de l'autre seüst  
 Quel volanté chascuns eüst ;  
 Mes *cil* ne set que *cele* vialt,  
 Ne *cele* de coi *cil* se dialt. (528-532)

Fénice et Cligès se retrouvent dans une situation identique : ils craignent de dévoiler (*encuser*) leur cœur, car l'*encuser* pourrait être suivi du *refuser*. Voici que ces deux verbes se mêlent également au jeu<sup>10</sup> :

<sup>10</sup> Sur ce plaisir du jeu linguistique chez Chrétien de Troyes, cf. D. James-Raoul, *Chrétien de Troyes, la griffe d'un style*, op. cit., p. 500-502.

Mes tant criement le *refuser*  
 Qu'il n'osent lor cuers *ancuser*.  
*Cil* crient que *cele* nel *refust* ;  
*Cele ancusee* se *refust*,  
 S'ele ne dotast la *refuse*<sup>11</sup>.  
 Et ne por quant des ialz *ancuse*  
 Li uns a l'autre son panser,  
 S'il s'an seüssent apanser. (3781-3788)

Il me faut maintenant revenir au contraste établi au début, entre deux conceptions du temps, donc entre deux types de narration, en éclairant davantage les manières discursives du chroniqueur choisi pour la comparaison : Iordanes, historien du peuple des Goths. Il s'agit, on l'a déjà vu, d'un auteur conscient, qui ne se prive pas d'insérer dans son texte de brefs commentaires en faisant entrevoir ainsi une dimension de l'histoire au-delà de la pure linéarité. Un enseignement profond se dégage ainsi de ce type de texte pré-littéraire : la saisie du temps ne peut être ni complètement égale à elle-même ni entièrement objective. Le narrateur – tout sujet parlant, pourrait-on dire – détruit l'uniformité du temps en s'introduisant dans l'histoire, qu'il s'agisse de distinguer des « sommaires » et des « scènes », dans le sens genettien<sup>12</sup>, ou d'ajouter à la relation des événements une évaluation ou une réflexion<sup>13</sup>. Le bref passage qui me sert d'exemple se situe dans la chronique immédiatement après la mort d'Attila (*Getica*, 259-263). Iordanes raconte comment l'empire des Huns, immense, mais sans véritable unité, se décompose presque d'un jour à l'autre, à la suite de la rivalité entre successeurs ; et le chroniqueur glisse dans son texte narratif des constatations sentencieuses pour souligner le caractère exemplaire des faits. Ainsi, après avoir noté des événements tels que 'entre les successeurs d'Attila une rivalité est née pour la possession de l'empire, et, pendant que, d'une manière peu avisée, ils veulent tous régner, ils perdent l'empire tous à la fois'<sup>14</sup>, il ajoute cette réflexion : 'de la sorte, les règnes sont souvent menacés

<sup>11</sup> 'Elle ferait son aveu à son tour, si elle ne craignait le refus.'

<sup>12</sup> Gérard Genette, « Discours du récit », In : Id., *Figures III*, Paris, Seuil, 1972, p. 130-144.

<sup>13</sup> Pour les types de commentaires dans l'ouvrage de Iordanes, cf. Sándor Kiss, « Cohérence, rupture de continuité et structure textuelle dans les chroniques latines du Haut Moyen Âge », In : *Latin vulgaire – latin tardif IV : Actes du 4<sup>e</sup> colloque international sur le latin vulgaire et tardif*, éd. Louis Callebaut, Hildesheim – Zürich – New York, Olms-Weidmann, 1995, p. 508-509.

<sup>14</sup> « inter successoros Attilae de regno orta contentio est, et dum inconsulti imperare cupiunt cuncti, omnes simul imperium perdiderunt » (*Getica*, 259).



plus par le grand nombre que par le petit nombre des successeurs<sup>15</sup>. Les commentaires de Iordanes trahissent le plaisir que le chroniqueur prend à son propre récit – comment expliquer autrement la phrase presque joyeuse qui introduit la description luxueuse des armes utilisées par les différentes troupes, dans cette bataille entre peuples entiers ? ‘En effet, dit-il, je pense que c’était là un spectacle admirable que de voir les Goths combattre avec des épieux, les Gépides sévir avec leurs épées, les *Rugi*, déjà blessés, rompre leurs lances, les Suèves s’avancer à pied et les Huns tirer des flèches, les Alains former ligne de bataille avec leur armure lourde et les Hérules avec leur armure légère<sup>16</sup>. Une nouvelle intervention du narrateur suivra bientôt : après le récit de la bataille, le temps narratif s’arrête, pour ainsi dire, et cède la place à une sorte de clôture : ‘les Huns ont donc reculé, alors qu’on aurait pensé que l’univers entier reculerait devant eux<sup>17</sup>. C’est ainsi que le récit historique se teinte nécessairement de subjectivité, même lorsque le narrateur, relativement modeste, apparaît plutôt rarement dans le discours, qui n’est donc que faiblement médiatisé par rapport à celui d’une œuvre littéraire proprement dite.

Je reviens ici à l’invention romanesque, au temps organisé et, pour ainsi dire, mythique. Ce temps recréé accomplira sa fonction s’il peut rester en contact, d’une manière ou d’une autre, avec le temps réel dont il s’éloigne. Dans *Cligès*, cette attache avec le monde réel est incarnée par un *livre*<sup>18</sup> – provenant de la bibliothèque (l’*aumaire*) de Beauvais –, d’où l’histoire a été tirée :

Ceste estoire trovons escrite,  
Que conter vos vuel et retraire,  
En un des livres de l’aumaire  
Mon seignor saint Pere a Biauvez ;  
De la fu li contes estrez  
Qui tesmoingne l’estoire a voire :  
Por ce fet ele mialz a croire. (18-24)

<sup>15</sup> « sic frequenter regna grauat copia quam inopia successorum » (*ibid.*).

<sup>16</sup> « nam ibi admirandum reor fuisse spectaculum, ubi cernere erat contis pugnantes Gothum, ense furentem Gepida[m], in uulnere suo Rugum tela frangentem, Suuum pede, Hunnum sagitta praesumere, Alanum graui, Herulum leui armatura aciem strui » (*Getica*, 261). Le passage illustre la figure de l’*hypotypose* (ou *euidencia*), qui donne à voir, « met sous les yeux » des tableaux mouvementés. Cf. Heinrich Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, München, Hueber, 1960, p. 403-406.

<sup>17</sup> « cesserunt itaque Hunni, quibus cedere putabatur universitas » (*Getica*, 263).

<sup>18</sup> « Le livre est la concrétisation et l’incarnation du savoir » (D. James-Raoul, *Chrétien de Troyes, la griffe d’un style*, op. cit., p. 189).

Les livres parlent du passé, garantissent l'authenticité de l'histoire<sup>19</sup> et peuvent découvrir un passé bien réel – d'où nous basculons pourtant directement dans un autre temps. Un autre temps, une autre histoire, qui doit être cependant une histoire exemplaire, exprimant l'essence de la *chevalerie*. Cette vertu, évoquée par le prologue de *Cligès*, se perpétue grâce au savoir, la *clergie*. Chrétien fait remonter *chevalerie* et *clergie* aux Grecs, et par ce geste de la mémoire, se produit un phénomène nouveau dans la littérature de langue romane : le temps s'enrichit d'une dimension nouvelle, celle de la continuité culturelle<sup>20</sup>. L'antique savoir est maintenant partagé par les Français et manifesté par l'art de Chrétien :

Ce nos ont nostre livre apris  
 Qu'an Grece ot de chevalerie  
 Le premier los et de clergie.  
 Puis vint chevalerie a Rome  
 Et de la clergie la some,  
 Qui or est an France venue.  
 Dex doint qu'ele i soit maintenue  
 Et que li leus li abelisse  
 Tant que ja mes de France n'isse  
 Lenors qui s'i est arestee. (28-37)

Certes, Iordanes a parlé de livres, il s'insère lui aussi dans une continuité. Mais c'est la conscience de la continuité spirituelle qui permet à Chrétien de donner un double statut à son *livre de l'aumaire* : objet appartenant au monde et au temps réels et objet symbolique ouvrant une fenêtre sur le temps fictif d'un monde idéal, ce « livre », perdu à jamais et pourtant source vivante, contribue à fonder l'art narratif moderne.

<sup>19</sup> Pour ces livres « véridiques », nécessaires condensations de la mémoire du groupe social, cf. Paul Zumthor, *Essai de poétique médiévale*, Paris, Seuil, 1972, p. 35. Quant aux détails de l'« authentification » de l'histoire, je renvoie à Katalin Halász, *Images d'auteur dans le roman médiéval*, Studia Romanica de Debrecen, Series Litteraria 17, Debrecen, Kossuth Lajos Tudományegyetem, 1992, p. 22-23.

<sup>20</sup> Pour l'idée de la *translatio studii*, apparaissant d'abord dans la littérature latine médiévale, cf. Ernst Robert Curtius, *La littérature européenne et le Moyen Âge latin* (1953, trad. Jean Bréjoux), Paris, Presses Universitaires de France, 1956<sup>2</sup>, p. 34 et 475. À propos de ce prologue de *Cligès*, Philippe Walter a parlé de « programme théorique » : « Tout en assumant l'héritage des temps anciens, le romancier de la fin du douzième siècle rêve d'aboutir à la synthèse culturelle des civilisations » (*La mémoire du Temps*, Paris – Genève, Slatkine, 1989, p. 72).

***Éditions utilisées :***

Iordanes, *De origine actibusque Getarum*, Publié par Theodor Mommsen, Monumenta Germaniae Historica, Auctorum Antiquissimorum tomi V pars prior, Berlin, Weidmann, 1882.

Chrétien de Troyes, *Cligès*, Publié par Alexandre Micha, Les Classiques Français du Moyen Âge, Paris, Champion, 1957.



# *Dû bist diu liebe vrouwe mîn!* Grenzenlose Liebe und schwere Entscheidung in *Aucassin et Nicolette* und in der vierten Fassung<sup>1</sup> der *Heidin*

*Imre Gábor Majorossy*

PPKE BTK Piliscsaba

## **Einleitung**

Die langjährigen Kreuzzüge und die damit verbundenen Heldentaten haben nicht nur geschichtliche und militärische Spuren hinterlassen, sondern auch Anlass geliefert, Überlegungen über heidnische Frauen anzustellen. Wie letztes Jahr im Roman über *Guilhem de la Barra* bzw. *Willehalm* angedeutet, werden heuer *Aucassin et Nicolette* und *Die Heidin* als weitere Erzählungen, die von der Liebe eines christlichen Ritters und einer in dieser oder jener Hinsicht heidnischen Frau berichten, herangezogen.

Wie im Falle der letztes Mal behandelten berühmten deutschen und eher unbekanntem okzitanischen Heldenromane, so übertreffen auch die zur Analyse ausgewählten Erzählungen jeweils die Erwartungen bezüglich der gängigen *fin'amors* bzw. Minne. Die Handlungen weichen in den verbreiteten Liebesgeschichten dadurch ab, dass unwiderstehliche gegenseitige Gefühle und Beziehungen zwischen solchen Personen entstehen, deren politische Hintergründe offiziell als feindselig oder zumindest missachtet gelten.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Version B, entstanden um die Wende zum 14. Jahrhundert.

<sup>2</sup> Die einprägsamsten Punkte dieser Auseinandersetzungen sind, wenn auch sie unterschiedlicher Art sind, wie folgt. Im *Aucassin* stößt die Bitte des jungen Ritters um Freiheit auf Ablehnung bei dem Markgrafen, der sich Nicolette gekauft hat: „Sire visquens, c'avés vos fait de Nicolette ma tresdouce amie, le rien en tot le mont que je plus amoie? [...] Biax sire – fait li quens – car laiciés ester. Nicolete est une caitive que j'amenai d'estrangle tere, si l'acatai de mon avoir a Sarasins“, *Aucassin et Nicolette*, In: *Nouvelles courtoises occitanes et françaises*,

Was aber die zur Analyse ausgewählten Erzählungen dennoch miteinander verbindet, sind die Hauptfiguren unterschiedlicher religiöser Bekenntnisse, die sich schließlich trotz aller Hindernisse für die Liebe entscheiden. Auf den folgenden Seiten gilt es zu beleuchten, wie sich die Liebenden gegen die vorherrschenden Verhältnisse durchsetzen und welche Argumente um ihre Liebe zu untermauern eingesetzt werden. Dabei werden die angeführten Werke unter dem besonderen Gesichtspunkt der getroffenen Entscheidungen analysiert.

### *Nicolete est de boin aire*

Im Bezug auf die altfranzösische *chanteable* kann kaum Neues genannt werden.<sup>3</sup> Sie gilt als die bekannteste Geschichte, die die Liebe von Figuren unterschiedlicher kultureller Herkunft darstellt. Kein Zufall, dass an dieser Stelle von kultureller und nicht geistlicher Herkunft gesprochen wird. Denn Nicolette soll nicht mehr als Heidin betrachtet werden, da sie vom Markgrafen der Stadt zur Taufe geschickt worden ist.<sup>4</sup> Selbst die mehrmalige Erwähnung der Aufnahme in die christliche Gemeinde innerhalb weniger Abschnitte

---

éds. Suzanne Méjean-Thiolier – Marie-Françoise Notz-Grob, Paris, Le Livre de Poche, 1997, p. 640, v. 7-8; 13b-15a. (im Weiteren: Aucassin). In der *Heidin* zeigt sich der Konflikt deutlich kämpferisch, weil zwischen dem heidnischen König und dem christlichen Ritter zu einem regelrechten Zweikampf kommt: „Der heiden quam geriten her, / der christen neiget ouch sîn sper / gegen des heiden bruste. / Der Heiden an dem tjuste / stach ûf den Kristen grülich; / dô besaz er lobelich. / Diu sper sie beider brâchen, / daz alle liute sprâchen: / 'Der eine is küen, der ander ein helt: / sie sint recken ûzerwelt / mit einander beide.' / Dem heiden was gar leide, / daz der kristen was besezen. / Er begunde sich vermezen, / er wolde den tôt liden, / è daz er vermeiden / wolde den kristenman.“ 485-501. Um dies zu vermeiden, schaltet sich seine Gemahlin ein: „'Vil lieber herre wolgetân' / sprach diu vrouwe, 'volge mir, / ich rât ez ûf mîn triuwe dir, / dû solt in niht mêr bestân. / [...] / lât den tjust under wegen / – iu volget nâch mîn guoter segen – / mit dem lieben herren mîn, / als liep iu alle vrouwen sîn.“ Die Heidin (Fassung B = IV), In: *Novellistik des Mittelalters*, hrsg. Klaus Grubmüller, Frankfurt am Main, Deutscher Klassiker, 1996, v. 502-505, 543-546 (im Weiteren: Heidin).

<sup>3</sup> Zum Forschungsstand siehe: Robert Francis Cook – Barbara Nelson Sargent-Baur: *Aucassin et Nicolette* (A Critical Bibliography), London, Grant & Cutler, 1981; *Dictionnaire des Lettres Françaises* (Le Moyen Âge), éds. Genéviève Hasenohr – Michel Zink, Paris, Fayard, 1992, p. 112-113.

<sup>4</sup> „[...] li visquens de ceste vile as Sarasins, si l'amena en ceste vile, si l'a levee et bautisie et faite sa fillole“; „Je l'avoie acatee de mes deniers, si l'avoie levee et bautisie et faite ma fillole“; „Nicolete est une caitive que j'amenai d'estrangle tere, si l'acatai de mon avoir a Sarasins; si l'ai levee et bautisie et faite ma fillole.“ Aucassin et Nicolette, In: *Nouvelles courtoises occitanes et françaises*, op. cit., p. 634, v. 28-29a; p. 636, v. 10-11; p. 640, v. 13b-15.

unterstreicht deutlich, dass der religiöse Unterschied zwischen den Jungen nicht einmal zur Sprache gebracht wird. Diese indirekte Betonung stellt sich jedoch als fragwürdig dar, weil Nicolette trotz der Aufnahme in die geistige Gemeinde jedoch nicht in die höfische Gesellschaft aufgenommen wird: Nachdem der Markgraf von der Liebe von Aucassin und Nicolette erfährt, entschließt er sich, das Mädchen ins Gefängnis<sup>5</sup> zu werfen, wenn auch dessen dortige Lebensumstände nicht besonders streng scheinen:

si avoit un rice palais devers un gardin. En une cambre la fist metre Nicolete en un haut estage, et une vielle aveus li por compaignie et por soisté tenir, et s'i vist metre pain et car et vin et quanque mestiers lor fu;<sup>6</sup>

Neben den Berichten über die Taufe wird also der Stand von Nicolette so geschildert, als ob sie das Eigentum des Markgrafen wäre, was gewissermaßen auch stimmt, da sie mit Geld gekauft worden ist.<sup>7</sup> Dabei wird die Frage aufgeworfen, ob Nicolette in der örtlichen Gesellschaft als Christin gesehen wird oder die Taufe in ihrem Fall nur als Formalität gilt, die die gesellschaftliche Stellung der Person nicht beeinflusst und das ursprünglich heidnische Mädchen in dieser Hinsicht<sup>8</sup> nicht auf Augenhöhe erhebt. Trotz ihrer Taufe wird sie doch nicht zu jenen Frauen gezählt, die sich als Ehefrauen eignen, was mehrmals als größtes Hindernis für eine Heirat genannt wird.<sup>9</sup> Dass diese

---

<sup>5</sup> „ce est une caitive“; „Nicole est en prison mise“; „Nicolete fu en prison“; „Nicolete est une caitive“; Aucassin, p. 634, v. 27; p. 638, v. 1; p. 640, v. 1; p. 640, v. 13-14.

<sup>6</sup> Aucassin, p. 638, v. 17-21.

<sup>7</sup> „si l'acata li visquens de ceste vile as Sarasins“; „Je l'avoie acatee de mes deniers“; „si l'acatai de mon avoir a Sarasins“, Aucassin, p. 634, v. 27-28; p. 636, v. 10; p. 640, v. 14-15. Von außen gesehen wird sie ebenfalls als etwas Gekauftes betrachtet: „Aucassin's father is incapable of, or unwilling to recognize Nicolette's nobility. He cannot forget that Nicolette came to Beaucaire as a slave; and that she was subsequently purchased.“ Virginia M. Green, „Aucassin et Nicolette – The Economics of Desire“, *Neophilologus*, 79, 2, 1995, p. 198.

<sup>8</sup> „The norm of Good Christian Girl determines Nicolette's own self-evaluation as much as it does Aucassin's evaluation of her. This ideology, which defines Nicolette's image both of herself and of the world, is as important as it is to Aucassin.“ Janet Gilbert, „The Practice of Gender in Aucassin et Nicolette“, *Forum for Modern Language Studies*, 33, 3, 1997, p. 224. „Nicolete has no lineage, no wealth, no property. She can bring nothing to a future husband.“ Roger Pensom, *Aucassin et Nicolette* (The Poetry of Gender and Growing Up in the French Middle Ages), Bern, Peter Lang, 1999, p. 19.

<sup>9</sup> „Nicolete laise ester, que ce es tunc caitive qui fu amenee d'etrange terre, [...] de ce n'as tu que faire. Et se tu femme vix avoir, je te donrai le file a un roi u a un conte: il n'a rie home en France, se tu vix sa fille avoir, que tu ne l'aies.“ Aucassin, p. 634, v. 26c-27; 30c-33. „The fact that this is

Einschätzung falsch ist, wird, neben der immer wieder von Aucassin geäußerten engagierten Liebe durch mehrere christliche Aussagen von Nicolette bewiesen,<sup>10</sup> die mehr als bloße Formeln scheinen und nur von einer in Not geratenen überzeugten Christin zu erwarten sein können. Hingegen beruft sie sich nie auf ihre Taufe, die ihr ermöglichen sollte, in der christlichen Gesellschaft eine christliche Ehefrau zu werden.

Deutlich weniger zeigt sich Aucassin als überzeugter Christ. Vergeblich ist er ein getauftes, christliches Mitglied einer hochrangigen Familie, denn er bleibt unbeeindruckt, als ihm erzählt wird, dass die Gefahr bestehe, das Heil wegen dieser Liebe zu verlieren:

Enseurquetot, que cuideriés vous avoir gaegnié, se vous l'aviés asognentee ne mise a vo lit? Mout i ariés peu conquis, car tos les jors du siecle en seroit vo arme en infer, qu'en paradis n'enterriés vos ja.<sup>11</sup>

Ungeachtet seiner christlichen Identität und familiären Pflichten, weigert er sich auszureiten, um sich in den seit langem wüsten Krieg einzuschalten. In einer kritischen Lage lässt er seine christliche Zugehörigkeit außer Acht und ohne zu zögern will er sich für die Hölle entscheiden, weil die hochgeschätzten und bewunderten Personen dort aufzufinden seien:<sup>12</sup>

en infer voil jou aller, car an infer vont li bel clerc, et li bel cevalier qui sont mort as tornois et as rices gueres, et li buen sergant et li franc home: avec ciaux voil jou aller; et s'i vont les beles dames cortaises que eles ont deus amis ou trois avoc leur barons, et s'i va li ors et li argens et li vairs et li gris, et si i vont herpeor et jogleor et li roi del siecle: avoc ciaux voil jou aller, mais que j'ae Nicolete ma tresdouce amie avec mi.<sup>13</sup>

---

a generational difference (rather than, say, just that Aucassin's parents happened to be unduly and uncharacteristically prejudiced) is ratified in a number of crucial ways: Nicolette's own stepfather is in full agreement that his adoptive daughter is unsuitable because of her Arab blood — despite her other merits and the fact he had her baptized and raised a Christian.<sup>6</sup> María Rosa Menocal, „Self, Other and History in Aucassin et Nicolette“, *Romanic Review*, 80, 4, 1989, p. 500.

<sup>10</sup> Z. B.: „si se prent a dementer / et Jhesum a reclaimer: / 'Peres, rois de maïsté, / or ne sai quel part aler.“ Aucassin, p. 662, v. 3-6.

<sup>11</sup> Aucassin, p. 640, v. 18b-21.

<sup>12</sup> „For him Hell is for winners and Paradise for losers. [...] Whereas for him Paradise continues the regimen of the repression of pleasure imposed by hated authority-figures, Hell is the domain of pleasure. The Lack in Paradise is counterpointed by the Plenitude of Hell with its erotic pleasures of female beauty and of the arts of storytelling and music.“ R. Pensom, *Aucassin et Nicolette*, op. cit., p. 31-32.

<sup>13</sup> Aucassin, p. 642, v. 29-36.



Auch wenn unter den Personen, die in der Hölle leiden, viele Ritter und Helden sind, strebt Aucassin doch nicht danach, ihrer irdischen Karriere zu folgen. Bis zum Ratschlag, der ihm anlässlich einer höfischen Feier erteilt wird, scheint für ihn die ritterliche und die Liebeskarriere ein Gegensatz zu sein. Dank eines hilfsbereiten Ritters, macht sich Aucassin jedoch unverzüglich auf den Weg, Nicolette im Wald zu finden:

Montés sor un ceval – fait il – s'alés selonc cele forest esbanoïier; si verrés ces flors et ces herbes, s'orrés ces oisellons canter; par aventure orrés tel parole dont mix vos iert.<sup>14</sup>

Den angedeuteten Schilderungen zufolge dürften die Ähnlichkeiten und die Unterschiede zwischen den christlichen Ständen der Hauptfiguren deutlich geworden sein. Das Christentum scheint im Auge aller drei Hauptfiguren an Wert zu verlieren: Weder der Markgraf, noch Aucassin, noch Nicolette halten die Religionszugehörigkeit für einen gemeinsamen Ausgangspunkt, der die Personen unterschiedlicher Herkunft miteinander verbinden könnten. Vor allem gilt das für die jungen Liebenden, die einander heiraten wollen, auch wenn die Ehe letztlich ein geistlicher Akt ist, der innerhalb der Kirche bzw. der Religionsgemeinschaft zustande kommen soll.

Auffällig ist, wie der erläuterte Unterschied zwischen der geistlichen und gesellschaftlichen Zugehörigkeit in der Argumentation von Aucassin bzw. von Nicolette nicht verwendet wird. So wie der Vater und der Markgraf, bleiben auch sie innerhalb ihrer Denkweise. Sie müssen gegen den Widerstand und Führungsanspruch des Vaters und des Markgrafs kämpfen und dafür Argumente einsetzen, aber diese zeigen sich doch nicht als überzeugend. Denn der Vater und der Markgraf wünschen Aucassin eine Frau von aristokratischer Abstammung, also wird die gesellschaftliche Stellung bevorzugt.<sup>15</sup> Für sie scheint nicht die Liebe zu zählen, sondern nur das Ansehen, das zugleich untergraben wird: Der Vater von Aucassin erleidet mehrmals eine Niederlage durch einen feindlichen Grafen, wodurch seine gesellschaftliche bzw. ritterliche Stellung in Zweifel gezogen wird. Das liefert Aucassin Anlass

---

<sup>14</sup> Aucassin, p. 668, v. 20-22.

<sup>15</sup> „Perhaps one of the lesser vices of the aristocracy, as personified by Garin, is the social snobbery which launches the action. For Garin would sooner lose his entire wealth than that Aucassin should marry a girl of uncertain ancestry, and foreign at that ‘ançois sosferoie jo que je feusse tous desirétés et que je perdisse quanques g'ai que tu ja l'euses a mollier ni a espouse““, Jill Tattersall, „Social Observation and Comment in Aucassin et Nicolette“, *Neuphilologische Mitteilungen*, 86, 1985, p. 553-554.

dafür, alles auf die Liebe zu setzen,<sup>16</sup> und mit seinem Vater ein Abkommen zu schließen:

Je prendrai les armes, s'irai a l'estor, par tex covens que, se Dix me ramaine  
sain et sauf, que vos me lairés Nicolette me douce amie tant veir que j'aie deus  
paroles u trois a li parlees et que je l'aie une seule fois baisie.  
Je l'otroi – fait li peres.<sup>17</sup>

An dieser Stelle verknüpfen sich die erwartete ritterliche und die ersehnte Liebeskarriere, was den entstandenen Gegensatz zwischen den Generationen überbrücken kann. Aucassin schaltet sich nicht wegen seines religiösen oder ritterlichen Pflichtbewusstseins in den Kampf ein, sondern in der Hoffnung auf den Preis, den ihm das Abkommen in Aussicht stellt: ein Kuss und eine kurze Unterhaltung mit Nicolette.<sup>18</sup> Nach seinem Sieg enthüllen das Zögern und die Rechtfertigung des Vaters das Wesentliche der Streiterei: Sie reden aneinander vorbei. Die Argumente treffen sich nicht und wirken nicht auf der gleichen Ebene, deshalb verstehen sich die Gesprächspartner nicht. Ungeachtet des durch seinen Sohn errungenen militärischen Sieges, der dem langjährigen Krieg ein Ende setzt, und der Emotionen, die Aucassin Nicolette gegenüber fühlt, verweigert der Vater nach wie vor die Zustimmung zur Heirat mit Nicolette. Deswegen bricht Aucassin mit dem Vater und, lässt den feindlichen Grafen frei, wird aber für diesen Verrat sofort bestraft: Er wird zum Gefangenen seines eigenen Vaters.

<sup>16</sup> Oder wird er durch die Liebe eben entmachtet bzw. erobert? „Mais si estoit soupris d'Amor, qui tout vaint, qu'il ne voloit estre cevalers, ne les armes prendre, n'aler au tournoi, ne fare point de quanque il deüst.“ Aucassin, p. 634, v. 14-16.

<sup>17</sup> Aucassin, p. 646, v. 29-33. Bemerkenswert ist, wie der einzige Kuss, als höchster Preis für einen Dienst auftaucht. Dem kann die Auswirkung der Troubadour- bzw. Trouvèregedichte zugrunde liegen.

<sup>18</sup> Virginia M. Green weist darauf hin, wie der Preis von Nicolette im Laufe der mehrfachen Auseinandersetzungen bzw. Verhandlungen mit dem Vater stets steigt: „Nicolette is imprisoned in section IV, and in *laisse VII* Aucassin makes a bargain with his father in order to see her again. First, Aucassin had proposed to fight his father's enemies in exchange for his permission to marry Nicolette. His father refused. After Nicolette's imprisonment, Aucassin then resigns himself to accept less from his father, while paying the same price – his participation in the war. Instead of marriage, Aucassin accepts his father's promise that he may see Nicolette, talk to her, and give her a kiss. [...] While paying the same price Aucassin accepts a smaller quantity because Nicolette's availability has been reduced. The price, Aucassin's participation in the war, remains stable, but Nicolette has become more inaccessible.“ V. M. Green, „Aucassin et Nicolette...“, art. cit., p. 199-200.

Auch wenn die Untreue als stärkstes und nicht höfisches Argument gilt, hilft die Affäre Aucassin doch dabei, zu seiner persönlichen Entscheidung zu gelangen. Um die Liebe öffentlich erleben zu dürfen, muss er sich von seinem alltäglichen Leben trennen<sup>19</sup> und zum selbständigen echten Ritter werden. Ihm ist bekannt, dass es das Ziel dieses Abenteurers ist, sich endlich mit seinen geliebten Nicolette verheiraten zu dürfen.

Dieser Verrat verschärft den Konflikt deutlich. Bisher wurde Aucassin für einen (künftigen) Helden gehalten, der sich wegen des Liebeskummers zwar gezögert hat, sich für den militärischen Sieg einzusetzen, aber schließlich, gleich nach einem lebensgefährlichen Anschlag, doch an der Schlacht teilgenommen und sich als siegreich erwiesen hat. Er hat mit dem Urfeind seines Vaters abgerechnet und wollte diesen ins Gefängnis werfen. Das würde als Heldentat gelten, wenn sie Aucassin am Ende nicht für ungültig erklärt hätte. Für den Verrat des Abkommens zahlt er mit Verrat des familiären bzw. ritterlichen Zusammenhaltes und will sich an seinem Vater für die Unbeugsamkeit rächen. Nach den vorangehenden mündlichen Auseinandersetzungen wendet er sich nun tatsächlich gegen ihn.<sup>20</sup> Bislang hat er offensichtlich mehrmals

---

<sup>19</sup> Diese offenbare Trennung vom Elternhaus zieht die Behauptung von Tony Hunt in Zweifel: „Aucassin reste toujours le même. Il n’y a pas de changement dans sa conduite, ni dans celle de son amie non plus.“ Tony Hunt, „La Parodie médiévale“, *Romania*, 100, 1979, p. 373. Der Kernsatz stimmt: Beide bleiben tief verliebt. Zugleich kann die Entfaltung der Liebe nur durch die veränderte Handlungsweise von Aucassin stattfinden. Darüber hinaus scheint es unzureichend, wie Imre Szabics die ritterliche Tätigkeit von Aucassin schildert: „la vaillance chevaleresque d’Aucassin, qui se manifeste dans une bataille sans enjeu, est une réplique satirique à l’exhortation du père rigoureux des premières sections.“ (Imre Szabics, „Amour et Prouesse dans Aucassin et Nicolette“, In: *Et c’est la fin pour quoy sommes ensemble* [Hommage à Jean Dufournet], eds. Emmanuèle Baumgartner – Jean-Claude Aubailly etc., Tome III, Paris, Champion, 1993, p. 1348). Seine Tapferkeit und Heldentaten sind wahrhaft, weil er sich erst vor der angedeuteten Schlacht in Torelore gegen den feindlichen Bougars einsetzt, den er nach einem kurzen lebensgefährlichen Zwischenfall besiegt und vor seinen Vater führt. Sein erster Einsatz beweist die deutliche Veränderung seines Standpunkts: Statt einsam zu seufzen, findet er einen Weg, der schließlich zu Nicolette führt. Was jedoch zutrifft, ist die unveränderte Liebe, die ihn zum Handeln bewegt. Zum Einsatz in Torelore: „Aucassin zieht mit Nicolette als fahrender Ritter in die unbekannte Fremde und sucht, persönliches und soziales Glück in Übereinstimmung zu bringen.“ Reinhold R. Grimm, „Kritik und Rettung der höfischen Welt in der Chantefable“, In: *Höfische Literatur, Hofgesellschaft, höfische Lebensformen um 1200*, hrsg. Gert Kaiser – Jan-Dirk Müller, Düsseldorf, Droste, 1986, p. 378.

<sup>20</sup> „The culmination of his chivalric prowess is the capture of Bougar de Valence, the leader of his father’s enemies. The seeming success is, however, immediately undercut: the code of chivalric behaviour simply does not function efficaciously in the poetic world of Aucassin et Nicolette. Thus, Aucassin’s battlefield success fails to win him the amorous reward that had motivated it. Further, Aucassin reacts by carefully ‘undoing’ his chivalric success as

wiederholt bestätigt, dass er alle anderen Möglichkeiten zum Heiraten ablehne und sich ausschließlich Nicolette wünsche. Seine Forderung stößt jedoch auf harte Ablehnung und ihm scheint es nach wie vor hoffnungslos, sie zur Ehefrau zu nehmen.

Im Falle von Aucassin prallen also die leidenschaftliche Liebe und die Macht der Eltern aufeinander. Er kann eigentlich nur sein einziges Argument der Liebe hartnäckig wiederholen, das, seiner Überzeugung nach, alles überwinden wird. Er wird daher erst dann verwirrt, als ihm deutlich wird, dass das Abkommen nicht eingehalten wurde. Nun erst erhebt er sich gegen die gesellschaftlichen bzw. ritterlichen Spielregeln und begeht etwas, was in ritterlicher Hinsicht für einen großen Verstoß gehalten wird. Da diese Regeln ihm gegenüber nicht eingehalten wurden, lässt er sich nicht dazu zwingen, weiterhin die Erwartungen der Älteren zu erfüllen.

Die im Titel der vorliegenden Untersuchung angekündigte schwere Entscheidung wird also nicht im Rahmen abwechslungsreicher Streitgespräche getroffen, sondern in zwei kleineren Abschnitten, wobei Aucassin seine eigene gewöhnliche Umgebung verlassen muss, um etwas Höheres zu erreichen. In beiden Fällen bricht er irgendwohin auf: Zunächst zieht er in den Krieg, dann in den Wald. Zunächst zeichnet er sich ritterlich aus, dann erweist er sich als leidenschaftlicher Liebender, der seine Geliebte unermüdlich sucht. In beiden Fällen kommt die Hilfe von außen, mal ungewollt und mal unabhängig von ihm, die jeweils zur Stärkung seiner Liebe beiträgt.

Im Gegenteil zu Aucassin ist ungewiss, wie sich Nicolette mit dem Markgrafen auseinandersetzt. Sie leidet an der Herrschaft des Stadtherrn, aber lässt sich nie mit ihm in ein Gespräch verwickeln. Trotz der Taufe dürfte sie nicht für eine Person gehalten werden, die des Gesprächs würdig wäre. Wie vorhin angesprochen, bleibt weitgehend verschwiegen oder zumindest unbekannt, wie Nicolette für die Liebe plädiert, welche Argumente sie aufzählt. Zumindest ist es wohlbekannt, dass sie die aktive Rolle übernimmt und dafür sorgt, dass Aucassin sie wieder im Wald auffindet.<sup>21</sup>

---

such by freeing his prisoner after making him swear to continue the war.“ Kevin Brownlee, „Discourse as Proueces in Aucassin et Nicolette“, *Yale French Studies*, 70, 1986, p. 170.

<sup>21</sup> Dabei wurde die parodistische Darstellung der Erzählung vor Augen geführt, die unter anderem durch Imre Szabics knapp zusammengefasst wurde: I. Szabics, „Amour et Prouesse...“, art. cit., p. 1341-1343. Dann zieht er die Bilanz: „Sans vouloir nier la présence de certains traits humoristiques et satiriques dans le poème, nous ne pensons pas non plus que toute la chantefable a été conçue et composée dans un esprit parodique pour désigner l'envers du monde chevaleresque et courtois. Si l'on admet, comme le voulaient maints critiques, l'intention parodique et ironique de l'auteur, on lui dispute inévitablement le mérite

In ihrer Geschichte wird also die Entscheidung anders getroffen. Auch wenn ihr nie Anlass geboten wird, sich für die Liebe und für die geliebte Person jemand Drittem gegenüber zu äußern,<sup>22</sup> wie das der Fall mit Aucassin ist, kann sie sich dennoch von der erniedrigenden Herrschaft befreien und dem Glück wortwörtlich nachgehen. In diesem Zusammenhang zählen auch bei ihr nicht das Ansehen und die gesellschaftliche Stellung, was vor allem durch ihre Flucht und ihren neuen Beruf zur Geltung kommt: Um sich in die Stadt von Aucassin zu begeben, flieht sie vom heidnischen Hof, womit sie gleichsam einem vornehmen Mann entkommt, wird dann zur Wandermusikerin, und kehrt ins Heimatland von Aucassin zurück.

Wie sich herausstellt, muss Nicolette einen deutlich längeren Weg auf sich nehmen als Aucassin. Ihre Entscheidung wird ebenfalls im Rahmen eines Aufbruchs getroffen, dessen Richtung vom Anfang an ziemlich unbestimmt ist. Die Unsicherheit spitzt sich zu, als sich das glückliche Paar wegen eines Sarazenenangriffs trennen muss und sich die Liebenden erst nach einer abenteuerlichen Wanderung und einem langen Warten erneut treffen. Es könnte eventuell die Lehre daraus gezogen werden, nach der ein Aufbruch viele Unannehmlichkeiten nach sich ziehe, aber die Helden gegenseitig durch die Liebe belohnt und gekrönt werden.<sup>23</sup> Wie Schwierigkeiten auch immer Hindernisse darstellen, bringen die schwer getroffenen Entscheidungen bei den Liebenden Glück und Wohlstand.

### *Genant sô bin ich Dêmuot*

Die mittelhochdeutsche Erzählung, die in mehreren Fassungen vorhanden ist, wurde nicht wegen der Liebesbeziehung selbst berühmt und verbreitet, sondern dank der aufgeworfenen, durch Andreas Capellanus betrachteten Frage, ob der obere oder der untere Teil eines Frauenleibes zu wählen sei.<sup>24</sup>

---

de présenter des protagonistes pleinement conscients de la vertu suprême de l'amour et de sa faculté d'inspirer des faits héroïques et courageux." *Ibid.*, p. 1343.

<sup>22</sup> Nicht einmal den Hirten: Dabei wird sie für eine Fee gehalten: „Vos estes fee, si n'avons cure de vo compaignie, mais tenés vostre voie!“ Aucassin, p. 664, v. 27-28.

<sup>23</sup> „Tous deux ont eu l'occasion de faire preuve de leur hardiesse, de leur dévouement et de leur intransigeance, signes de leur amour profond.“ I. Szabics, „Amour et Prouesse...“, art. cit., p. 1348.

<sup>24</sup> „Nam, quum mulier quaedam mirae probitatis industria duorum amorem petentium alterum vellet ex propria electione repellere et alterum prorsus admittere, taliter in se ipsa amoris est partita solatia. Ait enim: 'Alteri vestrum mei sit pars superior electa dimidia, et pars inferior sit alteri designata petenti. Quorum uterque morae cuiuslibet intermissione

Hierbei drängt sich allerdings nicht das schlaue Rätsel in den Mittelpunkt, sondern die Entscheidung, die nach der Zurückweisung vom Grafen Alpharius getroffen wird und die die heidnische Königin dazu bewegt, ihn trotzdem zu sich zu bestellen:

Sî sprach: „er muoz her wider komen,  
ez gê zu schaden oder zu vromen!“  
Der selbe bote dar rante,  
dâ er den grâven wiste.<sup>25</sup>

Zwischen dem Kennenlernen des christlichen Grafen anlässlich einer höfischen Feierlichkeit und seiner Rückkehr erstrecken sich zwei Abschnitte, die auf die eine oder andere Weise jeweils zur zu treffenden Entscheidung beitragen. Zunächst beginnt ein höfisches Gespräch, das vor allem wegen seiner Doppelschichtigkeit auffällt und Figuren darstellt, die offensichtlich den Gesprächspartnern ähneln dürften. Nach dem Bruch muss der heidnischen Königin klar geworden sein, was sie getan hat, und sie fängt an, die erdenklichen Lösungen zu erwägen.<sup>26</sup>

Das höfische Gespräch dient dazu, nachzuweisen, ob sich die Partner an die Minneregeln halten. An diesem Spiel nehmen sowohl Alpharius, als auch die Dame gerne teil solange, Alpharius der Dame seine Liebe erklärt. Im Auftakt des Gesprächs gilt die Frage von der Königin als eine Art Antwort auf den einzigartigen Einsatz: „Umbe welchez tugenthaftez wîp / *quelt* ir, herre,

---

reiecta propriam sibi partem elegit, et uterque potioem se partem elegisse fatetur et altero se digniorem in amoris perceptione pro dignioris partis electione contendit. Praenarrata vero mulier suum nolens improvidare praecipitare arbitrium, litigantium consensu, uter istorum sit potior in eo, quod postulaverat, iudicandus, meo quidem quaerit iudicio definiri. Quaero igitur, quis vobis videatur in sua magis electione laudandus.“ Andreas Capellanus, *De amore libri tres*, hrsg. Emil Trojel, München, Eidos, 1964, p. 206-207.

<sup>25</sup> Heidin, v. 1285-1288.

<sup>26</sup> „Der höfische Konflikt unterscheidet sich vom faktisch bedingten hauptsächlich dadurch, daß der Sprecher nicht mehr unter einem objektiven Zwang zum Handeln steht – formal hat das zur Folge, daß die Situationsbeschreibung fast vollständig wegfällt – sondern daß ein Handlungsimpuls von ihm selbst ausgeht (von einer inneren Situation) und auf ein ebensowenig äußerliches Hindernis in Gestalt der höfischen Norm auftrifft, so daß sich der ganze Konflikt in einem abstrakten, quasi luftleeren Raum abspielt. Dadurch entsteht die bereits mehrfach erwähnte, von der äußeren oft völlig unabhängige ‘innere Handlung’. Das häufigste Auslösungsmoment ist die Frage, ob der Sprecher als höfischer Liebhaber seine Liebe gestehen soll oder nicht – im exemplarischen Monolog wird die Frage in der Regel verneint.“ Ilse Nolting-Hauff, *Die Stellung der Liebeskasuistik im höfischen Roman*, Heidelberg, Winter, 1959, p. 54-55.

iuwern lip?<sup>27</sup> In so einem Ausmaß dürfte der Einsatz durchgeführt werden, dass er vielmehr für Qual, als für ein Liebesabenteuer gehalten werden kann. Die Frage liefert dem Grafen Anlass, mit seiner Werbung anzufangen, wenn auch etwas zögernd. Wenn die Königin dabei aufmerksamer gewesen wäre, wären ihr die zahlreichen Anspielungen früher aufgefallen, die sich unmissverständlich auf sie selbst bezogen. Gewisse Ausdrücke weisen darauf hin, dass sich hinter der Figur der rätselhaften wunderschönen Frau die Königin selbst verbirgt:

Nâch einer vrouwen  
ich var, möht ich die beschouwen!  
doch hân ich sie gesehen.  
Anders tar ich niht jehen,  
wan: si ist volkomen gar  
als kein vrouwe, daz ist wâr.<sup>28</sup>

Was die Dame zunächst, schon beim höfischen Gespräch beeindruckend dürfte, ist die Leidenschaft des Grafen Alpharius, die auch in den hier angeführten Ausdrücken erscheint. Ihm würde es ausreichen, die ersehnte Dame anzublicken, was sich aber bereits verwirklicht hat. Die Unterscheidung zwischen den, ohnehin sich annähernden Frauenfiguren (der ersehnten Eingebildeten und der anwesenden Wahrhaften) verschiebt weiter den Moment der Enthüllung. Es dauert also noch etwas, bis Alpharius wagt, seine Gefühle preiszugeben. Um das zu erleichtern, soll Vertrauen mithilfe der nächsten Frage nach dem Namen der unbekannteren umworbenen Frau geschaffen werden, die zugleich einen Gedanken im Hinterkopf der Königin verheimlichen dürfte, denn dieses engagierte Hofmachen würde auch sie erfreuen. Dabei schmeichelt sie gleichzeitig dem Grafen, wie die Anrede, die die vorangehenden deutlich übertrifft, zeigt: „Vil wol gelobter herre mîn, / wie ist diu vrouwe genant?“<sup>29</sup> Nun, dank dem Interesse, dem Ehrenwort

---

<sup>27</sup> Heidin, v. 729-730. Es lohnt sich anzumerken, dass ein ähnliches höfisches Gespräch im Jaufréroman zu finden ist, in dem ebenfalls zunächst die Frau das Wort ergreift und sich nach der eventuellen Freundin erkundigt: „Ben aja la terra don fos / E-l rei Artus qui sa-us trames / E vostra mia, lai onn es!“ *Jaufré*, In: *Les troubadours I.*, eds. René Lavaud – René Nelli, Turnhout, Desclée de Brouwer, 1960, v. 7746-7748.

<sup>28</sup> Heidin, v. 767-772.

<sup>29</sup> Heidin, v. 774-775. Es lohnt sich hinzuzufügen, dass die Dame ab dem ersten Moment durchaus hilfsbereit ist. Sie führt die Metaphorik der Liebeskrankheit ein, die später durch den Grafen aufgegriffen werden wird: „sô will ich iuch klagen, / ob dâ von iuwer leit / entwich und quæm ein senftekeit / iuwerm senden herzen, / dâ von ez sînen smerzen / lieze varn hie zu stunt.“ Heidin, v. 732b-737.

und der Genehmigung der Dame,<sup>30</sup> die sich auf die Erklärung der entfaltenden Liebesgeschichte bezieht, gelingt es dem Grafen eine Atmosphäre zu schaffen, die der bevorstehenden Liebeserklärung entspricht. Dass dies erfolgreich war, geht aus dem leidenschaftlichen Duzen gleich hervor:

Eiâ, úzerweltez vaz  
 nú lâ die rede âne haz;  
*dû* bist diu liebe vrouwe mîn,  
 nâch *dir* lide ich grôze pîn  
 mit vil grôzer quâle,  
 wan *dû* mit der minne strâle  
 mich hâst in daz herze troffen.<sup>31</sup>

Nicht weniger erhitzt bleibt die Stimmung im Weiteren. Später wird dieses Liebesbekenntnis noch analysiert, an dieser Stelle sollen die Anreden seitens des Ritters betrachtet werden. Dabei fällt auf, wie sie sich stetig mehr an die gängige Minne passen: *vrouwe, vrouwe hêre, reinez wîp, keiserinne*.<sup>32</sup> So werden die Kernsätze zum Ausdruck der gängigen Selbstunterwerfung im Sinne der Minne, wobei Religionsfragen zumindest vorerst nicht auftauchen, deswegen wird deren Unterschied völlig außer Acht gelassen.<sup>33</sup> Der christliche Ritter schämt sich gar nicht, sich vor einer heidnischen Königin zu erniedrigen und ihre Liebe zu erbitten. Im Gegensatz zum Fall von Aucassin und Nicolette, gilt hier kein gesellschaftlicher Unterschied. Beide zählen zur vornehmen Schicht: Hier treffen sich ein reicher Graf und eine wunderschöne Königin, die jeweils durch die höfische Kultur geprägt und der Liebe unterworfen werden,<sup>34</sup> wenn auch unterschiedlich voneinander. Vergeblich versucht der Graf, die Dame von seinen tiefen Gefühlen zu überzeugen, wobei auch die Krankheitsmetaphern<sup>35</sup> vermehrt auftauchen:

<sup>30</sup> „sô wil ich iu mîn triuwe geben“ sowie „Sprecht, waz ir welt!“ Heidin, v. 777, 799.

<sup>31</sup> Heidin, v. 803-809.

<sup>32</sup> Heidin, v. 817, 822, 836, 838.

<sup>33</sup> „In der Heidin (IV) werden dem Hörer bzw. Leser Nichtchristen als Hauptfiguren präsentiert, die vollkommen den Erwartungen entsprechen, die auch an christliche Helden gestellt werden: Sie sind in jeder Hinsicht vorbildlich, ohne daß ihre Religion als Einschränkung genannt würde.“ Barbara Sabel, *Toleranzdenken in mittelhochdeutscher Literatur*, Wiesbaden, Reichert, 2003, p. 305.

<sup>34</sup> „Si hât ganze tugend / sô schcene mit ir jugent.“ Heidin, v. 131-132. „und hân ouch bürge unde lant / enhalp über Rîn.“ Heidin, v. 746-747.

<sup>35</sup> Sie tauchen mehrmals im Minnesang auf wie z. B.: „Vrowe, wilt du mich gern, / sô sich mich ein vil lützel an. / [...] / Ich bin siech, mîn herze ist wunt.“ Heinrich von Morungen, *Vrowe, wilt*



wan dû mit der minne strâle  
mich hâst in daz herze troffen.  
Diu wunde stât noch offen  
baz denne einer spanne wît,  
sît mir die salben niemant gît,  
diu dem siechtuom mûg erwern  
und mich siechen solt ernern.  
Sô engestlichen ez mir stât,  
sint die salben niemant hât  
wan ir, vrouwe, aleine!  
Wizzet, waz ich meine:  
diu salbe heizet minne,  
und tuot mich âne sinne.<sup>36</sup>

Vergeblich hängen die leidenschaftlichen, schmerzhaften und erbitterten Teile der Liebesbekenntnis zusammen, vergeblich wird die Minne indirekt der Dame zugeschrieben und vergeblich wird sie zur Hilfe aufgerufen, denn das Gespräch mündet in einen erbitterten Schlagabtausch, dessen Folge es ist, dass Alpharius den Hof der Dame unverzüglich verlassen muss:

Er sprach: „ir sît ein hertez wîp!“  
Si sprach: „ê ich mînen lîp  
wold iu boesem kristen geben,  
ich næm ê mir das leben  
und wolde kiesien den tôt.“<sup>37</sup>

---

*du mich genern*, v. 1-2; 5 (MF 137, 10-11; 14), In: *Des Minnesangs Frühling I.*, hrsg. Hugo Moser – Helmut Tervooren, Stuttgart, Hirzel, 1988 (im Weiteren: MF), 264; oder „Ir vrômde krenket daz herze mîn. / Ich stirbe, mir werde ir minne.“ Wolfram von Eschenbach, *Guot wîp, ich bitte dich minne*, 51-52 (MF 10, 9-8), p. 499 (*ibid.*); oder: „mînes herzen tiefiu wunde / diu muoz iemer offen stên, / si enküsse mich mit friundes munde. / Mînes herzen tiefiu wunde / diu muoz iemer offen stên, / si enheiles ûf und ûz von grunde. / Mînes herzen tiefiu wunde / diu muoz iemer offen stên, / sin werde heil von Hiltegunde.“ Walther von der Vogelweide, *Die mir in dem Winter*, 32-40 (MF 74, 14-20), hrsg. Wilhelm Wilmanns, Halle / Saale, Buchhandlung des Waisenhauses, 1924; „Wan daz mich ir minne strâle / in daz sende herze schôz, / dast diu unverheilet wunde.“ Gottfried von Neifen, *Lieder*, hrsg. Moritz Haupt, Leipzig, Weidmann, 1851, p. 13, v. 20-22, usw. „In unendlichen, manchmal eintönigen, oft aber auch geistreichen Variationen werden solche Klagen durchgespielt. Gewicht gewinnt dieser Liedtypus durch die Intensität der Sprache und die Differenziertheit der Argumentation, Brisanz erreicht er dort, wo der Absolutheitsanspruch solcher Liebe sich an Grenzen reibt.“ Burghart Wachinger, „Was ist Minne?“, *Heidelberger Jahrbücher*, 33, 1989, p. 257.

<sup>36</sup> Heidin, v. 808-820. Nach dem Liebesbekenntnis kommt, in der ersten Antwort der Frau eine Krankheitsmetapher vor: „daz ir mich in mînem muote / getrüebet hât sô sêre,“ Heidin, v. 852-853.

<sup>37</sup> Heidin, v. 1047-1051.

Erst nun beginnt ein umfassendes Nachdenken, wobei am meisten überrascht, wie die Frau, trotz dieser harten Ablehnung schließlich doch einlenkt und schrittweise unter den Einfluss des zurückgewiesenen und deswegen abwesenden Grafen gerät. Die der Entscheidung vorangehende, empfindsame und verfeinerte Darstellung des inneren Bedenkens einer in die Zwickmühle geratenen Frau soll eine Reihe von Argumenten liefern, die die Meinungsänderung rechtfertigt und verrät, warum sich die heidnische Königin doch für die Liebe des christlichen Alpharius entschieden hat. Während Aucassin bzw. Nicolette ihre Entscheidungen kurzfristig durch Taten treffen, kommt es erst nach langen Überlegungen, die eine möglichst begründete Entscheidung untermauern, zum Zurückruf des Grafen.

Wie die aufeinander folgenden Abschnitte des Liebesbekenntnisses zusammenhängen, so sind auch das höfische Gespräch und die Überlegungen untrennbar. Auch wenn die Unterhaltung negativ ausklingt, dürfte ihre höfische Stimmung gewissermaßen auf den weiteren Zeitraum auswirken, als die Dame durch die Liebe allmählich bewältigt wird. Sonst bleibt es unverständlich, warum sie anfängt, über ihre negative Entscheidung nachzudenken, als sie vom Ruhm des Ritters der überall verkündet wird, erfährt.<sup>38</sup> Kein Zufall, dass sich der Wendepunkt sogar zweimal an eine Bewegung knüpft: „Die vrouwe nidersatz,“; „Sî saz ûf ir bette hin.“<sup>39</sup> Die vornehme Königin, die sich als stolz genug erwiesen hat, einen edelmütigen christlichen Ritter abzuweisen, setzt sich nun mit seinen unbezweifelbaren Tugenden auseinander, was auch durch Körpersprache geäußert wird. Im Grunde genommen wird die Entscheidung gleich vorangekündigt:

<sup>38</sup> Um nun die Stichwörter herauszuheben: „ein helt“, „ein recke úzerwelt“, „ein kristenman“, „Er dient einer vrouwen.“ Heidin, v. 1113, 1115, 1119, 1122.

<sup>39</sup> Heidin, v. 1136, 1145. Das ganze erste Zitat lautet: „Diu vrouwe nidersatz, / dô sî rehte het vernomen. / Von sinnen was sî vil nâch komen, / unde stuont alleine, / diu guote und diu reine.“ Heidin, v. 1136-1140. „Nicht zufällig ist die Heidin zu Beginn dieser neuen Situation vorausweisend als diu guote (1140) bezeichnet. Nach der Minneterminologie kann dies nur bedeuten, daß sie sich in ihrer Pflicht als Minnedame auskennt und danach die ethisch richtige Entscheidung zu treffen vermag.“ Karl-Heinz Schirmer, *Stil- und Motivuntersuchungen zur mittelhochdeutschen Versnovelle*, Tübingen, Niemeyer, 1969, p. 197.

Dú wære ein ungetriuwez wip,  
ungeslaht was ie dîn lip,  
daz dû versagetest dem man  
der minne mi zühten werben kan.  
Verliust nû der helt sîn leben,  
waz wilt dû im zu lône geben  
oder wie wiltû im gedanken des?<sup>40</sup>

Es kann leicht außer Acht gelassen werden, wie die Überlegungen<sup>41</sup> beginnen. Es fällt ein Nebensatz, der als moralischer Kernsatz gilt. Die Gedanken der Königin richten sich auf das, „waz sî tuon wolde / oder waz sî lâzen solde.“<sup>42</sup> Abgesehen von einer möglichen, vermutlich auf einen Spruch von Jesus<sup>43</sup> zurückgehenden Auslegung, enthüllt die Bemerkung das Wesentliche der Entscheidung: Was will sie und was sollte sie weglassen? Zugleich liegt es auf der Hand, die Pronomina auszutauschen: Wen will bzw. wünscht sie sich und wen will sie verlassen? In diesem Sinne stellt sich die Hauptfrage gleich am Anfang des Nachdenkens, das in der höfischen Einsamkeit der Königin abläuft.

Die oben zitierte Einschätzung kündigt mehrere weitere Abschnitte an, die schließlich zur Meinungsänderung und zum Zurückruf des Ritters führen und die jeweils eine prägende Tätigkeit aufweisen. Durch das Weinen nähert sie sich zumindest seelisch dermaßen dem Ritter, dass sie sogar bereit wäre, mit ihm eine Nacht zu verbringen:

---

<sup>40</sup> Heidin, v. 1153-1159.

<sup>41</sup> „Verwundert stellt man fest, daß alles, was die Heidin zu sich selber sagt, Rhetorik ist. Dabei hält sie eigentlich keine Reden, sondern sie denkt nur und fühlt nach vorgegebenen Regeln und Redemustern.“ Klaus Hufeland, „Die mit sich selbst streitende Heidin“, In: *Dialog* (Festschrift für Siegfried Grosse), hrsg. von Gert Rickheit – Sigurd Wichter, Tübingen, Niemeyer, 1990, p. 18. Klaus Hufeland hat sich sogar in zwei Beiträgen damit beschäftigt, wie die klassische Rhetorik sowohl die Überlegungen der Königin, als auch die von Alpharius durchaus mitprägt: Klaus Hufeland, „Der auf sich selbst zornige Graf“, In: *Gotes und der werlde hulde*, hrsg. von Rüdiger Schnell, Bern, Francke, 1989, p. 135-164; Klaus Hufeland, „Die mit sich selbst streitende Heidin“, In: *Dialog*, hrsg. von Gert Rickheit, Tübingen, Niemeyer, 1990, p. 3-24.

<sup>42</sup> Heidin, v. 1147-1148. „Man kann innerhalb des höfischen Konfliktmonologs 'spontane' und 'reflektierte' Willensrichtung nicht an der Sprechweise unterscheiden: die affektische Position argumentiert ebenso wie die konventionelle, gelegentlich sogar mit einem sentenziösen 'doit' (das sonst vor allem für normative Haltung steht); der Ausdruck ist immer unmittelbar, der Wechsel 'spontan.'“ I. Nolting-Hauff, *Die Stellung der Liebeskasuistik im höfischen Roman*, op. cit., p. 59.

<sup>43</sup> „Man muss das Eine tun, ohne das Andere zu lassen.“ Mt 23,23.

Nû hâst dû keinen  
 man gewonnen mære liep.  
 [...]  
 Er ist ein wol gezogen man,  
 des solt<sup>44</sup> dû in geniezen lân  
 und solt dich über in erbarmen.<sup>45</sup>  
 Lâz in an dînen armen  
 erwarmen eine naht.<sup>46</sup>

Dass das viel zu rasch wäre, erkennt die Dame selber, und zieht sich gleich zurück: „Dû hâst missedâht / an dirre selben stunt.“<sup>47</sup> Das Tauziehen zwischen der Zustimmung und Ablehnung,<sup>48</sup> das sich durch den Monolog zieht, macht die Überlegung deutlich glaubwürdiger.<sup>49</sup> Das gilt auch für den Vergleich, der zwischen dem christlichen Ritter und ihrem Mann gezogen wird. Wie deutlich gemacht, kommt der heidnische Ehemann dem christlichen Grafen gleich:

<sup>44</sup> Zur mehrfachen Verwendung der Form *solt*, *solde* fügt Schirmer hinzu: „Die imperativischen Selbstanreden (Dû soldest 1166, 1168, 1180, 1181, 1228) sind hier der stilistische Ausdruck eine überpersönlichen, normativen Denkens, wie es die Minnedoktrin vorschreibt; [...]. K-H. Schirmer, *Stil- und Motivuntersuchungen*, op. cit., p. 198, Note 4.

<sup>45</sup> Dabei kommt die Krankheitsmetaphorik als Antwort auf den Auftakt des Gesprächs („war umbe quelt ir iuwern lîp?“ / Er sprach: ‘umb ein reinez wîp, diu hât mir herze besniten / mit iren guoten siten.’“<sup>46</sup> Heidin, v. 1073-1076.) erneut vor.

<sup>46</sup> Heidin, v. 1172b-1173, 1179-1183.

<sup>47</sup> Heidin, v. 1184b-1185.

<sup>48</sup> „In dem Konfliktmonolog schwankt die Heidin zwischen zwei Verhaltensweisen. Die eine fordert von ihr, sich dem bewährten man der minne mit zûhten werben kan (1155f.) nicht länger zu versagen – sie wäre sonst ein ungetriuwez wîp (1153). (Wie sich triuwe in den höfischen Mären um einen Dreieckskonflikt stets auf die Treue zum Geliebten bezog, so meint ungetriuwez wîp hier das Verhalten einer Frau, die dem Liebhaber den Lohn verweigert und damit der Minnelehre zuwiderhandelt.) Die andere Verhaltensweise, die der Hingabe entgegenstünde, ist durch die Rücksicht auf die Ehe und ère (1209) bestimmt. Damit gründet die Konfliktsituation wiederum auf der Spannung zwischen Minne und Ehe. [...] Sie sieht sich vor die Entscheidung zwischen zwei ‘objektiven’ Möglichkeiten gestellt. Entweder muß sie das Gesetz der höfischen Minnedoktrin als verbindlich anerkennen und dem bewährten Minnediener ihre Liebe schenken oder auf der konservativen Haltung beharren (pflegen des ich pflac 1214) und ihrem Gatten die Treue halten.“ K-H. Schirmer, *Stil- und Motivuntersuchungen*, op. cit., p. 197-198, 199.

<sup>49</sup> Hier soll ein kurzer Abschnitt des berühmten Tristanmonologs als einer der frühesten literarisch-psychologischen Zeugnisse vom inneren Zweifel erwähnt werden: Jo perc pur vus joie e deduit, / E vos l’avez e jur e nuit; / Jo main ma vie en grant dolur, / E vos vestre en delit d’amur.“ *Le mariage de Tristan et d’Yseut aux Blanches Mains*, v. 9-12. Manuscrit Sneyd: [http://www.hs-augsburg.de/~harsch/gallica/Chronologie/12siede/Thomas/tho\\_tri3.html](http://www.hs-augsburg.de/~harsch/gallica/Chronologie/12siede/Thomas/tho_tri3.html) (Aufruf: 8. September 2013)

Ouch hât din herre liep  
niht gevorn als ein diep  
und hât dich vür ein werdez wîp  
und hât einen alsô reinen lip.  
Und ist alsô schoene also er  
und brichet kurzlich sîniu spre,  
und minnet dich vür elliu wîp.<sup>50</sup>

— was allerdings verhindern sollte, ihm gegenüber untreu zu werden: „Dû solt wider kêren / und minnen dînen werden man!“<sup>51</sup> Vergeblich scheint sie, sich endgültig für ihren Mann entschlossen zu haben, da der Zweifel gleich nach dem Kernsatz zurückkehrt: „Ich will pflegen des ich pflic. / Unsinnic bist dû ê gewesen.“<sup>52</sup> Auch wenn das Duzen auch vorhin verwendet wurde, wird nun der Monolog durch die Gegenüberstellung von *ich* und *dû* zu einem inneren Dialog:

Übel und arc daz sich  
an und senfte sîne pîn.  
Dû solt tuon den willen sîn  
und des er an dich gert;  
des ist der helt gewert.  
Dar zu solt dû stille dagen,  
er tar ez nimmer gesagen.<sup>53</sup>

Zugleich wird die Überlegung reicher an Figuren: Die Minne schaltet sich ein, als jemand, der auf die Beziehung Einfluss nehmen kann.<sup>54</sup> Wie die Frau gerade mit einer negativen Metapher („dû woldest dich ê stechen tôt, / danne dû senftest sîne nôt“<sup>55</sup>) argumentiert hat, so fallen ähnliche Ausdrücke in ihren Ratschlägen, aber diesmal mit den dazu gehörenden Empfehlungen:

---

<sup>50</sup> Heidin, v. 1195-1201. Der Vergleich geht auf das vorhin erwähnte Werk von Andreas Capellanus zurück: „Habeo namque virum omni nobilitate urbanitacique ac probitate praeclarum, cuius nefas esset violare torum vel cuiusquam me copulari amplexibus. Scio namque, ipsum me toto cordis effectu diligere.“ Andreas Capellanus, *De amore, op. cit.*, p. 141.

<sup>51</sup> Heidin, v. 1210-1211.

<sup>52</sup> Heidin, v. 1214-1215.

<sup>53</sup> Heidin, v. 1226-1232.

<sup>54</sup> „Dô begunde sî in wieder drâte / laden nâch der minne râte. / Sî sprach: [...]“, Heidin, v. 1233-1235a.

<sup>55</sup> Heidin, v. 1191-1192.

[...] dū wilt im wesen bî.  
 Er ist gevangen, mach in vrî!  
 Er ist *siech*, er muoz *genesen*!  
 Ez muoz wærlîch alsô wesen,  
 ûf mîn triuwe, daz mein ich.<sup>56</sup>

Als Salbe („diu salbe heizet minne, / und tuot mich âne sinne.“)<sup>57</sup> verkörperte die Minne früher die erdenkliche Genesung, nun schlägt sie persönlich vor, dass sich die Dame gewissermaßen umkehren und dem Grafen zuwenden soll. Diese mögliche Genesung verweist auf die kürzlich zitierte Werbung des Grafen, die, wie gesehen, ebenfalls den Wortschatz einer schweren Verwundung verwendet: Der Pfeil der Liebe treffe ins Herz, die Wunde stehe immer noch offen und benötige Salbe, die Minne heiße und die die Königin besitze.<sup>58</sup> Folgend dem Vorschlag der Minne, soll es nun zur Heilung kommen, die Zusammensein, Befreiung und Genesung umfasst, was von der Königin zur Kenntnis genommen wird. Die unbeantwortete Liebe hält sie für eine Verwundung bzw. eine Krankheit, die Mitleid auslösen soll und die sie zum Handeln aufruft. Zugleich kann vorausgesetzt werden, dass Alpharius vermeiden will, dass die Antwort der Dame auf Mitleid beruht, da er zwischen dem ersten Liebesbekenntnis und dem harten Abschied die Krankheitsmetaphorik nicht mehr einsetzt. Das Mitleid muss jedoch eine gewisse Rolle spielen, da trotz mehrfacher ähnlicher ritterlicher Züge jener Herr überzeugender der Königin scheint, der auf ihre Hilfe angewiesen ist. Wie bereits mehrmals darauf hingewiesen, kommt Hilfe der Heilung gleich, die am ehesten durch die Liebe umgesetzt werden kann: „Reinez wîp, nû troeste mich / mit dîner klâren minne: / gewer mich, keiserinne!“<sup>59</sup>

<sup>56</sup> Heidin, v. 1235b-1239. „Den Schluß bildet ein typischer ‚spontaner Wechsel‘, in dem der Monologist ganz in sein Dilemma verstrickt ist und sich mit der in seiner jeweiligen Position angelegten ‚Rolle‘ identifizieren muß. Dies geschieht zunächst so, daß man wieder nicht weiß, wer eigentlich spricht. Im epischen Einschub (1234) heißt es, die Heidin orientiere sich an einem Rat der personifizierten (?) Minne, und die folgenden zauberspruchartigen, mit Liebestopik gefüllten Beschwörungsformeln (1235/1237) lesen sich wie ein Zitat.“ K. Hufeland, *Streitende Heidin*, *op. cit.*, p. 15.

<sup>57</sup> Heidin, v. 819-820.

<sup>58</sup> „wan dū mit der minne strâle / mich hâst in daz herze troffen. / Diu Wunde stât noch offen / [...] / Sô engestlichen ez mir stât, / sint die salben niemant hât / wan ir, vrouwe, aleine! / [...] / diu salbe heizet minne“, Heidin, v. 808-810, 815-817, 819.

<sup>59</sup> Heidin, v. 836-838.

Wie vorhin, bei der Idee einer einzigen gemeinsamen Nacht,<sup>60</sup> so kehrt hier der Zweifel wieder zurück, diesmal aber deutlich gewaltiger. Die Königin entgegnet dem Vorschlag der Minne:

Sî sprach aber: nein ich!  
Ich was ûf unrehten wegen;  
got der müeze mich gesegen,  
daz mir der rede iht mêre entrinne:  
ich was komme von sinne.  
[...]  
die rede hie gespreche,  
daz ich mîn triuwe iht breche  
an dem lieben herren mîn.  
Wærlîchen daz sol sîn.  
[...]  
Jâ will ich mîner êren pflegen  
und lân den grâven underwegen  
an êren und an libe.<sup>61</sup>

Dem jeweiligen Leser scheint es kaum denkbar, dass die Dame innerhalb weniger Zeilen den Ritter zu sich bestellen wird. Die Anmerkungen des Erzählers weisen jedoch darauf hin:

Nû sulle wir an disem wîbe  
merken einen schoenen strît,  
der gewert hât lange zît.  
Ein wîle sprach si 'jâ', ein wîle 'nein'.<sup>62</sup>

---

<sup>60</sup> „Lâz in an dînen armen / erwarmen eine naht.“ Heidin, v. 1182-1183.

<sup>61</sup> Heidin, v. 1240b-1244, 1247-1250, 1261-1263. „Die Dialektik des Konflikts erreicht ihren Höhepunkt, ist in der Heidin, im bloßen Hin und Her von 'jâ' und 'nein', personifiziert. Sie hat sich so sehr exponiert, daß sie vor sich selbst erschrickt, ihre Haltung spontan korrigiert und, wieder zur Sache kommend, ihre Akklamation redigiert'. [...] In der aversio wird dem Liebeszauber mit Beichtformel und Segenswunsch (1241f) begegnet. Dann wird das bei der Akklamation formelhaft gebrauchte Wort triuwe (1239) zu einem Treuegelöbnis (1248) umstilisiert, und durch diese Korrektur („widerbringen“ 1245) wird zugleich die 'äußerliche' Privatargumentation in B (d. h. in der vorliegenden Fassung) ethisch vertieft.“ K. Hufeland, *Streitende Heidin*, op. cit., p. 15.

<sup>62</sup> Heidin, v. 1264-1267. „Nach dem Muster höfischer Konfliktmonologe (ein schöner strît 1265) wägt sie beide Positionen in ihren Überlegungen gegeneinander ab, wobei es des Öfteren zu einem radikalen Meinungsumschwung ('Positionswechsel': Ein wil sprach 'jâ', ein wil 'nein' 1267) kommt, nach dem der eben vertretene Standpunkt widerrufen wird.“ K-H. Schirmer, *Stil- und Motivuntersuchungen*, op. cit., p. 199.

und geben den grundlegenden Gegensatz zwischen Sinn und Emotion aller ähnlichen Konflikte an:

Ir gemüete herte als ein stein  
 an alsô manic ende wíelz,  
 unz ir daz herze smielz  
 als daz wahs gegen dem viure.<sup>63</sup>

Dabei dürfte die Dame die Entscheidung getroffen haben, was nur dem unbekanntem Erzähler deutlich wird, der Königin und dem Grafen aber nicht. Die Sinnlosigkeit ihres Lebens erkennend, muss sie noch einen Tiefpunkt erleben: „Sol der grâve sô sîn verlor, / sô wær ich bezzer ungeboren.“<sup>64</sup> Erst nach dieser bitteren Erkenntnis wird die Entscheidung schlagartig offen ausgesprochen, was die Handlung in eine neue Bewegung bringt:

Einen reinen muot diu guote gewan,  
 der selbe muoste vür sich gân.  
 Sî sprach: „er muoz her wider komen,  
 ez gê zu schaden doer zu vromen!“  
 Einen boten sî im sante.<sup>65</sup>

Sicher kein Zufall, dass dabei eines der Schlüsselworte des Minnebegriffs (*muot*) fällt, welches das Wagnis des Entschlusses betont und die ganze Liebe umfasst. Wenn es näher betrachtet wird, zeigt sich sofort, dass es immer in einem, durch Leidenschaft mitgeprägten Moment verwendet wird, dem eine unerwartete und überraschende Aussage oder Handlung folgt.<sup>66</sup> Unabhängig

<sup>63</sup> Heidin, v. 1268-1271.

<sup>64</sup> Heidin, v. 1281-1282. Wie Schirmer darauf verweist: Dieser Ausdruck der Selbstverurteilung sei „charakteristisch für den höfischen Helden in einer Konfliktsituation“ (K-H. Schirmer, *Stil- und Motivuntersuchungen, op. cit.*, p. 276.) und beruht auf die Aussage Jesu, die beim letzten Abendmahl gefallen ist. Er verurteilt den Verräter derart, dass ihm sogar das Recht auf Dasein entzogen werden sollte: „Der Menschensohn muss zwar seinen Weg gehen, wie die Schrift über ihn sagt. Doch weh dem Menschen, durch den der Menschensohn verraten wird. Für ihn wäre es besser, wenn er nie geboren wäre.“ – mit denselben Wörtern in Mt 26, 24 und Mk 14, 21. Somit verurteilt sich die Königin wegen ihres Benehmens dem Grafen gegenüber auf eine äußerst strenge Weise. Die Selbstverurteilung kommt übrigens auch im Laufe der Überlegungen des Grafen („Sô wær ich bezzer nie geborn; / wan den liuten sint gedanke vrî, / und dir niemant wonet bi.“ Heidin, v. 1436-1438) und in der Reue des heidnischen Königs („Lieber wær ich nie geborn“, Heidin, v. 1822).

<sup>65</sup> Heidin, v. 1283-1287.

<sup>66</sup> Im untersuchten Abschnitt kommt das Wort *muot* mehrmals vor. Einerseits in zwei Fällen, als



davon, wie die Lage der Königin bzw. die Entscheidungssituation beurteilt wird, fällt auf, wie der *muot* zur nachfolgenden Handlung der Dame beiträgt, die zugleich alle vorangehenden verzweifelten Überlegungen ausklammert. Wie viele Argumente auch immer für und gegen Alpharius aufgezählt wurden, *gewan* die Königin doch einen *reinen muot*, der die Unsicherheit verdrängt und die Unentschlossenheit zwischen *gemüete* und *herze* zum Vorteil des letzteren entscheidet. Dabei gelten beide Bestandteile (*gewan*, *muot*) der unerwartet aufgetretenen Aufklärung als wesentlich. Das Verb bringt den plötzlichen Charakter der bevorstehenden Maßnahme zur Geltung, während das Nomen die innere Kraft und den Entschluss hervorhebt.<sup>67</sup> Da sich bereits früher die Minne zumindest versteckt in den Monolog einschaltete, nimmt nun der von ihr angeregte *muot* einen ausschlaggebenden Einfluss auf die Dame, die den tiefsten, aussichtslosen Punkt ihres Nachdenkens erreicht hat, und offensichtlich unfähig ist, selber zur Entscheidung zu kommen. In diesem Zusammenhang bringt der der Minne einspringende *muot* der Dame die Befreiung vom Zweifel, von den langen Überlegungen und wie bekannt, später auch von ihrem heidnischen Ehemann.

Dabei muss auch ein Blick auf den Ausklang der Erzählung geworfen werden, weil die episodische Rolle des Christentums nur auf diese Weise völlig verständlich wird. Nach seiner Rückkehr muss Alpharius zunächst das erwähnte Rätsel lösen und erst dann ist es ihm gestattet, den oberen sowie den unteren Teil der Königin zu berühren. Schließlich bekehrt sich die Königin

---

der Graf anfängt, der Dame seine Liebe zu gestehen: „Dô sprach der grâve wolgetân, / (wan er sich des wol versan, / daz diu vrouwe listic was, / mit verdâhtem muote sprach er daz): / [...] / diu vrouwe in gar lieblich an sach, / ûz vriem muote er dô sprach“, Heidin, v. 781-784, 801-802. Andererseits fällt das Wort am Anfang der Entgegnung der Dame: „ich will iu sagen / mînen muot mit zorne“, Heidin, v. 906b-907. Darüber hinaus taucht es im Laufe des erbitterten Streitgespräch auf: „vrouwen diu hânt kurzen muot, / saget man, und langez hâr“, Heidin, v. 992-993. Der Spruch untermauert jedoch das Liebesbekenntnis, weil ihm der Graf keinen Glauben schenkt: „war ich in dem lande var, / sô bist dûz doch diu vrouwe mîn!“ Heidin, v. 994-995.

<sup>67</sup> „[...] muot glossierte u. a. lat. mens, anima, animus, cor, spiritus, die ihrerseits selbst die verschiedenen psychischen, geistigen und voluntativen Kräfte bezeichnen konnten. [...] Bevor die begriffliche Einengung auf 'Mut' einsetzte, umfaßte das Wort das volle Spektrum des 'menschlichen Innenlebens', also geistige, seelische, voluntative Grundbegriffe wie 'Seele', 'Herz', 'Geist' und 'Verstand', gleichzeitig aber auch seelische Zustände wie 'Gemüt', 'Gemütsverfassung', 'Stimmung und geistige Ausdrucksformen wie 'Sinn', 'Sinnesart', 'Gesinnung', 'Meinung', nicht zu vergessen die Dimension der Wollens ('Wille', 'Neigung', 'Verlangen, Begehren', 'Absicht', 'Entschluß')“, Otrifrid Ehrismann, *Ehre und Mut, Äventiure und Minne*, München, Beck, 1995, p. 148, 149.

zum Christentum, trennt sich vom heidnischen König und wird zu Alpharius' Ehefrau. Dieser Reihenfolge der einzelnen Geschehnisse kann leicht entnommen werden, was für eine eigenartige Rolle die Religion in einem größeren Zusammenhang spielt. Wie angedeutet, hat die Minne durch den *muot* die Dame dazu bewegt, ihr Verhalten grundsätzlich zu ändern und die Liebe des Grafen zu erwidern. Diese schwere Liebesentscheidung betrifft auch die religiöse Einstellung, ohne welche die gesellschaftlich anerkannte Heirat mit dem Grafen undenkbar wäre. Diese Einbeziehung der Religion soll deutlich hervorheben, wie die Bekehrung und die in der neuen Ehe erlebte Liebe miteinander verknüpft sind. Das eine setzt nämlich das andere voraus: Auch wenn die Bekehrung der Königin ursprünglich nicht zur Sprache gebracht wurde und auch von einer derartigen Erwartung kein einziges Wort im Laufe der Werbung fällt, muss die durch den *muot* ausgelöste Meinungsänderung unbedingt zu ihr führen, weil sie für die neue Ehe unverzichtbar ist. Dabei nehmen sowohl die Minne bzw. die Liebe als auch die Religion eine neue Rolle ein, die von der gängigen deutlich abweicht. Einerseits verknüpfen sich die Minne bzw. die Liebe nunmehr teils mit der erwarteten Heirat, teils mit der verbindlichen Bekehrung zum Christentum. Beide stehen dem Minnebegriff gegenüber, der offensichtlich eher im Zusammenhang mit einer anderen, außerehelichen Beziehung zu verwirklichen ist. Andererseits wird das Christentum auch zu einem günstigen Mittel, um mit der eroberten Frau auf gesellschaftlich anerkannte Weise, in einer neuen Ehe die Liebe zu erleben, was zugleich keinen Ehebruch darstellt, da die heidnische Heirat kanonisch nicht gültig war.<sup>68</sup>

Da sich jede Tat des Grafen Alpharius zunächst an das ersehnte Liebestreffen, dann an die Entführung richtet, kann der Ausklang der Erzählung in dieser Hinsicht untersucht werden. Wie gesehen, kommt es erst dann zu ihm, als die Entscheidung seitens der Königin nach den vorhin betrachteten Bedenken endlich getroffen wird. Die Liebeszene setzt sich aus zwei Abschnitten zusammen, und wird durch den Konflikt mit dem heidnischen König vorübergehend abgebrochen. Dabei hält sich die Königin an die Gebote des Ritters,

<sup>68</sup> „Die Verbindung ist natürlich nur dadurch möglich, daß die Ehe eines heidnischen Paares nicht als Ehe im eigentlichen Sinn anerkannt wurde.“ Helmut Birkhan, *Geschichte der altdeutschen Literatur im Licht ausgewählter Texte*, VII., Wien, Praesens, 2005, p. 229. „[...] die ehebrechende Frau war mit einem Ungläubigen verheiratet – so war es in der 'Heidin' – und heiratete anschließend ihren christlichen Geliebten; dann konnte der Bruch der Ehe geradezu als eine verdienstvolle Tat gewertet werden.“ Joachim Bumke, *Höfische Kultur II.*, München, DTV, p. 556.

die sich daran richten, den Bund zwischen ihr und dem König aufzulösen. So gehört dieser Abschnitt ebenfalls zur Vervollkommnung der Liebe.

Trotz ihres Zusammenhangs sollten die Abschnitte im Einzelnen untersucht werden. Die umrahmenden Szenen stellen zwei Stufen der körperlichen Liebe dar, die zu sich selber in einem gewissen Gegensatz stehen. Der Graf verlangt auf einen Schlag alles:<sup>69</sup>

„vrouwe, reine wîbes vrucht,  
durch aller vrouwen zuht  
daz ander teil erwirp ouch mir!  
Daz bit ich und gebiut ez dir.“<sup>70</sup>

— aber die Königin zögert und hält sich an jene Lösung, die sie mit dem Rätsel angeboten hat: Sî sprach: „des mac niht gesîn, / daz eine ist mîn, daz ander dîn.“<sup>71</sup> Gleich davor küssen sie sich, was die aufflammende Leidenschaft des Grafen erklären dürfte:

„Erbiut mir dînen rôten munt!“  
Sî sprach: „jâ, wiltû, tûsent stunt.“  
Sît drucket mit armen in,  
er helste si und sî kust in,  
lieplich sî in umbevie.<sup>72</sup>

Auf jeden Fall erreicht der Ritter sein Ziel erst gegen Ende der Erzählung. Nach dem listigen Verhalten der Königin dem König gegenüber wird sie grausam misshandelt und vorübergehend verlassen. Dieser leere Zeitraum liefert Grund dafür, dass Alpharius später Anspruch auf den anderen Teil der Frau erheben und an der ersehnten Genesung<sup>73</sup> beteiligt sein darf: „Wer vrôer dan der grâve was, / wan der helt dâ genas!“<sup>74</sup>

---

<sup>69</sup> Nach der Annahme des Rätsels denkt er darüber nach, wie mit der Wahl eines Teils auch den anderen bekommen könnte: „Daz oberst teil daz ist guot; / doch ist daz underst bezzet vil. / Wie ob ich ez nemen will? / Wan ez ist gar minneclîch / und mac mich machen vrôuden rîch. / Mit dem selben erwirb ich / daz oberst teil. [...]“, Heidin, v. 1396-1402a.

<sup>70</sup> Heidin, v. 1507-1510.

<sup>71</sup> Heidin, v. 1511-1512.

<sup>72</sup> Heidin, v. 1495-1499.

<sup>73</sup> „wan dû mit der minne strâle / mich hâst in daz herze troffen. / Diu Wunde stât noch offen / [...] / Sô engestlichen ez mir stât, / sint die salben niemant hât / wan ir, vrouwe, aleine! / [...] / diu salbe heizet minne“, Heidin, v. 808-810, 815-817, 819. – siehe Fußnote 58.

<sup>74</sup> Heidin, v. 1757-1758.

Wie nach der langen Entscheidungsphase, so kommt die Heidin auch nun zur Erkenntnis, die ihr ermöglicht, ihre Meinung zu ändern. Die zwei Meinungsänderungen und die darauffolgenden Entscheidungen unterscheiden sich dadurch, dass die erste nach seelischen Erprobungen, die zweite nach von ihrem Mann erlittenen leiblichen Qualen zustande kommt. Gewiss, den Vorschlägen des Grafen folgend zeigt sich die Frau verwirrt und ihre unangemessenen Antworten lösen zunächst die Verzweiflung, dann den Zorn sowie das brutale Misshandeln seitens des Königs aus. Denn er versteht das auffällige Benehmen seiner Frau nicht, und vermutet, dass sie unter der Macht von jemand anderem geraten sein dürfte: „wer hât dir getân?“<sup>75</sup> Zunächst verdächtigt er den Teufel, der mit dem Weihrauch zu vertreiben ist („gebt mir wîrouch!“<sup>76</sup>), obwohl die Frau die Rolle des Bösen bloß zu spielen scheint, das bereit ist, allem zu widersprechen.<sup>77</sup> Dann setzt der König auf die Zeit und reitet zur Jagd in der Hoffnung aus, dass die Frau nach seiner Rückkehr wieder gesund sei.

Auch wenn sie die Gebote des Grafen befolgt, stellt sich die Frage, ob ihre verrückt scheinenden Antworten eine kohärente Botschaft übermitteln. Der ursprüngliche Vorschlag sieht vor, auf jede Frage eine gegensätzliche Antwort zu geben, welche auf jeden Fall ebenfalls zu hinterfragen sind:

Waz er will, daz ander tuo:  
spricht er „nein“, sô sprich „já“,  
spricht er „swarz“, sô sprich „blâ“,  
spricht er „wîz als ein snê“,  
sô sprich „grûen als ein klê“!<sup>78</sup>

Warum werden gerade diese Antworten vorgeschlagen? Vor allem scheint der zweite Gegensatz rätselhaft: Warum ist das Blau das Gegenteil des Schwarzen? Ohne eine endgültige Antwort bieten zu können, dürfte die Lösung hinter dem letzten Gegensatz stecken. Denn *snê* und *klê* sowie die zu ihnen gehörenden Farben dürften den größtmöglichen Gegensatz, der zwischen Tod

<sup>75</sup> Heidin, v. 1653b.

<sup>76</sup> Heidin, v. 1655b.

<sup>77</sup> Dieser Widerstand kommt am besten zur Geltung in der Zusammenfassung mehrerer Gespräche: „Sprach er ‘já’, sî sprach ‘nein’, / nante er ‘brôt’, sî sprach ‘stein’, / sprach er ‘trucken’, sî sprach ‘naz.’“ Dabei wird unmissverständlich das Gleichnis Jesu über den gütigen Vater in Erinnerung gerufen („Oder ist einer unter euch, der seinem Sohn einen Stein gibt, wenn er um Brot bittet“, Mt 7, 9), das sogar den Menschen Gütigkeit in jenen Situationen zuspricht, in den sich das Böse in menschlicher Seele nicht durchsetzen kann.

<sup>78</sup> Heidin, v. 1592-1596.

und Leben besteht, versinnbildlichen. Im Laufe der nächsten Dialoge soll die Königin dem König ein klares Zeichen setzen, das den bevorstehenden Bruch vorankündigt. In diesem Zusammenhang soll der Ablauf des Gesprächs mit dem König untersucht werden. Denn die eingesetzten Wendungen sind deutlich unangemessener und unverständlicher, als diejenigen, die der Graf vorgeschlagen hat. Er hat eher die Grundlagen bestimmt, aber die Königin muss diesen Grundlagen einen Sitz im Leben schaffen und immer eine Antwort auf die Aussagen des Königs finden, die zu Recht Ärger auslöst und das gegenseitige Unverständnis ausreichend betont.

In der Tat gelten die von der Frau erteilten Antworten als kaum verständlich. Sie widersetzen sich nicht nur den Aussagen des Königs, sondern weisen keinen Anknüpfungspunkt zum eben ausgeklungenen Satz auf:

„Vrouwe, dû solt ezzen!“  
Sî sprach: „wir suln mezzen  
die vüeze ûf dem tische.“  
[...]  
Dô sprach er: „gebt mir trinken her!“  
Sî sprach: „bring im schilt und sper!“  
Er sprach: „ir mügen wol trunken wesen.“  
Sî sprach: ich will wærlichen lesen,  
was wunders noch geschehen sol.“<sup>79</sup>

Kaum verwunderlich, dass diese Antworten den König entsetzen und schließlich in seiner Gewalttätigkeit enden. Schließlich nimmt er Abschied, ohne den genauen Zeitpunkt seiner Rückkehr anzugeben:

Nû will ich ûz rîten,  
niht lenger will ich bîten.  
Ich gibe iu des die triuwe mîn,  
ich will liht lenger ûzen sîn,  
denne ich selber hân gedâht.<sup>80</sup>

Damit macht der König selber den ersten Schritt in Richtung Bruch. Als ob er erkannt hätte, dass ihm nach der brutalen Tat kein Ausweg mehr bleibt und er nur damit rechnen kann, verlassen zu werden. Erst nach seiner Rückkehr nimmt er die Folgen seiner Taten wahr, als er niemanden zuhause vorfindet:

---

<sup>79</sup> Heidin, v. 1631-1633, 1635-1639.

<sup>80</sup> Heidin, v. 1695-1699.

Lieber wær ich nie geborn,  
 sint mir der ungetriuwe kristen  
 mit sînen boesen listen  
 enpfüert hât mîn reinez wip,  
 diu mir lieb was sô der lîp.<sup>81</sup>

Die Frau nimmt dieses Angebot zum Bruch ohne Verzögerung an: Sie flüchtet zum Ritter Alpharius, mit dessen Liebe sie sich vom König befreien kann und wem sogar gestattet wird, auch den anderen Körperteil zu berühren:

[...] nimmer mê von disem tac  
 wirt mir stôz noch slac  
 durch dînen willen getân.<sup>82</sup>

Dabei wird die Grenze zwischen dem oberen und unteren Teil abgeschafft. An dieser Stelle kehren wir also zur eigentlichen zweiteiligen Liebeszene zurück, die den Regeln der höfischen Liebe entsprechend in einer abgetrennten Räumlichkeit stattfindet. Auffällig ist, wie die Frau die Initiative ergreift („wir suln slâfen gân!“<sup>83</sup>), wobei sie offensichtlich Nicolette ähnelt.

Abgesehen von den gängigen Wendungen der Liebeszene, die das Glück der Liebenden beschreiben und den zur Liebe geeigneten Ort des Treffens angeben,<sup>84</sup> wird ein eigenartiger Liebesvertrag geschlossen, der die Einzelheiten des Minnedienstes festsetzt und selbst die Idylle gewissermaßen unterbricht. Auch wenn zunächst die Königin eine Lehre über die richtige

<sup>81</sup> Heidin, v. 1822-1826. Allerdings würde es sich lohnen, den Monolog des Königs zu untersuchen. Aus den zitierten Zeilen stellt sich heraus, wie er von der Realität abgeschnitten, wie er zur Selbstkritik unfähig ist usw. Ebenfalls fällt auf, wie der Ausdruck „wær ich nie geboren“ hier in der Erzählung zum dritten Mal vorkommt, siehe auch Fußnote 64.

<sup>82</sup> Heidin, v. 1741-1743.

<sup>83</sup> Heidin, v. 1744b.

<sup>84</sup> Laut den sich bislang entwickelten Regeln der *fin'amors* soll das Liebestreffen in einem geschlossenen Raum stattfinden, wie unter anderem in den folgenden Textstellen steht: Bei Guillem de Peitieu: „Si no-m bayza en cambro sutz ram“, VIII, 17-18, In: *The Poetry of William VII, Count of Poitiers, IX Duke of Aquitaine*, ed. by Gerald A. Bond, New York & London, Garland, 1982. (Der amerikanische Forscher reiht das Gedicht unter die „*poems of doubtful attribution*“ ein.) Weiters: Bei Jaufré Rudel, „Dinz vergier o sutz cortina“, II (version 1), 13; „Si qe la cambra e-l jardi“ V (version 1), 41, In: *The songs of Jaufré Rudel*, ed. Rupert T. Pickens, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1978. Das zur Liebe vorbereitete Zimmer taucht unter anderem im Flamencaroman auf: „Trop ben garnida l'atroberon / E de tapitz e de bancals, / E de bels cubertors rïals, / De verdiers e de garnimens“, „Le Roman de Flamenca“, In: *Les troubadours I*, op. cit., v. 5898-5901.

Lebensweise erwarten würde, bekommt sie nur den Ausdruck der gewöhnlichen Hingabe („und dir dienen biz an mînen tôt“<sup>85</sup>), die allerdings bereits früher, im Nachdenken des Grafen vorgekommen ist: „Sî ist mîn vrouwe und ich ir kneht“.<sup>86</sup> Erst danach stellt sie ihre sich auf die Zukunft beziehenden Bedingungen: Der derzeitige glückliche Zustand wird dann aufrecht erhalten, wenn sich der Graf *sitlicliche* benimmt:

„Nû hâst dû gar den mînen lîp.  
Des hab dû guot gewalt.  
Lâ dir niht wesen zu balt  
und var gar siticliche  
daz dich diu Sælde rîche.“<sup>87</sup>

Um die Stimmung nicht weiterhin zu trüben, setzt sich die Darstellung un-  
vermindert, wenn auch nicht verstärkt fort:

Sie hâten kurzwile vil  
und mit vrôuden der minne spil  
volliclich als ich iu sage  
nach ein ander acht tage.“<sup>88</sup>

Allem Anschein nach begnügt sich der Verfasser nicht nur mit einer Beschreibung der Liebe, weswegen körperliche Einzelheiten sowie Sätze aus dem Liebesgespräch vorkommen. Mit der Zeitangabe und der vermehrten Verwendung von Ausdrücke wie *vrôude*, *wunne*, *wunneclîchez spil* und *vrôuden der minne spil* wird die lange Dauer der Liebe, die für Ewigkeit andauern soll, hervorgehoben. Schließlich raubt das Liebespaar die Schätze des Königs

---

<sup>85</sup> Heidin, v. 1785.

<sup>86</sup> Heidin, v. 1452.

<sup>87</sup> Heidin, v. 1792-1796. Zum Schlüsselwort *sælde* zitiert Heinrich Götz zahlreiche Beispiele aus der Minnelyrik, die seine Bedeutungen erklären: „sælde ist der Erfolg, das Gelingen im Minne-Werben selbst: ‘sô wollte ich daz ein ander man / die mine rede hete zuo den sælde sîn’ Rein. 157,24. ‘sît sinne machent sældehaften man / und unsin stæte sælde nie gewan, / ob ich mit sinnen niht gedienen kann, / dâ bin ich alterseine schuldic an’ Hartm. 205,16. Der Erfolg, das Gelingen äußert sich in der Beglückung von seiten der Dame, der Liebesgunst und -gnade, die sie dem dienenden Minnesänger schenkt: ‘mich wundert sêre wie dem sî / der vrouwen dienet und daz endet an der zit. / Dâ ist vil guot gelücke bî. / Owê daz mir der sælden nieman eine gît!’ Rein. 197, 25.“ Heinrich Götz, *Leitwörter des Minnesangs*, Berlin, Akademie-Verlag, 1957, p. 42.

<sup>88</sup> Heidin, v. 1797-1800.

aus („Si nam silber unde golt / und gap vil grôzen solt,<sup>89)</sup> und bricht ins Land des Grafen auf.

### „*Dû solt wider kêren*“ – *oder die Umwandlungen*

Abgesehen von den Entscheidungssituationen scheint deutlich zu sein, dass beide Erzählungen von einer wesentlichen persönlichen Umwandlung Zeugnis ablegen. Figuren beider Geschichten unterwerfen sich gewissen Ereignissen, deren zufolge sie jeweils zu jemand anderem geworden sind. Die wesentliche Veränderung der Lebensumstände kommt durch Liebeskonflikte zustande, welche jeweils mit einem Verbot verbunden sind. Der christliche Aucassin darf der christlichen, aber aus einem heidnischen Land stammenden, als Sklavin betrachteten Nicolette nicht den Hof machen und sinngemäß gilt die Liebe des christlichen Grafen der heidnischen Königin gegenüber zumindest teilweise als verachtungswürdig.

Wie vorhin angedeutet, befindet sich Aucassin in einer passiven und aussichtslosen Lage, die sich nur wegen äußerer Einflüsse ändern lässt. Einerseits der lang anhaltende Krieg, andererseits das Liebesverbot Nicolette gegenüber bewegen ihn, aufzubrechen und für sein eigenes Interesse einzutreten. Durch den Sieg über den Urfeind seines Vaters stellt er seine ritterliche Treue unter Beweis, was aber nach dem Nichteinhalten des Abkommens mit seinem Vater überflüssig wird. Auf die Untreue des Vaters wird mit Untreue geantwortet, was schließlich Aucassin bemächtigt, selber für seine Liebe zu kämpfen.<sup>90</sup> Zusammengefasst wird Aucassin also von einem faulenzenden Kind zu einem liebenden Ritter, der sowohl regieren, als auch lieben kann.<sup>91</sup>

<sup>89</sup> Heidin, v. 1809-1810.

<sup>90</sup> „Resisting all invocations of filial duty and genealogical pride, Aucassin wins his father’s war for him only when his father promises to allow him one kiss from Nicolette. When his father later reneges on that promise, Aucassin initiates a lifelong rebellion by proxy, forcing the enemy lord to swear to renew his war ceaselessly.“ J. Gilbert, „The Practice of Gender in Aucassin et Nicolette“, art. cit., p. 221.

<sup>91</sup> „Aucassin’s drama is one of transition into manhood, offering a variation on the desires, designs, or accidents that lead individuals to cross a line from one space into another, whether for good or ill. Although its frenetic travel occasionally leads Aucassin to be adduced as a prototype for the picaresque novella, its increasing geographical scope can also be read as Ovidian, the initial setting of Beaucaire expanding to encompass the Mediterranean and the myriad cultures and dynastic histories that interweave around it.“ James R. Simpson, „Aucassin, Gauvain, and (Re)Ordering Paris, BnF, fr. 2168“, *French Studies*, 66, 4, 2012, p. 462.



Ähnliches ereignet sich auch mit Nicolette,<sup>92</sup> die vom heidnischen Mädchen zur christlichen Ehefrau Aucassins wird. Während Aucassin Karriere immer eine ritterliche ist, muss sich Nicolette vorübergehend tatsächlich verkleiden und damit eine Art Opfer bringen. Um ins Land von Aucassin zurückkehren zu dürfen, muss sie untertauchen und die Rolle einer Wandermusikerin annehmen. Damit verrät sie deutlich mehr Flexibilität, als Aucassin, der ziemlich spät anfängt, Lösungen für seine persönliche Krise zu finden. Beide Liebenden erleben also einen tiefgreifenden, mehrphasigen Übergang, der unerlässlich und unvermeidlich ist, um ihre Sehnsucht zu erfüllen.

Etwas komplizierter sieht die Lage der Heidin aus. Überraschenderweise verkörpert ihre Heirat mit dem heidnischen König ausgewogene glückliche Lebensumstände, die in der Liebe und der gegenseitigen Annahme zur Geltung kommen. In diesem Zusammenhang muss das Liebesbekenntnis von Alpharius verstanden werden, das die gegenwärtige Liebe in der Heirat der Königin jedenfalls übertreffen soll. Die Königin schwankt also eigentlich zwischen zwei Arten von Lieben, was unter anderem auf den Reichtum ihres Herzens hinweisen kann. Hinter dieser Unsicherheit steht ebenfalls ein Übergang, der von dem heidnischen König zum christlichen Ritter führt. Die angeführten Überlegungen mit zahlreichen Bedenken stellen einige der gängigen Phasen einer weiblichen Initiation dar, im Laufe deren die schwere Entscheidung zugunsten des Ritters getroffen wird. Der Konflikt bzw. der Änderungsbedarf des alltäglichen Lebens wird durch das Liebesangebot des Grafen ausgelöst, wonach sich die Königin zurückziehen bzw. isolieren muss, um sich über die vorstellbaren Antworten Gedanken zu machen. Das eigentliche Initiationsverfahren beginnt mit der Zurückbestellung des Ritters, das, wie üblich, etwas schmerzhaft ist, weil sie als Antwort auf dessen Selbsterniedrigung gilt: Nun muss sich die Königin erniedrigen. Zugleich weist das vorgeschlagene Rätsel über die Frauenkörper Teile ebenfalls ein Initiationsverfahren auf, das sich diesmal an Alpharius richtet. Trotz der hochmütigen Ablehnung wird die Königin allmählich doch fähig, durch die demutsvolle<sup>93</sup> Meinungsänderung die Liebe des Ritters zu erwidern und

---

<sup>92</sup> „Die Nicolette, die dem Helden am Ende mit geschwärtztem Gesicht und verstellter Stimme als Spielfrau gegenübertritt, ist schon äußerlich und symbolisch eine andere als das junge Mädchen, das am Anfang, frei nach dem Vorbild von Floire, als Raubgut mit dem Sohn des Grafen von Beaucaire zusammenkommt.“ Friedrich Wolfzettel, „Das gefährdete Paradies (Zum idyllischen Roman im französischen Mittelalter)“, *Romanische Forschungen*, 121, 2009, p. 35.

<sup>93</sup> Dabei scheint der Name der Königin treffend: Dèmuot.

ihm damit zugleich Anlass zu liefern, nach dem Beweis seiner Treue seine Initiation zu vollenden. Alpharius nützt den Anlass, löst das Rätsel und gewinnt zunächst den oberen, dann den unteren Teil der Frau, schließlich sinngemäß ihre Liebe. Durch das höfische Gespräch, den einsamen Monolog, die Erniedrigung und das gelöste Rätsel werden beide in die Minne eingeweicht, die sich, trotz allem Anschein, eher an der Seite eines christlichen Ritters entfalten kann. Auch wenn die Religionszugehörigkeit im Laufe der Werbung nicht thematisiert wird, wird deutlich, dass sich das Christentum neben der veränderten Minne ebenfalls durchsetzt und sogar diesmal als bemächtigt betrachtet wird, von einer glücklichen, jedoch heidnischen Ehe zu befreien.<sup>94</sup>

### *Zusammenfassung*

Auf den vorangehenden Seiten ist deutlich geworden, als wie schwer sich Liebesentscheidungen erweisen und wie sie doch getroffen werden können. Ihre Schwere besteht darin, dass die unterschiedlichen Lebensumstände der betroffenen Figuren die Liebesentfaltung derart erschweren, dass nur eine tiefgreifende Veränderung für eine Lösung sorgen kann. Dabei spielt der unterschiedliche kulturelle bzw. religiöse Hintergrund keine Rolle mehr: Vergeblich wird Nicolette getauft und vergeblich wirbt der christliche Alpharius um die heidnische Königin. Wie erläutert wurde, können zwar sarazenische Herkunft, erniedrigende Stellung als Sklavin, höfisches Hofhalten oder unbekannte Entfernung ein Hindernis darstellen, aber dies ist ein vorübergehendes. Um das zu beseitigen und die Liebe gegenseitig erleben zu dürfen, müssen Entscheidungen getroffen werden, die teils die gewöhnlichen und alltäglichen Spielregeln außer Kraft setzen, teils Selbstkritik verlangen. In diesem Sinne verstößt Aucassin gegen die ritterlichen Regeln, in diesem Sinne ergreift Nicolette die Flucht und in diesem Sinne bestellt die heidnische Königin den christlichen Grafen zu sich. Hinter jeder einzelnen Maßnahme zeichnet sich eine schwere, durch Engpässe, Mitleid und nicht zuletzt durch Liebe ausgelöste Entscheidung ab, die mit den vorangegangenen Ereignissen und den umliegenden Zuständen abrechnet, die gewöhnlichen Verhältnisse umgestaltet und die betroffene Figur zu einer neuen Handlung bewegt.

Dank der Entscheidung kommen die bislang voneinander getrennten Faktoren (gesellschaftliche Stellung und leidenschaftliche Liebe) in Einklang. Obwohl die ersehnte Erfüllung zunächst unmöglich scheint, wagen die

<sup>94</sup> Dieser Bruch mit der Vergangenheit geht aus der Aussage der Königin hervor: „Ich will mit dir von hinnen / varn, sô sprach diu künegin.“ *Heidin*, v. 1804-1805.

Figuren nun jene Schritte zu machen, die früher für undenkbar gehalten wurden. In beiden Erzählungen setzt sich die leidenschaftliche Liebe im damals wahrgenommenen Minnebegriff schließlich durch, was übrigens im Fall der Heidin offensichtlich der wahren christlichen Lehre gegenübersteht. Aucassin und Nicolette gelingt es, gegenseitig Opfer zu bringen, aufeinander zu warten und in ihre gesellschaftliche Rolle initiiert zu werden. Ähnlicherweise, im Namen der fast allmächtigen Minne kann sich die heidnische Königin von ihrer Ehe lösen, dem christlichen Ritter anschließen, bekehren und zu dessen christlicher Ehefrau werden.

Zugleich berichten die Erzählungen von deutlichen Umwandlungen, welche die Figuren, ihre Verhältnisse und die dahinter steckenden Werte betreffen. Einerseits erfolgen zwar persönliche Initiationen, aber dabei zählt das Religionsbekenntnis kaum mehr. Andererseits werden traditionell hochgeschätzte Verhältnisse instrumentalisiert: Zunächst wird die Minne, der Minnetradition gegenüber, an die Heirat geknüpft, dann wird die geistliche Bekehrung als Mittel und Formel unverzichtbar, um die neue Liebe in Erfüllung bringen zu können. Im Schatten der Kreuzzüge und der damit verbundenen vielfältigen Begegnungen mit den HeidInnen tritt die Bestrebung nach Glaubensverkündigung in den Dienst der Minne, die zugleich bemächtigt zu sein scheint, eine heidnische Ehe aufzulösen und stattdessen eine christliche zu stiften.



# Héraclius et Eracle : l'image des Byzantins dans la Chronique de Guillaume de Tyr

*Tivadar Palágyi*

ELTE Institut d'Études Romanes

La *Chronique* de Guillaume de Tyr (*Historia rerum in partibus transmari-nis gestarum*) est considérée comme l'une des grandes œuvres historiques du XII<sup>e</sup> siècle. C'est une histoire de l'Orient latin depuis sa conquête par les croisés jusqu'à l'année 1183, où s'interrompt le récit. L'auteur, Guillaume de Tyr, était un homme d'outre-mer né vers 1130 à Jérusalem et mort en 1186, un an avant la bataille de Hattîn qui aboutit à la prise de la ville par Saladin. Après de longues années d'études passées en Europe, à son retour en Terre Sainte en 1165, il est fait chanoine d'Acre, puis archidiacre de Tyr. Devenu chancelier du royaume de Jérusalem en 1174, il est chargé par le roi Amauri d'écrire cette histoire de la région d'outre-mer. Archevêque de Tyr à partir de 1175, il fit un long séjour à Byzance à la cour de l'empereur Manuel Comnène. L'histoire composée par Guillaume de Tyr contient un millier de pages dans la dernière édition du *Corpus Christianorum*, divisées en 22 livres<sup>1</sup>. L'ouvrage eut un succès considérable. Utilisé par plusieurs historiens français et anglais dès le début du XIII<sup>e</sup> siècle, l'œuvre est adaptée en français entre 1220 et 1223 et continué jusqu'en 1277 sous le titre de *Livre du Conquest* ou d'*Estoire* ou de *Roman d'Eracles*<sup>2</sup>. Celui-ci ne doit pas être confondu avec un vrai roman exactement contemporain de Guillaume de Tyr, l'*Eracle* de Gautier d'Arras<sup>3</sup> qui combine le roman d'aventures avec l'hagiographie pour célébrer la fête de l'invention de la Croix.

Si l'adaptation française de l'*Historia* de Guillaume de Tyr est intitulée *Eracle*, c'est parce que l'auteur commence son histoire par un chapitre sur la

---

<sup>1</sup> *Willemi Tyrensis Archiepiscopi Chronicon*, Turnhout, Brepols, 1986.

<sup>2</sup> La vieille édition du *Recueil des Historiens des Croisades, Historiens Occidentaux I*, Paris, 1844, présente le texte latin avec la version en ancien français. Nos citations proviennent de cette édition.

<sup>3</sup> Gautier d'Arras, *Éracle*, éd. Guy Raynaud de Lage, Paris, 1976.

conquête arabe de la Syrie au <sup>vi</sup> siècle, sous l'empereur byzantin Héraclius. En effet, pour expliquer la naissance du Royaume latin de Jérusalem, il remonte à l'origine des croisades, à savoir à la conquête musulmane qui indirectement serait à l'origine du pèlerinage armé des chevaliers francs cherchant à libérer la voie d'accès au tombeau du Christ. Mais en y regardant de plus près, on s'aperçoit que l'empereur Héraclius revêt également un autre rôle dans le bref passage qui lui est consacré. En effet, il est un précurseur des croisades, dans la mesure où, avant d'être vaincu par les Arabes, il réussit à libérer Jérusalem du joug perse et à rapporter la Sainte Croix dans la ville, après avoir remporté la victoire sur le roi perse Cosroès (épisode qui est aussi au centre de la troisième partie de l'*Eracle* de Gautier). Cette campagne d'Héraclius présentée comme le champion de l'Église chrétienne, contre les Perses mazdéens pour la reconquête de la relique de la Vraie Croix, est considérée comme la première « croisade » ou « guerre sainte » de l'histoire. C'est ainsi qu'elle fut déjà présentée au <sup>vi</sup> siècle par le poète de cour byzantin Georges de Pisidie dans son *Expeditio Persica*<sup>4</sup>.

En lisant le premier chapitre de la *Chronique* de Guillaume de Tyr, on est donc frappé par l'ambiguïté du personnage d'Héraclius. D'un côté, il semble encore porter toutes les marques respectables des empereurs romains : loin d'être un *Graeculus*, un Grec perfide, il est appelé « Augustus » dont la campagne contre les Perses fut une entreprise réussie, tandis que les restaurations d'églises à Jérusalem sont présentées comme des succès éclatants (Livre I, chapitre 1, textes latin et français cités d'après l'édition de 1844, voir note 2) :

Cum enim praedictus Augustus [qui fu mout bons crestiens], victor reversus de Perside (unde crucem Domini cum gloria reportaverat) [...] per Modestum, [...] ecclesiarum ruinas, quas Cosroe, Persarum satrapa nequissimus [cil deables Cosdroez] hostiliter dejecerat, in priorem statum, datis sumptibus necessariis, reformari praecepisset.

Mais le même Héraclius assiste passif et impuissant à l'invasion musulmane en Syrie (I, 1) :

Sic ergo eo discedente, qui afflictis civibus tenebatur patrociniū ministrare.

Voyant l'arrivée des musulmans, pour se sauver il rentre à Constantinople, manquant à son devoir d'aide et d'assistance à son peuple affligé et en danger

<sup>4</sup> Giorgio di Pisidia, *Panegirici epici I*, éd. Agostino Pertusi, Ettal, 1960.

d'être attaqué par les musulmans. Selon le texte français, il choisit de deux choses la moins laide, c'est-à-dire de fuir, plutôt que d'assister impuissant à la défaite des siens :

Li empereres Eracles [...] ot conseil a ses genz et fu teus li consaus que miens estoit lede chose que il sen partist et retornast en son pais que il veist la destruire le pueple et la terre de l'empire et ne le poist amender. Einsi sen alla de Surie.

En lisant le texte latin, on peut même avoir l'impression qu'Héraclius est un lâche qui préfère sauver sa vie par la fuite plutôt que de la risquer dans un combat incertain :

... maluit ad propria sospes redire, quam viribus imparibus, bellorum se dubiis committere casibus.

Après ce portrait somme toute peu flatteur d'Héraclius, voyons ce que Guillaume de Tyr dit des deux adversaires de l'empereur byzantin. Le premier, le roi perse Cosroès est certes « nequissimus » (très méchant) en latin, voire un vrai « diable » en français, mais on apprend aussi qu'en réalité c'est un chrétien converti sous l'influence bénéfique de sa femme, qu'il a été l'ami des Romains (« Romanis amicissimus ») tant que l'empereur Maurice, son beau-père était en vie. Il ne détruit Jérusalem qu'à l'instigation de sa femme, princesse byzantine qui aspire à venger la mort de son père, l'empereur Maurice tué par l'usurpateur Phokas. Cosroès agit donc par haine de la perfidie des Romains : « abominatus eorum perfidiam ». Les Romains méritent d'être punis car ils ont occis « leur seigneur [...] desloiaument et estoit encore ausi com tous sanglans du sanc leur empereur » / « tam nefarium hominem, et adhuc domini sui caede cruentatum, super se regnare passi fuerant ». Quant au troisième protagoniste de cette rétrospective historique, le prince arabe Homar, sa présentation est tout aussi ambiguë. Certes, il est le successeur dans l'erreur du séducteur Mahomet (I, 2) :

Homar, filius Catab, a praedicto seductore tertius, erroris et regni successor.

Homar li fils Catap qui estoit princes d'Arabe tiers apres Mahomet rois et enseignerres de ses commandemenz.

En français, sa présentation est exempte de jugement de valeur, mais on voit vite que même en latin les qualificatifs négatifs ne sont que des obligations

rhétoriques s'agissant d'un musulman, car dans les faits c'est un prince libéral qui non seulement tolère le culte chrétien (« *populo [...] pepercerunt, permittentes eis suum habere episcopum* »), mais fait même rebâtir le Temple de Jérusalem en dépensant des sommes importantes pour les travaux (« *et ecclesiam, quae, ut praedictum est, dejecta fuerat, reparare, et religionem libere conservare Christianam* »). On est frappé de voir qu'Homar répare non seulement les destructions perpétrées par Cosroès, mais aussi les ravages faits par l'empereur romain Titus. L'esprit de ce premier chapitre est donc très éloigné de la dichotomie Romains-Barbares ou païens-chrétiens. Si l'on ajoute que la suite du texte parle de l'amitié qui lie le calife Aron (Haroun al Rachid) à Charlemagne et que l'action conjuguée des deux souverains assure une vie confortable aux chrétiens orientaux, on peut se demander s'il ne s'agit pas de cette tolérance que le chercheur allemand Rainer Schwinges a cru déceler dans l'*Historia*. Si Schwinges et à sa suite Thomas Rödиг<sup>5</sup> ont surtout analysé l'attitude de Guillaume de Tyr face aux musulmans, nous nous concentrons dans cette étude sur les variations de l'image des Byzantins chez Guillaume de Tyr.

On connaît les clichés anti-grecs de beaucoup de textes médiévaux en Occident : les « Grifons » sont efféminés, lâches et traîtres. La tradition épique hellénophobe remonte au moins jusqu'à l'*Énéide* de Virgile. Il est significatif que dans la *Chronique* de Guillaume le vers virgilien « *Timeo Danaos et dona ferentes* » figure à deux reprises, pour caractériser les deux empereurs négatifs : Alexis Comnène, l'empêcheur de tourner en rond de la première croisade, ainsi qu'Andronic qui sera à l'origine de l'expulsion et du massacre des Latins à Constantinople.

Alexis Comnène est affublé de la même épithète négative que le païen Cosroès, il est méchant et fourbe (II, 5) :

... vir nequam et subdolos.

La traduction française ajoute un troisième adjectif : faux, tricheur et déloyal :

A ce tens estoit empereres en Costantinoble uns Greus mout faus et mout trichierres et desloiaus. Alexes avoit non en seurnon Conins.

<sup>5</sup> Rainer-Christoph Schwinges, *Kreuzzugsideologie und Toleranz*, Stuttgart, 1977. Thomas Rödиг, *Zur politischen Ideenwelt Wilhelms von Tyr*, Francfort / Berne / New-York / Paris, 1990, p. 79-81, nuance la thèse émise par Schwinges sur la tolérance de Guillaume de Tyr.



La fausseté des Grecs peut venir tout simplement d'un excès de rhétorique, d'une verbosité enjouée qui gêne les Latins (XVIII, 22) :

... post innumeras dilationes, et verborum aenigmata, qualia Graeci quaelibet cavillantes, perplexis ambagibus respondere solent.

Longuement les detindrent li Grezois si com est leur costume par maintes manieres de paroles.

La tromperie des Grecs est un motif récurrent à propos d'Alexis (II, 19) :

Sicque quotidie, magis et magis Graecorum dolus, et fraus imperatoris detegebatur.

Mais la fausseté d'Alexis est d'autant plus dangereuse qu'elle est cachée par une générosité simulée :

Nostris autem in simplicitate spiritus et sincera fide incedentibus, vix persuaderi poterat Graecorum malitia, et nequam illorum principis fraus et circumventio pertinax, maxime cum erga eos tanta liberalitate et simulata gratia redundaret.

Alexis est un scorpion qui n'attaque pas de face mais par derrière avec la queue (X, 13) : « vicem scorpionis agens ». Cependant, parfois on accorde à Alexis des mouvements de libéralité sans insister sur son côté pervers (X, 12) :

Constantinopolim pervenerunt, ubi a domino imperatore Alexio satis honorifice suscepti [sunt] (...) sumpta a domino imperatore licentia, donis ab eo cumulati uberioribus.

Li empereres Alexes les receut mout ennoreement.

Mais la véritable nature d'Alexis est celle de la fausseté dont parle Laocoon dans l'*Énéide*. Guillaume de Tyr se servira une deuxième fois de ce vers virgilien pour caractériser le futur empereur latinophobe Andronic, comparé par une image biblique, à un serpent (XX, 2) :

Per idem tempus, Andronicus quidam nobilis Graecus et potens, domini imperatoris Constantinopolitani consanguineus, [...] apud nos moram fecit nobis consolatoriam; se more serpentis in gremio, et muris in pera, male remuneravit hospites suos, verum esse docens, quod a Marone dictum fuerat *Timeo Danaos et dona ferentes*.

Lors avint que uns des puissanz barons de Grece Androines avoit non cousins l'empereur Manuel [...] richement se maintenoit et fesoit larges depens ; mes au darrenier mostra il en soi meismes la tricherie des Grifons.

Le successeur immédiat d'Alexis sur le trône byzantin est Jean Comnène qui certes est beaucoup plus humain que son père et plus favorable aux Latins, tout en n'étant pas parfaitement sincère avec ces derniers (XII, 5) :

Constantinopolitanus imperator Alexius, Latinorum maximus persecutor, rebus humanis exemptus est; cui successit Joannes filius ejus, pater multo humanior, et meritis exigentibus, populo nostro pater longe acceptior; qui etiam non omnino sincerus erga Latinos orientales exstitit, sicut docebunt sequentia.

Il arrive même que Jean Comnène soit comparé à des princes latins au détriment de ces derniers. Jean montre l'exemple en incitant courageusement les autres à combattre : les princes latins jouent aux dés et ont un comportement indigne<sup>6</sup>. Mais les clichés anti-grecs sont prêts à revenir, même dans ce contexte. En effet quelques pages plus loin nous apprenons qu'il faut empêcher à tout prix que la ville d'Antioche ne tombe aux mains des Grecs efféminés (XV, 3) :

Durum enim videbatur et grave nimis, quod civitas tanto nostrae gentis acquisita periculo, tantoque sanguinis felicitum principum dispendio Christianae fidei restituta, quae tantarum semper fuerat caput et moderatrix provinciarum, in manus effeminati Graecorum populi descenderet.

Trop leur sembloit grief chose que la citez d'Antioche qui avoit este conquise a si grant travail de preudomes et ou tant avoient li Tur espandu de sanc de crestiens fust einsi baillie a tenir et a garder en la main des Griens qui estoient unes moles genz ausi come femmes sanz force et sanz hardement ; de loiaute meismes ne cognoissoient il mie grantment.

<sup>6</sup> XV,1 : « Urgebat dominus imperator, sicut erat vir magnanimus [...] instat viriliter, ut alios ad instandum reddat animosiores. Sic igitur vir egregia animositate insignis, [...] iis qui in conflictibus desudabant, addebat animos [...]. Princeps autem et comes [...] aleam ludebant [...] non sine damno rei familiaris, assidue; et circa bellorum studia remissius se habentes, caeteros quoque a fervore instantiae, suo revocabant exemplo. » « Lempereres qui estoit hom de grant cuer se traveilloit en maintes manieres de grever ceus dedenz. [...] de paroles les amonestoit mout bien et donoit grantz dons a ceus qui bien le fesoient. [...] Li princes d'Antioche et li cuens de Rohes qui estoient juene home ambedui se contenoient mout en autre maniere; car il estoient deschaucie en leur paveillons vestu de cameloz ou de dras de soie; si jooient aus tables et aus esches a grant geus et se gaboient de ceus qui estoient blecie par leur proeces a lassaut. »

La longue explication que la version en ancien français ajoute à l'adjectif *efféminé* est un exemple intéressant d'« exégèse misogyne ». Pour ajouter à la confusion entre les peuples et leurs caractérisations, voici que le comte d'Édesse, tout bon Latin qu'il soit, feint une sédition populaire pour dissuader l'empereur de rester à Antioche (XV, 4) :

... tanquam popularium incursus fugiens, ante pedes imperatoris se dedit exanimem.

... quil vint eu palais devant les piez lempereur iluec se lessa cheoir ausi come touz pasmez et fist chiere dome trop esbahi.

L'empereur Jean est aussi capable de feintes « pieuses » : il écrit au roi de Jérusalem en déclarant vouloir visiter les lieux saints, mais avec l'intention d'entrer dans la ville avec toute son armée (XV, 21) :

... dissimulat mentis conceptum, et occultandi gratia propositi, ad dominum Fulconem Hierosolymorum regem, magnae nobilitatis viros dirigit, significans quod devotionis et orationis gratia, et ut contra hostes in partibus illis opem ferat, libenter, si ita Christianis videretur, veniret.

La mort de Jean Comnène est tout autre que celle d'un *Graeculus* efféminé : s'étant blessé au bras avec une flèche empoisonnée, il refuse, malgré d'atroces douleurs et l'imminence de la mort, l'amputation de son bras, car l'Empire Romain ne saurait être régi par une seule main (XV, 22) :

Hoc vir audiens magnanimus, licet doloris angeretur immensitate, et mortem non dubitaret adesse prae foribus, imperiali tamen majestate constanter observata, sprexit; et respondisse dicitur: *Indignum esse, ut Romanum imperium una manu regatur!* [...] et pro tanti principis defectu, dolor universas occupat legiones.

Quant lempereur oi ce qui estoit hom de grant cuer bien dist que il sentoit la force du venin vers ses entrailles et grant angoisse soffroit ; mes por garir ne se leroit il ja coper la main : car grant honte seroit que li empires de Costantinoble fust governez a une main. Quant cele novele fu espandue par lost que leur sires se moroit ainsi lors firent trop grant duel par lost grant et petit.

Guillaume de Tyr lui adresse un éloge funèbre passionné qui pourrait aussi être celui d'un roi de Jérusalem (XV, 23) :

Sic domino Manuele ad apicem promotus imperialem, pater ejus inclytæ recordationis, vir inclytus, liberalis, pius, clemens et misericors, in fata concessit. Fuit autem [...] facie despicabili, sed moribus conspicuus, et actibus insignis militaribus.

En ceste maniere morut li empereres Jehanz qui estoit mout puissanz et riches larges debonaires bons jostisiers et piteus. [...] Lez estoit de visage mes chevaliers estoit preuz et seurs et bien entechiez.

Le successeur de Jean Comnène, Manuel Comnène jouit à l'instar de son père d'une image de marque très positive. Cependant, la question des deux empires concurrents entache les relations que Manuel entretient avec notamment les Allemands du Saint Empire. L'empereur Conrad fait les frais de cette jalousie, car il tombe dans un piège tendu par les Grecs en Asie Mineure lors de la Deuxième Croisade (XVI, 21) :

Dicebatur publice [...] quod de conscientia et mandato imperatoris Graecorum [...] constructa fuerunt haec tam periculosa molimina; suspectum enim semper et habuisse et habere Graeci dicuntur nostrum, maxime Teutonicorum, tanquam imperium aemulantium, incrementum omne. Molestae siquidem ferunt quod eorum rex Romanorum se dicit imperatorem.

Len disoit communement et je croi quil fu voirs que cil Grezois avoient ce fet par la volente et par le comandement l'empereur Manuel qui ne voust mie que ces genz de l'empire d'Alemaigne venissent a bon chief de leur enprise ; car li Grezois ont touzjorz envie sur eus ne ne vouroient pas que leur pooir creust ne amendast. Trop ont grant desdaing de ce que lemperes d'Alemaigne se claime empereur des Romains ausi com li leur empereres.

Mais à d'autres moments de cette même croisade, aussi bien le souverain français que l'empereur allemand seront bien traités par Manuel (XVI, 23) :

Interearex Francorum [...] pervenerat Constantinopolim; ubi modico tempore secretioribus cum imperatore usus colloquiis, et ab eo honorificentissime, et multa munerum prosecutione dimissus.

Lempereres le receut plus bel quil navoit fet avant et fist sejourner lui et ses barons en la cite jusquau nouvel tens que len claime ver.

On a aussi la surprise de voir côte à côte des appréciations parfaitement contradictoires quant à la valeur des Grecs. Le prince arabe Nur-eddin attaque les places fortes tenues par les Grecs et privées du secours des Latins, car il compte sur la mollesse des défenseurs grecs (XVII, 17), alors que les Latins, eux, comptent sur la richesse et la puissance de l'empereur byzantin pour relever leur situation désespérée (XVIII, 16). L'acte de soumission de Renaud de Châtillon, coupable d'avoir perpétré des massacres à Chypre contre des chrétiens, et qui tombe à demi-nu en prostration devant l'empereur, en inspirant

de la nausée aux autres Latins par son humilité excessive<sup>7</sup>, montre également qu'entre Grecs et Latins la hiérarchie n'est pas figée et que des comportements typiquement orientaux peuvent être pratiqués par certains Latins désormais « orientalisés ». C'est ce que suggère aussi Guillaume de Tyr en réfléchissant dans le prologue du livre XXIII sur les raisons des insuccès des Latins de la deuxième génération. Guillaume note aussi que contrairement à ce qu'on pourrait attendre d'un empereur byzantin figé et empêtré dans son cérémonial rigide, Manuel soigna personnellement la blessure du roi de Jérusalem lors d'une chasse, et cela malgré l'indignation de ses courtisans (XVIII, 25).

De toute façon, les Grecs ne sont pas les seuls à être taxés d'efféminés par leurs ennemis. En effet, Manuel lui-même qualifie les Égyptiens d'efféminés et appelle le roi de Jérusalem à une coalition pour les combattre (XX, 4). Parfois, les apparences et les étiquettes nationales sont trompeuses. Tenus pour mous et efféminés, les Grecs se battent vaillamment lors d'un siège en Égypte (XX, 17) :

... praeter solitum, et instabant acrius, et animosius resistebant.

Guillaume de Tyr va jusqu'à utiliser des expressions à propos de Manuel qui contredisent très nettement les clichés anti-grecs. Cet empereur tient sa parole et non seulement observe les accords, mais fait plus qu'il n'a promis (XX, 14) :

... fidei memor, et pacta memoriter tenens [...] promissum uberiore cumulavit solutione.

Ces propos de Guillaume de Tyr sont d'autant plus dignes de foi que l'archevêque de Tyr a effectué une mission longue de plusieurs mois à Constantinople et en a rapporté un souvenir très positif qui contraste en tout point avec, par exemple, la célèbre relation de Liutprand qui avait fait une ambassade au x<sup>e</sup> siècle à la cour de Nicéphore Phocas<sup>8</sup>. Guillaume parle avec enthousiasme de la richesse de la ville, de son hébergement (XX, 26), et il n'y a jusqu'aux jeux

---

<sup>7</sup> XVIII, 23 : « Nudis enim, ut dicitur, pedibus, indutus laneis manicis usque ad cubitum decurtatis, fune circa collum religato, gladium habens in manu nudum, quem mucrone tenens, cujus capulum domino imperatori porrigeret, coram universis legionibus, domino imperatori praesentatus est: ibique ante pedes ejus ad terram prostratus, tradito domino imperatori gladio, tam diu jacuit, quousque cunctis verteretur in nauseam, et Latinitatis gloriam verteret in opprobrium, et in delinquendo et satisfaciendo vehementissimus. »

<sup>8</sup> « Relatio de legatione constantinopolitana ad Nicephorum Phocam », *Patrologia Latina* 136 et « Antapodosis », *Patrologia Latina* 136.

du théâtre qui ne soient représentés avec décence et dignité à Constantinople (XX, 25). L'éloge funèbre de Manuel est tout aussi enthousiaste que celui en l'honneur de Jean Comnène (XXI, 5). Mais avant de penser que Guillaume de Tyr est totalement impartial dans son jugement, rappelons cet autre passage où il explique que Manuel est particulièrement populaire auprès des Latins en raison de sa latinophilie, car il préfère les Latins aux « Grecs efféminés » (XXII, 10) :

... tantam Latinus populus apud eum repererat gratiam, ut neglectis Graeculis suis tanquam viris mollibus et effeminatis, ipse tanquam vir magnanimus et strenuitate incomparabilis, solis Latinis grandia committeret negotia.

Ainsi, on comprend qu'après la mort de Manuel les Grecs prennent leur revanche en expulsant et en massacrant les Latins à l'aide d'Andronic qui chez Guillaume de Tyr est porteur des pires clichés anti-grecs. Il est perfide, méchant et comploteur (XXII, 11) :

Andronicus, domini imperatoris defuncti patruelis, vir perfidus et nequam, conspirationum seminator, et erga imperium semper infidelis.

Et le massacre des Latins à Constantinople, avec toutes les atrocités commises par les Grecs<sup>9</sup>, semble déjà préfigurer le sac de Constantinople de 1204 qui confirmera chaque nation dans ses préjugés anti-latins et, respectivement, anti-grecs. Quant à l'attitude de Guillaume de Tyr, nous avons constaté une relative ouverture d'esprit face au monde byzantin. Celle-ci provient peut-être de ce statut de Franc d'outre-mer, de presqu'oriental qui caractérise les descendants des premiers croisés restés en Terre Sainte. On pourrait bien sûr trouver des exemples d'ouverture d'esprit chez les Byzantins contemporains également. Ainsi, Georges Akropolitès, historien de l'Empire de Nicée après la conquête latine de Constantinople, a parfois des attitudes étonnamment latinophiles, motivées par sa position de partisan de l'union de l'Église d'Orient avec celle d'Occident<sup>10</sup>. Ce n'est pas la faute des ces historiens conciliants si l'Union ne s'est pas faite et si Byzance a dû sombrer deux siècles plus tard dans la vague déferlante ottomane.

<sup>9</sup> XXII, 10 : « Dolor enim, quem pridem fallax et perfida Graecia conceperat, edidit et peperit iniquitatem » ; « De la grant desloiaute que li Grifon firent aus crestiens latins en Costantinoble. »

<sup>10</sup> À propos de cet auteur, voir Tivadar Palágyi, « Comment peut-on être Latin au 13<sup>e</sup> siècle ? Témoignages de Georges Akropolitès », *Annuario dell'Istituto Romeno di Cultura e Ricerca Umanistica di Venezia*, 8, 2006, p. 75-108.

# L'offre du spectacle dans le monde byzantin et le chemin de l'Occident.

## Continuité, transmission et transformations théâtrales

*Ștefana Pop-Curșeu*

Université Babes-Bolyai de Cluj Napoca

En dépit de toutes les vitupérations des saints Pères de l'Église contre le théâtre et les jeux païens de leur temps, en dépit de toutes les lois et de tous les décrets qui ont essayé de bannir à jamais les acteurs et les gens du spectacle de la société chrétienne, il nous apparaît aujourd'hui incontestable qu'il n'y a jamais eu de véritable interruption dans l'existence, protéiforme il faut le reconnaître, du jeu théâtral.

Comment le monde religieux byzantin réussit-il à se former, à se maintenir et à faire face au monde attrayant du spectacle païen ? Quels furent les compromis à faire et que sont devenus les mimes gréco-romains, si diabolisés par Jean Chrysostome, Salvien de Marseille et tant d'autres ? Voici quelques questions pour lesquelles nous esquisserons des réponses.

Le combat mené entre l'Église et le théâtre pendant les premiers siècles chrétiens n'a fait que favoriser un rapprochement, au début imperceptible, entre ces deux ennemis, il n'a fait que sublimer un art de la scène qui avait perdu ses racines rituelles pour s'ancrer dans la satire sociale, et a fini par lui redonner une vitalité spirituelle d'un autre type, bien que toujours héritière de l'esprit tragique hellène. Vers la fin de l'Antiquité, nous avons donc, d'un côté, la mise en place d'un rituel chrétien qui absorbe et développe des aspects théâtraux et dramatiques afin de compenser et de réorienter ce *besoin de spectacle* des fidèles remarqué par Tertullien dès le II<sup>e</sup> siècle, et, d'un autre côté, un théâtre de rue, ce théâtre relié à la vie sociale, de tous les jours, représenté par les mimes et les *saltatores*, qui changent de forme, de noms et de costumes en même temps que la société qui les entoure, mais non de rôle, puisque les

gens d'Église continuent leurs condamnations tout au long du Moyen Âge, jusqu'à l'aube de la modernité.

Dès les débuts du christianisme en tant que religion officielle de l'Empire romain, l'Église avait dû faire face à une réalité différente de celle des tout premiers siècles et se conformer à une évolution de ses structures calquées sur les structures laïques impériales, ce qui entraîna la perte des valeurs initiales du message social de la croyance apostolique et l'apparition de dissensions doctrinaires bien visibles entre les IV<sup>e</sup> et VIII<sup>e</sup> siècles et bien plus tard. Le combat pour la suprématie après le concile de Constantinople (381) entre les différents évêques (Antioche, Alexandrie, Rome, Jérusalem et Constantinople), les intérêts politiques et sociaux en fonction des provinces de l'empire, le fait que la doctrine commençait seulement à s'articuler aux III<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> siècles<sup>1</sup> et que la religion gréco-romaine était encore très forte, avec ses mœurs, ses cérémonies et ses spectacles<sup>2</sup>, firent que l'église se confronta très tôt à des situations délicates pour sa survie et sa cohésion, qui menèrent aussi à un certain nombre de compromis et même d'*alliances* avec le monde laïque, moins visibles à cause de l'intransigeance des écrits des saints Pères, mais bien existants.

---

<sup>1</sup> Après les persécutions, au moment de l'officialisation de la religion chrétienne, on s'est rendu compte que le dogme était interprété différemment en fonction des prêtres qui prêchaient aux fidèles l'interprétation de leur choix, de leur option. Résultat : dissensions, entre le dogme « orthodoxe » dicté par Constantinople et les interprétations « hérétiques » qui ne s'y pliaient pas.

<sup>2</sup> Pour les tensions existantes entre hellénisme et christianisme au IV<sup>e</sup> siècle, voir : Gilbert Dagron, « Le problème religieux. Naissance d'un empire chrétien d'Orient », In : *Travaux et mémoires*, III, CNRS, Paris, Éditions Boccard, 1968, p. 147-203.





Fig. 1 : Miniature du fol.78v du manuscrit de la *Chronique illustrée de Jean Skylitzes* de Madrid, figurant Gryllos et sa troupe se moquant du patriarche Ignatios (reprod. in V. Tsamakda, *The Illustrated Chronicle of Iannes Skylitzes in Madrid. With 604 illustrations*, Leuven, Alexandros Press, 2002, pl. 192)

Il en fut ainsi avec le monde du spectacle et des fêtes païennes, rejeté dans un premier temps (si nous pensons à Tertullien, St. Augustin, Sévère d'Antioche, Jean Chrysostome, etc.), puis dompté en quelque sorte, assimilé, épuré petit à petit de ses valeurs anciennes et reconverti aux besoins et aux mœurs chrétiens.

La nouvelle église héritait de toute la pompe de la cour romaine, du culte de l'empereur, du faste propre aux sorties en public, du spectaculaire, et de la mise en scène continuelle des personnalités occupant une position importante dans la société constantinopolitaine. C'est à la lumière de cette situation historique qu'il faut comprendre l'importance de la naissance du culte des saints et de l'enracinement des *discours panégyriques* chrétiens, discours de louange hérités des Grecs antiques mais transformés en *encomia*, ou chants de louange qui énuméraient les faits exemplaires de certaines personnalités au cours des fêtes populaires ou religieuses. Au fil du temps, l'église a développé les hymnes, les discours encomiastiques, les sermons, les chants qui soulignaient le caractère foncièrement dramatique du contenu de la liturgie, dont la forme était arrivée à répondre, elle aussi, comme l'avait fait le théâtre tant honni, aux besoins de *voir, d'entendre et de sentir* la présence du Christ et des saints au sein de l'église qui les célébrait, comme le souligne Tertullien dans son *De spectaculis*.

De nombreux autres éléments « païens » à caractère théâtral ont été repris par le rituel chrétien dont nous ne citerons que quelques exemples : les vêtements sacerdotaux, la mise en espace des cérémonies, la gestuelle des prêtres, l'adresse aux images sacrées, les interventions alternatives des chœurs<sup>3</sup>, etc. Pour le rituel des funérailles, que les Byzantins ont hérité des Grecs, nous voyons par exemple la présence active des pleureuses et des *mirologues*, poèmes à fonction cathartique, que l'on retrouve dans les lamentations de la Vierge, chez Grégoire de Nazianze, chez Romanos le Mélode et, par la suite, en Occident, en passant par le sud de l'Italie<sup>4</sup>. Il en est de même pour le calendrier des fêtes, qui était en grande partie bien établi au IV<sup>e</sup> siècle, dicté par Jérusalem, Constantinople et Rome et qui était calqué sur les formules existantes.

Il en fut ainsi, par exemple, dans le cas de ce que les Romains appelaient *Calendae*, initialement fêtées le premier jour de chaque mois dont le plus important était le jour de la nouvelle année, c'est-à-dire le 1<sup>er</sup> mars, transféré plus tard au 1<sup>er</sup> janvier. Les Romains célébraient cette fête de la nouvelle année par des jeux de travestis et de masques en pleine rue, et des suites de banquets orgiaques. L'Église institua au cours du IV<sup>e</sup> siècle une suite de fêtes chrétiennes qui duraient du 1 au 6 janvier, puis du 25 Décembre au 8 janvier, période pendant laquelle le peuple était considéré comme l'invité de l'empereur, buvant et mangeant aux dépens de ce dernier. Bien que l'Église condamnât ces excès de nourriture et de joie dionysiaque (dances, mascarades, et travestis), comme le montre le 62<sup>e</sup> canon du Concile *in Trullo*<sup>5</sup> en 692, elle fermait partiellement les yeux ou semble avoir appliqué modérément les sanctions promises,

<sup>3</sup> Il s'agit du *chant antiphonique* ou *psalmodie*, qui consiste en l'interprétation collective du psaume par deux groupes de croyants qui chantent les versets en chœurs alternatifs, dans une sorte de dialogue musical. Ce dernier type de chant était une nouveauté apportée de Syrie par deux mélodes qui avaient pris l'exemple d'Ephrème le Syrien, diacre d'Edesse (Antioche), qui avait introduit des *antiphones* (strophes chantées alternativement par deux chœurs et suivies d'un refrain) dans la musique culturelle pour faire face aux pressions hérétiques.

<sup>4</sup> Dès le début du XIII<sup>e</sup> siècle les *laude* et plaintes dialoguées deviennent très courantes et des poètes comme Jacopone da Todi, frère mineur de François d'Assise, s'inspirent aussi bien des écrits byzantins entrés dans les *dévotions* latines que des compositions folkloriques pour composer leurs poèmes religieux.

<sup>5</sup> « On prohibe tous les derniers vestiges des superstitions païennes, les fêtes des *calendes*, les *bota* (fêtes en l'honneur de Pan), les *brumalia* (en l'honneur de Bacchus), les réunions du 1<sup>er</sup> mars, les danses publiques des femmes, les déguisements des hommes en femmes et réciproquement ; de même les déguisements à l'aide de masques comiques, satyriques ou tragiques, l'invocation de Bacchus lorsque l'on presse le raisin. » In : Karl Joseph von Hefele, *Histoire des Conciles, d'après les documents originaux*, trad. de l'allemand et notes critiques par Dom. H. Leclercq, Paris, Letouzey et Ané éditeurs, 1909, tome III, p. 570.

puisque ces traditions païennes ont pu résister pendant tout le Moyen Âge, dans les *mummers* et *wildmen* anglais<sup>6</sup> et jusqu'au XXI<sup>e</sup> siècle, dans les régions de montagne des territoires romanisés du centre et de l'est européen. Preuves de la continuité des *calendes* en sont, par exemple, les jeux masqués de *Chalande* en Suisse, et les *Colinde*, chantées en Roumanie (en Transylvanie et en Moldavie surtout), de maison en maison et dont on garde encore, dans des villages de montagne, des versions archaïques, qui parlent de rites agraires, de mort et de renaissance. Chants et récitatifs qui s'accompagnent de convois de masques et de travestis qui ont, eux aussi, survécu autour du jour de l'an. Encore de nos jours, en Moldavie, il est possible d'assister à d'étranges affrontements de rue entre les Beaux et les Laides ou à des danses qui ont pour protagonistes des personnages masqués et munis de bâtons, couverts entièrement de peaux de mouton, d'ours ou de chèvre<sup>7</sup>.



Fig. 2 : Personnages masqués du jeu des Hérodes, Botiza, Maramureș, Roumanie, 2002  
(photographie prise par nous)

<sup>6</sup> Voir Chambers E. K., *The English Folk-play*, Oxford, Clarendon Press, 1969 (1<sup>ère</sup> éd. 1933).

<sup>7</sup> Voir N. Jula – V. Mănăstireanu, *Tradiții și obiceiuri populare românești. Anul Nou în Moldova și Bucovina* [Traditions et coutumes populaires roumaines. Le nouvel an en Moldavie et Bucovine], Bucarest, Editura pentru Literatură, 1968 ; Simion Alterescu et alii, *Istoria Teatrului în România* [Histoire du théâtre en Roumanie], vol. I, Bucarest, Editura Academiei, 1965, p. 41-87.

Pour remonter à nouveau dans le temps, nous pouvons suivre les traces de ce genre de travestis à Constantinople à travers les témoignages de Constantin VII Porphyrogénète, qui décrit dans son *Livre des Cérémonies* « la danse des Goths » interprétée par les deux factions, qui avait lieu le neuvième jour après Noël, soit le 2 janvier, au cours du banquet impérial appelé « des dix-neuf lits », sous les regards des grands hiérarques de l'Église<sup>8</sup> : il s'agit d'une *danse mimée*, qui mélangeait des mouvement guerriers sublimés (« ils se disposent en formation circulaire comme une armée, les uns bloqués à l'intérieur du cercle [...] ils font cela trois fois », etc.), des costumes barbares (les danseurs étaient vêtus de peaux d'animaux, « fourrures retournées ») et un chant, dans une langue incompréhensible, probablement du latin déformé ou une langue qui était parlée aux confins nord de l'empire, puisque Albert Vogt parle même d'éventuels mots daces<sup>9</sup>. Elle consistait en des mouvements rythmiques mimant une confrontation entre deux groupes de guerriers masqués, portant des boucliers et des bâtons en guise d'épées, tout cela sur les mélodies jouées par les luthiers. Il s'agit très probablement d'une forme archaïque de la danse des épées que l'on retrouve avec de multiples variantes dans l'ensemble du territoire européen au Moyen Âge, souvent accompagnées de la flûte et rythmées par le tambour, même dans les cas roumains déjà cités.

Ces quelques exemples de continuité, de transmission d'une culture spectaculaire et théâtrale, qui a propagé ses ondes au niveau liturgique aussi bien qu'au niveau des traditions populaires, vont dans le sens de l'affirmation de Gilbert Dagron, reprise depuis par tant d'autres chercheurs et historiens :

Le monde byzantin, par sa nature même, était un monde du religieux aussi bien qu'un monde du spectacle. Il existait dans le style propre de cette civilisation une théâtralité du cérémonial religieux comme du cérémonial de cour. Et les empereurs ont toujours et partout aimé s'entourer de cette théâtralité.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Constantin Porphyrogénète, *Livre des Cérémonies*, 2 tomes, texte établi et traduit par Albert Vogt, Paris, Société d'Édition « Les Belles Lettres », 1935, 1939, p. 182-185, et le commentaire du texte par A. Vogt, *op. cit.*, tome II, p. 186-191, qui précise qu'il s'agissait d'une sorte de danse ou de ronde autour de la table impériale. Voir aussi Vénétiá Cottas, *Le théâtre à Byzance*, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1931, p. 14-15, et Ottorino Pasquato, *Gli Spettacoli in S. Giovanni Crisostomo. Paganesimo e Cristianesimo ad Antiochia e Costantinopoli nel IV secolo*, Roma, Pontificio Institutum Orientalium Studiorum, 1976, p. 267 (qui ne fait que mentionner cette danse).

<sup>9</sup> Ce qui nous permettrait de lancer l'hypothèse d'une origine commune de ces travestis associés à la danse guerrière autour des fêtes de Noël et du Nouvel An sur le territoire de la Roumanie.

<sup>10</sup> Răzvan Ionescu, *Când sfinții mergeau la teatru, Ecouri dintr-un altfel de Bizanț* [Quand les

Cette théâtralité a effectivement pénétré dans le rituel liturgique, jusqu'à donner forme à certains drames liturgiques, comme celui des *Enfants dans la fournaise*, auquel j'ai consacré une étude à part<sup>11</sup>, qui ne peut être compris qu'à l'intérieur du cérémoniel religieux byzantin et qu'il n'a jamais quitté pour se développer en tant que théâtre, comme en Occident, peut-être justement parce que la pression et la menace du « spectacle idolâtre » était beaucoup plus forte et plus présente que dans les restes de l'Empire romain d'Occident.



Fig. 3 : *Les enfants dans la fournaise*, fresque de l'exonarthex du monastère de Sucevița, Moldavie roumaine, 1595 (photographie prise par nous)

Pour ce qui est des empereurs qui aimaient s'entourer de cette théâtralité, le nombre signifiant d'études consacrées à l'histoire des mimes et des jongleurs (*joculatores*) nous montre que la grande majorité des dirigeants et des hauts dignitaires et nobles, depuis la fin de l'Antiquité à la Renaissance, se sont fait entourer et servir par ces histrions plurivalents qui ont assuré la continuité des arts du spectacle dans le monde byzantin et occidental<sup>12</sup>.

---

saints allaient au théâtre, Échos d'un autre Byzance], Bucarest, Curtea Veche, 2007, p. 11. Voir aussi, Gilbert Dagron, *Empereur et prêtre, étude sur le « césaropapisme » byzantin*, Paris, Gallimard, 1976, p. 111.

<sup>11</sup> Ștefana Pop-Curșeu, „Le Mystère des enfants dans la fournaise : iconographie et histoire du théâtre byzantin“ In : *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Series dramatica*, n°. 3, 2008, Cluj-Napoca, p. 137-163 (<http://studia.ubbcluj.ro/serii/dramatica>).

<sup>12</sup> Edmond Faral, *Les Jongleurs en France au Moyen Âge*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, Honoré Champion, 1964 ;

Admirés par les ambassadeurs occidentaux à Byzance (comme le prouve le récit de l'évêque Liutprand au x<sup>e</sup> siècle<sup>13</sup>), demandés par les rois Francs aux rois barbares (comme l'avait fait Clovis au vi<sup>e</sup> siècle à Théodoric le Grand<sup>14</sup>), amenés de Byzance à la suite d'alliances et de mariages impériaux (comme ce fut le cas de la princesse byzantine Théophano qui épousa Otton II, 955–983) ou simplement partis des grandes villes de l'Empire romain d'Orient (vers la Russie, christianisée en 988, et vers les bords de l'empire) et de l'Empire romain d'Occident (après sa chute en 476) pour aller de ville en ville et de cour en cour pour amuser les foules et les nobles, les mimes ont peuplé peu à peu l'ensemble de l'Europe.

Le jeu des mimes à Byzance ne dépendait ni d'un théâtre, ni d'une scène, ni d'un contexte précis, mais ils exhibaient leur corps, ils mimaient leurs textes au rythme de leur musique partout, que ce soit dans la rue, à l'hippodrome, dans les maisons des riches ou aux banquets impériaux. C'est justement cette capacité d'adaptation qui a assuré la survie de leur art au cours des siècles, tout en créant pour les chercheurs d'aujourd'hui une grande difficulté quant à leur définition et à leur circonscription.

C'est ainsi que, après avoir énuméré, dans un long paragraphe, les multiples visages des jongleurs (musiciens, poètes, saltimbanques, vagabonds, montreurs d'animaux, etc.), Edmond Faral arrive à considérer comme des jongleurs « tous ceux qui faisaient profession de divertir les hommes »<sup>15</sup>. En effet, les amples recherches menées à ce propos montrent que derrière la « profession » de jongleur se cachent de nombreuses activités (comme le prouve une liste faite par John of Salisbury au xii<sup>e</sup> siècle, dans son *Polycraticus* : « mimi, salii vel saliares, balatrones, aemiliani, gladiatores, palaestritae, gignadii, praestigiatores, malefici quoque multi et tota jocolatorum scena »<sup>16</sup>) qui contrevenaient le plus souvent aux désirs de l'Église, dans la bonne tradition des premiers siècles chrétiens, mais qui s'immisciaient aussi de temps à autre dans les mœurs du

---

Sandra Pietrini, *I giullari nella vita e nell'immaginario medievali*, CD-Rom, Università degli studi di Firenze, 1999.

<sup>13</sup> Liutprand de Crémone, *Ambassades à Byzance*, trad. du latin Joël Schnapp, présentation et annotation par Sandrine Lerou, Toulouse, Éditions Anacharsis, 2005, p. 36-37.

<sup>14</sup> Cassiodore raconte que Clovis aurait demandé à Théodoric, roi des Ostrogoths (474–526), de lui envoyer un harpeur et que celui-ci aurait répondu à sa demande ; *Variarum libri XII*, II, 40-41, cf. E. Faral, *Les Jongleurs en France au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 8, note 1.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 2, définition reprise explicitement par Sandra Pietrini: « I giullari medievali erano intrattenitori professionisti che si guadagnavano da vivere dando spettacolo e facendo divertire il pubblico. », *I giullari nella vita...*, *op. cit.*, I.1, « Una questione di nomi ».

<sup>16</sup> P. L. col. 199, 406.

clergé<sup>17</sup>. Allardyce Nicoll attire l'attention sur les mauvaises habitudes du clergé ressortant des lois promulguées par Charlemagne. On interdisait ainsi aux évêques, abbés et abbesses de garder auprès d'eux des chiens de compagnie, des éperviers ou des mimes (*ioculatores*)<sup>18</sup>. Déjà avant cette date, au début du VIII<sup>e</sup> siècle, Bede le Vénérable notait dans une de ses lettres à Egbert qu'un grand nombre d'évêques aimaient s'entourer de gens qui les amusaient et les faisaient rire<sup>19</sup>, usage qui existait aussi en Russie, à la fin du Moyen Âge, d'après un modèle byzantin, avec le rôle cérémoniel de certains *skhomoroki*, jongleurs ambulants, qui étaient souvent condamnés pour leur impudence et leur incitation à la débauche des spectateurs chrétiens. Car voici comment ils apparaissent dans la supplique des prêtres de Niznij-Novgorod en 1636 :



Fig. 4 : Fresque de Sainte Sophie de Kiev, XI<sup>e</sup> siècle  
(reprod. *Sainte-Sophie de Kiev, monument public historique*, texte et choix des illustrations Grigori Logvine, Éditions Mistetstvo, Kiev, 1977)

<sup>17</sup> Il faut rappeler ici les parodies des grands mystères de la liturgie et du baptême, encouragés par certains empereurs depuis Néron à Constantin V et au jeune Michel III (842–867) qui, encore au IX<sup>e</sup> siècle, parodiait avec ses amis les cérémonies de l'église. Voir la récente étude sur le théâtre et le spectacle byzantin, de Massimo Bernabò : « Teatro a Bisanzio : le fonti figurative dal VI all'XI secolo e le miniature del Salterio Chludov », *Bizantinistica. Rivista di Studi bizantini e Slavi*, série seconda, VI-2004, Spoleto, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'alto Medioevo, 2005, p. 57-86, 48 illustr.

<sup>18</sup> Voir Hermann Reich, *Der Mimus: Ein litterar-entwicklungsgeschichtlicher Versuch*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1901–1903, rééd. Hildesheim, 1974, vol. I., p. 803.

<sup>19</sup> Cf. E. Faral, *Les Jongleurs en France au Moyen Âge*, op. cit., p. 21.

[...] Ils suspendent des clochettes et se mettent sur le visage des masques poilus zoomorphes et un vêtement du même type ; puis ils se fixent à l'arrière des queues comme en ont les diables. Ainsi masqués, ils portent des membres honteux. Ils forment des cortèges de caractère diabolique, montrant leurs membres honteux. D'autres battent du tambourin, frappent dans leurs mains, dansent non seulement dans les maisons mais aussi dans les rues des villes, dans les villages et les bourgs [...].<sup>20</sup>

Il est très intéressant de remarquer que c'est durant le règne de Charlemagne que nous avons le plus grand nombre d'interdits concernant de près ou de loin les mimes-jongleurs, alors que leur présence n'est pratiquement pas signalée avant l'année 800<sup>21</sup>. En voici quelques exemples : on interdisait aux acteurs de porter des vêtements sacerdotaux appartenant à un rang ecclésiastique (une robe de moine, de nonne, ou n'importe quelle robe ecclésiastique) sous peine de punitions corporelles et d'exil<sup>22</sup>. En 813, le *Synodum Turonensis* décidait que le clergé devait s'abstenir des tentations par l'ouïe et par la vue et qu'il devait en conséquence fuir « l'obscénité des acteurs et l'indécence et insolence de leurs jeux » (« histrionum quoque turpium et obscaenorum insolentias jocorum »). Presque les mêmes termes sont utilisés par le *Synodus Cabilonensis*, tenu la même année : « histrionum sive scurronum et turpium seu obscaenorum jocorum insolentiam ». C'est toujours en 813 que le Concile de Mayence (*Concilium Moguntiacum*) promulgue un canon (le 14<sup>e</sup>) qui interdit aux prêtres et aux moines de participer aux affaires laïques (*negotiis secularibus*), parmi lesquelles est citée la profession de mime-jongleur (« turpis verbi vel facti jocularorem esse »). En 816, le Concile d'Aix-la-Chapelle (*Concilium Aquigranense*, canon 83) stipule que les prêtres et les clercs ne doivent pas être présents aux spectacles donnés sur scène (*in scenis*) ou

<sup>20</sup> In N. B. Roždestvenskij, *K istorii bor'by s cerkovnym bezporjadkami, otgoloskami jazyčestva i porokami v ruskom bytu XVII*, v. Moskva, 1902, p. 18-31, trad. française par Jean-Claude Roberti, *Fêtes et spectacles de l'ancienne Russie*, Paris, CNRS, 1980, p. 49.

<sup>21</sup> C'est pendant ces mêmes années que Charlemagne avait fait venir de Monte Cassino en France la fameuse *Règle de Saint Benoît*, avec les reliques du saint, afin d'uniformiser le rituel monacal, de combattre la liturgie gallicane et d'imposer la liturgie romaine et le chant grégorien, en créant ainsi, sans le savoir, le sol fertile pour les germes du nouveau théâtre religieux médiéval.

<sup>22</sup> Allardyce Nicoll, *Masks, Mimes and Miracles: Studies in the Popular Theatre*, New York, Harcourt & Brace, 1931, p. 148, précise que le même type de décision a été prise par Roger II de Sicile en 1140. Voir aussi Felix Liebermann, « Schauspielerinnen fehlen dem Theater Siziliens um 1140 », *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen*, CXXVII, 1911, p. 388.



pendant les fêtes de mariage, lorsque les acteurs entrent ils doivent se lever et partir<sup>23</sup>.

Toutes ces interdictions vont pourtant de pair, de manière paradoxale, avec l'accroissement de l'intérêt de la cour et de certains ecclésiastiques comme Angilbert, conseiller de Charlemagne, pour les jongleurs poètes et musiciens. D'un côté, la protection de l'empereur assure aux artistes, hommes d'esprit et de lettres qu'étaient une partie des *ioculatores*, un bel épanouissement, mais d'un autre, des théologiens importants de la cour, comme Alcuin, « menai[en]t campagne contre ces histrions »<sup>24</sup>. Pourtant, il semble que les lois sévères contre les spectacles et les jeux des mimes promulguées par Charlemagne n'eurent pas beaucoup d'effet, puisque quelques années plus tard, le Concile de Paris de 829 (*Concilium Parisiense*) réprimandait le comportement des prêtres qui négligeaient leurs tâches à cause de leur amour pour les bassesses et les paroles sottes, pour les farces obscènes des histrions et telles autres vanités (canon 38, « scurrilitates et stultiloquia et histrionum obscaenas jocationes et caeteras vanitates »)<sup>25</sup>.

Sandra Pietrini remarquait dans son ample étude sur l'art des jongleurs le fait que leur mimique était connotée négativement surtout par opposition à la gestuelle austère et décente des membres du clergé pendant les offices divins. Pourtant, plusieurs témoignages critiquent certains chantres qui gesticulent de manière incontrôlée, en croyant mieux servir Dieu aidés par l'art des histrions. Voici ce que disait Aelredo di Rielvaux en décrivant le chant un peu trop animé des chantres de son temps : « Parfois l'ensemble de leur corps s'agit avec des mouvements histrioniques, les lèvres se contorsionnent, les yeux se roulent, les épaules sautent, et à chaque note correspond une flexion des doigts »<sup>26</sup>. Rappelons ici, pour garder le contact avec les sources byzantines,

---

<sup>23</sup> Voir aussi canons 100 et 145. Cf. A. Nicoll, *Masks, Mimes and Miracles*, op. cit., p. 147. Voir de même le chap. 1.8, « La condanna dei giullari », consacré par S. Pietrini, *I giullari nella vita...*, op. cit., aux interdictions visant les jongleurs au Moyen Âge.

<sup>24</sup> E. Faral, *Les Jongleurs en France au Moyen Âge*, op. cit., p. 19. Dans ses lettres, Alcuin nomme souvent le danger que représentent les acteurs ; il attire l'attention d'un jeune ami qui partait pour l'Italie qu'il « vaut mieux faire plaisir à Dieu qu'aux acteurs et qu'il vaut mieux prendre soin des pauvres que des mimes. », Épître XXII. Type d'avertissements qu'on retrouve dans d'autres lettres, comme l'Épître CLXXXIX ; cf. *ibid.*, p. 18, et A. Nicoll, *Masks, Mimes and Miracles*, op. cit., p. 148.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 147.

<sup>26</sup> « Interim histrionicis quibusdam gestibus totum corpus agitur, torquentur labia, rotantur oculi, ludunt humeri; et ad singulas quasque notas digitorum flexus respondet », Aelredo di Rielvaux, *De speculo caritatis*, II, 23 (CC.CM 1), cf. S. Pietrini, *I giullari nella vita...*, op. cit., ch. 1.9, « La gesticulatio ».

la manière dont Jean Chrysostome lui-même condamnait les ariens car ils se montraient, disait-il, pas mieux que des fous, agitant et bougeant leurs corps, émettant des sons bizarres, créant des habitudes étrangères aux choses de l'esprit. « Ils introduisent les mœurs des mimes et des danseurs dans les lieux sacrés. Leurs esprits sont obscurcis par ce qu'ils ont entendu et vu dans les théâtres. Ils confondent l'action théâtrale avec le cérémonial de l'église »<sup>27</sup>. Ce passage touche exactement les mêmes cordes sensibles que les reproches faits plus tard aux prêtres médiévaux occidentaux qui s'inspiraient de l'art des jongleurs pour mieux capter l'attention de leurs ouailles. On retrouve le même type de jugement chez le dominicain Umberto da Romans : « Sunt praeterea mille larvae, mille corrugationes narium, mille contorsiones labiorum, quae decorem disciplinae deturpant, et faciei pulchritudinem quae est speculum disciplinae »<sup>28</sup>. Image caricaturale, en effet, car comme le note Sandra Pietrini, « egli raccomanda di evitare soprattutto i gesti ridicoli e derisori, i gesti scimmieschi, cioè imitativi, e quelli dei ribaldi e dei giullari, che sono turpi »<sup>29</sup>, gestes et mimiques que l'on retrouvera aussi beaucoup plus tard, au XVII<sup>e</sup> siècle, puisque la Bruyère s'en plaint dans ses *Caractères*, et bien après<sup>30</sup>.

<sup>27</sup> Cf. H. Reich, *Der Mimus*, *op. cit.*, I, p. 135, et A. Nicoll, *Masks, Mimes and Miracles*, *op. cit.*, p. 139. À propos du cérémonial théâtral de l'église, voir aussi Nicolae Iorga, *Istoria vieții bizantine* [L'histoire de la vie byzantine], Bucarest, ed. Enciclopedică, 1974, p. 100-101 ; à propos de Jean Chrysostome et son rapport à la musique liturgique voir O. Pasquato, *Gli Spettacoli in S. Giovanni Crisostomo...*, *op. cit.*, p. 269-287 et 301-308.

<sup>28</sup> Umberto da Romans, *Expositio ad regulam Beati Augustini*, cf. Carla Casagrande – Silvana Vecchio, « L'interdizione del giullare nel vocabolario clericale del XII e del XIII secolo », In : *Il contributo dei giullari alla drammaturgia italiana delle origini*, Federico Doglio (dir.), Atti del II Convegno di Studio, Viterbo 17-19 giugno 1977, Bulzoni, 1978, p. 207-258, p. 229, note 67.

<sup>29</sup> S. Pietrini, *I giullari nella vita...*, *op. cit.*, ch. 1.9, « La gesticulatio » : « Magis cavendum est ei a gestibus risoriis, qui scilicet incitant ad ridendum; vel turbativiis, qui alios turbant; vel derisoriis, per quos alii deridentur; vel simiaticis, per quos aliorum gestus repraesentatur, sicut simiae faciunt; vel turpibus, ut ribaldi faciunt, vel ioculatoriis ut faciunt histriones », *ibid.*, note 6.

<sup>30</sup> « Le discours chrétien est devenu un spectacle. Cette tristesse évangélique qui en est l'âme ne s'y remarque plus : elle est suppléée par les avantages de la mime, par les inflexions de la voix, par la régularité du geste, par le choix des mots, et par les longues énumérations. On n'écoute plus sérieusement la parole sainte : c'est une sorte d'amusement entre mille autres ; c'est un jeu où il y a de l'émulation et des parieurs. », La Bruyère, *Les caractères ou les mœurs de ce siècle*, In : *Moralistes du XVII<sup>e</sup> siècle, de Pibrac à Dufresny*, Paris, Robert Laffont, coll. Bouquins, 1992, Chapitre XV, « De la chaire », p. 933. Pour la relation église / théâtre pendant cette période et après, voir l'intéressant ouvrage de Jean Dubu, *Les églises chrétiennes et le théâtre*, Grenoble, PUG, Theatrum mundi, 1997.

À une période où naît le drame liturgique en France, d'un désir d'embellissement d'un rituel peut-être trop austère, l'autre théâtre entre à son tour dans les églises par l'intermédiaire des jongleurs et s'immisce dans les processions et les cérémonies des jours de fête : « Si, en l'honneur du Christ, de la Vierge, ou d'un saint, une procession était organisée, on comptait sur la magnificence de la pompe pour exalter les esprits, et nul ne savait mieux que les jongleurs étaler des costumes fascinants, sonner des fanfares perçants, parer splendidement un cortège [...] et la joie grandissait avec le bruit qu'ils faisaient »<sup>31</sup>. Le danger était ainsi tout près, surtout que la figure du mime et fou continuait à être diabolisée. D'ailleurs, déjà en 890, le concile de Nantes (*Conclium Nanetense*), en prononçant des interdictions visant les fêtes carnavalesques, fait une référence directe aux masques de diables utilisés (*larvas daemonum*) par les jongleurs<sup>32</sup>.



Fig. 5 : Miniature du Psautier de Stephen of Derby, Oxford, Bodleian library, ms. Rawlinson, G. 85, f.81 v. (reprod. S. Pietrini, *I giullari nella vita...*, op. cit., fig. 13)

<sup>31</sup> E. Faral, *Les Jongleurs en France au Moyen Âge*, op. cit., p. 30-31.

<sup>32</sup> A. Nicoll, *Masks, Mimes and Miracles*, op. cit., p. 148.

Et, comme le montre une miniature du Psautier de Stephen of Derby, les bouffons ou *ioculatores* ne pouvaient que tourner en ridicule l'action très sainte des chantres et du clergé en général, ce qui attirait encore plus sur eux l'opprobre de la morale chrétienne médiévale, de la même manière que l'avaient fait les mimes byzantins, acteurs des « pompes de Satan » pour Jean Chrysostome.

Vous êtes auditeurs de Jean, vous apprenez de lui des choses qui sont de l'Esprit de Dieu : et vous irez ensuite entendre des courtisanes qui disent des obscénités et font des représentations encore plus obscènes, et vous irez voir des infâmes échanger des soufflets sur la scène ! [...] Tout ce qui s'y dit, tout ce qui s'y fait est pompe de Satan.<sup>33</sup>

[...] Tout ce qui se fait dans ces représentations malheureuses ne porte qu'au mal : les paroles, les habits, le marcher, la voix, les chants, les regards des yeux, les mouvements du corps, le son des instruments, les sujets même et les intrigues des comédies, tout y est plein de poison, tout y respire l'impureté.<sup>34</sup>



Fig. 6 : Détail d'un diptyque d'ivoire de Flavius Anastasius, 517, Victoria and Albert Museum (photographie prise par nous)

<sup>33</sup> *Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean*, Homélie I, trad. de M. l'abbé le Mère, in Saint Jean Chrysostome, *Œuvres complètes*, sous la direction de M. Jeannin, Bar-le-Duc, L. Guérin et C<sup>e</sup>, 1865, p. 103-104.

<sup>34</sup> *Commentaires sur l'Évangile selon saint Matthieu*, Homélie XXXVIII, In : Jules de Douhet, *Dictionnaire des Mystères*, Genève, Slatkine Reprints, 1977 (1<sup>ère</sup> éd. Paris, Migne, 1854), col. 51.

Faut-il encore prouver la continuité de l'art théâtral des mimes dans l'empire byzantin comme en Europe occidentale et orientale ? Cet art polymorphe, qui a évolué souvent parallèlement à la vie religieuse, mais dont on perçoit clairement les interférences avec le monde ecclésial, non seulement dans la guerre homilétique et législative que l'Église chrétienne lui avait déclarée (qui avait pour réponse les satires et les moqueries les plus caustiques), mais aussi dans une certaine collaboration plus ou moins licite des jongleurs et du clergé qui voulait attirer les foules encore mi-païennes sur la voie du salut. Un compromis que les grands théologiens ne se sont jamais résignés à faire, mais qui était inévitable pour l'église en son ensemble, comme d'ailleurs tant d'autres qu'elle devait accepter, pour assurer la transmission d'un bagage culturel religieux qui ne pouvait se débarrasser de la théâtralité à multiples facettes qui l'imprégnait.



**“I have seen the destruction of the faith  
and of knowledge”  
The Fall of Constantinople in the Letters  
of Enea Silvio Piccolomini**

*István Puskás*

University of Debrecen

We well remember how there was once a period in European historical thought when the ordering of past ages was linked to significant events of great political, social and cultural change, and in this way time and memory was organised as a grid of differences and similarities. Nowadays, we live with a different paradigm – we think of, feel, and therefore construct, the past in a such a way that we avoid sharply delineated periods, and although the experience of the other and of what is different is still seen in our relationship with the past, we observe the time that has been left behind us from a distance and preserve that distance, even though the similarities, the continuous transformations and the experience of change is already a part of that relationship.

So today we understand that one event or a concrete series of events does not fundamentally change the nature of things, cannot open a new chapter in the history of a community; however, it seems demonstrable that there have indeed been, and are, certain events whose effects on the passage of history can be felt and analysed, and which can influence the relationship that people (both individuals and the community) have with the world. The role of memory is currently an active theme of research and in part deals with this phenomenon, or more precisely, the way in which certain processes make their meaning and significance felt in the life of the community; how the organic elements of their self-characterisation and identity are created, and in this context, what role they play in the formation and manifestation of the external relationships of a given community.

Another important aspect of the subject we are researching is a range of questions which are currently very topical and relevant (and which are closely

linked to the theme mentioned above): research into the history of the relationships between Europe and other civilisations. This research also uncovers the kind of events which, even though they may not be able to change them, can significantly influence the relationship between the West and other civilisations. (Just to cite an example that is very close to our times, it is easy to see what effect the tragic events of the attack on the Twin Towers of 11<sup>th</sup> September 2001 had on the relationship between the West and the Muslim world.) It is natural that both questions have a close connection with the present, with our present situation, and help in our efforts to understand, construct and situate our own age and our own selves (and, of course, what is also at stake is what attitude we adopt when we observe the past).

We now see that the early modern age of the 15<sup>th</sup>–16<sup>th</sup> centuries was of crucial importance in the creation of Western identity, and in this process the cultural superpower of the age, Italy, played a particularly significant role. We can also see that the imperial expansion of the Ottoman Empire was a series of events that had a decisive role in moulding relationships in the human, political, social, economic and cultural spheres, and within this process, the capture of Constantinople in 1453 was especially significant. Wide-ranging research, especially regarding Italy, has been carried out in this field. Much work remains to be done.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Some of the works dealing with research into the Turks and Italy, and with the multi-layered network of relationships between the East and Italy which were consulted while writing the present study are: 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; Andrei Pippidi, *Visions of the Ottoman Word in Renaissance Europe*, New York, Columbia University press, 2013; 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; Idem, *Ossessione turca*, Bologna, il Mulino, 2002; Idem, *Appello al Turco. I confini infranti del Rinascimento*, Roma, Viella, 2011; Franco Cardini, *Europa e Islam: storia di un malinteso*, Roma / Bari, Laterza, 1999; *Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe. Perception of Other*, eds. David R. Blanks – Michael Frassetto, New York, Palgrave-MacMillan, St. Martin's Press, 1999; Marina Formica, *Lo specchio turco*, Roma, Donzelli, 2012; *La rappresentazione dell'altro nei testi del Rinascimento*, ed. Sergio Zatti, Lucca, Maria Pacini Fazzi, 1998; Mustafa Soykut, *Image of the Turk in Italy*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 2001; *Medieval perceptions of Islam*, ed. John Victor Tolan, Oxon-New York, Routledge, 1996; Nancy Bisaha, *Creating East and West. Renaissance Humanists and the Ottoman Turks*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2004; Margaret Meserve, *Empires of Islam in Renaissance Historical Thought*, Cambridge / London, Harvard University Press, 2008; 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; Roberto Mancini, *Infedeli*, Firenze, Nerbini, 2013.



This study will recount how, in the period immediately following the collapse of Byzantium, the conceptual ordering of the tragedy in Constantinople began in Italy; what context of understanding developed around this ordering, and we will do all this not with the help of the historical sciences, but rather adopt the methodology of literature studies. In other words, to concentrate on how the Constantinople narrative started to take shape, which linguistic-stylistic-cultural elements from contemporary communities were called upon to talk about the event, and then to (re)construct it linguistically. Therefore, this examination will position the event and give it functionality.

Of course, we must bear in mind that in the modern (national) sense Italy did not exist at this time, and although it had moved ahead of several other European communities in the creation of a national identity, in the mid 15<sup>th</sup> century this process was at an early stage, and indeed only really gathered speed in the 16<sup>th</sup> century. Consequently, we must be more precise, and not speak of the reception of the news of the fall of Byzantium in Italy, understanding Italy in the sense of a modern national cultural community (indeed we cannot even speak of an 'imagined community'); we must make clear the reaction(s) of which community/communities in Italy we are examining and discussing.

In the Italy of that time, which did not even exist in the imagination, there were several communities which, for various reasons and with various interests at stake, followed events in the Eastern Mediterranean area with particular interest. Let us add here, that it was indeed the threat felt from the Turks, and the continuous conflict that erupted between the Ottoman Empire and Italy, as well as Italian participation in the international system involved in the wars against the Turks that played an important role in the early development of Italian national identity in the 15<sup>th</sup>–16<sup>th</sup> centuries, and especially after the Council of Trent.<sup>2</sup> It was precisely the mobilisation against the Turks which allowed a united stand to be taken by the Italian states which operated within a complex political system; the Turks were the external point of reference against which Italy could feel, interpret, and present itself as a united country.

---

<sup>2</sup> This approach is shared by Formica, and used in his work cited above, when he discusses the image of the Turks as the basic model of a relationship with the alien, and analyses the history of its development in the early modern period from the second half of the 16<sup>th</sup> century to the second half of the seventeenth. He also shares Benedict Anderson's view of the story of the development of national identity in Europe, following which the present work also uses the concept of the imagined national community. Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London-New York, Verso, 1986.

The cities with the leading roles in trading (and political) relationships in the region, especially Genoa and Venice, considered it a matter of existential importance to be informed and knowledgeable about the Eastern Mediterranean area. As the centre of Western Christendom, Rome (which had just returned physically to this role with its move back from Avignon after the Schism) was particularly attentive to the conflict between Eastern Christendom and the Muslim world. The leading cultural-intellectual centre of the age, Florence, also followed the events with great anxiety, seeing as a consequence of the conflict the Greek cultural sphere – the transmitter of the cultural inheritance of the ancient world – pushed to the edge of destruction. The varied interests and different attitudes were all linked by common feelings of mourning, sadness at the destruction and dejection caused by loss, and the anxiety that Turkish expansionism would not stop after this triumph. Rather, it would continue westwards and the Italian peninsula would be one of the possible locations where this threat would be felt.

In the context of this present study we will examine certain texts which can, in part, show the possible interpretations and explanations contained in the reports of the Fall of Byzantium, by reading with care and attention three key texts of the humanist discourse – Enea Silvio Piccolomini's letters devoted to this subject.<sup>3</sup> Here, with the promise that we will later prove our assertions, we can anticipate our claim that in the first stage of the memory of the siege there was no single narrative; the different (textual) situations used the tale of the fall of the city in different ways and from different perspectives. Even though the basic attitude was similar, different accounts were created in different discourse frameworks.

In the West, and this includes Italy, the politically aware community did not first encounter the Ottoman Empire in 1453, nor first give it their attention at this time. News of the Fall of Constantinople did not arrive unexpectedly; it was much rather the verification and fulfilment of a fear which had been developing over several decades, and seemed to be the visible failure of all those attempts to halt the Turkish advance. The most important of these was undoubtedly the Council of Basle, Florence and Ferrara, called by Eugene IV in 1431, which sat in Florence between 1439 and 1442. The Church, both during this event and following it, thought and acted following the paradigm which

---

<sup>3</sup> Piccolomini's letters are well known as important texts regarding the formation of the image of the Turks in the West, but researchers handle them more as historical sources. If they read them as literary ones, as Nancy Bisaha does in the work cited above, they leave gaps in the letters to be illuminated, some of which the present study attempts to fill.

had developed during the Middle Ages: with the idea of halting and sending back the threatening enemy with crusading campaigns. The defence of Byzantium was synonymous with the defence of Christendom. The Council of Florence, however, brought an important novelty into the network of relationships existing between the Ottoman Empire, Byzantium and the West (Italy). This Council built a closer and genuinely internal relationship with the Greek cultural inheritance of Byzantium, thanks to the circle of Florentine humanists. In the Italian usage, as we will see, Greeks lived in Byzantium and Byzantium was the land of the Greeks; it therefore became possible to encounter directly the important element of the culture of antiquity which had previously only been accessible indirectly through Latin. Florentine Neoplatonism could not have developed without the Neo-platonists of Byzantium, and would not have been able to influence the culture of the Renaissance with such elemental strength. Consequently, for the Florentine cultural elite the preservation of Byzantium meant the preservation of the last living space occupied by the culture of Ancient Greece. This was above all not a physical space, but rather a virtual one; the space of *humanae litterae*.

The trading republics of Genoa and Venice were much more practical and much less influenced by ideological considerations when conducting their relations with Byzantium (and we should also add, with the Ottomans). For them the primary interests were of an economic-political nature; the prosperity of the city, and the preservation of the trading positions which served as the basis of their power. There is clear evidence for this dating back centuries; it is sufficient to mention the Fourth Crusade (1202–1204) as an example. The political discourse, with its numerous players, did not represent such an inflexible position as that which derived from the cultural-religious perspectives, although the important role it played in the life of these cities led to the fact that through various channels (trading, diplomatic and military etc.) there was a continuous gathering of information and knowledge in relation to the East.

The debate about the East did not only depend on which state's perspectives and interests were active in its creation; these were also closely linked and strongly influenced by cultural-artistic and global perspectives. We can observe this in the example of the previously mentioned three cities, Rome, Florence and Venice. Having discussed this theme, we will now turn to a subject which is relevant to our later analysis, the picture of the East developed in Humanism before 1453.<sup>4</sup> For this intellectual community there were two

---

<sup>4</sup> Of the literature cited above on the picture of the East formed in humanist discourse,

basic traditions available to construct their relationship with the East (as in all other areas, too): on the one hand the memories inherited from the Middle Ages, and, on the other, the newly discovered inheritance of Antiquity understood and analysed in the context of the present. The Medieval Christian tradition viewed the East (both Byzantium and the Muslim world) as the other from a religious perspective, which meant that the expression of difference, but alien, hostile perspective did not represent a radical, irreconcilable opposition. The supremacy of the West was only of a religious nature, and not based on culture. This brought with it the possibility that the disappearance of religious differences and the return of the other to the true belief would also mean the end of the hierarchical difference.

Humanism radically rewrites this relationship by constructing the Muslim-Christian relationship as an Eastern-Western relationship; in other words, by setting it on cultural foundations, and in this way creating the basis of the paradigm of Western superiority. As in so many other cases, this element of the humanistic discourse can be traced back to Petrarch.<sup>5</sup> When Petrarch articulates this relationship in the *humanae litterae* context, he follows the same process as are involved in the creation of other constructs: he imitates the cultural model of the antique Latin language. This implies not only transposing the words and rhetorical devices; since it follows that these are regularly accompanied by the meanings related to them. In Sonnet 28 of the *Canzoniere*, which deals with a call to a crusade, the argumentation strategy is built, on the one hand using the example of the traditional figure of Charlemagne, who in this context features as a leader of a crusade, and at the same time, the heir to the Roman Empire; whereas, on the other hand, and linked to this, argues through the Roman narrative, by applying the model of confrontation between the civilised and the barbarian, even though this expression is not explicitly used. The text is dominated by the dichotomy between here and there, us and them, the West and the East, thereby dividing the world into two confrontational communities; the structure of which affords the “we” - the West - the higher position. It is worth noting the definition of the West

---

the outstanding works are: N. Bisaha, *Creating East and West...*, *op. cit.*; M. Meserve, *Empires of Islam in Renaissance Historical Thought*, *op. cit.*

<sup>5</sup> Petrarch's viewpoint on the East is most effectively summarised by Nancy Bisaha, “Petrarch's Vision of the Muslim and Byzantine East”, *Speculum*, 76, 2001, p. 284-314; for the picture of the Turks which developed from the early humanist period with Petrarch, see: N. Bisaha, *Creating East and West...*, *op. cit.*, p. 43-93. The present work supplements her reading with a careful re-reading of the relevant key text, Sonnet n°. 28 from the *Canzoniere*.

is based and made visible on a geographical-religious basis, while from other perspectives this territorial and religious unit is very varied:

varie di lingue e d'arme e de le gonne<sup>6</sup>

Opposed to this is the other, the "them", who have chosen the wrong religion:

Turchi, Arabi e Caldei  
con tutti quei che speran nelli Dei<sup>7</sup>

Let us point out that here Petrarch applies a conception common in medieval literature according to which Islam is a polytheistic religion, wherein it is not Allah, but three figures that are worshipped, known traditionally as: Maometto/Macometto/Macone, Trivigante/Termagante/Tervagante and Apollo. However, cultural differences are also made visible in this relationship; they have already become an object of separation, in that they have become an undifferentiated group confronting "us":

popolo ignudo, paventoso e lento,  
che ferro mai non strigne,  
ma tutti colpi suoi commette al vento.<sup>8</sup>

From the perspective of the construction of cultural difference the last phrase is particularly interesting, referring as it does to the military tactics, i.e. to the community (the Muslims) which never fight with iron, i.e. swords, but who entrust their blows to the wind, i.e. to arrows. This, according to the medieval notions of knightly ethics is a 'barbarous', unethical way of fighting, since knights match their strength, their bravery, their belief and the virtue of their ability with each other through direct body-to-body, physical contact with the sword.<sup>9</sup>

---

<sup>6</sup> Francesco Petrarca, *Canzoniere*, ed. Piero Cudini, Milano, Garzanti, 1974, p. 36.

<sup>7</sup> F. Petrarca, *Canzoniere*, *op. cit.*, p. 37.

<sup>8</sup> F. Petrarca, *Canzoniere*, *op. cit.*, p. 37.

<sup>9</sup> This construction follows from Petrarch's argumentation, and is, we might say, an innovation compared to the previous traditional approach, of which the chivalric romance can be a good example. Also related to the current theme is the corpus which deals with the Carolingian epos, wherein the Moors are viewed as no different to the Europeans in their style of fighting. On this, see my articles: "Mohamed a sisakforgón. (A korai észak-italiai 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 70<sup>th</sup> Birthday of István Bitskey], vol. I., Debrecen, 2011,

This is the point in history when the ideology of the West was born in Europe, which defined itself as having greater value and higher status in comparison to the East. It is therefore important to note that at this point this imagined cultural hierarchy was not as yet linked to political power and dominance – Edward Said’s later orientalism – and to the Western episteme known as colonialism which followed in its tracks. The 16<sup>th</sup> century victories against the Turks and the concurrent development of colonies would see an intensification of those motivating factors which would encourage the West to transform its cultural superiority into political power and to make its presence felt physically and by action.

Petrarch did no more than to position the East as a topic for the humanist discourse; it remained unarticulated. For those who dealt with the theme in later years, however, the model was ready and allowed them to build their own constructions upon it.

The debate over the East intensified in the circle of Italian humanists after the fall of Constantinople in 1453. The first chapter of this debate – and the one which was of decisive significance from the perspective of later authors – comprised the news and the commentary on the siege and the sacking of the city which followed it. The news of the fall of the Byzantine capital naturally travelled quickly to the most important (most closely affected) political centres, followed by more detailed reports from the survivors (depending on who they were and according to the function they filled). The reports known today<sup>10</sup> were part of the discourse between those active in the political-cultural elite, and it is this fact to which we owe their survival. In what follows we will provide some examples of how this happened and we will attempt to find answers in our later research to the question of how this knowledge took shape in the wider community.

Before we take a more detailed look at the letters of Piccolomini, a bishop and secretary, let us consider for a moment those texts which can serve as a context; i.e. from which texts did the Italian elite form their picture of the

---

p. 434-439; Gloria Alaire, “Noble Saracen or Muslim Enemy? The Changing Image of the Saracen in Late Medieval Italian Literature”, In: *Western Views of Islam...*, *op. cit.*, p. 173-184.

<sup>10</sup> The sources and reports on the fall of the city which are recognised today were collected in one work by Agostino Pertusi, with an introductory chapter classifying the sources and discussing the circumstances surrounding their composition and their circulation from a historiographical perspective. The studies on the sources below were published by him, and the dating of the texts and information relating to the biographies of the authors is also from here. *La caduta di Costantinopoli. Le testimonianze dei contemporanei*, ed. Agostino Pertusi, Milano, Mondadori, 1976 (2012); *La caduta di Costantinopoli. L'eco nel mondo*, ed. Agostino Pertusi, Milano, Mondadori, 1976 (2007).

siege? Letters were sent in a more or less rapid form, either from the survivors of the events or those who had followed them from a close distance, addressed either to prominent figures in the church or to members of the state administration. The context of the letters is clearly indicated by the language chosen: they were all composed in Latin, or, if they were originally written in Greek, they were translated into Latin later on; in other words they were part of the discourse of the politico-cultural elite. We know of two texts linked to Venice, which were not written as letters, and not in Latin, but in Italian (to be more precise, in the dialect of Veneto). One was an official report prepared for the city leaders, which is now lost, or hidden; the author (or more accurately, the authors) of the other text possibly intended it for a wider audience.

The feature shared by both the Latin letters and the Venetian reports is that they do not deal explicitly with an analysis of the events, but concentrate on reporting them. This is so even though all similar types of report – given their constructed character – carry within themselves an act of interpretation, and we must not forget that the concept of reporting events was understood very differently than it is today (we will see concrete examples of this later). The loss, the feeling of a tragic shock experienced following the loss, and calls to immediate counter action are all present, as are comments contextualising the enemy, but no statements are made, no opinion offered concerning the political consequences, nor the cultural or religious aspects of the fall.

The most interesting and more carefully prepared letters from the point of view of the positioning of the events discussed are the those of Isidor of Kiev, because, following humanist learning, he attaches introductory analytical notes to the texts he has edited, although after this he concentrates exclusively on the events themselves. As an example, we can cite the opening lines of a letter addressed to Pope Nicholas V, dated 6 July 1453:

Quamquam plurimo luctu doloreque impediari, santissime pater et beatissime domine, ex dolendo conflictu et gemenda amissione inclitiae urbis Constantinopolitanae, violenter et crudeliter obsessae et captae ab impissimo Teucrorum rabido principe et christiani nominis acerrimo persecutore, attamen sane intelligens non lamentationibus et lacrimis fieri posse tanti dampni restau rationem et tam nephandae crudelitatis convenientem et debitam punitionem, hinc est quod ad te beatissimum petrem, Jhesu Christi vicarium, cui vis et potestas ab ipso domino Jhesu Christo collata est in terris, recurrere oportet; et licet ad omnes christianas potentias spectet tanti sceleris ultio, tuae Beatitudinis principaliter dignoscitur interesse, cui cura gragis comissa est: "debet enim pastor bonus animam suam ponere pro ovibus suis".<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> *La caduta di Costantinopoli. Le testimonianze dei contemporanei, op. cit.*, p. 59.

Isidor of Kiev did not witness the siege at first hand, but was staying nearby and within a short time he passed the news he received in various Greek letters on to leading and influential personalities such as Cardinal Bessarion or the Pope, Nicholas V. Isidor had previously had an important post in the Church at Byzantium, and this involved important diplomatic tasks. He therefore was one of the leading figures in the Council of Basle-Ferrara-Florence, and a believer in the unification of the Eastern and Western Church, so he nurtured good relations with the leading figures of the 'Latin' Church. On 26 October 1452 he was a member of the Papal Delegation dealing with the unification of the two churches which had met in the Basilica of Hagia Sophia in Constantinople. After the fall of the city, in the autumn of 1453 he sailed to Italy, landing in Venice and died there in 1463.

Leonardo, the Bishop of Militene was also a supporter of the unification of the two churches, knew Isidor well, and was also present on 26 October 1452 in Hagia Sofia. He was born in the Genoan colony on the island of Kios, and finished his studies in Italy, where he entered the Dominican Order; however, he maintained close relations with humanist circles. He was present in Constantinople during the siege, and was taken captive, but somehow managed to reach Kios, where he described the fall of the city to Pope Nicholas V in a letter dated 13 August 1453. His report is perhaps the most comprehensive of the age, and Italian and Greek translations were made of it; this report has become widely known because of: its authority (from an eye-witness), the addressee (the Pope), and the fact that it could be incorporated into the humanist discourse. Five years later Leonardo travelled to Italy as the envoy of the ruler of Kios, Nicola Gattusi, in order to gather help to defend against a possible Turkish attack. He died in Genoa in 1459.

In addition to the church figures and officials with their humanist cultural background, there were other less educated eye-witnesses belonging to the state-political elite who also sent home reports; here, we will discuss them briefly in order to give a picture of the variety of sources.

One text from the corpus of letters related to the siege later became widely known. This text was not originally a humanist letter and was subject to numerous revisions before it attained its current form. Jacopo Tedaldi, the Florentine trader, fought within the walls of Constantinople during the siege, and was one of the few Italians who, when the Turks forced their way into the city, were able to swim to the safety of the Venetian ships as they were unfurling their sails to depart. They reached Negropont safe and sound. He recounted his experiences to the Frenchman Jean Blanchin, who probably



translated it into French later on, and gave it to a certain Jean (Giovanni?) Colombi. Colombi was possibly the person who re-edited the report and sent it on to the Bishop of Avignon. This text then began to be used as an important piece of propaganda following the Pope's announcement of a crusade on 30 September 1453. At the end of the 1460s the Latin version was re-edited as a letter, and became an important element in the recollection of the siege, under the title *Tractatus de expugnatione urbis Constantinopoli*.

The Venetian Ludovico (Alvise) Diedo commanded the fleet that managed to navigate safely away from the city to Negropont. When he returned to his native city he recounted the events in front of the city dignitaries, as well as preparing a written report. This document has since been lost or is lying somewhere undiscovered, but was obviously an important and authentic source of news at the time.

Of reports written by the eye-witnesses who survived the siege current research considers the most important to be the *Giornale dell'assedio di Constantinopoli* produced by the Venetian doctor Nicoló Barbaro, which was recorded in diary form between 2 March 1451 and 29 May 1453, but which seems, from the manuscript itself, to have acquired its final form in Venice in 1454. The background of the text and its subsequent history are hard to establish, but it clearly shows that Venice and Venetian survivors played an important role in communicating the events. Barbaro, who wrote the text in Italian, or to be more accurate in the common written language of Venice, had the clearly expressed aim of providing and sharing information, not analysis.

...se possa ben intendere particolarmente a che modo la fo prexa, dirò prima dove prozesse la vera del Turco a Griexi, e poi ordenatamente intenderete tutte le battaje fatte a zorno a zorno.<sup>12</sup>

From the linguistic register employed, and the later genre linked to it (the 'giornale'), it is evident that it was intended for wide distribution in his native environment of Venice, and this is how it was received.

One important element of the text, which sets out to be accurate and credible, is not without factual contradictions. For example, it mentions the Genoan betrayal, in which they informed Sultan Mehmed of the plans of the Venetian forces. The question, of course, is how credible this statement is; whether it was part of the political games played between the two cities, or whether it was pure malice against an old rival. What is perhaps more

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 8.

interesting than the credibility of the reports about the Venetian-Genoan conflict is that the writer positions himself as part of the narrative by placing Venice as a participant; which in Italy, to an Italian reading public, begins to operate as an element within the country's political discourse. The interests of Barbaro and of Venice openly demand that the efforts to defend and save Constantinople be shown as heroic and of the greatest value. This demand presented a good opportunity to criticise the rival Genoa and to raise an accusation of treachery. This process obviously served to strengthen his own community, which was finding its own unity by the existence of the other, and helped to salvage and justify, if not to lessen, the tragic feelings accompanying the lost battle ('we did everything we could, but the tragedy was caused by hostile forces outside our control').

The accusation of treachery laid against the Genoans does not appear only with Barbaro; it was part of a more general effort to reconstruct events. We can also find in the group of texts mentioned above one which attempts to deny it. For example, one of the letters reveals that Isidor of Kiev, written two years after the event to the Duke of Burgundy, Philip the Good (III), was considering the idea of a crusading campaign to the East. The letter was probably written with the intention of supporting the validity of the idea, the need for such an enterprise, and the plan itself; perhaps, it was with the intention that by involving Genoa he was trying to clarify the role of that city in the siege (since of the great Italian sea power Genoa was closest to Burgundy). It is worth noting Isidor's explanation in the face of the accusations; according to him they only appeared to be dealing with the Turks while they really were helping the defenders and this was all part of the tactical plan agreed upon with the Imperial Byzantine Council.

Nam cum pauci essemus, diu rem bellicam, quoad veluimus, gessimus, nec deerant nobis lanuenses, qui omni conatu Urbem ipsam tutati sunt, et quamquam simulatu cun Teucro viverent hocque fieret statuto consilio, tatem noctu clam ad nos eos quos valebant ac poterant viros et sci subsidia mittebant frequentique senatu imparatorio aderant aliisque cum antionibus reipublicae tutandae consultabant.<sup>13</sup>

According to Isidor, the common explanation of the treachery committed by Pera's Genoan community was that they wanted to protect themselves, but the fate of the colony (its destruction) was clear evidence that they had not come to an agreement with the enemy.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 108.

If, however, we turn to reports written from a Genoan perspective, we find no trace of popular "gossip"; the city positions itself unambiguously in the Christian camp, which made no approach to the enemy; on the contrary, they steadfastly shared the Christians' common, tragic fate. The podesta of Pera, the governor Angelo Giovanni Lomellino, sent a report in letter form to Genoa after he managed to escape from the occupied colony. The letter, dated 23 June, and thus the earliest known communication appearing in Latin was not a text prepared for the humanist community, but composed to inform the rulers of the native city of the tragic events. One of the key elements of Lomellino's narrative was the emphasis of loss, and of what sacrifices the Genoan colony had made in the defence of the city. It is perhaps worth noting the report by Nicol  Soderini the Florentine ambassador, who in August reported that according to the news arriving from the port city, the majority of the Genoans remaining in the pillaged colony of Pera had converted to Islam en masse in the hope of receiving better treatment at the hands of their conquerors.<sup>14</sup>

There is a group of writings in the corpus of the contemporary humanist texts dealing with the fall of Constantinople, the three Latin letters of Enea Silvio Piccolomini,<sup>15</sup> which are not significant for reporting the events, but rather because they analyse and seek to contextualise them. It may well be that these texts appeared precisely at the same time (two in July, one in September) as several of the writings referred to above, which were a first reaction to the tragic shock and fear of the event. What really makes his letters particularly interesting is that they do not undertake to present the events, but to analyse them. As a result of his work, it was not just the interpretation of the fall of the city into Ottoman hands (the role that it played and the significance it took on) that was communicated to a wider public, but the formation of a relationship between the East and West; and it is thanks to this that the letters also had a great influence in creating a Western identity.

A decisive factor in the respect accorded to the letters – besides the obvious quality of the text – was the author himself. Enea Silvio Piccolomini, who wore the Papal tiara as Pius II between 1458 and 1469, was one of the key figures in the creation of the humanist culture of the fifteenth century and the

---

<sup>14</sup> Petrusi provides the source of the information, and also quotes from Soderini's letter, *Ibid.*, p. 40.

<sup>15</sup> In reading the texts I have used Petrusi's edition, and taken the data relating to the circumstances of their composition from him as well. *La caduta di Costantinopoli. L'eco nel mondo, op. cit.*, p. 40-67.

political life of the age. In addition to the position he occupied in the humanist community, an important concern for him was to propagate his political views on the Turks and to get those views published.

The future Pope was, in 1453, one of the most influential figures in the church (having been bishop of both Sienna and Trieste) and was residing in Graz as secretary to Friedrich III the Holy Roman Emperor. He first received news of the tragic events about Constantinople not from Italian sources, but via news to the Imperial Court from Serbia (and it was also received later from Venice).

Piccolomini chose the epistle as an important tool in both humanist communication and the publication of the *humanae litterae*; the aim of which was not just that it be delivered to the addressees, but would also become part of the general discourse and achieve wider circulation there. Given that the addressees had differing relationships with the author, and also that their social status was different as was their relation to the events, the Imperial Secretary provided a perspective which was adjusted to the concrete situation. In order to achieve different aims he used different arguments, and always in dealing with the Turkish question he did not only make political statements, nor just describe strategic issues, but examined cultural relations as well. The political content of Piccolomini's letters have long-since lost their topicality, but in their image of the Turks and in the constructed relationship between the Turks and the West to which it is linked, we can still recognise a living, operating attitude. There are three different reported situations, but behind them is a coherent opinion and perspective on the world which can be reconstructed from the three texts as a whole.

The first letter, dated 12 July, was addressed to Pope Nicholas V himself, and Piccolomini's objective was to urge and mobilise for an immediate reaction to events. The letter, with its masterly use of language, opens with words of shock and striking images of loss, in order to create an effect on the reader to make space for the recommendations which would follow, and then demonstrate how absolutely necessary they are. Because the author assumes that the reader already knows about the events, these are only presented briefly, and the sources of the news – the messengers arriving from Serbia, who, as Byzantine citizens, are considered to be authoritative and credible sources – are given as a point of reference. In these opening lines Constantinople is presented to the reader as the Imperial capital (the letter also discuss the tragic fates of the ruler and his heir: the first falling and the second being taken captive), and also as one of the sacred sites of Christianity, equal in its importance and role to Rome. To make the reader aware of the destruction he describes pillaging of church buildings, although not as a fact, but as a fear.

Turchos autem in ecclesias Dei saevituros quis dubitet? Doleo templum illud toto terrarum orbe famosissimum Sophiae vel destrui vel pollui; doleo infinitas sanctorum basilicas opere mirando constructas vel ruinae vel spurcitiae Mahumethi subiacere.<sup>16</sup>

The pillaging of church buildings, although in Piccolomini not a certain fact, is a recurring element in the narrative of destruction. The reason for this is that for Westerners and strangers, who were not from the city, these buildings, significant from a religious and cultic point of view, were the ones that registered with them. What it is in a city that is visible to an outsider's eye is related to how he or she understands and analyses the place in question. In this sense the medieval descriptions of Rome serve as a good reference point; they list the wonders of the city, which are first and foremost also church buildings and those connected with the faith. Rome, and also Constantinople were, to the contemporary European, above all church centres and even though their ancient heritage could be seen, it was only mentioned in as much as it was relevant for a Christian visitor. Rome, as a point of reference, is clearly referred to in Piccolomini's letter.

Roma quoque post suam conditionem in anno 1164 per Gothorum regem Athlaritum direpta refertur. Sed hic ne templa sanctorum violaerntur edixit.<sup>17</sup>

While Alaric, the conqueror of Rome, spared the holy sites,<sup>18</sup> the Turks would certainly not be so merciful. This aspect of difference and comparison, functioned as a way of creating the feeling of loss, but also served as a way of describing and characterising the Turks. While the Goths were eventually able to integrate into the West, for this to have happened there had to have been some common ground, and on their part there had to be a degree of respect and tolerance, however little. The Turks had no respect for the conquered, they considered them of no worth, they lacked the minimum common feeling; their difference was radical and total.

As a humanist the bishop supplements the list of losses with a further element important to the learned community: the spiritual heritage of the

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>18</sup> Nancy Bisaha discusses the humanist topos of the Goth-Turk parallel in the work cited above, N. Bisaha, *Creating East and West...*, *op. cit.*, p. 69-71. In her opinion this parallel image played an important role in establishing the Turk-barbarian similarity. In our present work we attempt to show that in addition to Piccolomini this was an already active topos and he reinterpreted it.

ancient world, with the destruction of ancient texts.<sup>19</sup> The sin committed by the Turks is not just the pillaging of a holy city and the offence against the Christian faith, but also the fact that the West has been excluded from an important source of knowledge. With the fall of Constantinople and the intrusion of foreigners a treasure of inestimable value has been lost to the culture of the *humanae litterae*. What is more, it falls prey to the Turks at precisely the point when it seems to be within easy reach, having successfully survived the previous millennia.

Quid de libris dicam, qui illic erant innumerabiles, nondum Latini cogniti? Heu, quot nunc magnorum nomina virorum peribunt? Secunda mors Homero est, secundus Platoni obitus. Ubi nunc philosophorum aut poetarum ingenia requiremus? Exinctus est fons musarum.<sup>20</sup>

The Church, the faith and human knowledge have all suffered an irreplaceable loss:

Video simul et fedem et doctrinam deleri.<sup>21</sup>

After all this the Pope, who in the humanist understanding of his role is protector not just of the faith and the church but Western civilisation as well, must at all costs speak out and act. What is interesting, however, is the argument the author of the letter uses to further encourage the Holy Father: it is not only to please God, nor for winning his grace which would be the prize, but the remembrance by the human community, who, besides other significant acts, will remember him for forcing the Turks out of Constantinople. In addition to living on in memory, a short term and easily gained reward awaits the victors: if we approach the problem from the perspective of current politics, of power, then with the expulsion of the Turks the West's dominance of the Christian world will be unquestioned, and it will be absolutely clear that from then on Rome will be the sole ruler of Christendom. From this, and from the second letter, it seems that following the paradigm of previous crusades, Piccolomini's thinking was that organising and leading the war was the

<sup>19</sup> This typical humanist viewpoint also interestingly appears in a lament, which 'answered' the need for an expression and interpretation of the events among the wider social classes. It is true, and probably not accidental, that in a variant prepared for the Florentine public there is no trace of the parts written in the Veneto dialect. This question will be dealt with in more detail in our forthcoming study on the Constantinople laments.

<sup>20</sup> *La caduta di Costantinopoli. L'eco nel mondo, op. cit.*, p. 46.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 46.

Pope's task, and only in this way was it possible to ensure that the other leaders would put aside their individual points of view and conflicting interests, and that the Christian West would act in unison. (This also appears to be the justification for the Pope's latter/later? activity.)

Nam scriptores omnes, qui apud Latinos Romanorum pontificum gesta referent, cum ad vestrum tempus fuerit ventum, in hanc sententiam de vestra gloria scribent: Nicolaus quintus natione Tuscus sedit annis tot; patrimonium ecclesiae ex tyrannorum manuum vendicavit, divisam ecclesiam unioni reddidit...<sup>22</sup>

Reputation and living on in the memory of posterity was for the humanist discourse not just a question of vanity; there was much more at stake: the useful and lasting product which action would bring about would give human beings the dignity to live on in the memory of future generations. The method of living on in the memory was for a man to save something of himself after death, in order to rise above mortality, above the most tragic aspect of being human. The greatest and most memorable act of Nicholas would be the liberation of the patrimony of the church and with this the possibility of reuniting the divided church. Piccolomini, following the thinking that underlies the discourse of humanism, considered that humanists and the art of humanae litterae had the task of engraving events into memory by conceptualising writing as a tool and medium of memory.

The second letter, dated 20 July, was addressed to Nicola di Cruces, the Cardinal of San Pietro in Vincoli, the Bishop of Brixen, and its subject was also the crusade which should be immediately organised. Piccolomini sets pen to paper specifically to convince the senior church figure of the need for military action, and that the Pope should be at the head of the army. (Neither the letter to Nicholas, nor the one to the cardinal discusses the points of view of the imperial court, whether the Emperor intends to initiate a crusade, or even joining one.) The arguments of the letter are similar to the letter to the Pope on many points: according to the text, with the fall of Constantinople Christendom has also lost its Eastern capital, which was both the last bastion of Greek culture and an irreplaceable link for the West with the admired past. On this point the Bishop of Siena goes into more detail, mentioning not just the widely known Plato (but not Homer), but a list of other authors, perhaps because he knew the Cardinal was a more educated humanist, or at least assumed as much in the context of the given (textual) situation:

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 46.

---

Inde nobis Plato redditus, inde Aristotelis, Demosthenis, Xenophontis, Thuchididis, Basilii, Dionisii, Origenis et aliorum multa Latinis opera diebus nostris manifestata sunt, multa quoque in futurum manifestanda sperabamus.<sup>23</sup>

From this perspective the loss makes the parallel between Constantinople and Athens even stronger, since for ancient Rome, Athens was the place where Greek culture was encountered, studied, preserved and handed down. Constantinople filled the same role for contemporaries. He continues this parallel by citing the ancients' custom of studying on Greek soil in order to complete one's education as an essential element of acquiring a humanistic education. The actual space where the *humanae litterae* could meet the world of ancient Greece had been lost. The form the text took was determined by which arguments were judged to be effective in convincing the recipient of the letter; in the letter addressed to the Pope it was those related to the discourse of politics and power (the parallel with Alaric), while here it was a humanist argument.

That this letter also had a political objective is clear from the following argument: action must be taken as soon as possible because the Turks will not stop at Byzantium, but will continue their pressure westwards. If they conquer Albania, this will represent a direct threat to Italy, since after the fall of Durazzo, Brindisi, which lies opposite it, will be next. It is interesting that at this point Piccolomini was not thinking of a further advance onto the Italian peninsula on dry land, but rather emphasises that this move would lock Venice up in the Adriatic and thus the Genoan- Catalan fleet would be insufficient to meet the Turkish navy. Whatever Piccolomini was really thinking, there is always the idea that the fight against Turks can only be taken up with the widest possible solidarity. And in relation to Venice, let us note that although the letter mentions the Serbian refugees as the source of the news of the siege, on July 20 he is already reporting that in Venice they are mourning their losses; not the siege itself, but rather the damage caused during the clashes to the Venetian-Genoan-Catalan fleet sent to rescue and assist Constantinople. His position in relation to Venice probably arises from the fact that news had been received from the *Serenissima* after the first letter was written.

The description of a possible Turkish advance is an excellent indication of how accurately the Emperor's secretary judged the situation. For us, however, the really interesting part of the letter is where he provides reasons as to why events would certainly take this course. The starting point is the detailed description of the cruelty of the Turks in Constantinople, the intention of which

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 52.



is obviously to create the strongest possible emotional effect, because the firmer the foundation provided for the ideas presented later, the more convincing they will be. Piccolomini argues at this point that the Turks will not stop their horrific pillaging (therefore the West can expect to meet a similar fate if it does not act) because they are a people with a radically different culture. It is not just that their religion is totally different, but that Christian culture, which is alien to them, is so irritating that they want to destroy it with fire and iron.

After he has sketched out the religious differences, he goes further and shows the unbridgeable gap between the cultural otherness he has described, with the irreconcilable opposition it gives rise to. At this point Piccolomini introduces a perspective which, although it does not diverge from the episteme of the Middle Ages, is radically different from his contemporary world. The relationship between the medieval and Muslim world (and the same is true for Italian humanism right up to the end of the 16<sup>th</sup> century) was not sensitive to cultural difference. The Carolingian version of the chivalric epic, which I referred to earlier, clearly shows that the Muslims, although erring in matters of faith, were not characterised by cultural Otherness; the Muslim world was part of the world of the epic and was not repositioned from "us" to "them". The question is how much of this was poetically-dramaturgically "forced", an interpretation brought about by the internal logic of the chivalric romance, and how much it was a general practice? The chivalric romance did not consider those of different religion to be lower status "barbarians", and if the foreigner accepted his error and converted to the true faith he became a full member of the knightly community. Any possibility for integration completely disappeared in the context of marked cultural differences.

To articulate this new perspective and relationship, Piccolomini made use of the knowledge taken from ancient authors:<sup>24</sup>

Nunc sub Turchorum imperio secus eveniet, saevissimorum hominum, bonorum morum atque literarum hostium. Non enim, ut quidam rentur, Teucris sunt neque persae, qui nunc Turchi dicuntur. Schitarum ex media barbarie genus profectum est, quod ultra Euxinum Pirricheusque montes ad Oceanum septentrionalem sedes prius habuisse traditur, ut Ethico philosopho placet. Gens ignominosa et incognita, fornicaria in cunctis stuprorum (!) generibus, lupanarium cultrix, quae aghominabilia quaequae comedit, ignara vini, frumenti atque salis... In libidinem provolunt sunt, litterarum studia parvi faciunt, incredibili fastu sueribunt...

---

<sup>24</sup> Nancy Bisaha has carefully uncovered the ancient models for the use of the barbarian topos by the humanists in her work cited above, *Creating East and West...*, *op. cit.*, p. 44-50.

So this learning justified the positions taken: the Turks are the enemy of all the values (these were understood as literature, education, the transfer of learning and the medium of the transmission of values for the humanist discourse) which were fundamental to Christianity and the West. However, the cultural difference is deeper than this, indeed it is a different way of living.

One element which was considered part of the mental, cultural difference was cruelty, the way in which the Turks dealt with the defeated. Contemporary Italy did not recognise a brutal, cruel practice of war, nor the extent of the damage and harm inflicted upon the civil population and property which was described by Piccolomini in his letter. Anyone who behaved in this way, was alien to an Italian citizen, especially to humanists, and moreover, an alien to be despised and feared. Of course, at this point questions arise of how true, how factual these conceptions were, and how much of it was a rhetorical technique to achieve a desired effect?

An important point in the quotation above is the clarification of the origin of the Turks. In this schema they do not belong to those peoples outside Europe who are recognised as legitimate cultures by the Christian West. When the Turks stepped into the West's field of vision, and began to inspire fear, two opinions formed regarding their origin; some traced them back to the Persians, and others to the Trojans (since these were the two famous empire-building peoples which confronted Westerners in the world they knew beyond the Greeks). This also reinforces the characteristic of the medieval period mentioned above, whereby there was an attempt to integrate alien peoples appearing in the West's field of vision into its own world, rather than see them as other, at least on the level of narrative. Piccolomini here confronts this theory and "expels" the Turks to the periphery, to the barbarian world, the zone outside culture: the land of the Scythians.

This idea did not first emerge in this letter, it was simply that here there was an opportunity (it was considered apposite) to present it in detail: in the letter to the Pope the Turks are consistently called the *Turchi*. The previously mentioned contemporary sources named them as *Teucri*, which was a reference to the fact that the Turkish-Trojan genealogy was the most widespread explanatory relationship at the time.<sup>25</sup> For Piccolomini this way of thinking was not just a rhetorical flourish in the composition of this letter, but an expression of the values and argumentation supporting the intention of the text, of which

<sup>25</sup> On the development of the Trojan-Turk theory in the Middle Ages see: Sándor Eckhardt, "La Légende de l'origine troyenne des Turcs", *Körösi Csoma Archivum*, 2, 1926–1932, p. 422–433

the separation of the Turks from the civilised world was an important element – his other, specifically academic works also express the same point of view. Although in his earlier works he also used the expression *Teucrici*.<sup>26</sup> Thanks to his study of sources from the ancient world, he chose the Scythian origin theory instead of the Trojan version commonly held since the medieval period. This choice provided his most comprehensive presentation of the theory in his work now known more commonly under the title of *Cosmographia*. In the two geographical texts (i.e. a description of the world on the basis of what was known by contemporary Europeans), originally known as *De Asia* and *De Europa*, for which Piccolomini used as sources ancient works dealing with the same themes, he applied the information he had acquired to the Turks. He arrived at the theory of a Scythian origin based on the knowledge that the contemporary settlement territory of the Scythians was adjacent to the former settlement area of the Ottoman Turks.

It seems that Francesco Filelfo came to the same conclusion completely independently. In a speech given in 1459 urging Francesco Sforza to take part in a crusade he too spoke of a Scythian-Turk genealogy, also on the basis of geographical arguments, which he knew from the work entitled *De origine Turcarum* by Theodorus Gaza, a Greek humanist translator of Aristotle who was active at the court of Pope Nicholas. Today it is difficult to reconstruct whether the Scythian-Turk theory did not also occur outside the process of textual imitation in the humanist community, i.e. whether or not a non-textual transfer of knowledge can or cannot be demonstrated with the help of philological methods. What is certain is that Piccolomini soon became a highly respected representative of this theory. Evidence for this is that in 1456 Nicholas Sagundius, a humanist of Greek origin, dedicated his study entitled *Liber de familia Autumanorum id est Turchorum* to Piccolomini.

Piccolomini's theory, following Petrarch, was an important contribution allowing the West to lay a new basis for its relations with the Turks; looking beyond the self-awareness of humanism, the ideology of Western supremacy is not just imagined (as with Petrarch) but developed. In relation to itself the new perspective positions the other as valueless, placing it on a lower level in the hierarchy, with a different view of the world from the culture which Western humanism considers its own and the only one of worth. Setting up a hierarchy involving the alien, the other, was naturally a feature present in medieval Europe (since each culture considers the familiar in comparison to

<sup>26</sup> This point is taken from N. Bisaha, *Creating East and West...*, *op. cit.* p. 89.

the unfamiliar); however, in the Christian episteme (as in the example of the chivalric romance mentioned above) diversity was ordered as part of the unity established by God for the whole created world. Of course, medieval man was sensitive to the variety of human societies and cultures, but did not attach to this a hierarchical relationship.<sup>27</sup>

With this development the discourse of humanism took another path, and from this point of view Piccolomini's text is of the utmost importance because by expressing difference using the linguistic articulation of ancient authors he takes it out of the metaphysical context (since in the Christian context the language for achieving this did not exist as a model to refer to) and places it in a space where there is no integrating force lying behind difference and otherness.

The third letter is dated two months later, and just like the previous ones, is part of Piccolomini's political activity. Here the addressee was Siena's ambassador to Venice, Leonardo Benvoglianti, and the letter is part of the continuous agreements and exchange of information between the two Siense citizens. From the letter we can conclude that Piccolomini received information from the ambassador about the public mood in Venice and the reaction to the tragic events, then placed it all within the developing situation at the Imperial court (mentioning that at the Imperial Council he had relayed the news received from Benvoglianti about Venice) and reinforced it with his own opinion about what political steps would be necessary, including the fears he had about the obstacles in taking these steps. The Imperial court and the Emperor himself understood the gravity of these events and saw the impending danger if the Turks were to continue their advance westwards on their own, leaving neither himself, nor the Pope able to take up the struggle. Here Piccolomini shares his idea of the great Christian co-operative effort as the only effective reaction to the situation.

His by now familiar political position was supported by a new argument. This is particularly interesting because it is a conception that research and posterity commonly believe only appeared later in the Protestant German Turcica literature: the interpretation being that the Turks were seen as a tool of divine punishment upon Christianity which had left the path ordained by God. The Christians greatest sin was the inability to unite, and instead to

---

<sup>27</sup> Although after stating this we must also immediately deny it, or rather qualify it, since recent research has shown that the mediaeval period was also able to create a dialogue which imagined hierarchy; but, and obviously this was no accident, not in the Mediterranean area where the heritage of the Roman Empire had, over the millennia, existed in close symbiosis and interaction with the people of the most varied cultures.

follow selfish individual interests rather than those of the community; in other words, to put current political designs above the defence of Christianity.

Authoritative German (and Hungarian) research considers that in humanist discourse the relationship with the Turks and its articulation occurred in the context of the renaissance of ancient rhetoric, culture, and knowledge; that the Turks were understood, and indeed defined, on the basis of this culture. However, the Turks as a divine punishment from God was a view held within the Protestant world picture, and featured as a cardinal element.<sup>28</sup> As we have seen it is indeed true that the humanist age broke from the previous cultural picture of the Turks, and reordered it using the framework provided by the language taken from ancient authors; this is particularly interesting in the context of Piccolomini's letter, because a good half century before Luther he had already worked out this position in some detail. Of course in the discourse of the Reformation and in the confrontation with the Catholic Church this question of sin would find a different explanation, but the basic structure itself was already present in this letter.

Here it would not be wise to draw any conclusions as to what kind of relationship there might be between the two connected ideas, but it is perhaps worth noting that Piccolomini wrote this letter while living at the court of the German Emperor, and it is easy to assume that he supported the idea of common action; he expressed this elsewhere and to others, so it is reasonable to suppose that this idea would continue to be expressed in the German community.

The argument used to express the theory starts from realpolitik observations, that the inability to create any solidarity was simply playing into the hands of the Turks:

Omnes Turchi procuratore sumus, Mahumetho viam omnes preparamus; dum imperare singuli volumus, omnes imperium amitemus. De proprio commodo sumus anxii, rei publicae nulla cura est, privatis affectibus inservimus.<sup>29</sup>

---

<sup>28</sup> As an example we will cite what Mihály Imre notes about the Italian humanists' understanding of the Turks in relation to the topos of the complaint of Hungary: "Although those who expressed it in literary form never forget how terrible an ideological enemy is the Turk for Christendom, with whom every possibility of compromise is excluded, this basic fact is very often placed in parenthesis and this terrible enemy is conceived of as *only of worldly significance*. In its appearance and historical role and in the chances involved in the continuing struggle against it does not take on a transcendent role, as a great Burden for Christendom." Imre Mihály, "Magyarország panasza". *A Querela Hungariae toposz a XVI-XVII. század irodalmában* [The Querela Hungariae Topos in 16<sup>th</sup>-17<sup>th</sup> Century Literature], Debrecen, Csokonai Kiadó, 1995, p. 100.

<sup>29</sup> *La caduta di Costantinopoli. L'eco nel mondo, op. cit.*, p. 62.

In the Christian world view it follows that straying onto the wrong path brings with it some consequences, and so punishment is to be expected. At this point Piccolomini is expressing the usual medieval Christian opinion, in that the Turks are not positioned as outsiders; he understands the Turks not as existing on the humanist horizon but on the Christian horizon, as part of the Order of things and subservient to God's will.

Quare si facta nostra recte pensare merito magis infestum esse debere quam Turchis. Ille deceptus ei, quem prophetam esse credit, obsequitur; nos scientes mandata divina negligimus.<sup>30</sup>

The Turk strays beyond the divine order and intentions, but he is part of that order. He miscalculates the situation and misjudges his own role (he considers himself a prophet), but the sin of the Christians is more serious, and now they are in a position to be judged because they have acted incorrectly, and because they are in possession of the knowledge needed to act for the good. The first is an error, the second a sin. The sanction against the sin will necessarily follow and the Turks will be the tool. Acting as a tool does not absolve their actions, but it does make them acceptable.

Quid mirum, si furor Domini supra nos excitatus Turchum elevat et inimici gladium super cervices nostras extendit? In leges divinas impie agere impune non cedit.<sup>31</sup>

Piccolomini uses the narrative of the Turks being a divine punishment as a part of the humanist apparatus of argument and persuasion, but in this particular letter it is not the only tool used to convince the reader of how important it is for the West to unite to defend itself against the present threat. In Piccolomini's use of language, from the perspective of the West – of the Latin community – the Turkish threat is also genuinely important (and a similar reference was made in the letter written to the Pope) because the reaction to this challenge can produce some kind of united community. Confronted with the 'other' the internal differences lose their significance, and it was precisely the Turks who brought about a situation in which the West can consider itself a community. This can be seen in the systematic use of the word 'Latin' with the meaning of West.

The letter written to Benvoglienti does not stop at the expression of the idea of divine punishment, but employs further arguments. A key point of this

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 64.

letter is to show the extent of the destruction, and to clearly depict the cruelty of the Turks. What is missing, however, is the humanist point of view; he does not emphasise the destruction of knowledge, since the addressee is probably not part of this community and would not understand that argument and so it would not achieve the desired effect. Instead, Piccolomini constructs a picture of the cruel, merciless enemy, with the obvious intention of ensuring that fear provokes strength and a readiness to act. What is worthy of note here too, is the choice of linguistic devices, the emphasis on the bestiality of the Turks, and the use of a few epithets and episodes to exclude the enemy from the cultural community.

Aiunt, qui praesentes fuere, spurchissimus illum Turchorum ducem, sive ut aptius loquar, terretiam bestiam apud summam aram sanctae Sophiae propalam videntibus omnibus nobilissimam virginem ac eius adolescentem regalis sanguinis construparasse ad deinde necari iussisse.<sup>32</sup>

The horrifying episode is given credibility by the authenticity of the sources, and as such stands out from among the typical mediaeval examples. Of course it is another question whether it was not just a rhetorical turn to create a feeling of authority, or whether the exemplum style of discourse was in operation in this present report. This is because the objective was the same as in the exemplum, which was intended to convince the other emotionally, but which was also built upon reality. The letter to the Bishop of Brixen also discussed the cruel behaviour of the Turks, but there it was expressed in generalities, and the image depicted was of a massacred, humiliated people.

Another report on the siege dates from this year, but probably after the date of Piccolomini's letter. This was also in letter form, describing the same episode. The Venetian governor of Corfu, Filippo da Rimini wrote to one of his colleagues in the Venetian administration, Francesco Barbaro, and included a report of the terrible fate meted out to the virgins of Byzantium.

Victoria tumens Teucrorum rex (...) celeberrimum Sophiae fanum profanandum (...) ibi immitis bestia ab mmiti virgine pudorem extorquens gloriatus se tum ultum Torianae virginis vicem in templo Palladis defloratae.<sup>33</sup>

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>33</sup> I have taken this quote from the historical work, *Siege and Fall of Constantinople in 1453*, which gives a detailed list of the sources for the siege which are currently known. Marios Philippides – Walter K. Hanak, *Siege and Fall of Constantinople in 1453*, Farnham, Ashgate, 2011, p. 38.

The recently published work on the siege of Constantinople which quotes this letter considers this part of the text important because it is the beginning of the mythological treatment of the siege and the incorporation of unreal events.<sup>34</sup> This analysis is an excellent example of the change in the reading context which has occurred since the modern age. It may well be that this text or texts really did give birth to the creation of a mythical picture of the events, but the reason for the incorporation of fictive events was different. The reason is that in the culture of alterity, there is a radically different relationship to what happened, to the truth, to the visual-allegorical discourse and to the communication of knowledge-experience related to it, indeed to language (and to reality). We can understand the place and role of the episode quoted in the context of the operating mechanism of the exemplum. What is essential in the example is not that it is a credible event, because it really happened, but because of the lesson it teaches and the message it conveys. The aim is not to provide an objective record of fact in the modern sense, but to convince the reader or recipient of the truth of the statement, so consequently a good example is not the truth, but truth-seeming. All the same, we cannot call it a case of explicit myth-making. I believe the task is not to raise the siege into mythical (textual) space, although it may be that those coming after will give it this interpretation; in our case, barely two weeks after the loss of Constantinople, it operates more as a move to contextualise and understand. The argument, or statement, in favour of the truth (Argumentation) as a convincing element of discourse, and as one of the most important operating processes exemplifying these intentions and processes, enjoyed authority from several sources: its use was reinforced both by the existence of the Christian exemplum, and also by the recommendations of ancient rhetoric (and of course, historically the two are organically linked).

Both Filippo da Rimini and Piccolomini tell this story in order to use the example to characterise the Turkish conquerors and also – by depicting the bestially cruel, radically different, alien enemy – to prove to the recipient what difference there was between “us” and “them”.

The episode is not only interesting from the point of view of the role of the Turks, or the narrative related to the Turks, or as a report on the Turks. Both reporters knew from the practice of the mediaeval exemplum, that to move the community to action and to create a strong sense of cohesion, it was

---

<sup>34</sup> “... in his account we begin to detect the origin of tales that eventually spread throughout Europe, transforming the historical circumstances into tales, legends and myths.” *Ibid.*, p. 37.



important to bring them face to face with the suffering victim. Martyrdom, the physical torture of the body, suffering and the accurate or virtual demonstration of all these things (whether it be a textual or visual illustration) was an important cultural code, a source of community cohesion (and not only in the European alterity). Contemporary research on the subject has shown how important a direct witness of physical suffering was for the creation of community identity, during the course of which reactions of horror, shock, sympathy, mercy, empathy and identification played a role at one and the same time.<sup>35</sup> So the scene in which virginity is not respected does not just achieve an effect through its articulation of the bestiality of the Turks, nor simply illustrate the frightening and barbarian other, thereby creating a feeling of opposition to them, and inciting action; it uses the schema of the topos of martyrdom and the connotations and reflexes in the community which are related to it. This has as a final aim, of course, the presentation of a new argument to incite action against the enemy, but from different emotional and rational perspectives.

Both writers had similar intentions, but because of differences in their situations and educational backgrounds, we can find fundamental differences between them, such as the question of the genealogy of the Turks, which is more than a clarification of their origin; indeed, what is in question is not really this at all, but much more the integration of this origin into the cultural and educational discourse, into the world of the author (and the recipient). Francesco da Rimini places the story in the previously discussed 'traditional' Turco-Trojan context, as is shown not just by the use of the name Teurci, but also by the fact that he understands the siege as an act of revenge, and explains the events in this way. Once again, this cannot simply be described as myth-making; according to the contemporary episteme, the author, and the text, did not create myths, but wove the events and the object – the community presented – into the fabric of culture. At the same time, it is worth noting, that it wasn't the differences of religion or faith which caused the conflict, or the cultural differences as we saw in Piccolomini's earlier approach. Francesco da Rimini follows the mediaeval model more closely, in that he positions and contextualises the capture of Constantinople in the framework of the

---

<sup>35</sup> "Because pain so powerfully solicits spectators' engagement, aestheticised physical suffering plays a vital role in creating communities of sentiment and consolidating social memory, which in turn shapes the cultural and political realities that causes spectators to respond..." Marla Carlson, *Performing Bodies in Pain. Medieval and Post-Modern Martyrs, Mystics, and Artists*, New York, Palgrave MacMillan, 2010, p. 2.

historical narrative (of Troy) which is both familiar and considered as part of the culture. The consequence of this is that in positioning the image of the other, there is less difference between “us” and “them” than with Piccolomini, who, on the contrary, tries to increase it and so ‘finds’ ancient sources on which to base his thesis of cultural difference and to justify it.

Viewed from the perspective of classical philology, it is obvious that the following question arises: who was imitating whom, and was there a common source? Given the chronological facts, the most likely response is that either there was a common source, or perhaps that Francesco da Rimini was somehow aware of Piccolomini’s episode (maybe through Venetian informers), and used it for his own interpretation. What I consider more essential than a clarification of the relationship between the texts, is that we can show at this point how the narrative reformulation of the historical events worked, with what goals and intentions the authors introduced them, and in no way can we speak of a discourse which was uniform and shared one point of view. This can be instructive in forming an appropriate approach to Piccolomini’s letters. The fact that he set his opinions down on paper and introduced them into the humanist discourse does not mean that he automatically rejected other interpretations – neither in his own narrower circle, nor in the various groups in Italy who were culturally, educationally and politically well-informed.

# Byzantine Influence on the Name-giving Practises of the Hungarian Árpád Dynasty

*Mariann Slíz*

Eötvös Loránd University

1. The aim of my paper is to investigate whether Byzantine effects can be detected on the name-giving of the Hungarian Árpád Dynasty.<sup>1</sup> The answer is motivated by several well known facts: firstly, the impact of the Byzantine Church and its culture on Hungary; secondly, the reflection of this impact in the Hungarian historical personal name stock; and thirdly, the political and dynastic connections between the Árpáds and the Byzantine dynasties. These three factors show the complexity of this topic as well. Namely, the word *effect* can be understood linguistically: are there any personal names of Greek origin among the names of the dynasty? It can be understood in a cultural-religious way as well: are there any names of Byzantine saints among the names of the dynasty? Additionally, we can also seek after names which entered the Árpáds's name stock via dynastic ties, independent of their linguistic origin. These points of view, as we will see, cannot be separated from each other in several cases.

The word *Byzantine* needs an explanation, too. Due to the characteristics of the investigated period and the dynastic connections, I interpret it as widely as it can be. I take into account here the marriage between Béla III and Agnes Châtillon of Antioch because it was arranged by the brides's brother-in-law, Emperor Manuel I. I also count here the marriage of King Andrew II with Yolanda, the daughter of the Latin Emperor Peter II and the marriage between Béla IV and Mary, the daughter of Emperor Theodoros Laskaris of Nicaea.

Meanwhile, the concept *Árpád Dynasty* is treated in a restricted way. Since we cannot detect the traces of dynastically motivated name-giving before

---

<sup>1</sup> This paper was supported by the János Bolyai Research Scholarship of the Hungarian Academy of Sciences.

embracing Christianity in the family, I will concentrate only on the members of the dynasty beginning with Grand Prince Géza and his brother Michael. In the statistics, I will not rank the wives and the children of the daughters because they were the members of other dynasties via their fathers. However, I do count those Christian names, which are known for some rulers, besides their actually used names: namely *Magnus* and *István* for Grand Prince Géza and also *Magnus* for King Géza I.

2. Let us start our survey with names of Greek origin. The foreign cultural and linguistic influence on Hungary in the Age of the Árpáds can be discovered in the personal name stock as well. Among names of foreign origin we can find Turkish, Slavic, German, French, Latin and Greek ones. First of all, I wish to make it clear that the origin of a name which had wandered across several languages before it entered into Hungarian is classed according to the intermediate language. Christian names were transferred by the Church. Due to this, in the case of several names which can be traced back to Greek, we cannot decide whether they were transferred by Latin or were taken over from Greek directly. Moreover, since most of these names were also used in the neighbouring countries, we have to take their roles into consideration as well. For this reason, it is advisable to make a mixed Greek–Latin category for this kind of name. In the case of some names in the name stock of the Árpáds we do not have clear etimologies, only some fairly different opinions. For these names, I formed a category named controversial.

2.1. Surveying the names of men in the Árpád Dynasty according to their origin, we can find the following rates: one name is of Hungarian origin (*Árpád*), two names are of Turkish origin (*Álmos* and *Géza*), two names are of Slavic origin (*Bonuzlo* and *László* [‘Ladislaus’]), three names are of German origin (*Imre* [‘Emeric’], *Lampert* and *Otto*), eight names are of Greek–Latin origin (*Alexios*, *András* [‘Andrew’], *Dávid* [‘David’], *Magnus*, *Mihály* [‘Michael’], *Salamon* [‘Solomon’], *István* [‘Stephen’] and *Vazul* [‘Basil’]), and three names are the members of the category of controversial origin (*Béla*, *Kálmán* and *Levente*). In terms of the group with Greek–Latin origins, *András*, *Dávid*, *Magnus* and *Salamon* are of Latin origin beyond doubt; *István* reflects some German influence, *Mihály* could have been transferred through Latin or Eastern Slavic as well;<sup>2</sup> *Vazul* could have come from Greek or Eastern Slavic; and only *Alexios* is undoubtedly of Greek origin.

<sup>2</sup> Cf. recently: Rudolf Szentgyörgyi, “A Tihanyi alapítólevél személynevei II. Az alapítólevél hágionimái” [Personal names in the Deed of Foundation of Tihany Abbey II. Hagionyms], *Névtani Értesítő*, 35, 2013, p. 173–174.

With respect to *Vazul*, its etymon is the Greek *basileios* ‘king’, which became a personal name in Greek<sup>3</sup> and entered into the Eastern and Southern Slavic name stock. The Hungarian form *Vazul* is a result of a misreading in the Modern Age; it could have been pronounced as *Vászol* or *Vaszil*.<sup>4</sup> This form can be derived both from Greek and Slavic phonetically. What may support the Greek origin is that the family of Saint Stephen’s mother was baptized by the Eastern Church and King Stephen conducted a balanced foreign policy between the Holy Roman Empire and Byzantium<sup>5</sup> and his son’s wife was a Byzantine princess, according to the legend of Saint Margaret.<sup>6</sup> However, missionary work could have taken place through Slavic interpretation because Hungarians did not speak Greek but several of them could have been bilingual in Hungarian and Slavic.<sup>7</sup> Additionally, *Vazul*’s family connections also support a Slavic origin since his sister-in-law was a Rurikid princess. Moreover, we must not leave out of consideration the fact that the time in which *Vazul* got his Christian name was the period of Vladimir the Great’s reign in Kiev and his baptismal name was also *Vaszilij*.<sup>8</sup>

2.2. As for the names of women in the Árpád Dynasty, they show a more simple picture: there are five names of German origin (*Adelheid*, *Gertrúd*, *Hedvig*, *Kunigunda* and *Odola*), ten names of Greek–Latin origin (*Anna*, *Konstancia* [‘Constance’], *Erzsébet* [‘Elisabeth’], *Euphémia* [‘Euphémie’], *Ilona* [‘Helen’], *Katalin* [‘Katherine’], *Margit* [‘Margaret’], *Mária* [‘Mary’], *Piroska* and *Zsófia* [‘Sophie’]) and one which is disputed (*Jolanta* [‘Yolanda’]). *Anna*, *Erzsébet*, *Mária* and *Piroska* are undoubtedly of Latin origin, *Ilona* can

---

<sup>3</sup> See János Ladó – Ágnes Bíró, *Magyar utónévkönyv* [Dictionary of Hungarian Given Names], Budapest, Vince Kiadó, 1998, *Bazil* and *Vazul*.

<sup>4</sup> Cf. 1031: *Vazul*, 1046/12–14<sup>th</sup> century: *Wazul*, 1086: *Wazil* etc. In: Katalin Fehértói, *Árpád-kori személynévtár (1000–1301)* [Dictionary of Personal Names in the Age of the Árpáds (1000–1301)], Budapest, Akadémiai Kiadó, 2004, *Vazil*, *Vazul*, *Vasil*.

<sup>5</sup> Cf. László Komáromi, “A bizánci kultúra egyes elemei és közvetítő tényezői a középkori Magyarországon” [Some Elements and Mediums of the Byzantine Culture in Medieval Hungary], *Iustum Aequum Salutare*, III, 2007, 1, p. 215–228.

<sup>6</sup> L. Komáromi, “A bizánci kultúra egyes elemei...” art. cit., p. 218.

<sup>7</sup> György Györffy, *István király és műve* [King Stephen and his Work], Budapest, Gondolat Kiadó, 1983<sup>2</sup>, p. 47–48; Rudolf Szentgyörgyi, “A Tihanyi alapítólevél görög helynevei” [Greek Place Names in the Deed of Foundation of the Abbey of Tihany], *Magyar Nyelv*, 103, 2010, p. 305.

<sup>8</sup> Fjodor Uspenskij, “The Advent of Christianity and Dynastic Name-giving in Scandinavia and Rus” In: Ildar Garipdzanov – Oleksiy Tolochko (eds.), *Early Christianity on the Way from the Varangians to the Greeks*, Kiev, 2011, p. 115.

be of Latin or of Slavic origin, *Katalin* of German or of Italian origin, *Margit* and *Zsófia* could have come from Latin or Greek. *Euphémia* and *Konstancia* are likely to be from Greek. To sum up our first survey, it seems more likely that a Byzantine influence may be found among women's names.

3. Continuing with the influence of the Eastern cults of saints, it should be noted that the idea of Christianizing Hungarians had appeared in Byzantium before the settlement of Hungarians in the Carpathian Basin and also was planned by Emperor Konstantinos Porphyrogenetos. Several leaders of the Hungarians were baptized by Byzantine priests such as Gyula of Transylvania and his family, including Gyula's daughter Sarolta, who became Saint Stephen's mother. We know of some Greek monasteries too, for instance Szávaszentdemeter, Dunapentele or Veszprémvölgy.<sup>9</sup> Churches were also dedicated to Byzantine saints such as Saint Demetrius, Saint George, Saint Nicholas, Saints Cosma and Damian, Saint Katherine of Alexandria or Saint Margaret of Antioch. Some of these saints were also venerated in the West but their feasts in Hungary were mostly held according to the Eastern calendar.<sup>10</sup> Their names entered into the Hungarian place name stock (for example *Szávaszentdemeter* ['Sava' + 'Saint' + 'Demetrius'] or *Törökszentmiklós* ['Turkish' + 'Saint' + 'Nicholas']) since one way of naming settlements was to name them after the patron saint of their church. The names of Eastern saints also had a major share in the personal name stock in the Age of the Árpáds and in the Angevin Age as well: *George* and *Nicholas* were among the most popular men's names, while *Demetrius*, *Cosma* and *Damian* can be ranked among the names given with an average frequency.<sup>11</sup>

The Archangel Michael is also traditionally grouped among the Eastern saints since his veneration started in Byzantium in the 6<sup>th</sup> century.<sup>12</sup> His name was the only one among the Eastern saints' names which occurred in the man's name stock of the Árpáds. It might be regarded as a Byzantine influence but we have to consider that Michael, Grand Prince Géza's brother was

<sup>9</sup> See e.g. Gyula Moravcsik, *Bizánc és a magyarság* [Byzantium and the Hungarians], Budapest, Lucidus Kiadó, 2003 (1<sup>st</sup> edition: 1953), p. 54-61; Gy. Györfy, *István király és műve, op. cit.*, p. 46-49; R. Szentgyörgyi, "A Tihanyi alapítólevél görög helynevei", art. cit., p. 304.

<sup>10</sup> L. Komáromi, "A bizánci kultúra egyes elemei..." art. cit., p. 219.

<sup>11</sup> Katalin Fehértói, "Árpád-kori községi eredetű személynéveinkről" [On personal names derived from common nouns in the Arpadian Age], *Magyar Nyelvőr*, 121, 1997, p. 73; Mariann Slíz, *Személynévadás az Anjou-korban* [Naming in the Angevin Age], Budapest, Históriaantik, 2011, p. 94, chart 22.

<sup>12</sup> R. Szentgyörgyi, "A Tihanyi alapítólevél személynévei II. Az alapítólevél hagionimái", art. cit., p. 173.

also baptized by Bruno of Sankt Gallen along with his brother<sup>13</sup> and by this time the saint had had a great veneration in the West too. In my opinion, we might only be able to speak of an indirect Byzantine influence in this case. Looking over the Christian names of the leaders of the South-Eastern area of Europe in this age, we may note that two names, *István* and *Mihály* were chosen by several of them. The former was born by Gyula of Transylvania and his son, and Grand Prince Géza and likewise his son, while Tsar Boris of Bulgaria became *Mihail*<sup>14</sup> after embracing Christianity. The explanation for this phenomenon could be that they were all intended to be evangelizers of their people and their name expressed this programme: Michael was the leader of the Angelic Host and triumphant over Satan thus and symbolically pagans, while Stephen was the first martyr of Christianity. It shows that the Eastern and the Western Christian Church could have had the same strategy to Christianize Hungarians and other peoples in the region. However, the choice of Géza and his brother may also have been thanks to the fact that *Michael* was a popular name in Byzantium: this name could have been an apt device to signal that turning to the West did not mean turning against the East.

We might also suspect a Byzantine influence in the name choice of King Andrew I since Saint Andrew the Apostle was highly venerated in the East but it might also have been a Slavic dynastic effect. As is known, after his escape from Hungary, Andrew married Anastasia, the daughter of Yaroslav the Wise, Grand Prince of Kiev and Saint Andrew was regarded as the patron saint of the Rus.<sup>15</sup>

In terms of the women saints originating from the East, we consider Saint Helen of Constantinople, Saint Margaret of Antioch and Saint Katherine of Alexandria among the most popular ones. Their names were also frequent in the Hungarian population<sup>16</sup> and occurred in the name stock of the Árpáds as

---

<sup>13</sup> Gyula Kristó, *Magyarország története 895–1301* [History of Hungary 895–1301], Budapest, 1998, p. 84–85.

<sup>14</sup> Cf. e.g. János Angi – Attila Bárány – István Orosz – Imre Papp – László Pószán, *Európa a korai középkorban (3–11. század)* [Europe in the Early Middle Ages], Debrecen, Multiplex Media – Debrecen U. P., 1997, p. 392.

<sup>15</sup> According to a legend (the origin of which may be traced back to the Kievan court) Saint Andrew's missionary work reached the surroundings of Kiev. Cf. Márta Font, *Árpád-házi királyok és Rurikida fejedelmek* [Kings of the Árpáds and Great Princes of the Rurikids], Szeged, Szegedi Középkorász Műhely, p. 130–131.

<sup>16</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; Mihály Hajdú, "Adalék nőneveink korai divatjához" [Data on Early Trends in our Female

well. This fact makes us consider that names of women in the dynasty were influenced by cults of saints more than men's names. It can be proven if we survey the effect of cults of Western and universal saints on the naming practices of the dynasty as well. The result shows the same picture: among the names of the Árpáds, with the exception of *István*, we cannot find names of saints which were exceedingly frequent (*Benedek, János, Péter, Pál* etc.). However, there are two names of women saints in the dynasty which were also popular among the people: *Anna* and *Erzsébet*.

Examining together the linguistic origin of names and the effects of cults of saints on name-giving makes us realize that these two factors do not always correlate. As we can see, *Mihály* is of Latin or of Slavic origin but it can reflect either a Western or an Eastern cultural influence, while *Konstancia* is of Greek origin but we cannot find a significant cult of a saint behind this name in Hungary. For this reason, as a next step it is worth exploring how dynastic connections work as a factor of name-giving in the ruling family.

4. We know at least nine marriages between the Árpáds and the different Byzantine dynasties (ten if we include Saint Emeric's assumed Byzantine wife). There were six husbands and three wives from the Árpád Dynasty. The wives cannot be taken into consideration in this survey, and there were only four marriages among the six remaining cases in which children were born: the marriages of Béla III, of his brother, Prince Géza, of Andrew II, and of Béla IV.

Among their sons' names, we find only one which was popular in Byzantine dynasties: *Alexios*. Its bearer's father, Prince Géza married a Byzantine princess and after his many efforts to seize the Hungarian throne from his brother, Béla III, he settled down in Byzantium.<sup>17</sup> His son's name indicates that he gave up his dreams about becoming a Hungarian king and so does the fact that he changed his name in Byzantium. His new name *Ioannes* did not occur in the Árpád Dynasty but was a frequent one in the Byzantine ruling families. Unlike him, Boris, who claimed to be the son of King Koloman and also tried many times to seize the Hungarian throne, did not abandon his demand for the throne. He married a Byzantine princess as well but gave his sons the names *Konstantinos Kalamanos* and *Stephanos*: the first name was after King Koloman, while the second was the most frequent name for men in the Árpád Dynasty and the name of a family saint.

---

Names], In: *Studia in honorem P. Fábrián, E. Rácz, I. Szathmári oblata a collegis et discipulis*, Budapest, ELTE BTK Mai Magyar Nyelvi Tanszék, 1988, p. 61-65; M. Slíz, *Személynévadás az Anjou-korban*, op. cit., p. 125, chart 51.

<sup>17</sup> Gy. Kristó, *Magyarország története 895-1301*, op. cit., p. 178.



As for the sons of Béla III, they all were given names from the dynasty (*Imre, András, Salamon, István*). However, his two daughters' names may have been influenced by dynastic connections (unfortunately, we do not know the third girl's name). The first girl may have been given the name *Margit* due to her mother's Antiochian origin. Béla's daughter was born in 1175 but the first data for the name *Margit* in Hungary is from 1152.<sup>18</sup> It means that the name had been known in Hungary before the naming of the princess but the fact that the rest of the data can be found in documents written after 1175 suggests that the real popularity of the name started only after the princess was given her name. The dissemination of Saint Margaret's cult in Hungary was in all likelihood thanks to Béla's Antiochian wife and their son Andrew II who brought a relic of the saint's head with him from his crusade back to Hungary.<sup>19</sup> The case of *Konstancia* is more simple since we have no data from before 1288 for this name, besides the names of the ruling family.<sup>20</sup> Consequently, the appearance of this name on the family tree must have been due to the dynastic connection: Béla's wife gave their daughter her own mother's name since her mother was Constance of Antioch.

Yolanda, second wife of King Andrew II was the daughter of the Latin Emperor Peter II. She had only one daughter who was named *Jolanta*, after her and her own mother. Since we have no data for this name before the queen and her daughter in our sources,<sup>21</sup> this name-giving must have undoubtedly been the result of the dynastic connection. As we could see before, the etymology of the name is less clear. According to a theory it comes from Greek,<sup>22</sup> while another theory regards it as a name of French origin.<sup>23</sup> Considering the fact that this name entered into the Hungarian name stock via the name of a queen whose mother was Yolanda of Flanders and whose father was Peter of Courtenay the grandson of King Louis VI of France seems to confirm the French origin of the name.

Among the names of Béla IV's daughters, we can find all three names mentioned (*Margit, Konstancia* and *Jolanta*). Besides them, there is another

---

<sup>18</sup> K. Fehértói, *Árpád-kori személynévtár (1000–1301)*, op. cit., *Margareta* etc.

<sup>19</sup> Gábor Klaniczay, *Az uralkodók szentsége a középkorban. Magyar dinasztikus szentkultuszok és európai modellek* [Sanctity of the Monarchs in the Middle Ages. Hungarian Dynastic Saint Cults and European Models], Budapest, Balassi Kiadó, p. 212.

<sup>20</sup> K. Fehértói, *Árpád-kori személynévtár (1000–1301)*, op. cit., *Constancia, Constantia*.

<sup>21</sup> K. Fehértói, *Árpád-kori személynévtár (1000–1301)*, op. cit., *Iolenta, Iolanta*.

<sup>22</sup> See J. Ladó – Á. Bíró, *Magyar utónévkönyv*, op. cit., *Jolánta*.

<sup>23</sup> See J. Berrár, *Női neveink 1400-ig*, op. cit., p. 44-45.

Eastern saint's name: *Katalin*. What is fairly surprising is that the daughter of Béla IV was the first *Katalin* in the dynasty since the first data for this name from 1181 demonstrates that the name had been known in Hungary at least 50 years before the princess's birth.<sup>24</sup> Why this name was chosen exactly in Béla IV's family can be explained with the queen's Eastern origin since she was the daughter of Theodoros Laskaris of Nicaea. The iconographic habit that Saint Katherine was often portrayed together with Saint Margaret could have also motivated the name choice since, as we saw, Katherine had a sister called Margaret.

5. To sum up, it seems that Byzantine influence on the name giving practises of the Hungarian dynasty could not have been significant despite the dense dynastic ties, the constant foreign political relations between the two countries and the Byzantine cultural-religious influences on Hungary. It is not a speciality of the Hungarian–Byzantine relations and we can notice the same phenomenon surveying either Slavic or German influences. The explanation for this is that popular cults of saints or other factors alone cannot affect naming practices because name-giving in a royal dynasty is always a political act. It has mainly internal political significance in the case of sons: it can express identification with the politics of an important predecessor, the demand for the throne, the aim of amplifying legitimacy etc. For this reason, a name reflecting the effect of a foreign language or culture can enter into the boys' name stock only if the father secedes from his family. Consequently, repetition is fairly common among names of men in the dynasties. For instance, the most frequent name of the Árpáds, *István* appears ten times, *László* and *Béla* six times, *András* five times, *Géza* four times, while *Álmos*, *Imre*, *Kálmán*, *Magnus* and *Salamon* two times. Contrary to this, *Erzsébet*, the most popular name for the daughters only occurs five times, *Margit* and *Mária* three times, and there are some names which had two bearers. Contrasting the popularity of male and female names in the dynasty, we can see that there are 22 different names for 50 men and 16 names for 32 women. Dividing the number of name-bearers with the number of names we obtain the frequency rate of names: it will be 2.3 in the case of men and only 2.0 in the case of women. The greater frequency rate of men's names and the greater variation in women's names is the consequence of the fact that daughters' names were less important politically since they could not take the throne. However, they had a great foreign political significance since they made useful alliances for their families by

<sup>24</sup> K. Fehértói, *Árpád-kori személynévtár (1000–1301)*, op. cit., *Katarina* etc.

their marriages. Therefore their mother could have had a role in the choice of their name being able to give names to their daughters after the women of their families or after a saint venerated in their home countries, but the naming could have been a gesture towards an ally as well. This conclusion is also confirmed by the names of the children of the Byzantine empresses of Hungarian origin: Piroska's sons were *Alexios*, *Andronikos*, *Isaakios* and *Manuel*, while Margaret, the daughter of Béla III had two children called *Eirene* and *Alexios*. As we see, every one of them was given Byzantine names according to the naming habits of their fathers' families. That is the explanation for the question why the Byzantine impact can be better revealed through women's names in the Árpád Dynasty.



# The *auctor monasterii* of the Byzantine monastery of Veszprém Valley 1.

*Rudolf Szentgyörgyi*  
Eötvös Loránd University

1. One of the early document sources written in Hungary, “The Deed of Gift of the Monastery of Veszprém Valley”, is of outstanding significance in the exploration of the history of Hungarian.<sup>1</sup> We claim no less than the following: this document, albeit written in Greek, is the earliest extant written record of Hungarian written in Hungary (preceded only by a few sources of minor significance in Arabic or in Byzantine Greek written outside Hungary but containing sporadic Hungarian lexical items).

The original document, written in Greek around the turn of the millennium, was unfortunately destroyed in a fire, and what we have today is a copy from over a century later, from 1109, that has survived as part of a Latin diploma (*Renovatio*) issued by King Coloman.

With respect to the original, now lost copy of the deed of gift, the linguistic literature practically unanimously accepts the view going back to Bálint Hóman<sup>2</sup> that it was issued around the turn of millennium (1000–1001); references to it are usually dated as “before 1002” on the basis of Szentpétery.<sup>3</sup> Thus, for historians of the Hungarian language, it has never been a matter of debate that the Deed of Gift of the Monastery of Veszprém Valley is “the earliest extant document of Hungarian of a Hungarian provenance”.<sup>4</sup> This claim

---

<sup>1</sup> This work was supported by the János Bolyai Research Scholarship of the Hungarian Academy of Sciences and was carried out as part of Research Group on Hungarian Language History and Toponomastics (University of Debrecen – Hungarian Academy of Sciences).

<sup>2</sup> Bálint Hóman, “Szent István görög oklevele”, *Századok*, 51, 1917, p. 99-136, 225-242, 231.

<sup>3</sup> Imre Szentpétery, *Szent István király pécsváradi és pécsi alapítólevele*, *Értekezések a történeti tudományok köréből*, 24/10, 1918, Budapest, MTA, p. 51.

<sup>4</sup> Emil Jakubovich – Dezső Pais (eds.), *Ó-magyar olvasókönyv*, 1929, Pécs, Danubia, p. 14-15; Cf. István Kniezsa, “Padrag, Paloznak”, *Magyar Nyelv*, 42, 1947, p. 140; József Molnár – Györgyi Simon, *Magyar Nyelvelméletek*, 1980<sup>3</sup>, Budapest, Tankönyvkiadó, p. 11; Adrienn Dömötör,

was never questioned (except very recently), despite the fact that, based on an idea of István Horvát,<sup>5</sup> Gyula Moravcsik<sup>6</sup> offered a different idea and, subsequently, Györffy dated the foundation of the Greek monastery around 1018.<sup>7</sup>

Let us note in passing that Géza Érszegi, referring to the patrociny of the monastery, suggests an even later date, around 1030.<sup>8</sup> On the other hand, László Holler, relying on Albin Balogh,<sup>9</sup> claims that the probable date of foundation may have been around 980,<sup>10</sup> hence he attributes the initiation of the foundation to Prince Géza, King Stephen's father, despite the fact that the Latin text of the extant document refers to *privilegium sanctum Stephani*.<sup>11</sup>

These controversies are partly rooted in the issue of whether the two Stephens mentioned in the 1109 document are the same person (King St Stephen) or whether the earlier occurrence may refer to his father, Prince Géza. In fact,

---

*Régi magyar nyelvemlékek*, 2006, Budapest, Akadémiai Kiadó, p. 14. For further references, see László Holler, "Géza vagy István idejében alapították-e a veszprémvölgyi monostort?", *Magyar Nyelv*, 107, 2011, p. 278.

<sup>5</sup> István Horvát, "Boldog Aszszony Veszprém Völgyi Apátza Monostorának alkotó Görög Öklevéle [!] Szent István Magyar Királytól Kálmán Magyar Királynak 1109-ik évi Hiteles Másolatából két Réz Táblával", *Tudományos Gyűjtemény*, 18/1, 1834, p. 85-88.

<sup>6</sup> Gyula Moravcsik, "Görög nyelvű monostorok Szent István korában", In: *Emlékkönyv Szent István király halálának kilencszázadik évfordulójára*, ed. Jusztián Serédi, 1-2, 1938, Budapest, MTA, 1, p. 416.

<sup>7</sup> György Györffy, *István király és műve*, 1983<sup>2</sup>, Budapest, Gondolat Kiadó, p. 322-323. Cf. "cr. a. 1018 aut in annis subsequentibus fundatum", ed. Georgius Györffy, *Diplomata Hungariae antiquissima. Accedunt epistolae et acta ad historiam Hungariae pertinentia*, 1. Ab anno 1000 usque ad annum 1196, 1992, Budapest, Akadémiai Kiadó (= DHA), p. 81.

<sup>8</sup> Géza Érszegi, "A veszprémvölgyi alapítólevél", In: *Válaszúton. Pogányság-kereszténység, kelet-nyugat. Konferencia a x-xi. század kérdéseiről*, ed. László Kredics, 2000, Veszprém, MTA Veszprémi Területi Bizottsága, p. 167, 170-172. See also: Gábor Thoroczkay, "Néhány megjegyzés a Szent István-i egyházszerzés folyamatához", In: *Fons, skepsis, lex. Ünnepi tanulmányok a 70 esztendő Makk Ferenc tiszteletére*, eds. Tibor Almqvist – Éva Révész – György Szabados, 2010, Szeged, Szegedi Középkorász Műhely, p. 437.

<sup>9</sup> Albin Balogh, "A veszprémvölgyi görög monostor alapítása. A legrégebb magyarországi oklevél", *Regnum*, 6, 1944-46 (1947), p. 21-30.

<sup>10</sup> L. Holler, "Géza vagy István idejében alapították-e a veszprémvölgyi monostort?", art. cit., p. 291. Cf. Idem, "Az 1109. évi veszprémvölgyi ítéletlevél néhány alapkérdéséről", *Magyar Nyelv*, 108, 2012, p. 51.

<sup>11</sup> DHA, p. 366. For further arguments supporting Géza as the founder see: Gyula László, "A magyar pénzverés kezdetéről. Vázlat", *Századok*, 97, 1963, p. 390. Miklós Komjáthy, "A veszprémvölgyi alapítólevél kibocsátójáról", *Levéltári Közlemények*, 42, 1971, p. 33-49. Imre Timkó, *Keleti kereszténység, keleti egyházak*, 1971, Budapest, Szent István Társulat, p. 398. Cf. Gyula Kristó, *Magyarország története 895-1301*, 2003, Budapest, Osiris Kiadó, p. 88.

traditionally, either one or the other is taken to be the founder of the monastery. As a result, researchers tried to resolve the puzzle of dating on the basis of the intentions (like Prince Imre's planned matrimony) or measures or historical events related to the "founder" (the prince or the king). It is quite obvious that we cannot reliably decide whether the foundation took place in the time of Prince Géza or St Stephen on the basis of arguments related to either of them.

However, if we ask whether it was Géza or Stephen who founded the monastery of Veszprém Valley, the answer is this: in an ecclesiastic legal sense, neither of them did. The person who actually founded the monastery – in terms of ecclesiastic history or ecclesiastic law – cannot be either of the two sovereigns. This recognition may bring us closer to the issue of the time of foundation, too. The key is the mysterious expression *auctor monasterii* in the *Renovatio*.

2. The author of the Latin diploma of 1109, reinstating the Greek nuns in their property, copied the text of the original Greek document as an introduction or preface to the Latin text of the *Renovatio*. The authenticity of the Greek text is ensured by Bishop Simon, the author of the Latin text and the copier of the Greek one. King Coloman found the bishop to be the most suitable person for investigating the case of the monastery of Veszprém Valley. We know from another source that he had been commissioned by King Coloman to be involved in international diplomacy concerning Byzantine affairs; hence his command of Greek is beyond doubt. In addition, he was well-versed in the habits of the Byzantine church and in Greek diplomatics (as well as, of course, in Latin diplomatics).

In view of the fact that issuing diplomas in Latin had a century of history behind it by the early twelfth century, the Greek text of the Veszprém Valley diploma calls for an explanation. Bishop Simon himself provides the following explanation within the text of the Latin diploma: "*Vetus autem priuilegium iuxta linguam auctoris monasterii grece scriptum*" (transcribed from the original diploma<sup>12</sup>) – that is, 'the old deed of gift had been written in Greek, the language of the founder of the monastery'. The reference to the Greek identity of the *auctor* turned out to be difficult to interpret throughout the history of research.

The idea that the founder, be it either Géza or Stephen, was a speaker of Greek, is indeed not easy to come to grips with. Although Gábor Krajnyák confidently stated that "the holy king must have had a good command of

---

<sup>12</sup> Cf. DHA. p. 377.

Greek”,<sup>13</sup> and Holler also claims, more cautiously, that Géza may have been familiar with the Greek language,<sup>14</sup> neither of them drew any firm conclusion with respect to the issue of who the founder was. On the other hand, the idea of some researchers that what is referred to by *iuxta linguam* is ‘speaking Greek as a second language’ is rather far-fetched.

That contradiction can be resolved, in principle, in two different manners.

1. If either Géza or Stephen founded the monastery, the word *auctor* must be given a different interpretation. 2. If the Greek-speaking *auctor* is the founder of the monastery, a different role has to be found for Prince Géza or King Stephen in the legal act of founding the monastery.

3. Given that, traditionally, either Géza or Stephen is taken to be the founder of the monastery, researchers had to give the word *auctor* some different interpretation. The following “solutions” have been proposed so far: The *auctor* is not the founder himself but

1. the proprietor of the monastery, that is, the community of Greek-speaking nuns,<sup>15</sup>

2. the first *igumenia* (abbess),<sup>16</sup> or

3. a person who was not necessarily a native speaker of Greek but whose liturgical language was Greek,<sup>17</sup> for instance:

a) Géza’s wife, Sarolt,<sup>18</sup>

b) Prince Imre’s future wife,<sup>19</sup>

c) King Stephen’s sister, the subsequently exiled wife of Gavril Radomir, the Tsar of Bulgaria,<sup>20</sup>

<sup>13</sup> Gábor Krajnyák, “Szent István veszprémvölgyi donatiójának görög egyházi vonatkozásai”, *Századok*, 59-60, 1925–1926, p. 499.

<sup>14</sup> L. Holler, “Géza vagy István idejében alapították-e a veszprémvölgyi monostort?”, art. cit., p. 289.

<sup>15</sup> Dezső Pais, “Az ‘auctor monasterii’ a veszprémvölgyi apácák Kálmán-féle megerősítő levelében”, *Magyar Nyelv*, 36, 1940, p. 42.

<sup>16</sup> Gyula Czebe, *A veszprémvölgyi oklevél görög szövege*, Értekezések a történeti tudományok köréből, 24/3, 1916, Budapest, MTA, p. 112. Jenő Darkó, “A veszprémi apácamonostor alapító-levelének 1109-i másolatáról”, *Egyetemes Philológiai Közlöny*, 41, 1917, p. 348.

<sup>17</sup> János Melich, “A magyar nyelv szláv jövevényei”, 1. közlemény, *Magyar Nyelv*, 6, 1910, p. 294.

<sup>18</sup> János Melich, *A honfoglaláskor Magyarország, 1925–1929*, Budapest, MTA, p. 39.

<sup>19</sup> I. Horvát, “Boldog Aszszony Veszprém Völgyi Apátza Monostorának alkotó Görög Óklevelé”, art. cit., p. 89. Gy. Györffy, *István király és műve*, op. cit., p. 322.

<sup>20</sup> Bertalan Dudás – László Legeza – Péter Szacsvay, *Baziliták*, 1993, Budapest, Mikes Kiadó, p. 15.



- d) the exiled Tsarina's son, conceived in Bulgaria, Géza's grandson,<sup>21</sup>
- e) the person who first had the idea of founding the monastery,<sup>22</sup>
- f) or the "originator" of founding the monastery<sup>23</sup>
- g) who probably was a Greek priest.<sup>24</sup>
- h) Or else the reference to a speaker of Greek is a speculative idea of the writer of the Renovation,<sup>25</sup>
- i) "Bishop Simon's (...) well-meant idea",<sup>26</sup>
- j) or an explanation intended to gloss over the fact that the actual founder had been Géza.<sup>27</sup>
- k) Or the text becomes intelligible if completed into "iuxta linguam auctoris privilegii monasterii graece scriptum", that is: the deed of gift was written in Greek because its author (writer) was a speaker of Greek.<sup>28</sup>

This plethora of possibilities of interpretation (mostly sheer guessing in fact) raises one's suspicion, especially since it contradicts the medieval legal practice of trying to be clear and unambiguous in order to avoid subsequent litigation.

As another possible solution, it can be argued that the Greek-speaking *auctor*, quite on the contrary, is the actual founder of the monastery. (In this case, we have to find a different role for Prince Géza or King Stephen in the legal act of founding the monastery.) As far as I know, no attempt has been made so far to resolve this controversy from this angle.

4. In medieval Latin sources, the terms *fundator* and *auctor* are often used synonymously: e.g. "*auctor civitatis, id est fundator ut Romulus Romae*" ('the creator or founder of the city as Romulus in the case of Rome' – as Honorius Augustodunensis notes in the first half of the twelfth century<sup>29</sup>).

---

<sup>21</sup> M. Komjáthy, "A veszprémvölgyi alapítólevél kibocsátójáról", art. cit., p. 45-6, on the basis of Géza Fehér, "A bolgár egyház kísérletei és sikerei hazánkban", *Századok*, 61-62, 1927-1928, p. 12-16.

<sup>22</sup> Gy. Czebe, *A veszprémvölgyi oklevél görög szövege*, op. cit., p. 97.

<sup>23</sup> *Magyar Katolikus Lexikon*, ed. István Diós, Budapest, Szent István Társulat, 1993-2010, Under: 'veszprémvölgyi görög alapítólevél'.

<sup>24</sup> A. Balogh, "A veszprémvölgyi görög monostor alapítása", art. cit., p. 23.

<sup>25</sup> I. Szentpétery, *Szent István király pécsváradi és pécsi alapítólevele*, op. cit., p. 193-194.

<sup>26</sup> B. Hóman, "Szent István görög oklevele", art. cit., p. 232-233.

<sup>27</sup> L. Holler, "Az 1109. évi veszprémvölgyi ítéletlevél néhány alapkérdéséről", art. cit., p. 69.

<sup>28</sup> János Karácsonyi, *Szent István király élete*, Budapest, Szent-István-Társulat, 1904, p. 60.

<sup>29</sup> *Patrologiae Cursus Completus seu Bibliotheca Universalis [...] Omnium SS Patrum, Doctorum*

In the usage of the ecclesiastic law of the time, the meaning of *fundator ecclesiae* and *auctor ecclesiae* likewise appears to be (but only appears to be) identical: ‘the founder of a church’, see e.g. before 1186: Reginaldus abbas Ramesiensis nove *auctor ecclesie*<sup>30</sup> ~ 1296: S. Ladislai regis, qui est *fundator ipsius ecclesiae*<sup>31</sup>. Similarly, the meaning of both *fundator monasterii* and *auctor monasterii* seems to be the same: ‘the founder of a monastery’.

5. With respect to medieval Western monasteries, the word *founder* usually refers, on the one hand, to a typically non-ecclesiastic person (king, nobleman) who builds a monastery, normally on his own property, and sponsors the lives of monks by gifts and other privileges. On the other hand, the word *founder* also refers to the ecclesiastic person or community that ensures the monks’ presence in the new monastery: that sends or issues the new community or who, even more typically, serves as the (future) leader of the monks’ community: organises and begins the community’s life. The founder in this (stricter, ecclesiastic-legal) sense is necessarily an ecclesiastic person: either the immediate superior of the community or else a non-immediate superior who has the filiation control rights.<sup>32</sup> Medieval Latin sources distinguish “outside” and “inside” participants of founding a monastery from one another in unambiguous terms.

6. The term *fundator* normally refers to the non-ecclesiastic (or sometimes even ecclesiastic) person providing the external circumstances of the monastery’s life (buildings, lands, and other things necessary for subsistence), that is, the “external founder”. Cf. e.g. 935: dominus Hermannus, *fundator eiusdem monasterii*,<sup>33</sup> 1075: archiepiscopus Coloniensis, multorum *fundator monasteriorum*,<sup>34</sup> 1086: Leupoldus marchio Austrie (...) Leupoldus Largus

---

*Scriptorumque Ecclesiasticorum* [...], Series Latina, 1-217, accurante Jacques-Paul Migne, 1844–1855, Parisiis, New edition: 1880–1895 [*Patrologia Latina* = PL.], Tom. 172, col. 348.

<sup>30</sup> PL. Tom. 160, col. 446.

<sup>31</sup> *Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis*, 1-11, Studio et opera Georgii Fejér, 1829–1844, Buda [= Fejér], Tom. 4/3, p. 504-505.

<sup>32</sup> For the latter, see Rudolf Szentgyörgyi, “Cikádor”, *Helynévtörténeti Tanulmányok*, 6, 2011, p. 8.

<sup>33</sup> Georg Waitz (ed.), “Annales Sancti Blasii Brunsvicensis (310, 905–1314)”, In: *Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum*, 24, 1879, Hannoverae, Bibliopolii Hahniani, p. 824.

<sup>34</sup> Oswald Holder-Egger (ed.), “Flores temporum auctore fratre ordinis Minorum Suevo (–1292)”, In: *Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum, op. cit.*, 24, 1879, p. 238.

filii eius (...) *fundator monasteriorum* sancte Crucis et in Neuburch,<sup>35</sup> 1091: Altmannus episcopus Pataviensis (...) *fundator monasterii* Chotwicensis,<sup>36</sup> 1124: pii *fundatores* Huno et Fredericus huic *monasterio*,<sup>37</sup> 1130: primus huius provincie princeps *fundatoris monasterii* Reynirsborn,<sup>38</sup> 1138: miles Guntrammus, primus *fundator monasterii* in Salem,<sup>39</sup> 1142: Conradus, filius S. Leopoldi (...) Austriae Marchionis, *monasterii* ad S. Crucem *fundatoris*,<sup>40</sup> 1201: dux et princeps egregius Bolezlaus Altus dictus, *fundator cenobii* Lubensis,<sup>41</sup> 1211: *Monasterium*, ubi etiam *fundatoris* corpus pie et devote sepultum requiescit,<sup>42</sup> after 1250: genealogia et (...) nomina nobilissimorum principum *fundatorum monasterii* sancte Marie in Dyessen,<sup>43</sup> 1251: comite Ricardo, eiusdem *monasterii fundatore*,<sup>44</sup> 1269: Thomas quondam Palatinus, *fundator monasterii* Erchy,<sup>45</sup> 1300: per diuos Reges Hungarie et alios viros Christicolos *fundatores ipsorum Monasteriorum*,<sup>46</sup> etc.

Similarly in medieval Hungarian sources: *fundatora az Calafstromnak* (...) Volt eegy nagy kazdag wrnak egy ffya (...) attya annya (...) Az varath zen-  
toleek *kalaftrommaa* ‘the founder of the cloister (...)’. There was a son of

<sup>35</sup> Wilhelm Wattenbach (ed.), “Annales Osterhovenses (43–1313, 1365–1433)”, In: *Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum, op. cit.*, 17, 1861, p. 540.

<sup>36</sup> Philipp Jaffé (ed.), “Auctarium Ekkehardi Altahense (508–1139)”, In: *Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum, op. cit.*, 17, 1861, p. 365.

<sup>37</sup> G. Waitz (ed.), “Historia monasterii Rastedensis”, In: *Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum, op. cit.*, 25, 1880, p. 500.

<sup>38</sup> O. Holder-Egger (ed.), “Cronica Reinhardsbrunnensis (530–1338)”, In: *Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum, op. cit.*, 30, Pars 1, 1896, p. 531.

<sup>39</sup> G. Waitz (ed.), “Historia brevis monasterii Salemitani (1134–1210)”, In: *Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum, op. cit.*, 24, 1879, p. 646.

<sup>40</sup> Fejér, Tom. 7/4, p. 60.

<sup>41</sup> Walter W. Arndt, “Epitaphia ducum Silesiae (1162–1342)”, In: *Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum, op. cit.*, 19, 1866, p. 550.

<sup>42</sup> László Erdélyi – Pongrác Sörös (eds.), *A pannonhalmi Szent Benedek-rend története 1–12/B. 1902–1916*, Budapest, Szent-István-Társulat, Tom. 10, p. 502.

<sup>43</sup> Ph. Jaffé (ed.), “De fundatoribus monasterii Diessensis (954–1250)”, In: *Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum, op. cit.*, 17, 1861, p. 328.

<sup>44</sup> Felix Liebermann – Reinhold Pauli (eds.), “Thomas de Wykes canonicus Osneiensis, Chronicon, Excerpta (1147–1287)”, In: *Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum, op. cit.*, 27, 1885, p. 491.

<sup>45</sup> Fejér, Tom. 4/3, p. 498.

<sup>46</sup> *Hazai okmánytár / Codex diplomaticus patrius 1-8. 1-5*, eds. Imre Nagy – Iván Paur – Károly Ráth – Dezső Véghely, 1865–1873, Győr, Sauerwein, 6-8, eds. Arnold Ipolyi – Imre Nagy – Dezső Véghely, Franklin, Budapest, 1876–1891, Tom. 7, p. 301.

a rich nobleman (...); his father and mother (...) consecrated the castle into a cloister.<sup>47</sup>

We also have to mention here the “originator’s function” mentioned earlier as one of the possible meanings of *auctor*, e.g. 1347?: Bonifacius, Moguntinus archiepiscopus, Germanie apostolus, Fuldensis *fundator monasterii*.<sup>48</sup> The Abbey of Fulda was founded in 744 by Sturmius, a disciple of Bonifacius, on the latter’s authority.

7. On the other hand, the “internal” or ecclesiastic founder of the monastery who, at least temporarily, is also the superior of the community in an ecclesiastic-legal sense, normally its abbot, is usually referred to as *auctor*. Cf. e.g. after 724: beatus Pirminus [abbas] *auctor multorum monasteriorum*,<sup>49</sup> after 752: hoc fuit principale propositum in illis, qui fuerunt *auctores Monasteriorum* [...]. Illud idem fenferat Pater Benedictus Santiffimus,<sup>50</sup> after 931: monasterio [...], ubi Boso *auctor monasterii* et Berta abb.[atissa] preesse uidentur (...) S.[ancti] Bosonis *auctoris monasterii*,<sup>51</sup> 1080–1095: [abbatis] Geraldi, qui postea Silvae-Majoris in Aquitania *monasterii auctor* fuit,<sup>52</sup> etc.

This consistent use of the expression *auctor monasterii* casts serious doubt on the validity of the multifarious interpretations of the word *auctor* that I referred to earlier on. It is also easy to see that this use of the term *auctor* does not correspond to its legal sense in general: typically, the person “whom the legal action stated in the document is due to”<sup>53</sup> is the *fundator*. Consequently, it is no wonder – rather, it is made quite justified by the aim and genre of these writings – that both in historical treatises and in the text of original

<sup>47</sup> *Érdy-kódex, 1526–1527. Manuscriptum* (<http://erdykodex.atw.hu>), fol. 508, 512.

<sup>48</sup> Fedor Schneider (ed.), “Iohannes abbas Victoriensis, Liber certarum Historiarum 1-2”, In: *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Germanicarum 36/1-2, 1909–1910, Hannoverae–Lipsiae, Bibliopolii Hahniani, Tom. 1, p. 61.*

<sup>49</sup> W. Wattenbach (ed.), “Annales Osterhovenses (43–1313, 1365–1433)”, In: *Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum, op. cit.*, 17, 1861, p. 538.

<sup>50</sup> *Rerum Italicarum Scriptores, Tomus secundus, Collegit, ordinavit & praefationibus auxit Lodovico Antonio Muratori, Mediolani, 1723, p. 360.*

<sup>51</sup> Eduard Hlawitschka – Karl Schmid – Gerd Tellenbach (eds.), “Liber Memorialis Romaricensis 1-2”, In: *Monumenta Germaniae Historica, Libri Memoriales 1/1-2, 1970, Dublin – Zürich, Weidmann, Tom. 1, p. 119-120.*

<sup>52</sup> PL. Tom. 147, col. 1005.

<sup>53</sup> Imre Szentpétery, *Magyar Oklevéltan. A magyarországi középkori okleveles gyakorlat ismertetése*, 1930, Budapest, Magyar Történelmi Társulat, p. 5.

documents referring to donations or related legal events, the word *fundator* occurs more often by several magnitudes than the word *auctor* does.<sup>54</sup>

8. In medieval sources the words *fundator* and *auctor* sometimes even occur together. This is a reasonable solution whenever the “external” initiator of the foundation of the monastery is an ecclesiastic person (for instance, a bishop) who later becomes a superior of the monastery in an ecclesiastic-legal sense, too, e.g. on Abbot Ursmer (Ursmarus) of the founder abbot of Lobbes: 10th century (?): *fundator et auctor* eiusdem monasterii,<sup>55</sup> that is: ‘the *fundator* [= external founder] and *auctor* [= internal founder, founding abbot] of the same abbey’. (It is to be noted that the ecclesiastic literature written in Latin in modern times does not necessarily show sensitivity to that distinction.) Nevertheless, in medieval sources, those two “activities” coincide far more frequently than the cooccurrence of the two terms *fundator* and *auctor* would suggest. In such cases, in view of the aim and genre of those writings, as was mentioned earlier, the founder is typically referred to as *fundator*; cf. e.g. 13th century: sanctus Gerardus, *fundator* et primus abbas *cenobii* sancti Petri Broniensis,<sup>56</sup> given that Gerhard of Brogne founded the monastery in his own estate and became its first abbot (on the other hand, the term *primus abbas* is equivalent to *auctor* here).

For completeness’ sake, we have to mention yet another possible use of the expression *fundator monasterii* in medieval ecclesiastic language. Looking back to early times when no “external help” was required for the foundation of a monastery, the founding abbot (that is, the *auctor* of the later terminology) was also referred to as *fundator*, especially if the spiritual influence of the monastery had spread on (for instance, if the person founded a congregation or indeed a new monastic order). For example, before 1115: Sanctus Benedictus, Primus abbas et *fundator* huius *monasterii*<sup>57</sup> (in fact, the expression *primus abbas* does evoke the meaning of *auctor* in this case, too).

Other aspects or roles, referring exclusively to non-ecclesiastic founders, are also differentiated in medieval diplomas (less frequently, in documents

---

<sup>54</sup> Cf. L. Holler, “Az 1109. évi veszprémvölgyi ítéletlevél néhány alapkérdéséről”, art. cit., p. 67.

<sup>55</sup> G. Waitz (ed.), “Monumenta Historiae Lobiensis”, In: *Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum*, op. cit., 14, 1883, p. 554.

<sup>56</sup> Johannes Heller (ed.), “Aegidius Aureaevallensis, Gesta episcoporum Leodiensium”, In: *Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum*, op. cit., 25, 1880, p. 51.

<sup>57</sup> Hartmut Hoffmann (ed.), “Chronica monasterii Casinensis [Redactio I, cod. A]”, In: *Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum*, op. cit., 34, 1980, p. 11.

of other genres) by conjunctions of terms like *fundator et constructor* (e.g. 1342: Martinus, quondam Banus, *fundator et constructor* ipsius Monastery de Saagh<sup>58</sup>), *fundator et dotator* (e.g. 1263: Kolosmonostura [...], cuius *fundator et dotator* [...] Rex Hungariae, proauus noster<sup>59</sup>), *fundator et patronus* (e.g. 1224: nobilis vir, Micha Comes, *fundator et patronus* monasterii Thaliki;<sup>60</sup> 1271: Ricardus rex Alemannie [...] sepultusque est in monasterio de Hailea, cuius *patronus* extitit *et fundator*;<sup>61</sup> 1442: Mortunus quondam Banus *fundator et Patronus* eiusdem Monastery de Saagh<sup>62</sup>).

9. In sum, the medieval sources confirm our claim that the expression *auctor monasterii* in King Coloman's diploma of renovation of 1109 clearly refers to the founder of the monastery, more particularly, its "internal", ecclesiastic organiser and superior in the ecclesiastic-legal sense, who was said to be a speaker of Greek (and a representative of Greek liturgy). Or rather, this would be the case if the monastery of Veszprém Vally had been founded as a Western type community. But how does all that relate to Eastern type monasticism? And who in fact was the misterious actual founder, the Greek-speaking *auctor monasterii*? In order to properly answer those questions, another talk will be necessary.

<sup>58</sup> Fejér, Tom. 8/4, p. 623.

<sup>59</sup> Fejér, Tom. 4/3, p. 106.

<sup>60</sup> Fejér, Tom. 3/1, p. 450.

<sup>61</sup> Felix Liebermann (ed.), "Matheus Westmonasteriensis [Pseudo], Flores historiarum, Excerpta (1154–1307)", In: *Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum, op. cit.*, 28, 1888, p. 484.

<sup>62</sup> Fejér, Tom. 8/7, p. 347-348.

# The *auctor monasterii* of the Byzantine monastery of Veszprém Valley 2.

Rudolf Szentgyörgyi  
Eötvös Loránd University

1. The *Renovatio* of 1109, written in Latin, reinstating the Greek nuns in their property, and preserving the content of the original Greek diploma for posterity, explained why the original document had been written in Greek as follows: “Vetus autem priuilegium *iuxta linguam* auctoris monasterii grece scriptum” – that is, ‘the old deed of gift had been written in Greek, the language of the founder of the monastery’.<sup>1</sup> In accordance with the terminology of the period, as we saw in the first part of this paper, the term “founder” (*auctor*) must have referred to the “internal”, ecclesiastic organiser of the monastery, and its superior in the ecclesiastic-legal sense.

The institution of monasticism in Eastern (Orthodox) Christianity is different in many respects from Western religious orders. This is not the place where the details are to be discussed; let us restrict ourselves to just a few statements that are directly related to our topic here:

1. In Eastern Christianity, there are no separate “orders” of the Western type. (The term *Basilite* itself is of Western origin, and its use is based on the differentiation from Western religious orders.<sup>2</sup>)

2. The Council of Chalcedon (451 AD) decided that monasteries can only be founded by permission of the local bishop, and stated that monks are under

---

<sup>1</sup> This work was supported by the János Bolyai Research Scholarship of the Hungarian Academy of Sciences and was carried out under the auspices of the Research Group on Hungarian Language History and Toponomastics (University of Debrecen – Hungarian Academy of Sciences).

<sup>2</sup> Bertalan Dudás – László Legeza – Péter Szacs vay, *Baziliták*, 1993, Budapest, Mikes Kiadó, p. 3.

the superiority of the bishop.<sup>3</sup> These decrees were reconfirmed and extended in the next century by Emperor Justinian.<sup>4</sup>

3. In the 10–11th centuries, the economic prerequisites of the life of a monastery (that the ecclesiastic hierarchy involved in its foundation did not necessarily concern itself with), as well as its defence against pilferers were provided by the institution of protectorate (ἐφορεία).<sup>5</sup> The lay protector did not have any of the rights based on the act of foundation. The institution of protectorate, giving rise to numerous instances of misuse, came to an end during the reform of the late 11th century (except, of course, for imperial protectorate); but this issue does not concern us here.

The foregoing considerations help us draw the following conclusions with respect to the monastery of Veszprém Valley:

1. The Greek nuns' monastery was founded during the existence of the institution of protectorate (10–11th centuries).

2. This Eastern monastery cannot have been founded by a lay person (a prince or a king) according to Byzantine canon law; at most, such a person could be its ἑφορος, or protector.<sup>6</sup> (That is why we cannot accept that a lay person, including the king himself, might be referred to by the term *actor* in *Renovatio*.)

3. The Latin *Renovatio* of 1109 makes a legally precise distinction between the (Greek-speaking) *actor* of the monastery and its protector, referring to

<sup>3</sup> Joannes Dominicus Mansi (ed.), *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Tomus sextus, 1761, Florentiae, p. 1226. Cf. André Guillou – Filippo Burgarella – Alessandro Bausani, *L'Impero bizantino e l'Islamismo*, 1981, Torino, Unione Tipografico-Editrice, p. 115; Szabolcs Anzelm Szuromi, "A püspöki joghatóság és a szerzetesi közösségek a VI. századig", In: Mihály Kránitz (ed.), *Az atyák dicsérete. A 60 éves Vanyó László köszöntése*, 2002, Budapest, Szent István Társulat, p. 238.

<sup>4</sup> Novellae Iustiniani 5. c. 1., 86. c. 8. In: C. E. Zachariae a Lingenthal (ed.), *Imperatoris Iustiniani Novellae quae vocantur sive constitutiones quae extra codicem supersunt ordine chronologico digestae*, 1-2, 1881, Lipsiae, Teubner; Codex Iustinianus 1, 3, 46. In: Paulus Krueger (Krüger) (ed.), *Codex Iustinianus*, 1877, Berolini, Weidmann; cf. A. Guillou – F. Burgarella – A. Bausani, *L'Impero bizantino e l'Islamismo*, *op. cit.*, p. 115, 116; Pál Sáy, "Szerzetesek és monostorok a iustinianusi jog forrásaiban", *Iustum Aequum Salutare*, 3, 2007, p. 57-76.

<sup>5</sup> A. Guillou – F. Burgarella – A. Bausani, *L'Impero bizantino e l'Islamismo*, *op. cit.*, p. 119; John Thomas – Angela Constantinides Hero (eds.), *Byzantine monastic foundation documents. A complete translation of the surviving founders' typika and testaments* 1-5, 2000, Washington D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection, vol. 1, p. 298.

<sup>6</sup> Cf. Imre Timkó, *Keleti kereszténység, keleti egyházak*, 1971, Budapest, Szent István Társulat, p. 398; Peter Schreiner, *Bizánc. Bevezetés a Bizantinológiába*, 2002, Budapest, Bizantinológiai Intézeti Alapítvány, p. 147.



the latter, quite correctly, not by the term *fundator* but by *privilegium*, a term that is repeated several times. (The basis of the distinction is that the functions of Latin *fundator* and Greek ἑφορος are not quite identical; an issue that we do not discuss here in detail.) The two monarchs' roles are not differentiated in *Renovatio*: both the initiator of the foundation (*vetus privilegium*) and the one who reinstated the privileges (*novum privilegium*) function as protectors. The later practice of Latin diplomas also involves precise terminology with respect to Greek monasteries, see e.g. 1211: “*rex Vngariae illustris, nobis insinuare curavit, quod abbatia de Wisegrad, Wesprimiensis Diaecesis, in qua ius obtinet patronatus, Graecos habet monachos*”.<sup>7</sup>

4. The act of foundation requires the participation of the local bishop (or a higher ecclesiastic dignity).

2. Thus, in the Eastern way of founding a monastery, the monarch cannot be considered to be a founder; as a protector, he has three major roles, all three of which are found in the deed of gift.

First, he has the right of postulating the demand for a monastery. (But, recall, that fact does not turn him into an actual founder.) The initiation of the foundation of a monastery stands in the most ceremonious position, preceding the *intitulatio*, at the beginning of the diploma, right after the *invocatio verbalis*: Ἐντέλλομαι ‘I charge someone with something, I decree/order someone to do something, I regulate something’. The expression, as we will see, refers to the intention of foundation, and not – as would follow from the text of the available Hungarian translations<sup>8</sup> – to what is written in the mandatory paragraphs. The Biblical or liturgical tone of the expression makes it stand out of objective legal usage (that is strongly represented in the Hungarian translations).<sup>9</sup> Beyond its ceremonial and Biblical connotations,

---

<sup>7</sup> *Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis*, 1-11, Studio et opera Georgii Fejér, 1829–1844, Buda, vol. 3/1, p. 310.

<sup>8</sup> Gyula Czebe, *A veszprémvölgyi oklevél görög szövege*, *Értekezések a történeti tudományok köréből*, 24/3, 1916, Budapest, MTA, p. 17; Gyula Moravcsik, “Görög nyelvű monostorok Szent István korában”, In: Jusztián Serédi (ed.), *Emlékkönyv Szent István király halálának kilencszázadik évfordulójára*, 1-2, 1938, Budapest, MTA, vol. 1. p. 410; Gyula Moravcsik, *Az Árpád-kori magyar történet bizánci forrásai*, István Kapitánffy – Zsigmond Ritoók (eds.), 1988<sup>2</sup>, Budapest, Akadémiai Kiadó, p. 80; György Györffy, *István király és műve*, 1983<sup>2</sup>, Budapest, Gondolat Kiadó, p. 321.

<sup>9</sup> See Rudolf Szentgyörgyi, “A veszprémvölgyi monostor görög nyelvű adománylevele – legelső hazai nyelvméltunk?”, *Magyar Nyelv*, 108, 2012, p. 313-314. With respect to further Biblical allusions of the diploma, cf. Jenő Darkó, “A veszprémi apácza-monostor alapító-levelének

and primarily, the fact that the verb stands at the beginning of the main body of the text of the diploma obviously has structural reasons.

The two verbs in first person singular introduce two important structural units: Ἐντέλλομαι ‘I order (that the monastery be founded)’; Ἴ charge (someone with this task), καὶ δίδωμι (in classical spelling: δίδωμι) ‘and I donate (properties)’. The latter expression introduces the part corresponding to the second – and most important – role: catering for the economic prerequisites of monastic life. The deed of gift is principally about the latter. Along with a detailed list of properties/estates donated, the monarch also gives a further privilege: the possibility of banishing persons who do not accept the supremacy of the monastery.<sup>10</sup>

The third role of a protector is to ensure the tranquillity of the life of the monastery by all legal (and, if necessary, physical) means, against all possible ecclesiastic and non-ecclesiastic power. This is expressed by a customary formula of malediction. It is essentially that commitment of defence that, a century later, King Coloman also complies with by issuing the diploma of reinstatement.

3. After surveying the protector’s tasks, let us see those of the actual founder (using the Latin term, the *auctor*) in the process of the foundation of the Greek monastery.

As a first step, the representative of the ecclesiastic hierarchy personally blessed the location selected (that may have been selected by the donor in later times) thus sanctioning the permission to use it.<sup>11</sup> It was only after that that the monastery could be physically created and populated.

It is the founder’s task (though not to be performed by himself) to create the monastery: to gouge the monks’ cells out of the cliffs (πέτρα), to build the corridors that connect the cells (λαύρα), etc. The fact that this step was usually linked to the person of the actual founder, at least formally, is confirmed by a number of notes even with respect to the 10–11th centuries, stating that the founder “gouged the cliff by his own hands”.<sup>12</sup> In geographical

---

1109-i másolatáról”, *Egyetemes Philologiai Közlöny*, 41, 1917, p. 257-272, 336-351. For the connection of the diploma with liturgy, see Gábor Krajnyák, “Szent István veszprémvölgyi donatíójának görög egyházi vonatkozásai”, *Századok*, 59-60, 1925–1926, p. 498-507.

<sup>10</sup> For a detailed and convincing discussion of this philological problem, see László Holler, “Az 1109. évi veszprémvölgyi ítéletlélvél néhány alapkérdéséről”, *Magyar Nyelv*, 108, 2012, p. 55.

<sup>11</sup> Cf. Iustinianus: Nov. 5. c. 1.

<sup>12</sup> E.g. Georgius Györfly (ed.), *Diplomata Hungariae antiquissima. Accedunt epistolae et acta*

environments where monasteries of this kind were not possible to create, buildings (μοναστήριον, μονή) were raised.

Given that, as was mentioned above, it was not a “religious order” that founded a monastery, the founder had to assemble – issuing invitations to several places, if necessary – the community of monks. This step obviously often preceded the creation of the monastery, since it was the monks themselves who finally created their homes. (As opposed to Western monasteries founded by a *fundator*, where “accommodation” was customarily created before a monastery was populated.<sup>13</sup>)

The founder directed and governed the community as its superior in the ecclesiastic-legal sense. In particular, he organised the everyday lives of the monks: he gave regulations to affect the schedule of their prayers and activities. The compiler of those regulations, however, could also be the person who practised the ecclesiastic supervision.<sup>14</sup>

It is important to note in this connection that in the case of the foundation of a nuns’ monastery, it is almost unavoidable that the document of foundation<sup>15</sup> (τυπικόν) regulating their way of life is compiled by the local bishop (metropolitan, patriarch) who often takes over all tasks related to the process of foundation. Thus, even though he is obviously not a monk of the monastery, he is the “official” founder and superior of the monastery, whose rank is above that of the *igumenia* (‘abbess’).<sup>16</sup>

4. The specific problem of the diploma of the Veszprém Valley monastery is that while we can spot the tasks of the actual founder (in addition to those of the protector), no mention is made of the person of the founder.

The tasks of the founder as given in the Veszprém Valley deed of gift are:

1. Creating the monastery: ποιούντα [...] μοναστήριον.
2. Populating the monastery: ἐν αὐτῷ ἀθρύσας πλῆθος μοναζουσῶν.

---

*ad historiam Hungariae pertinentia*, 1. Ab anno 1000 usque ad annum 1196, 1992, Budapest, Akadémiai Kiadó (= DHA.), p. 282. Cf. Rudolf Szentgyörgyi, “A Tihanyi alapítólevél görög helynevei”, *Magyar Nyelv*, 106, 2010, p. 306-307.

<sup>13</sup> Rudolf Szentgyörgyi, “Cikádor”, *Helynévtörténeti Tanulmányok*, 6, 2011, p. 8.

<sup>14</sup> Cf. e.g. J. Thomas – A. C. Hero (eds.), *Byzantine monastic foundation documents*, *op. cit.*, vol. 3, p. 960, 1107.

<sup>15</sup> For the details, see R. Szentgyörgyi, “A veszprémvölgyi monostor görög nyelvű adománylevele – legelső hazai nyelvelmélékünk?”, *art. cit.*, p. 311-312.

<sup>16</sup> Cf. e.g. J. Thomas – A. C. Hero (eds.), *Byzantine monastic foundation documents*, *op. cit.*, vol. 3, p. 954.

(The participle ἀθύρσας expresses anteriority compared to the act of creation.)

3. Directing and leading the community: διοικούντα. (The verb διοικέω means ‘direct, govern’. The available Hungarian translations render it inaccurately: *szerveztem* ‘I organised’,<sup>17</sup> *szervezve* ‘organising’,<sup>18</sup> *felállítottam* ‘I set up’,<sup>19</sup> *fenntartva* ‘maintaining’).<sup>20</sup>

4. Regulating the schedule of prayers and life in general: καταστένοντα [read: κατασταίνοντα]. (The meaning of the verb κατασταίνω is ‘arrange, organise, sort out’. The Hungarian translations reflect this meaning more or less correctly.)

It is a grammatical problem, however, that three of the four tasks mentioned are *participium imperfectum* forms in the accusative, that is, they do not agree with the subject (ἐγῶ).

The translation of accusative participles as (Hungarian) adverbial participles (or equivalently as temporal subordinate clauses) can be a heritage of the gerundive constructions occurring in early Latin translations of this document (“Iubeo ego Stephanus [...] erigendum, administrandum, et constabiliendum Monasterium”<sup>21</sup>). On the other hand, in the Byzantine Greek of the turn of the millennium, accusative (unsuffixable) participles ending in -οντα do occur in an adverbial or predicative role.<sup>22</sup> This interpretation, employed by earlier translators for want of a better solution, is untenable in an ecclesiastic-legal and ecclesiastic-historical perspective, given that these tasks cannot be performed by a non-ecclesiastic person in the Eastern rite; in addition, this interpretation is also unlikely on grammatical (the medial form ἐντέλλομαι lacks an argument) and structural (ἐντέλλομαι ... καὶ δίδομαι ‘I order ... and I donate’) grounds, too.

Let us note in passing that the gerundive constructions of the Latin translation that antedates the Hungarian translations confirm the above

<sup>17</sup> Gy. Czebe, *A veszprémvölgyi oklevél görög szövege*, *op. cit.*, p. 17.

<sup>18</sup> Gy. Moravcsik, “Görög nyelvű monostorok Szent István korában”, *art. cit.*, p. 410.

<sup>19</sup> Gy. Moravcsik, *Az Árpád-kori magyar történet bizánci forrásai*, *op. cit.*, p. 80.

<sup>20</sup> Gy. Györfly, *István király és műve*, *op. cit.*, p. 321.

<sup>21</sup> P. Carolus Péterffy, *Sacra Concilia Ecclesiae Romano-catholicae in regno Hungariae celebrata. Ab Anno Christi MXVI. usque ad Annum MDCCXV*, Pars Prima, 1741, Posonii, Typis Haeredum Royerianorum, p. 6; cf. István Horvát, “Boldog Aszszony Veszprém Völgyi Apátza Monostorának alkató Görög Oklevele [!] Szent István Magyar Királytól Kálmán Magyar Királynak 1109-ik évi Hiteles Másolatából két Réz Táblával”, *Tudományos Gyűjtemény*, 18/1, 1834, p. 89.

<sup>22</sup> Robert Browning, *Medieval and Modern Greek*, 1983<sup>2</sup>, Cambridge, Cambridge University Press, p. 64.

interpretation fully: “Iubeo ego Stephanus [...] erigendum, administrandum, et constabiliendum Monasterium Santissimae Dei Genitricis”<sup>23</sup>, that is: ‘I, Steven, ordain (...) the creation, government, and strengthening of the Monastery of the Most Holy Mother of God’.

As it is unclear in the text who the actual founder is, it became possible for earlier translations to attribute the immediate tasks of the foundation to the monarch, despite the problematic nature of grammatical agreement. Also, it was necessary to render the form of διοικέω ‘direct, govern’ as *szervez* ‘organise’, *felállít* ‘set up’, or *fenntart* ‘maintain’, since it is obvious that the monarch cannot be the governor or superior of the monastery in the ecclesiastic-legal sense. Who is the immediate agent, then? Who actually performed these actions?

5. In the textual unit preceding the *dispositio*, a single verb occurs in the role of predicate: ἐντέλλομαι ‘I order’. Its subject is ἐγὼ ‘I’<sup>24</sup> (that is, στέφανος χριστιανὸς ὁ καὶ κρᾶλ[ης]). In addition to the usual arguments of active medial verb forms (‘I order someone to do something’: τινί τι, τινί + inf., τινί ἵνα + conj.) *accusativus cum infinitivo* is also expected, the verb being that of wishing. However, none of these is found in the text. Instead, unexpectedly in Classical and in Koine Greek alike, there are constructions that look like *accusativus cum participio*: ἐντέλλομαι [...] ποιῶντα καὶ διοικοῦντα καὶ καταστένοντα ‘I order (...) to create, direct and regulate’ – the object being in all three cases τῷ μοναστήριον ‘the monastery (acc.)’. The agent of the construction would also be expected to stand in the accusative, and, given that the participles are in the masculine form, the agent cannot be the abbess. The text goes on with the title of the monastery, in the genitive, of course: (τῷ μοναστήριον) τῆς ὑπεραγίας θεοτόκου ‘(the monastery) of the Most Holy Mother of God’. This is followed by two further constituents: εἰς τῷ βεσπρέμ ‘in Veszprém’, and: τοῦ μητροπολίτου. With the conjunction καὶ that follows, a new, independent construction begins.

---

<sup>23</sup> P. C. Péterffy, *Sacra Concilia Ecclesiae Romano-catholicae in regno Hungariae celebrata*, *op. cit.*, p. 6; I. Horvát, “Boldog Aszszony Veszprém Völgyi Apátza Monostorának alkató Görög Öklevelé...” *op. cit.*, p. 89.

<sup>24</sup> Quotations from the diploma will be given here (as before) according to Györfy’s edition (DHA. 85), except that I refrain from capitalization and the corrections offered by Györfy in footnotes (made in terms of the classical spelling). Abbreviations will be marked (unlike in the text edition).

At this point, we are left with two possibilities:

1. We take τοῦ μητροπολίτου to be another attribute of μοναστήριον ‘monastery’, and keep the interpretation offered by the existing translations: the attribute “expresses rank”: ‘archiepiscopal (monastery of the Mother of God)’. In this case, we have three problems: (a) there is no agent; (b) non-agreeing masculine participles in the accusative are “stranded”, and (c) finally, we are left with a grammatically uninterpretable text that still does not allow us to attribute the moments of foundation to the monarch. Or:

2. We have spotted the founder of the monastery. As we were looking for an ecclesiastic person, and the text does not refer to any other such person at the given place, this is most likely. The only problem is that this ecclesiastic person is mentioned in the genitive: τοῦ μητροπολίτου, rather than in the expected accusative: τὸν μητροπολίτην. Since the sentence remains incoherent (as witnessed by the second-best solutions found in earlier translations), we have good reason to assume that the genitive form occurring here is simply a mistake that the scribe committed in copying.

The mistaken case form can be due to a number of different reasons:

1. The agent is rather far from the participles. This is motivated both stylistically and devotionally, as the elements of the construction enclose and thus enhance the most important part of the sentence, the aim of all activities: “the monastery of the Most Holy Mother of God”. However, this did not facilitate the copier’s task: the fact that the parts of the construction occurring at a distance do belong together must have escaped his attention.

2. The agent is directly preceded in the text by the genitive construction τῆς ὑπεραγίας θεοτόκου. The preceding genitive case marker, and especially its masculine form that is less frequent in feminine contexts, may have resulted in progressive (perseverative) associations.

3. In palaeographical terms, the ν standing at the end of τὸν can easily be misread as υ, especially after the word θεοτόκου. (The original document that was probably destroyed by fire<sup>25</sup> is unavailable, but the copy that we have sometimes has these two letters as hardly distinguishable.) Once the article was copied incorrectly, the unintended genitive ending -ου in μητροπολίτου must have come easily.

4. Whatever palaeographic/grammatical reasons may have applied, the mistake must have been crucially affected by the fact that the modified text

<sup>25</sup> Ottokár Székely, *A ciszterci apácák Magyarországon*, 1942, Budapest, „Élet” Irodalmi és Nyomda Rt., p. 13.

also makes sense; in addition, the expression “monastery of the metropolitan” suggests the same thing, viz. that the monastery was founded by the metropolitan.

5. Finally, the mistake may have been facilitated – if the copier looked far ahead while copying the expression at hand – by the fact that τοῦ μητροπολίτου does occur later in the text (and this time, as an attribute of *monastery*), undoubtedly correctly, in the genitive. (Since an analysis of the whole text of the diploma is beyond the scope of this paper, we just note here that this is not the only point in the text where it becomes difficult to interpret due to a mistaken case marker).<sup>26</sup>

We are aware that assuming a copying mistake is invariably a moot point in philological work. But we wish to emphasise that, without this correction, the text is hardly interpretable grammatically, as the misinterpretations of earlier translations amply illustrate. Furthermore, this minor – and grammatically motivated – correction does not add anything to our cultural historical knowledge: even on the basis of the text as it stands, we can claim that “the monastery of the metropolitan” is what the metropolitan has founded. The only difference is that via this correction the sentence becomes grammatically coherent and the person of the founder becomes more clearly identifiable.

Thus, the century-long debate concerning the special “archiepiscopal standing” of the monastery and the issue of why this was never mentioned again is no longer pertinent.<sup>27</sup>

6. Some issues concerning the deed of gift – especially those concerning its dating – are now placed in a new light by the fact that it was founded by a (Greek-speaking) metropolitan.

It would take us far from our topic to introduce the Byzantine–Hungarian church connections (that are obscure in many respects anyway) between the mid-10th century (the arrival of Bishop Hierotheos in Hungary) and the turn of the millennium (Saint Stephen’s coronation) in any detail.<sup>28</sup> In conclusion,

---

<sup>26</sup> Bálint Hóman, “Szent István görög oklevele”, *Századok*, 51, 1917, p. 125-132.

<sup>27</sup> Gy. Czebe, *A veszprémvölgyi oklevél görög szövege*, *op. cit.*, p. 17; J. Darkó, “A veszprémi apácamonostor alapító-levelének 1109-i másolatáról”, *art. cit.*, p. 343; Gy. Györfly, *István király és műve*, *op. cit.*, p. 321; András Fülöp – András Koppány, “A veszprémvölgyi apácamonostor régészeti kutatása (1998–2002)”, *Műemlékvédelmi Szemle*, 12/1, 2002, p. 7; L. Holler, “Az 1109. évi veszprémvölgyi ítélettel néhány alapkérdéséről”, *art. cit.*, p. 62-64; (etc.).

<sup>28</sup> For the details, see: R. Szentgyörgyi, “A veszprémvölgyi monostor görög nyelvű adománylevele – legelső hazai nyelvmemlékünk?”, *art. cit.*, p. 385-393; and the literature cited there.

let us simply summarise the possible consequences of our conclusion here; those consequences require further investigations, to be sure.

With respect to the Greek-speaking metropolitan of the Abbey of Veszprém Valley who founded a Byzantine Greek nuns' monastery, "it would be unlikely to think of the Archbishop of Esztergom".<sup>29</sup>

It is also difficult to imagine that after the foundation (1001) of the first Western archdiocese (Esztergom), a Greek metropolitan – wherever his seat might be – should found a monastery in Veszprém. (Veszprém belonged to the Esztergom see from that time onwards.) Thus, we are entitled to assume that the deed of gift of the Veszprém Valley nuns (associated with the foundation of their monastery) most probably dates from before 1001.

All that makes us conclude that there must have been a Byzantine church organisation in the territory of (at least part of) Hungary before Saint Stephen started his work of church organisation. The traditional belief of ecclesiastic historians is that "the successful activity of proselytisation [after Hierotheos] (...) did not involve institutionalised presence and especially not that of a Hungarian hierarchy as part of the Byzantine imperial church".<sup>30</sup> Note that following the Kiev mission not much later, the whole church organisation of Kiev was established in less than half a century.<sup>31</sup> In view of that parallel alone, it is hard to imagine that a Byzantine church organising activity similar to that in Kiev would not even have begun in this country.

Recent research made it clear that, testified by as many as three Byzantine sources, there existed an Orthodox archdiocese belonging under the Constantinople patriarchate in 11th-century Hungary.<sup>32</sup> The exact date of the organisation of that metropoly of Eastern rite is unknown, but its establishment could hardly happen in parallel with that of the Western church organisation. Especially in view of the fact that there was no territorial overlap between the Eastern and Western church authorities until 1215, the Fourth Council of the Lateran, this is quite impossible in terms of the canon law of both churches (*pro forma*, this was not even two separate churches until

<sup>29</sup> István Baán, "Turkia metropolíája". Kísérlet a Szent István kori magyarországi ortodox egyházszerkezet rekonstrukciójára", In: Imre H. Tóth (ed.), *Az ortodoxia története Magyarországon a XVIII. századig*, 1995, Szeged, JATE Szláv Tanszéke, p. 21.

<sup>30</sup> Cf. e.g. József Török, "A magyar egyházmegyék alakulása az ezer év alatt", In: Pál Cséfalvay – Maria Antonietta De Angelis (eds.), *A magyar kereszténység ezer éve*, 2001, Budapest, Magyar Katolikus Püspöki Konferencia, p. 176.

<sup>31</sup> I. Baán, "Turkia metropolíája", art. cit. p. 20.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 19.



1055).<sup>33</sup> (It cannot be excluded that the metropoly at hand was the predecessor of the – multiply problematic – Kalocsa-Bács archdiocese that had two seats but was always governed by one archbishop.<sup>34</sup>)

A more extensive exploration of early Byzantine-Hungarian connections involves many future tasks for researchers of the period. Nevertheless, this esteemed historical and linguistic historical document of the foundation of an early Byzantine nuns' monastery by a Greek metropolitan in Hungary should be seen as a highly important source.

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>34</sup> Cf. I. Baán, “Turkia metropolíája”, art. cit., p. 19; Andor Lakatos, *Kalocsa, az érseki város*, 2010. <http://archivum.asztrik.hu/?q=oldal/kalocsa-az-erseki-varos-eloadas-2010> (2014. 08. 02.); R. Szentgyörgyi, “A veszprémvölgyi monostor görög nyelvű adománylevele – legelső hazai nyelvemlékünk?”, art. cit., p. 385-386.



# La langue comme outil ou obstacle de communication entre Orient et Occident dans les chansons de geste

Zsófia Vörös

Université Eötvös Loránd de Budapest

« Comme la langue en général, la multiplicité des parlers est la meilleure et la pire des choses : richesse de l'humanité, arc-en-ciel de la pensée, elle est aussi, à l'évidence, l'obstacle majeur à la communication directe entre les individus et les groupes... »<sup>1</sup>

Le problème de la communication entre les gens au Moyen Âge, sous ses différents aspects, reste toujours une question intéressante à examiner, bien qu'il ait déjà fait couler beaucoup d'encre<sup>2</sup>. En raison de la mobilité croissante de la population médiévale, les échanges entre les hommes se sont considérablement multipliés. De plus en plus de personnes se sont mises à voyager dans des buts différents, ce qui a permis d'élargir considérablement les limites du monde connu à l'époque. Beaucoup de gens parlant des langues et des dialectes différents et ayant des cultures très éloignées les unes des autres se sont rencontrés lors de situations tantôt pacifiques, tantôt belliqueuses. Ces mêmes personnes ont alors exigé « que les parties en présence percent le mur de l'isolement »<sup>3</sup>, car la communication et la compréhension réciproques étaient les piliers des échanges qui avaient lieu. Une grande diversité linguistique, culturelle et ethnique caractérise l'époque du Moyen Âge. La question des difficultés langagières et du problème de la communication entre les hommes

---

<sup>1</sup> Alice Planche, « La Babel intérieure », *Cahiers de recherches médiévales*, 11, 2004, p. 231.

<sup>2</sup> La recherche des médiévistes a été guidée en général, dans ce champ d'études, par deux questions. D'un côté, elle cherchait à examiner l'effet des croisades sur la communication au Moyen Âge et le problème de la communication entre l'Orient et l'Occident, et, de l'autre, était envisagé le problème de la transmission des messages, le rôle des interprètes, des messagers et des pèlerins, etc.

<sup>3</sup> A. Planche, « La Babel intérieure », art. cit., p. 231.

appartenant à différentes nations et parlant divers langues et dialectes semble être légitime et laisse son empreinte dans la littérature médiévale française. Elle apparaît surtout dans les chansons de gestes qui ouvrent une porte sur ce monde bariolé que les auteurs nous dévoilent, et qui nous entraînent dans ce milieu peuplé d'hommes et de femmes appartenant à différents univers où leur singularité et leur altérité occupent une place importante. Les masses prenant part aux guerres, sujets de prédilection des chansons de geste, différaient énormément selon que l'on soit du côté des alliés et des ennemis, selon les dialectes et langues parlés, la place occupée au sein de la société, le niveau intellectuel ou bien de l'appartenance géographique. À la frontière de la légende et de la réalité, ces poèmes narratifs chantés abondent en scènes qui décrivent des rencontres entre ces différents peuples dans des contextes belliqueux ou pacifiques, à la suite desquelles des liens de toute nature se tissent entre eux. La langue serait-elle un élément clé facilitant ou empêchant les échanges militaires, religieux, commerciaux, amoureux, culturels et intellectuels, entre autres, comme il nous semblerait logique de le penser ? À quel point l'homme médiéval était-il conscient des différences langagières, et quels préjugés s'en est-il fait sur les peuples ? La barrière de la langue lui a-t-elle oui ou non signifié des obstacles insurmontables dans la communication interethnique ?

Quand des locuteurs parlant des dialectes ou des langues différents se rencontrent, l'intercompréhension devient difficile, voire même irréalisable. Pour pouvoir échanger ses idées avec des personnes de langues étrangères et pour ne pas tomber dans le gouffre de l'incompréhension ou de l'impossibilité de communiquer, il faut que l'on arrive à comprendre l'Autre, celui qui est en face. L'Autre, l'Étranger, le différent, l'inconnu. Autant de visages et de définitions que de chansons de geste, d'époques et de mentalités. La frontière tracée entre soi et l'Étranger se trouve modifiée d'un texte à l'autre et même au sein d'un même texte. Il est difficile de donner une réponse évidente à la question de l'extranéité car les points selon lesquels la notion peut être cernée sont multiples. La langue n'est définitivement pas un critère de définition absolu de l'extranéité car les personnages sont déterminés selon plusieurs références en même temps (la religion, l'origine géographique, les caractéristiques physiques, l'appartenance ethnique ou le rapport de vassalité à un seigneur, le lignage, etc.) qui s'amalgament dans les chansons, ainsi que dans la mentalité de l'époque. Cependant, elle en reste un composant important. Chaque individu diffère de l'autre au niveau de sa mentalité, de sa culture, de sa capacité d'adaptation et de son ouverture d'esprit, notamment, mais le fait d'être étranger ne signifie pas forcément une barrière infranchissable lors des

interactions. La maîtrise ou non d'une langue peut faciliter ou empêcher les échanges de toute nature. Néanmoins, l'homme médiéval ne prend conscience de la diversité linguistique de l'époque que dans la mesure de sa mobilité. S'il n'a jamais quitté sa région natale et s'il n'a jamais rencontré des étrangers, cela reste une problématique qu'il ignore. Avec la mobilité croissante et l'ouverture d'esprit des gens qui en résulte, l'intérêt porté vers les questions linguistiques s'accroît car le fait de se faire comprendre en territoire inconnu reste primordial. Les échanges les plus simples se font via les gestes ou quelques mots de base. Ce n'est qu'au niveau des situations de communication plus complexes que la connaissance des langues devient un facteur non négligeable.

À une époque où l'unification linguistique n'est guère une réalité, la problématique de la communication interethnique est bien tangible et se reflète dans les créations littéraires de l'époque. Dans les chansons de geste, elle se compose en outre d'éléments réels et stéréotypés. Nous pouvons constater que ces textes sont loin de pouvoir esquisser une image réelle de la situation linguistique de l'époque, bien qu'ils donnent des informations précieuses sur les difficultés de communication et sur la mentalité des auteurs, influencée par le milieu politique, social, culturel et religieux auquel ils appartiennent. Si nous les regardons de plus près, il paraît évident que le nombre de problèmes de communication soulevés ou des langues mentionnées ne dépend pas du tout de l'histoire décrite, ni des peuples entrés en contact. Les chansons de geste ont été composées par des auteurs d'origines diverses. Du fait des différences de situations géographiques et / ou sociales, de la variété des places occupées dans le monde médiéval et à cause d'une éventuelle différence de mentalité, ils pouvaient avoir une vision différente de l'Autre, qui apparaît parfois dans les textes, mais ils puisent le plus souvent dans les conventions littéraires et réutilisent nombre de stéréotypes. La personnalité de l'auteur, son niveau culturel, ainsi que l'intérêt qu'il porte ou non aux difficultés linguistiques sont les facteurs déterminants du point de vue des situations de communication et des langues décrites dans les chansons. Néanmoins, nous pouvons remarquer quelques généralités et trouver des axes autour desquels les représentations langagières gravitent.

### *L'image des ennemis*

Un lien peut être établi entre la perception médiévale dichotomique de l'Autre, toujours en mouvement sur un axe de fascination et de répulsion, et l'image conçue, dans les textes des chansons de geste, de la langue que cet Autre parle.

Figure réelle ou épique, étrange ou familière, dotée de valeurs positives ou incarnant le Mal, ennemi ou allié, le Sarrasin appartient par exemple à un monde méconnu et, par conséquent, étrange. L'ambiguïté de son statut, le décalage plus ou moins grand entre l'époque décrite dans les chansons de geste et celle où les auteurs composent leurs textes, les stéréotypes régnants, ainsi que, très souvent, le manque d'observation réelle des populations étrangères déforment les illusions que l'homme médiéval se forge de l'Autre. L'image que les auteurs nous dépeignent des Sarrasins, n'est ainsi ni homogène, ni cohérente, et elle ne correspond qu'exceptionnellement à la réalité. La complexité de la figure épique du Sarrasin est apparente dans les textes littéraires. Elle est parallèlement alimentée par plusieurs éléments telle que la mentalité collective médiévale, ou encore les préjugés et les clichés hérités des époques précédentes – voire antiques, ou enfin les propagandes politique et religieuse de l'époque. Ces éléments inspirent nos auteurs dans la création de la figure des Sarrasins épiques et dans leur description. La conception médiévale du monde perçoit tout de manière univoque et non nuancée. Les bons se trouvent d'un côté et les méchants de l'autre. Les chrétiens font face aux Sarrasins et les forces du Bien sont en éternel conflit avec celles du Mal. Cette approche dichotomique peut être reconnue dans la description des étrangers également. Les gens d'Occident manifestent « deux attitudes opposées vis-à-vis de ces peuples d'ailleurs : d'un côté, ceux-ci se voient attribuer tous les vices et les tabous que la société chrétienne a élaborés dans son imaginaire et qu'elle force de repousser ; de l'autre, ils sont chargés d'un certain nombre de vertus et constituent des modèles exemplaires que l'Occident se propose d'imiter »<sup>4</sup>. Les Sarrasins n'étant pratiquement jamais présentés de manière neutre, ils jouent le rôle de personnages négatifs ou positifs dans les textes littéraires, en s'intégrant entièrement dans cette vision manichéenne du monde caractéristique de l'époque médiévale. Parfois, ils acquièrent des valeurs positives dans les descriptions quand ils interviennent en faveur des Occidentaux ou quand, en tant qu'ennemis, leurs caractéristiques physiques et leurs actes égalent ou dépassent même ceux des chrétiens et suscitent leur appréciation. Néanmoins, ils deviennent facilement des personnages négatifs à cause de leur étrangeté, des différences physiques, morales, religieuses et autres qui les distinguent des chrétiens car ils incarnent l'Autre, l'ennemi et parce qu'ils agissent contre la chrétienté. C'est sous cet aspect négatif que les Sarrasins sont le plus souvent

<sup>4</sup> Mattia Cavagna, « Claude Thomasset et Danièle James-Raoul (dir.), *En quête d'utopies*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne ("Cultures et civilisations médiévales", 29), 2005, 409 p. », *Compte rendu*, CRMH. 2005. <https://crm.revues.org/145>

représentés dans les histoires épiques. Le même esprit dichotomique se dévoile à nos yeux quand nous lisons dans les chansons de geste les vers faisant allusion aux langues parlées par les ennemis. Les problèmes de communication et d'intercompréhension, tout en étant secondaires par rapport aux événements militaires décrits dans les textes, sont néanmoins assez intéressants et déterminants pour mériter notre attention.

### *Païens humains*

La distance géographique plus ou moins grande qui sépare le monde des non-chrétiens de celui des chrétiens, ainsi que les différences physiques, morales, culturelles, de coutumes, religieuses, sociales et autres qui les opposent, la méconnaissance de ces gens et, enfin, leur étrangeté tant extérieure qu'intérieure donnent naissance à des images exagérées et à des descriptions souvent erronées dans les textes médiévaux. La conception des langues parlées par les Sarrasins peut être comprise à travers les images que les auteurs nous dépeignent d'eux, même si elles sont loin d'être réalistes. Selon Paul Bancourt, nous pouvons remarquer « à propos de chaque type de Sarrasins, que les relations entre le réel et la représentation épique sont complexes et multiples : l'idéal esthétique de la classe aristocratique, les conventions littéraires, la tradition épique, les sources savantes, les réminiscences bibliques, le folklore, l'interprétation comique des trouvères doublent le réel, le caricaturent, le déforment et plus souvent, s'y substituent »<sup>5</sup>. Sauf quelques rares cas particuliers où les auteurs entrent réellement en contact avec des étrangers lors de voyages, de marchés ou de guerres, ils n'ont en général pas d'impressions personnelles et, par conséquent, véridiques des étrangers. Pour créer leur image, ils s'inspirent de la mentalité collective médiévale, des récits de voyages, des sources antiques, des stéréotypes hérités, des *topoi*, etc. Les Sarrasins incarnent le monde inconnu, tout ce qui est différent. Par ce caractère étranger, leur image devient ambiguë, à la façon dont la vision dichotomique de l'époque le prédéfinit. Nous trouvons des Sarrasins et des Sarrasines de toute sorte dans les textes des chansons de geste. La liste est presque interminable. Des bons et des méchants, des sages et des sots, des fidèles et des traîtres, des valeureux et des lâches, des beaux et des laids, des musulmans et des païens convertis peuplent les vers de nos chansons. À de rares exceptions près, les Sarrasins diffèrent toujours des chrétiens sur le plan physique et, surtout, sur le plan moral.

---

<sup>5</sup> Paul Bancourt, *Les Musulmans dans les chansons de geste du cycle du Roi*, Publications de l'Université de Provence, Aix-Marseille, 1982, p. 84.

Ils sortent le plus souvent du commun, soit d'un point de vue négatif, soit positif. Ils restent généralement des humains, mais peuvent parfois prendre des apparences monstrueuses et frôlent les limites du surhumain. Ils deviennent ainsi soit supérieurs, soit inférieurs aux chrétiens. L'image des Sarrasins a été profondément analysée de tous les côtés et sous tous ses aspects par beaucoup d'auteurs jusqu'à maintenant, si bien que nous ne voulons pas y consacrer beaucoup de lignes, mais nous tâcherons cependant d'approcher la question du point de vue de la relation entre l'image que les auteurs dépeignent de ces personnages et les langues qu'ils parlent.

### *Image neutre, langues non nommées*

Nous pouvons distinguer un bon nombre de Sarrasins qui remplissent des rôles importants dans les histoires épiques et que les auteurs nous décrivent en des images surtout positives. Mais nous trouvons également des Sarrasins qui sont juste présents dans les événements, sans être critiqués, ni loués, et dont les auteurs nous dressent des images plutôt neutres. Quand les personnages laissent nos auteurs indifférents et que l'image qui nous est fournie sur eux est plutôt neutre, alors leur langue devient également neutre, une langue différente de celle des Occidentaux, mais non identifiable, perdue dans la multitude des parlers étrangers, orientaux. Les auteurs semblent être conscients de la différence des parlers des Sarrasins par rapport aux langues parlées par les chrétiens. Toutefois, ils n'ont pas de connaissances assez profondes pour pouvoir différencier les langues orientales entre elles. Dans ces cas-là, par souci de simplification, ils ont recours à des expressions de valeur générale. Au lieu de nommer la langue de tel ou tel personnage, ils utilisent des expressions neutres toutes faites signifiant « dans sa langue, en son langage ». Nous pouvons ainsi distinguer cinq formules différentes utilisées par les auteurs pour décrire l'amalgame des parlers des Sarrasins. L'expression « en son latin », c'est-à-dire dans sa langue, prend souvent la place des langues concrètement nommées. Les personnages expriment leurs pensées ou prient dans leur langue à eux, sans qu'elle soit précisée. Le sultan appelle son interprète, Amedelis en sa langue : « Amedelis apele, si dist en son latin »<sup>6</sup>. Le sage sultan Hodequin s'adresse à Gondrul dans sa langue dont nous ne pouvons pas deviner l'identité, sauf qu'elle est orientale : « Gondrul apele, si dist en son

<sup>6</sup> *La Chanson d'Antioche*, éd. Suzanne Duparc-Quioc, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, p. 197, v. 8045.



latin »<sup>7</sup>. Pareillement à l'expression « en son latin », il y en a une autre, qui est également utilisée pour désigner n'importe quelle langue étrangère, sans précision, notamment « en son roman ». Parmi ses multiples significations, le mot roman peut prendre le synonyme de langue en général. Le roi Ganor s'adresse aux barons français en leur langue : « En lor romans parole et puis si lor demande »<sup>8</sup>. De même, Guibourc s'adresse à Guillaume dans sa langue maternelle : « Willame apele, en sun romanz si li dist »<sup>9</sup>. L'expression la plus directe pour désigner une langue étrangère reste néanmoins « en son langage ». Elle apparaît assez fréquemment dans les chansons, et les auteurs l'utilisent quand ils veulent signaler que les personnes entrées en contact sont de langues différentes et quand ils ne veulent pas ou ne peuvent pas les nommer. Le sultan appelle son interprète et lui dit, en son langage, un message à transmettre aux Français : « Amedelis apele, si dist en son langage : / Va, si di aus François, la pute gent sauvage »<sup>10</sup>. Un autre païen, avant sa mort, prie en son langage : « En son langage va Mahon encreant »<sup>11</sup>. Faute de connaissances linguistiques et par approche simplificatrice, les langues parlées par les Sarrasins sont toutes ravalées au même rang par les auteurs des chansons de geste. Ne pouvant pas faire la distinction entre ces langues tellement différentes au niveau de la consonance pour l'oreille des Occidentaux, les poètes ont le plus souvent recours au mot *sarrasinois* pour décrire n'importe quelle langue parlée par les Sarrasins ou par les personnes occidentales plurilingues maîtrisant la langue de leurs ennemis. Un messager perse est amené devant le roi dont l'interprète parle en sarrasinois au mécréant : « Illuec ont amené le mesagier Persant : / Le latimier le roi ont fait venir avant ; / Tot en sarrasinois parole au mescréant »<sup>12</sup>. Raimbaud Creton s'approche d'une ville tenue par des Sarrasins et les gardiens Turcs lui crient du haut des murs en leur langue orientale : « Rainbaus Cretons descent, si est jus devalés. / Des Turs qui sont as murs fu forment escriés / En lor sarrazinois : Cuvers, ne le durrés ! »<sup>13</sup>. Par tendance simplificatrice, les auteurs disent parfois que les non-chrétiens parlent la *langue païenne*, comme s'il s'agissait d'une seule langue englobant tous les

---

<sup>7</sup> *La Chanson d'Aspremont*, éd. Mario Roques, Paris, Librairie Honoré Champion, 1970, v. 6474.

<sup>8</sup> *Aye d'Avignon*, éd. François Guessard et Paul Meyer, F. Vieweg, Paris, 1861, v. 1454.

<sup>9</sup> *Chanson de Guillaume*, éd. Duncan Mc Millan, Paris, Picard, 1949, v. 1421.

<sup>10</sup> *La Chanson d'Antioche*, éd. cit., v. 588-589.

<sup>11</sup> *La Chanson d'Aspremont*, éd. cit., v. 4737.

<sup>12</sup> *La Conquête de Jérusalem*, éd. Célestin Hippeau, Paris, chez Auguste Aubry, 1868, v. 6590-6593.

<sup>13</sup> *La Chanson d'Antioche*, éd. cit., v. 3857-3859.

parlers sarrasins. Le sarrasin Baligant s'adresse par exemple aux chevaliers Aragonais et les encourage dans la langue des païens : « Aragons chevalers ! crie en lengue Païne »<sup>14</sup>.

### *Image positive, langues nommées*

Quand les Sarrasins jouent le rôle des personnages dont les capacités sont reconnues par les chrétiens, ou quand ils s'avèrent être utiles du point de vue de la communication et de la transmission des messages comme interprètes ou messagers, par exemple, la langue parlée est précisée. Ils sont alors dotés de valeurs positives que les auteurs leur accordent, surtout au niveau de leur apparence et de leur force physiques. Dans ces cas-là, ils égalent les chrétiens et parfois même ils les dépassent. Les capacités physiques des Sarrasins sont reconnues et leur image reste incontestablement positive, mais néanmoins ces personnages ne peuvent jamais équivaloir les chrétiens sur le plan moral, car ils leur sont jugés inférieurs<sup>15</sup>. Le vrai conflit entre chrétiens et non-chrétiens ne se trouve pas sur le plan physique, mais ailleurs, sur un autre plan qui est d'ordre spirituel. Si un chrétien arrive à vaincre son ennemi souvent plus fort que lui, c'est grâce à sa supériorité morale et, ainsi, la victoire devient encore plus éclatante et précieuse. L'image positive que les Occidentaux se forgent souvent des Sarrasins, peut être retrouvée dans la perception des langues que ces derniers parlent. Si leur valeur est reconnue, leurs capacités langagières le sont également. En ce qui concerne les langues parlées par eux, mentionnées dans les textes des chansons de geste, elles peuvent être regroupées dans plusieurs catégories. Les Sarrasins qui sont originaires d'Afrique parlent des langues africaines (l'africain ou le barbarin), les habitants de l'Orient s'expriment en des langues de type oriental (le grec, l'hébreu, l'arménien, le syriaque, le turc, le persan, le bédouin, l'indien, etc.), tandis qu'un nombre important de parlers occidentaux sont maîtrisés par les non-chrétiens vivant sur le sol européen ou y ayant passé du temps (l'espagnol, l'aragonais, le basque, le flamand, le normand, le breton, le français, le latin, le roman, le thiois, le bourguignon, etc.).

<sup>14</sup> *L'Entrée d'Espagne*, éd. Antoine Thomas, Paris, Librairie Firmin-Didot et C<sup>ie</sup>, 1913, v. 8882.

<sup>15</sup> Il y a de nombreux exemples dans les chansons de geste où les chrétiens pensent des Sarrasins qu'ils pourraient les égaler s'ils croyaient en leur Dieu : « fust chrestiens, asez ouïst barnet » (*La Chanson de Roland*, éd. Pierre Jonin, Gallimard, 1979, v. 899) ; « Se il creüst Yesus e Machon gerpisoit, / Nus milor chevaler Karlon ni serviroit » (*L'Entrée d'Espagne*, éd. cit., v. 5044-45) ; « S'il creüst Deu, ainc meldres rois ne fu » (*La Chanson d'Aspremont*, éd. cit., v. 10311) ; « S'Uliens fust en Damerdeu creant, / Ne le valsist Oliviers ne Rollant » (*Ibid.*, v. 8751-52).

Les Sarrasins, comme les chrétiens, ont souvent recours à l'aide des personnes plurilingues connaissant la langue de leurs adversaires ou celle des personnes ignorant la leur, et avec qui ils voudraient entrer en contact. Ces gens peuvent occuper différentes fonctions importantes dans les armées grâce à leurs compétences linguistiques et se révèlent être très utiles, notamment en tant que messagers, espions, ambassadeurs, conseillers ou encore interprètes. Si les textes sont essentiellement centrés sur l'aspect militaire et religieux des événements décrits, nous trouvons également une quantité importante d'allusions faites aux problèmes de communication et d'intercompréhension. Qu'il s'agisse de personnages unilingues, bilingues ou plurilingues, de leur langue maternelle ou d'une autre langue apprise par nécessité ou au fil des circonstances, les mentions en sont relativement fréquentes dans les textes des chansons. Le nombre des questions langagières abordées par telle ou telle chanson est aléatoire car certains auteurs y portent une attention particulière, tandis que d'autres les négligent. Les causes en sont multiples, et peuvent notamment relever de la personnalité de l'auteur, de son souci de véricité, de l'influence de la mentalité collective et de l'époque à laquelle il compose son texte. Ces facteurs font éveiller ou, au contraire, atténuer la curiosité des auteurs envers les problèmes de communication et d'intercompréhension en général.

### *Paiens inhumains*

Dans les textes des chansons de geste nous trouvons un bon nombre de Sarrasins qui diffèrent des héros chrétiens tant dans leur apparence physique que dans leurs caractéristiques morales. Leur image est relativement complexe et leur différence, poussée à l'extrême, peut prendre des dimensions surprenantes. Le portrait ainsi dépeint est tout à fait différent de celui des Sarrasins humains, personnages positifs, négatifs ou éventuellement neutres, car ils empruntent des éléments aux registres de la monstruosité et de l'animalité, allant parfois même jusqu'au diabolique. Dans la conscience médiévale ils sont « assimilés aux peuples des limites, aux créatures de la marge, qui forment là-bas, à l'orient du monde, aux lisières du savoir et du conscient, une humanité incertaine, bien proche de l'animalité »<sup>16</sup>. Les auteurs attribuent aux Sarrasins des aspects inhumains, tant sur le plan esthétique que moral.

---

<sup>16</sup> Francis Dubost, « L'autre guerrier : l'archer-Cheval. Du Sagittaire du *Roman de Troie* aux Sagittaires De *La Mort Aymeri de Narbonne* », In : *De l'étranger à l'étrange ou la conjointure de la merveille. En hommage à Marguerite Rossi et Paul Bancourt, Sénéfiance*, N° 25, Presses universitaires de Provence, 1988, p. 176.

Leur comportement devient également hors normes, ce qui les exclut souvent de la société chevaleresque et humaine. Dans la description des païens inhumains, nous pouvons retrouver l’empreinte de tout un ensemble de clichés et de stéréotypes alimentés par les conventions littéraires, les héritages savants et antiques, s’inspirant également de la matière folklorique et religieuse. L’Autre est premièrement identifié selon les critères de la non-appartenance à la religion chrétienne, ce qui est à la source de sa monstruosité et de sa diabolisation. Le véritable étranger devient tout d’abord « celui qui est "étranger par la foi" ; le paganisme étant défini comme un ensemble de pratiques, plus que de croyances, qui soulignent le caractère barbare, voire monstrueux, de ceux qui s’y adonnent »<sup>17</sup>. Selon Hans Robert Jauss, l’esthétique médiévale fait correspondre la laideur à la méchanceté et ainsi, au statut de non-chrétien. Paul Bancourt confirme également que « la laideur est le signe d’une exclusion religieuse »<sup>18</sup>. Les Sarrasins ne sont donc pas présentés comme s’ils étaient des hommes normaux, mais ils sont assez souvent décrits au niveau de leur apparence ou de leur comportement comme des bêtes ou des monstres. Ces Sarrasins ne sont pas des monstres au sens strict du terme, mais leur caractère inhumain inspire l’inquiétude et la peur, inquiétude et peur que leur apparence étrange et menaçante accentue davantage. Leur aspect physique présente une valeur double. Derrière le niveau de signification concret et évident, d’autres sens plus abstraits se cachent, car le « détail extérieur est un langage qui sert à traduire ce qui est au-delà de l’apparence »<sup>19</sup>. Ainsi, chaque description peut être comprise à plusieurs niveaux, et le symbolisme devient un très bon outil pour les auteurs pour faire passer des messages via des allégories et des signes présents dans la mentalité collective médiévale, compréhensibles par tous. Selon Dominique Boutet<sup>20</sup>, « trois statuts ontologiques sont possibles (avec, éventuellement, une oscillation ou une indécision entre eux) : celui d’homme, celui d’animal, celui de démon. L’esthétique joue elle-même avec ces statuts, et surtout avec l’indécision qui plane sur eux. » Les chansons de geste en donnent un bon aperçu, car toute une série de Sarrasins inhumains s’y dévoilent à nos yeux. Les défauts physiques les caractérisant sont

<sup>17</sup> Geneviève Bühner-Thierry, « Étrangers par la foi, étrangers par la langue : les missionnaires du monde germanique à la rencontre des peuples païens », In : *L'étranger au Moyen Âge*, Publication de la Sorbonne, Paris, 2000, p. 260.

<sup>18</sup> P. Bancourt, *Les Musulmans dans les chansons de geste du cycle du Roi*, op. cit., p. 85.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>20</sup> Dominique Boutet, « Les peuples étranges dans les chansons de geste », In : *En quête d'utopies*, op. cit., p. 157.

perceptibles à différents niveaux. Nous trouvons ainsi parmi eux des Sarrasins tout simplement défavorisés ou difformes. Mais l'imagination des poètes va parfois plus loin, et ne connaît pas de limites. En dépassant les caractères de la bestialité, ils transforment souvent leurs personnages négatifs en des créatures extrêmes proches de la monstruosité, ou même du diabolique. Parfois des êtres hybrides apparaissent dans les textes, c'est-à-dire des personnages mi-humains mi-animaux qui, en empruntant des particularités physiques à différents animaux (comme par exemple le bec, les cornes, les poils, les griffes, la queue, etc.), prennent les caractères de l'animalité tant sur le plan esthétique que moral, tout en restant des êtres mi-humains. Qu'il s'agisse d'êtres monstrueux, animaliers ou diaboliques, la question de leur altérité et de leur extranéité a fait couler beaucoup d'encre. Certains auteurs se sont intéressés à la place des hommes et des bêtes dans la mentalité médiévale, ainsi qu'à l'origine de l'imagerie animale et au symbolisme des bêtes. D'autres se sont intéressés dans leurs descriptions aux êtres monstrueux, à la question de la laideur physique et de la difformité comme expression du Mal et du diabolique. Dans ce contexte, une vaste littérature est consacrée à la comparaison des païens à des chiens ou à des cynocéphales. Des débats ont été également ouverts concernant le statut ontologique de ces êtres mi-humains ou inhumains. La représentation et l'identification de ces êtres dans la littérature de l'époque médiévale ont également intéressé beaucoup de personnes. La langue parlée par cet Autre totémique n'est par contre pas décrite par les auteurs de manière détaillée ou structurée, mais uniquement par des allusions éparpillées, sans les présenter selon un quelconque ordre d'idées. C'est ce qui nous a poussées à essayer de trouver une logique, une cohérence intérieure dans la description des Sarrasins et des langues parlées par eux.

### ***Image négative, langue incompréhensible, langage non humain***

Si les Sarrasins sont présentés en tant que personnages négatifs, ils peuvent prendre des aspects inhumains, monstrueux, voire même diaboliques. Ils incarnent le Mal et de vives critiques sont formulées à leur encontre. Leur parler devient alors incompréhensible, ils émettent des sons inarticulés et ils font du bruit au lieu de parler. Dès que les éléments constitutifs de l'aspect humain des Sarrasins commencent à disparaître et que l'inhumain, la laideur, le hideux ou le monstrueux s'emparent d'eux, ils revêtent des apparences animalières ou diaboliques et se retrouvent rejetés tant physiquement que moralement hors des normes humaines. Ils se situent dès lors aux confins du monde connu

par les chrétiens et ils sont exclus de la société humaine. Chantal Connochie-Bourgne affirme à cet égard que les caractéristiques des peuples étranges « sont accentuées au point de voir en eux tout ce qui les rend différents d'une norme humaine qu'on cherche à rappeler, à fixer ; et se dénonce en ce mouvement d'exclusion le souci de se définir et de se rassurer en ses certitudes »<sup>21</sup>. Leur étrangeté et leur altérité deviennent prononcées et font l'objet de critique ou de mépris de la part des auteurs. Les Sarrasins, inhumains, prennent le pire visage de l'Autre, de l'Étrange, et incarnent désormais le Mal, le diabolique, les éléments d'un monde inconnu et effroyable contre lequel il faut se battre. La distance croissante les séparant des chrétiens, sur tous les plans, devient infranchissable. Les langues qu'ils parlent nous en fournissent un très bon exemple. Au fur et à mesure que les dernières caractéristiques physiques humaines des Sarrasins disparaissent, leurs langues différentes mais jusqu'ici restées des langues comme toutes les autres, tournent dorénavant en un ensemble de sons incompréhensibles, de cris et de bruits, rappelant souvent le langage des animaux. La vision manichéenne du monde des Sarrasins et des langues parlées par eux n'est pas caractéristique de la description des langues des chrétiens. Les auteurs sont plus ou moins conscients de la différence des parlers des Occidentaux ce qu'ils signalent d'ailleurs à plusieurs endroits dans leurs textes. La description des langues parlées par les Sarrasins, humains et surtout inhumains, est complètement différente. L'étrangeté de ces populations se traduit par leur aspect physique et moral, ainsi que par leur parler. L'aspect des langues parlées par les Français et leurs alliés a dû sembler aussi étrange aux Orientaux que les langues de ces derniers aux Occidentaux, mais comme les auteurs de nos chansons sont des Occidentaux, les descriptions restent unilatérales. La réaction des Orientaux face aux langues des chrétiens n'est jamais décrite dans les textes, pourtant, ils devaient être autant surpris que les Occidentaux en entendant une langue aussi différente de la leur. Quand les Sarrasins prennent des aspects inhumains, leur parler se transforme en même temps que leur apparence physique. Ils se détachent du cadre de l'humain, comme la langue qu'ils parlent. En mettant dans leur bouche des cris incompréhensibles, des paroles inintelligibles, en gros, un langage inhumain, les poètes veulent créer une atmosphère d'inquiétude et de peur en accentuant le caractère étrange, non humain, voire même diabolique des ennemis. En les renvoyant à un niveau inférieur, la victoire des chrétiens sur les

---

<sup>21</sup> Chantal Connochie-Bourgne, « L'exemple de peuples d'ailleurs », In : *En quête d'utopies*, op. cit., p. 183.

Sarrasins devient encore plus valeureuse, car cela représente un triomphe non seulement physique, mais également moral. À part les particularités physiques ou morales, les Sarrasins inhumains peuvent également être représentés comme empruntant le langage des animaux ou des monstres à qui ils ressemblent. Si nous examinons les textes des chansons de geste, nous pouvons voir que leur parler n'est jamais décrit en tant que langue normale par les auteurs car ils émettent surtout des sons, des bruits ou des cris et ils n'arrivent pas à communiquer comme les humains. Sauf les quelques personnes bi- ou plurilingues remplissant des rôles plus ou moins importants dans l'histoire des chansons, les Sarrasins ne sont pas capables de s'exprimer comme les chrétiens. Leur infériorité morale se traduit également par leur incapacité de pouvoir s'exprimer en un langage humain. Nous pouvons distinguer trois types de communications atypiques et inhumaines, les bruits, les cris inarticulés et le langage animal.

### ***Bruits***

Certains Sarrasins sont décrits en tant qu'êtres faisant beaucoup de bruit. Il n'est jamais question de leur langue, comme s'ils n'étaient même pas capables de parler. Les mots *bruit* et *noise* accompagnent toujours les activités des Sarrasins. Ils ne sont jamais en silence, dès qu'ils apparaissent dans les chansons, ils font tant de bruit que tout en retentit. En accord avec leur nombre, le bruit qu'ils font est également grand : « Dont oïssiés grant noise et grant cri et grant hu ; / Plus de .c. mille Turc sont cele part venu »<sup>22</sup>. Plusieurs mots viennent à l'aide de l'auteur pour accentuer le côté bruyant et effrayant des Sarrasins, tel les mots *noise*, *carpenterie*, *bruit* et *criée* : « Là oïssiés tel noise et tel carpenterie, / Tel bruit et tel criée de la loi paienie »<sup>23</sup>. Les Sarrasins peuvent être entendus à dix lieues de distance : « La noise que Turc mainent de .X. liues l'ot on »<sup>24</sup>, parfois même d'une demi-journée de marche : « Cescune fait tel bruit et maine tel crie / Que la noise en ot on bien demie jornee »<sup>25</sup>. Le vacarme qu'ils font est horrible et effrayant. Selon l'empereur de Constantinople, les bruits émis par les Turcs sont épouvantables et ressemblent à ceux des chiens à la chasse enchaînés : « Il demement tel bruit com chiens encaénés, /

---

<sup>22</sup> *La Conquête de Jérusalem*, éd. cit., v. 8040-8041.

<sup>23</sup> *Ibid.*, v. 5147-5148.

<sup>24</sup> *Ibid.*, v. 6263.

<sup>25</sup> *Les Chétifs*, The Old French Crusade Cycle, volume V, ed. Geoffrey M. Myers, The University of Alabama Press, 1981, v. 348-349.

Solement de lor noise serés espoentés »<sup>26</sup>. L'aptitude à la communication est un signe de l'humanité. Ceux qui ne font que du vacarme et du bruit très fort, ne peuvent pas être considérés comme des hommes normaux, voire des hommes tout court. Cette incapacité de communication les rejette aux marges de l'humanité et les renvoie au niveau des bêtes ou des monstres.

### *Cris*

Cris à haute voix, cris inarticulés et horribles, ils traduisent tous le côté étrange et inhumain des Sarrasins. Pour décrire leur langue, les auteurs ont le plus souvent recours à des verbes comme *crier*, *braire*, *pleurer* et *hurler*. Tout est exagéré et présenté de manière excessive. Les verbes ne sont jamais utilisés seuls mais accompagnés d'adjectifs ou d'autres verbes. L'effet ainsi créé renforce le caractère sauvage et non-humain des Sarrasins et les renvoie à un degré inférieur par rapport aux chrétiens. Ils ne crient pas tout court, mais ils crient « hautement »<sup>27</sup>, ils poussent de « vilains cris »<sup>28</sup>, ils font « grant cri et grant hu »<sup>29</sup> ou ils « huslent et braient et maintent grant hustin »<sup>30</sup>. Leurs cris sont toujours très forts et peuvent être entendus de loin : « Si brait a hautes vois et fait grant criison / La montagne entonbist une liue environ »<sup>31</sup>. Tout retentit des cris et des bruits qu'ils font : « Quant il crient ensamble si font tel glatison / Que la terre en tentist .II. liues environ »<sup>32</sup>. Les mots employés pour décrire le cri des Sarrasins ne sont jamais utilisés pour les croisés. Le langage inhumain reste l'un des traits caractéristiques des ennemis de la chrétienté. Les bruits faits par les Sarrasins, ainsi que les cris inhumains et inarticulés poussés par eux sont toujours interprétés par les auteurs dans un sens défavorable. Les munissant d'un langage caractéristique aux bêtes ou aux êtres diaboliques, les auteurs les assimilent aux Sarrasins. Ainsi, ils deviennent l'incarnation du monde maléfique et reflètent toute une mentalité collective selon laquelle le monde inconnu et étrange des ennemis de la chrétienté traduit très souvent la peur, le rejet et le mépris, comme les gens qui le peuplent.

<sup>26</sup> *La Chanson d'Antioche*, éd. cit., v. 287-288.

<sup>27</sup> *L'Entrée d'Espagne*, éd. cit., v. 3293.

<sup>28</sup> *La Chanson des Saisnes*, Rédaction AR, éd. Annette Brasseur, Droz, Genève, 1989, chant LIII, p. 87.

<sup>29</sup> *La Conquête de Jérusalem*, éd. cit., v. 8040.

<sup>30</sup> *Ibid.*, v. 7544.

<sup>31</sup> *Les Chétifs*, éd. cit., v. 191-192.

<sup>32</sup> *La Conquête de Jérusalem*, éd. cit., v. 8322-8323.



### *Langage animalier*

Pour pouvoir comprendre l'origine des fréquentes allusions faites par nos auteurs lors des descriptions des Sarrasins, comparés à des bêtes dont ils s'approprient la langue, il faudra donner un bref aperçu sur la conception médiévale du monde animal. L'imaginaire de l'époque est un domaine très riche où le monde animal réel se mêle au légendaire pour former un seul ensemble. Les animaux et les créatures situés à la limite du monde animal et du monde humain connaissent une grande diffusion au Moyen Âge. Une grande diversité et une remarquable richesse caractérisent cette faune étrange, aussi bien dans les éléments artistiques utilisés que dans les types de créatures représentées. À partir du *xii<sup>e</sup>* siècle, le public médiéval éprouve de plus en plus d'intérêt pour le monde qui l'entoure et dont les limites connues s'élargissent constamment, ainsi que pour les merveilles et pour les créatures qui le peuplent. Toutes les créations artistiques de l'époque en gardent la trace (les sculptures, les tapisseries, les peintures, les icônes, les broderies, les vitraux, les œuvres d'orfèvrerie, etc.). La littérature médiévale se peuple également de ces êtres réels ou imaginaires. Ils apparaissent ainsi dans tous les types de textes (littérature hagiographique, didactique, épique, romanesque, scientifique, de divertissement, de voyage, théologique, encyclopédique ou autre) et traduisent, d'une certaine manière, le goût éveillé du public pour l'histoire naturelle. Ce n'est qu'à partir du *xiii<sup>e</sup>* siècle que les notions de science et d'histoire naturelle apparaissent et il faut attendre jusqu'au *xvii<sup>e</sup>* siècle pour que la zoologie véritablement scientifique naisse. Ainsi, à l'époque médiévale, la perception du monde animal ne se base jamais sur l'observation. Elle est alimentée par des croyances, des stéréotypes et des lieux communs empruntés aux époques précédentes, puisant dans différentes sources antiques, savantes et surtout bibliques, où des influences orientales se font également voir. Toutes les réalités et les curiosités zoologiques et ethniques figurent ensemble dans le monde animal de l'époque, car dans la pensée médiévale les gens ne font pas la distinction entre les êtres réels et légendaires. Cette faune étrange est présente dans les chansons de geste aussi, où animaux existants et imaginaires se mêlent aux créatures extrêmes et aux « êtres de papier ». Des hybrides d'hommes, des êtres bibliques et apocalyptiques, des monstres et des êtres mi-humains mi-animaux s'y rencontrent. Beaucoup de ces races ne sont pas identifiables et ne correspondent pas non plus à des êtres connus mais ils existent bel et bien dans la culture de l'époque et les textes épiques en gardent l'empreinte. Au temps des croisades, le monde s'ouvre considérablement, c'est

pourquoi les informations circulent plus facilement et de nouvelles créatures réelles et légendaires apparaissent dans la pensée collective médiévale sous des influences orientales, à cause de la nouvelle propagande de l'Église. Si nous examinons de plus près la symbolique du bestiaire médiéval, nous pouvons constater qu'elle est le plus fortement influencée par le christianisme. La plupart des images et des messages transmis via le symbolisme des animaux se retrouve dans l'Ancien ou le Nouveau Testament. L'Église joue un rôle considérable dans la diffusion au public de ces êtres réels et de ces créatures légendaires. Les hommes médiévaux étant ouverts à l'allégorie et aux signes, l'Église se tourne vers le symbolisme des animaux pour faire passer des messages et des leçons morales. Selon Michel Pastoureau, « la pensée analogique médiévale s'efforce d'établir un lien entre quelque chose d'apparent et quelque chose de caché ; et, principalement entre ce qui est présent dans le monde d'ici-bas et ce qui a sa place parmi les vérités éternelles de l'au-delà. »<sup>33</sup>. Les animaux peuvent alors avoir plusieurs significations, parfois même opposées. Certains représentent le Bien (le lion, le bœuf, le bélier, la licorne, le cerf, l'aigle, l'agneau sacrificiel, le phénix, la colombe, etc.) tandis que d'autres le Mal (le dragon, le loup, le renard, l'ours, le singe, l'âne, etc.), mais cela peut changer selon les contextes et les époques. Le système symbolique des animaux incarnant les sept péchés capitaux est également vivant à l'époque. Les langues onomatopéiques animales caractérisant plusieurs de nos personnages sarrasins, sont essentiellement empruntées à ces animaux qui, par analogie, personnifient les pires vices humains. Le but de l'Église en diffusant ces créatures légendaires ou réelles est multiple. « S'il est un modèle pour l'homme l'aidant à progresser d'un point de vue moral et spirituel, l'animal entretient aussi des liens étroits avec le monde maléfique. Pour les clercs, animalité et forces du mal tendent à se confondre »<sup>34</sup>. L'Église se sert donc des significations symboliques des bêtes pour transmettre des leçons dogmatiques et pour donner un enseignement moral aux gens. Voulant faire disparaître toutes les traces du paganisme et anéantir les symboles païens, elle transforme les animaux ayant des valeurs symboliques aux yeux des païens en des emblèmes négatifs (cf. l'ours p. ex.). Elle les dote de nouvelles significations, en leur donnant une nouvelle image, négative, critiquée et dédaignable. Le diable prend souvent la figure des bêtes au Moyen Âge. Ainsi, la diabolisation des non-chrétiens et de l'idolâtrie est

<sup>33</sup> Michel Pastoureau, *Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental*, Paris, Seuil, 2004, p. 17.

<sup>34</sup> Corinne Beck – Jacques Voisenet, « Bêtes et hommes dans le monde médiéval. Le bestiaire des clercs du v<sup>e</sup> au xii<sup>e</sup> siècle, In : *Médiévales*, 2002, 21, 43, p. 168.

également fréquente à l'époque. Par analogie, les animaux ayant des valeurs dépréciatives deviennent les symboles de tous les peuples non-chrétiens. Au sein des langues parlées par les Sarrasins, le langage onomatopéique animal est l'un des cas les plus complexes et les plus intéressants du point de vue de son symbolisme et des messages transmis. L'Autre, l'étranger, incarné par les Sarrasins, est très souvent comparé dans son apparence physique et dans son comportement à des animaux. Parfois, les Sarrasins sont présentés comme des êtres hybrides, c'est-à-dire des êtres mi-humains mi-animaux. Dans ces cas-là ils empruntent telle ou telle partie de la morphologie des animaux ayant un symbolisme négatif au Moyen Âge (comme par exemple les griffes, le bec, la bosse, les cornes, les dents acérées, la couleur, la taille, la tête, la queue, les poils, etc.). Le parler de ces Sarrasins devient également horrible, pareil au langage des animaux. Dans la majorité des cas, ce langage inhumain va de pair avec l'allure bestiale, néanmoins tous les Sarrasins qui ne sont pas capables de prononcer des mots humains, ne revêtent pas forcément un aspect animal. Les Sarrasins peuvent de la sorte prendre l'apparence physique, le nom, la démarche ou la force de plusieurs bêtes, comme par exemple celle du griffon, du lion, de l'oiseau, du dragon, de l'ours, du sanglier ou du chien, parmi d'autres. Les auteurs s'inspirent de leurs visages pour créer des comparaisons animalières. Pour reproduire le langage onomatopéique animal des non-chrétiens, ils ont recours à des représentations d'animaux à forte valeur symbolique, ancrés dans la mentalité collective, comme par exemple l'âne, l'ours, le lion, le porc, le loup, le taureau, le chien, le serpent et le dragon. Les auteurs comparent le plus souvent le langage des païens à celui de ces bêtes. Comme ces animaux sont souvent assimilés aux païens, et comme ils incarnent les pires vices, ils sont des symboles idéaux pour traduire le côté négatif et inhumain des Sarrasins. Le parler des Sarrasins est comparé depuis longtemps à des cris ou au langage des animaux. Selon Pline, ils poussent des cris horribles<sup>35</sup>. Isidore de Séville assimile leur langue à l'aboiement des chiens<sup>36</sup>, ainsi qu'Honorius d'Autun, dans son *Imago Mundi*<sup>37</sup>. Les chroniqueurs de la croisade ont également eu les mêmes impressions concernant les langues parlées par les Sarrasins. Le chroniqueur anonyme de la première

---

<sup>35</sup> « Stridoris horrendi » (*Histoire Naturelle de Pline traduite en français, avec le texte latin*, trad. Poinsonnet de Sivry, tome III, Paris, Desaint, 1771, Livre VII, p. 24).

<sup>36</sup> « quosque ipse latratus magis bestias quam homines confitetur » (*Isidori Etymologiarum, De Portentis, Orig., Liber XI, c. III*).

<sup>37</sup> « Et vox latratus canum » (*Honorii Augustodunensis, De imagine mundi libri tres*, Migne, P.L., t. 172, p. 124-161).

croisade parle de cris et de huées poussés par les Sarrasins. Selon Robert le Moine, les Arabes vocifèrent<sup>38</sup> et leurs enfants braient selon Joinville<sup>39</sup>, tandis que Guillaume de Tyr trouve qu'ils aboient comme les chiens<sup>40</sup>. Selon Claude Lecouteux, « seul, parmi les monstres humains, l'homme animalisé, que ce soit par hybridation ou par comportement, inspire la terreur et doit être considéré comme le monstre par excellence »<sup>41</sup>. Son langage est donc le type de parler qui inspire le plus de crainte, de sauvagerie et de bestialité. Baudouin, le neveu de Charlemagne se lève le matin et regarde avec Sébile les tentes, les pavillons des Sarrasins et écoute ces derniers parler. Leur langue rappelle le cri des ours enchaînés : « Et ces paiens glatir com ors anchainez »<sup>42</sup>. Le peuple d'Ociant n'est pas capable de prononcer des mots humains mais ils braient comme les ânes et hennissent : « Cil d'Ociant i braient et hennissent »<sup>43</sup>. Un peuple païen, diabolique venant de Bocident n'est pas capable de s'exprimer autrement qu'en mugissant comme le taureau : « Et muient comme tor, n'ont autre parlement »<sup>44</sup>. Le peuple des Micènes n'est pas capable non plus de parler comme les humains, ils grognent comme des porcs : « Qi les eschines orent parmi les dos, / Grondissant vont come porcel (...) »<sup>45</sup>. Les gens de Siglai aboient et glatissent lors d'une attaque. Le bruit qu'ils font, rappelant le cri des chiens, traduit leur irritation et leur fureur : « Chil de Siglai assalent, par moult fier maltalant, / De maltalant et d'ire aloient abaiant, / Environ sos les murs aloient glatissant »<sup>46</sup>. Les Chenelex sont décrits comme des chiens car ils glatissent et aboient, mais les gens de Siglai sont pires car ils ont dépassé le cadre de la bestialité pour entrer dans celui du diabolique. Quand les chrétiens les vaincraient, leur supériorité physique et surtout morale triomphera.

<sup>38</sup> « Tunc vociferant » (Robert le Moine, *Histoire de la première croisade*, Œuvre numérisée par Marc Szwajcer, chapitre II, <http://remacle.org/bloodwolf/historiens/robertlemoine/croisadel.htm>).

<sup>39</sup> « les enfans aus Sarrazinnes bréoient » (*Mémoires de Jean sire de Joinville ou histoire et chronique du très-chrétien roi Saint-Louis*, éd. Francisque Michel, Paris, Firmin-Didot, 1858, p. 173).

<sup>40</sup> « glatissoient com chiens » (*Guillaume de Tyr et ses continuateurs : texte français du XIII<sup>e</sup> siècle*, éd. Paulin Paris, Firmin-Didot, Paris, 1880, p. 124).

<sup>41</sup> Claude Lecouteux, « Les Panotéens : Sources, diffusion, emploi », *Études Germaniques*, 35, 1980, p. 263.

<sup>42</sup> *La Chanson des Saisnes*, éd. cit., CCXXXVIII, Tome II, p. 124.

<sup>43</sup> *La Chanson de Roland*, éd. cit., v. 3526.

<sup>44</sup> *La Conquête de Jérusalem*, éd. cit., v. 8885.

<sup>45</sup> *La Chanson de Roland*, éd. cit., v. 5270-5271.

<sup>46</sup> *La Conquête de Jérusalem*, éd. cit., v. 6959-6961.

Ils hurlent comme le diable : « Chenelex oïssiés glatir et abaihier, / Et la gent de Siglai isler com aversier »<sup>47</sup>. Les chansons de geste accueillent beaucoup de ces êtres réels ou imaginaires qui peuplent la mentalité collective médiévale. Rejetés aux marges de la société chrétienne et aux confins du monde connu à l'époque, ils revêtent toujours des valeurs symboliques. Les auteurs s'inspirent de leur image pour pouvoir passer des messages subliminaux à travers la description des Sarrasins, qu'il soit question de leur comportement, de leur aspect physique ou de la langue qu'ils parlent. Les Sarrasins ne croient pas au Dieu des chrétiens. Dans la perception dichotomique de l'époque, ils ne peuvent donc être qu'inférieurs par rapport aux adeptes de la « vraie foi ». Selon la fameuse constatation de Roland, les chrétiens ont toujours raison et les Sarrasins ont tort<sup>48</sup>. Ces derniers se retrouvent donc toujours du mauvais côté et la difformité de leur âme apparaît dans leur aspect physique aussi. Ils se voient attribuer des caractéristiques bestiales et démoniaques. Les animaux et les êtres à qui ils empruntent des traits physiques, moraux ou langagiers, et deviennent à leur tour la représentation stéréotypée des étrangers en général, et des Sarrasins en particulier. À travers les comparaisons animalières et diaboliques que nous pouvons retrouver dans les chansons de geste, les auteurs expriment des intentions multiples. Certains s'en servent comme des ornements littéraires en voulant créer des effets d'exotisme ou d'orientalisme pour donner plus d'authenticité à leurs chansons. Les autres veulent partager leurs connaissances concernant tel ou tel peuple, et donner un caractère savant à certains passages. Les comparaisons peuvent être en outre un moyen pour les auteurs de concrétiser la menace incarnée par les étrangers, ainsi que la peur éprouvée face à l'inconnu. Les combats livrés par les chrétiens contre les ennemis de la « vraie foi » peuvent être justifiés d'autant mieux puisque ces derniers, tels qu'on nous les présente, ne disposent pas des valeurs essentielles et nécessaires pour pouvoir être intégrés au sein de la société humaine. Ils sont qualifiés d'inférieurs par rapport aux chrétiens pour que le triomphe de ces derniers apparaisse plus brillant et valorisant. Le langage et la communication sont des signes d'appartenance à la société humaine. L'inadéquation du langage des Sarrasins, l'intelligibilité de leurs parlers font naître du mépris, du rejet et ils creusent encore mieux le fossé déjà existant, séparant les deux mondes.

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, v. 7431-7432.

<sup>48</sup> « Paien unt tort e crestiens unt dreit » (*La Chanson de Roland*, éd. cit., v. 1015).

### *La langue des alliés*

Dans la description de la langue des chrétiens, la même approche peut être observée que dans celle de la langue des Sarrasins. Si un personnage présente un grand intérêt du point de vue de l'histoire pour différentes raisons, alors sa langue est nommée par les auteurs. Si cette différence n'est pas d'une importance considérable, ils précisent uniquement que la langue en question est différente de celle de l'histoire de la chanson, sans nommer la langue dont il est question. Les langues dites barbares ou monstrueuses sont par contre pratiquement absentes du répertoire des chrétiens.

### *Image négative, langues non humaines*

En ce qui concerne les images négatives et les portraits exagérés qui peuvent prendre des dimensions allant même jusqu'à la bestialité ou à la monstruosité, les chansons de geste ne fournissent aucun exemple au sujet des chrétiens et de leurs alliés. Aussi, les langues inhumaines, des manières d'expression sortant du cadre de la communication normale, sont-elles ignorées par les chrétiens. Comme ils se battent du même côté et qu'ils sont unis dans le même but, il n'y a pas de raison que les auteurs dépeignent des images défavorables d'eux et qu'ils les critiquent. Leurs valeurs physiques et surtout morales les placent au-dessus de la majorité des Sarrasins épiques dont le langage, souvent incompréhensible et bestial, ne fait qu'accentuer leur côté inhumain. Néanmoins, il y a deux exceptions qui dérogent à cette règle, notamment quand certains chrétiens ne peuvent pas être complètement intégrés dans la société chevaleresque occidentale, soit pour des causes morales, comme c'est le cas des Tafurs, ou pour des causes religieuses, comme, par exemple, les chrétiens « hérétiques » du Midi. Les Tafurs sont décrits dans les chansons de geste comme des combattants chrétiens barbares, non disciplinés, connus pour leur férocité et leurs atrocités. Ils diffèrent des chrétiens proprement dits dans leur apparence physique, dans leur comportement, ainsi qu'au niveau de leurs mœurs et de leur langage. Bien qu'ils soient reconnus par les croisés à cause de leurs valeurs guerrières, leur éloignement de la norme établie de la société chevaleresque est inquiétant. C'est pourquoi les auteurs nous donnent souvent des images négatives et monstrueuses d'eux. En général, ils font beaucoup de bruit, ils crient et ils hurlent. L'absence d'un langage normal et humain ne fait que renforcer leur altérité. Les ribauds et le roi Tafur « venoient huant »<sup>49</sup> ; ils « crient et huent, et

<sup>49</sup> *La Chanson d'Antioche, éd. cit.*, v. 843.

moult grant noise font »<sup>50</sup> ; le roi Tafur « commence à huchier »<sup>51</sup> ; les yeux rougissants, la gueule béante et les dents grinçantes « s'est li rois Tafurs hautement escriés »<sup>52</sup>. En somme, le comportement des Tafurs les met hors de la plupart des normes de la société occidentale mais, ayant la foi ardente et combattant hardiment contre les Sarrasins, ils ne sont jamais relégués au rang de ces derniers. Le catharisme fait son apparition dans le Midi entre le x<sup>e</sup> et le xii<sup>e</sup> siècle. L'Église se sent menacée par le succès et l'expansion rapide de cette religion différente du catholicisme romain et elle proclame une guerre sainte contre les cathares qui se réclament d'ailleurs également du Christ. Voulant eux mêmes s'emparer des terres et des richesses de la région et dominer tout le Languedoc ainsi que l'Aquitaine, les rois de France mènent deux croisades entre 1208 et 1244, avec le soutien du pape. Bien que les cathares soient des chrétiens, les croisés les ont plutôt regardés comme des hérétiques et, par conséquent, comme leurs ennemis. Dans la *Chanson de la croisade contre les Albigeois*, l'image donnée des cathares est double. La première partie étant écrite par un clerc, Guillaume de Tudèle, il semble sympathiser avec les croisés et critique vivement les « hérétiques ». Le continuateur de l'œuvre de Guillaume de Tudèle, un anonyme, bien que catholique s'insurge contre la croisade et défend les valeurs des cathares. C'est ce qui explique l'approche tellement négative des cathares dans la première partie de la chanson où ils se trouvent souvent relégués au rang des Sarrasins épiques des autres chansons de geste. Personnages négatifs, sans valeurs, leur langue ressemble également à celle des non-chrétiens. Au lieu de leur attribuer des paroles humaines, les auteurs donnent aux cathares un langage qui se constitue souvent de cris et de braillements, comme celui des Sarrasins bestiaux ou monstrueux. Le château de Minerve est pris par les croisés et ils brûlent vifs ses habitants hérétiques qui braillent : « Y brûlent maint hérétique félon de mauvaise engeance, / et nombre de folles hérétiques qui braillent dans le feu »<sup>53</sup>. La dame de Lavaur a été prise et tuée par les croisées. Avant sa mort elle « crie et pleure et braille »<sup>54</sup>. Quand les croisés arrivent à Béziers, les vilains crient à haute voix pour les épouvanter. Le mépris que l'auteur éprouve envers eux, est à peine dissimulé : « qui sont plus fous et simples que la baleine : / avec leurs bannières blanches de grosse toile / ils

---

<sup>50</sup> Chant IV, v. 129.

<sup>51</sup> *La Conquête de Jérusalem*, éd. cit., v. 4144.

<sup>52</sup> *Ibid.*, v. 4888.

<sup>53</sup> *La Chanson de la croisade contre les Albigeois*, éditée et traduite par Paul Meyer, Paris, Librairie de la Société de l'Histoire de France, N° 6, 1875, v. 1082-83.

<sup>54</sup> *Ibid.*, v. 1625.

vont courant par l'ost criant à haute voix ; / ils croient les épouvanter, comme on chasse / des oiseaux d'un champ d'avoine, en criant »<sup>55</sup>. Le roi des ribauds rassemble ses gens quand il voit les hérétiques se précipiter contre les Français et quand il les entend brailler et crier : « Quand le roi des ribaud les vit escarmoucher / contre l'ost des Français, et brailler et crier »<sup>56</sup>.

### *Image neutre, langues neutres*

Bien que les chrétiens n'aient pas une langue commune et que *la langue chrétienne* ne soit pas une réalité, l'auteur de la chanson de *l'Entrée d'Espagne* a recours à cette expression pour signaler superficiellement une différence linguistique existant entre les personnages de sa chanson, notamment des Sarrasins d'Espagne et un Français. Des messagers du roi Marsile arrivent devant Charlemagne et le saluent dans sa langue qui serait la langue chrétienne : « Le roi saluerent en lengue Cristaine / De la part le roi Marsille qe Espagne demaine »<sup>57</sup>. L'expression *en son langage* est également utilisée pour désigner la langue des chrétiens, non seulement celle des Sarrasins. À la vue d'une cité, le roi Baudouin s'adresse à Huges de Tabarie et lui demande en son langage quel en est le nom : « Li roys voit la chité, si dist en son langage »<sup>58</sup>. En parlant de la langue des personnages chrétiens, les auteurs ont recours de temps en temps à l'utilisation de l'expression *en son latin*, comme dans le cas des parlers des Sarrasins aussi. Ils trouvent important d'indiquer que la langue des personnages qui entrent en communication n'est pas identique, sans nommer ces langues. Roland appelle l'archevêque de Reims en son langage : « L'arcivesque de Rens apelle en son latin »<sup>59</sup>. Le comte Guillaume répond à la question d'un Sarrasin et lui parle en sa langue : « Li quens respont et dist en son latin, / Par grant voidie parole au Sarrazin »<sup>60</sup>. Le sultan Hodequin appelle Gondrul et s'adresse à lui dans sa langue : « Gondrul apele, si dist en son latin »<sup>61</sup>. L'expression *en son roman* apparaît moins souvent dans la description de la langue des chrétiens que les deux préalablement citées. Ceci s'explique par le fait que le mot « roman » est d'usage moins fréquent dans les chansons de geste que le mot « latin » ayant

<sup>55</sup> *Ibid.*, v. 434-438.

<sup>56</sup> *Ibid.*, v. 440-441.

<sup>57</sup> *L'Entrée d'Espagne*, éd. cit., v. 437-438.

<sup>58</sup> *Le Bâtard de Bouillon*, éd. Robert Francis Cook, Librairie Droz, Genève, 1972, v. 83.

<sup>59</sup> *L'Entrée d'Espagne*, éd. cit., v. 10427.

<sup>60</sup> *Aliscans*, éd. Claude Régner, Honoré Champion, Paris / Genève, 1990, v. 1785-1786.

<sup>61</sup> *La Chanson d'Aspremont*, éd. cit., t. II, chant 327, p. 13.



des significations plus variées que le premier. Le roi Ganor parle ainsi aux barons français en leur langue : « En lor romans parole et puis si lor demande »<sup>62</sup>. Guibourc s'adresse à Guillaume dans sa langue maternelle : « Willame apele, en sun romanz si li dist »<sup>63</sup>.

### *Image positive, langues nommées*

Comme dans le cas des Sarrasins épiques, la langue de chrétiens est également précisée quand ceux-ci remplissent des rôles importants. Des exemples en seront donnés plus loin, dans la partie des langues nommées. Des multitudes de parlars existent au Moyen Âge en Orient, en Occident et en Afrique. Les auteurs en sont conscients car ils mentionnent souvent que les chrétiens ou les Sarrasins sont de plusieurs langages. Les païens parlent des Français comme des gens de langues étrangères : « gent des estranges languages »<sup>64</sup>. Les Sarrasins sont décrits de la même manière, comme des « gent de maint langage »<sup>65</sup> ou des personnes « de maint divers langages »<sup>66</sup>. La bigarrure linguistique de l'époque est traduite de la manière la plus évidente dans les situations de communication où les langues utilisées par les personnages sont nommées ou au moins quantifiées, néanmoins, les exemples préalablement cités sont aussi importants dans l'expression de la disparité des langages. Autant de formules pour signaler les différences existant entre les parlars des diverses populations, autant d'outils entre les mains des auteurs pour briser la monotonie des situations d'intercompréhension et pour laisser place aux empreintes de l'altérité et de l'étrangeté des Autres ou de leur univers. Une grande variété de langues parlées par les Occidentaux et les Orientaux, les alliés et les ennemis apparaît ainsi dans les chansons. Les auteurs utilisent deux méthodes pour les désigner : soit ils les nomment, soit ils les quantifient.

### *Langues nommées*

De la totalité des langues parlées dans le monde connu à l'époque, une trentaine sont mentionnées dans les textes. Nous pouvons constater que si un

---

<sup>62</sup> *Aye d'Avignon*, éd. cit., v. 1454.

<sup>63</sup> *Chanson de Guillaume*, éd. cit., v. 1421.

<sup>64</sup> *Folque de Candie*, éd. Herbert de Dammartin Leduc, Reims, 1860, v. 4691.

<sup>65</sup> Adenet le Roi, *Les enfances Ogier*, éd. M. Aug. Scheler, Closson, Bruxelles, 1874, v. 380 ; *L'Entrée d'Espagne*, éd. cit., v. 34 et 826.

<sup>66</sup> *La Chanson des Saisnes*, éd. cit., v. 1332.

grand écart linguistique existe entre la langue de l'auteur et celles parlées par les personnages, il trouve souvent important d'accentuer cette différence et de nommer les langues en question. Du point de vue linguistique, nous sommes dans l'une des périodes les plus intéressantes de l'histoire de la langue française, puisque les dialectes de l'ancien français, nés du latin vulgaire, se sont cristallisés au cours du XI<sup>e</sup> siècle. Il est intéressant de voir dans quelle mesure cette bigarrure linguistique est représentée dans les chansons de geste, et de noter, parmi ceux des dialectes parlés en langue d'oïl, en langue d'oc ou en franco-provençal, lesquels font l'objet d'une distinction par nos auteurs. À côté de ces divers dialectes, de nombreux parlers régionaux ont également survécu sur le territoire de la Gaule antique, dont la plupart peuvent être retrouvés dans les chansons. Les allusions faites aux différentes langues de communication utilisées par les personnages sont une preuve du fait que les auteurs sont plus ou moins conscients de l'état de langue relativement complexe régnant à leur époque, ainsi que des éventuels problèmes d'intercompréhension. Parmi les langues occidentales qui figurent dans les chansons de geste, nous trouvons les langues parlées sur le territoire de la France, notamment le français, le latin, le roman, le limousin, le gascon, le bourguignon, le poitevin, le normand et le breton. Une princesse sarrasine très douée parle 14 langues : « Ele sut bien parler de .xiiii. latins [...] / Flamenc et borgengon et tout le sarrasin, / Poitevin et gascon, se li vient a plaisir »<sup>67</sup>. Les deux fils Aymon chantent une chanson dont les paroles sont en gascon et la musique en limousin : « Aalart et Guischart commencerent .i. son, / Gasconoï fu li diz et limozin li son »<sup>68</sup>. Les messagers turcs de la *Conquête de Jérusalem* connaissent bien le latin et la langue vulgaire, le français aussi, car ils les ont appris il y a longtemps : « Li Turc sorent parler et latin et romans ; / Car apris lor estoit grant piecha de lonc tans »<sup>69</sup>. Des langues germaniques sont nommées dans les textes, comme l'allemand, le thiois, le flamand, le brabançon, l'anglais, etc. Le roi païen Floires envoie deux espions plurilingues comme pèlerins : « Il n'est langages qu'il ne sacent parler / Englois, flamenc, alemant autretel »<sup>70</sup>. Un homme de l'armée des Sarrasins demande à Baudouin, déguisé en Justamont, s'il a tué Baudouin. Ce dernier a peur car il reconnaît la langue mais il ne la parle pas bien : « Quant l'antant Baudouins, son corage a mué ; / .i. poi sot de tiois, par

<sup>67</sup> *Aiol*, chanson de geste publiée d'après le manuscrit unique de Paris par Jacques Normand et Gaston Raynaud, Paris, 1877, v. 5420 et v. 5422-5423.

<sup>68</sup> *Renaud de Montauban*, éd. Jacques Thomas, Droz, Genève, 1989, v. 6800-6801.

<sup>69</sup> *La Conquête de Jérusalem*, éd. cit., v. 3389-3390.

<sup>70</sup> *Hervis de Metz*, éd. Edmund Stengel, Dresden, 1903, v. 3899-3890.

itant a parlé »<sup>71</sup>. Les langues parlées en Espagne (l'espagnol, l'aragonais et le basque), ainsi qu'en Italie apparaissent également dans les textes. Roland entend parler des païens d'Espagne et d'Aragon entre eux. Il les reconnaît d'après la langue qu'ils parlent, notamment l'espagnol et l'aragonais. L'auteur fait bien la distinction entre ces deux parlers non identiques : « Le uns parloit d'Espagne, e l'autre, Aragonois »<sup>72</sup>. Guillaume est présenté comme une personne plurilingue car il a été prisonnier de guerre pendant trois ans et durant sa captivité, il a appris des langues sarrasines dont le basque également : « Tu as el regné assez parlé turquois / Et aufriquant, bedoin et basclois »<sup>73</sup>. Le frère de Garin de Monglane est plurilingue et connaît la langue des Lombards : « Moi je soi bien parler francheis et alemant, / Lombart et espagnol, poitevin et normant »<sup>74</sup>. Bien que la carte linguistique de l'époque des croisades soit très diversifiée, seulement une petite partie des langues parlées en Orient apparaissent dans les chansons, notamment le persan, le turc, l'arménien, le syriaque, le grec, l'hébreu, le bédouin et l'indien parmi d'autres. Roland connaît beaucoup de langues étrangères : « Je sai bien le langaje de Perse, e l'Aufricaine, / La Greçoise, la Hermine, e sai la Suriaine »<sup>75</sup>. Le polyglotte Renier connaît également le sarrasinois et la langue persane : « sarrazinois set parler et persis / et bon françois »<sup>76</sup>. Les langues africaines sont également présentes dans les textes, notamment l'africain et le barbarin. Guillaume, le héros plurilingue de la chanson du même nom, parle le barbarin et six autres langues : « Muat sa veie e changat sun latin / Salamoneis parlat, tieis e barbarin, / Grezeis, alemandeis, aleis, hermin / E les langages que li bers out ainz appris »<sup>77</sup>.

### *Langues quantifiées*

À côté de la multitude des parlers occidentaux, orientaux et africains concrètement nommés, des langues dénombrées apparaissent également dans les chansons. Souvent, les auteurs veulent signaler que les personnages sont multilingues, qu'ils maîtrisent plusieurs langues, néanmoins ils ne précisent pas – ou alors seulement en partie – de quelles langues il est question, et ils

---

<sup>71</sup> *La Chanson des Saisnes*, éd. cit., tome II, chant CXLIII, p. 14.

<sup>72</sup> *L'Entrée d'Espagne*, éd. cit., v. 14521.

<sup>73</sup> *La Prise d'Orange*, éd. Claude Régner, Paris, 1986, v. 327-328.

<sup>74</sup> *Gaufrey*, éd. François Guessard et Polycarpe Chabaille, Paris, 1859, v. 9299-9300.

<sup>75</sup> *L'Entrée d'Espagne*, éd. cit., v. 1146-1167.

<sup>76</sup> *Enfances Renier*, Université de Milan, Faculté des Lettres, Varese, 1957, v. 1858.

<sup>77</sup> *Chanson de Guillaume*, éd. cit., v. 2169-2172.

indiquent uniquement leur quantité. Le nombre des langues concrètement nommées, parlées par les personnages est très aléatoire, allant généralement d'une seule langue jusqu'à sept. Au-delà de sept langues, les auteurs ne nomment plus les parlars mais les combinent avec les langues désignées par des numéros (Mirabel parle 14 langues dont uniquement 7 sont énumérées<sup>78</sup>, tant que Piccolet parle 20 langues dont 5 sont précisées<sup>79</sup>). Nous trouvons des personnes ayant des capacités extraordinaires, capables de parler beaucoup de langues. Ainsi, Tierri, un interprète et messenger français, maîtrise correctement douze langues : « Et sot XII lengagez courteusement parler »<sup>80</sup>. Le Sarrasin Déramé a passé la mer et a assemblé des gens venant de différents pays, parlant vingt langues différentes. Ici, le mot langage signifie pays par métonymie : « Car Desrames a ja la mer passee / De XX langages a la gent assemblee »<sup>81</sup>. Malprin, l'interprète de l'empereur de Constantinople a également des dons exceptionnels et parle couramment trente langues : « Bien sot XXX langaiges, li rois l'avoit norri »<sup>82</sup>. Les messagers de l'amiral sont envoyés partout pour demander de l'aide. Selon les espérances, des gens de différents pays et de régions diverses, parlant cinquante langues différentes arriveront dans un mois : « De cinquante langages iront gent sermonant »<sup>83</sup>. Selon Malcolm Cameron Lyons<sup>84</sup>, les traditions littéraires arabe et européenne concordent sur le fait que le nombre total des langues parlées au monde serait entre 70 et 73, ce qui coïncide d'ailleurs avec la description donnée par plusieurs livres saints. Néanmoins, cette conception semble être complètement absente des chansons de geste, où les auteurs parlent des personnages qui maîtrisent toutes les langues du monde, sans jamais préciser leur nombre total. Nous pouvons voir qu'ils vont même au-delà de ce chiffre car le roi des personnages plurilingues, un interprète, est capable de parler cent langues : « Un latimier qui set langages .C. »<sup>85</sup>. Depuis Pythagore et Platon, les nombres ne sont pas que des mesures physiques, mais ils ont également une forte valeur symbolique car on leur attribue souvent une signification allégorique ou mystique.

<sup>78</sup> *Aiol*, éd. cit., v. 5420.

<sup>79</sup> *Enfances Renier*, éd. cit., v. 2292-2294.

<sup>80</sup> *Gaufrey*, éd. cit., v. 3758.

<sup>81</sup> *Aliscans*, éd. cit., v. 8327-8328.

<sup>82</sup> *Doon de la Roche*, eds. Paul Meyer et Gedeon Huet, Paris, 1921, v. 4230.

<sup>83</sup> *La Chanson d'Antioche*, éd. cit., v. 5204.

<sup>84</sup> Malcolm Cameron Lyons, *The Arabian Epic: heroic and oral storytelling*, Cambridge University Press, 1995, p. 419.

<sup>85</sup> *Folque de Candie*, éd. cit., v. 861.

Au Moyen Âge, les gens croient toujours au pouvoir des symboles, et les nombres continuent à garder leur caractère sacré. Dans le monde occidental chrétien, des religieux tentent de retrouver les significations cachées des nombres dans les Saintes Écritures et dans d'autres livres religieux. Du point de vue numérique, et conformément à la tradition chrétienne, la quantité des langues parlées par tel ou tel personnage peut avoir des significations particulières. Néanmoins, il est difficile de dire si les auteurs voulaient rajouter des sens cachés avec le dénombrement des langues parlées par les personnages, ou s'ils ont tout simplement eu recours à des nombres privilégiés ou préférés de leur époque. Dans la majorité des cas, les langues désignées par des nombres se réfèrent à des Sarrasins épiques. Nous avons connaissance de génies polyglottes au Moyen Âge, mais maîtriser autant de langues que celles dénombrées dans les chansons semble impossible. Du point de vue stylistique, les auteurs utilisent probablement l'exagération pour reconnaître les valeurs intellectuelles et morales exceptionnelles des Sarrasins en question. Cela mène plus tard à la glorification des chrétiens vis-à-vis de leurs ennemis quand ils arrivent à les vaincre et à l'accentuation de leur triomphe.

### *Niveau de langage des personnages*

Qu'il soit question de la langue des chrétiens ou des Sarrasins, tous les personnages ne parlent pas aussi bien que les autres. Beaucoup de subtilités apparaissent dans la description des langues parlées par les personnages bi- ou plurilingues. Onze niveaux différents peuvent être reconnus dans les chansons lors de la description des situations de communication. En partant de l'ignorance totale des langues étrangères ou de faibles connaissances linguistiques, nous arrivons à la maîtrise parfaite d'une seule ou de plusieurs langues, et souvent, à celle de toutes les langues du monde. Quelques personnages sont dans l'ignorance totale au niveau de la compréhension et de l'expression orales, comme ceux de la *Prise de Cordres* et de *Li Nerbonnois* qui ne parlent « ne tiois ne romant »<sup>86</sup>, tandis que Renaut a passé autant de temps en Grande Bretagne qu'il a oublié de parler français « Point ne set de franceis, trestot l'a oblié »<sup>87</sup>. D'autres ne comprennent pas la langue en question. Huon ignore la langue des Sarrasins qui s'adressent à lui en leur langue, c'est pourquoi il ne

---

<sup>86</sup> *La prise de Cordres et de Seville*, chanson de geste du XI<sup>e</sup> siècle publiée d'après le manuscrit unique de la Bibliothèque nationale par Ovide Densusianu, Paris, Firmin Didot (Société des anciens textes français), 1896, v. 1110 ; *Les Narbonnais*, éd. Hermann Suchier, Paris, 1898, v. 2793.

<sup>87</sup> *Renaut de Montauban*, éd. Heinrich Michelant, Paris, 1859, chant 125, p. 265.

les comprend pas et des interprètes sont tout de suite appelés pour traduire leurs propos : « Et Sarrasin sont a l'encontre ale, / En lor langage ont Huon salue. / Mais il ne sot que il voelent parler, / Les latimiers ont tantost apeles »<sup>88</sup>. La majorité des personnages figurant dans les chansons sont unilingues, mais les auteurs n'éprouvent pas le besoin de le préciser, car cela va de soi dans les situations de communication. Dans la chanson de geste intitulée *Folque de Candie*, l'auteur trouve important d'indiquer que le Sarrasin Desramé ne parle que le grec et ne connaît pas d'autres langues : « Grejois parla, ne sot autre latin », tandis que Guichart ne parle que français : « Romans parla, ne sot autre langage »<sup>89</sup>. Nous trouvons beaucoup de personnes bi-, tri- ou plurilingues dans les textes, mais les auteurs font la différence entre les niveaux auxquels ils maîtrisent les langues en question. Certains parlent juste un peu une langue étrangère. Le Français Baudoin ne maîtrise pas bien le thiois, mais il s'adresse quand même à Sébile, une princesse Sarrasine, dans cette langue germanique : « Un pou sot de tyois, por itant l'a parle »<sup>90</sup>. D'autres arrivent à s'exprimer assez bien, comme par exemple Guillaume d'Orange. Déguisé dans l'armure d'un ennemi sarrasin, il espère pouvoir s'approcher inaperçu de la ville d'Orange, grâce à ses connaissances linguistiques relativement bonnes : « Grigois parole, bien fu latimes, / Sarrasinois resavoit il asses »<sup>91</sup>. Parler bien une langue étrangère est le jugement de valeur qui accompagne le plus souvent la description des langues parlées par les personnages. Un interprète parle plusieurs langues à un bon niveau : « Un latimier lor a baillie Clargis, / Qui bien estoit de maint langage appris »<sup>92</sup>, ainsi que le frère de Garin de Monglane : « Mes je soi bien parler francheis et alemant / Lombart et espagnol, poitevin et normant »<sup>93</sup> et Corbaran d'Oliferne également : « Bien sot parler rommans qu'il en fu doctrine »<sup>94</sup>. Beuve de Hantone parle tellement bien le persan et l'africain qu'il pourrait se tirer d'affaire s'il rencontrait des Sarrasins : « D'une voisdie s'est Bueves pourpenses, / Bien sot persant et aufricain parler / Se il rencontre Sarrasin ne Escler / Par sa parole s'en vaurra

<sup>88</sup> *Esclarmonde*, éd. Max Schweigel, Marburg, 1889, v. 1481-1485.

<sup>89</sup> *Folque de Candie*, éd. cit., v. 5942 et v. 6038.

<sup>90</sup> *La Chanson des Saisnes*, éd. cit., v. 3863.

<sup>91</sup> *Aliscans*, éd. cit., v. 1374.

<sup>92</sup> *Les Narbonnais*, éd. cit., v. 5496-5497.

<sup>93</sup> *Gaufrey*, éd. cit., v. 279.

<sup>94</sup> *Chrétienté Corbaran*, éd. Peter Grillo, In : *The Old French Crusade Cycle*, vol. VII, The University Alabama Press, 1984, v. 181.

escaper »<sup>95</sup>. Si les personnages parlent une langue avec un accent prononcé, leur identité et leur région d'origine sont souvent dévoilées, comme dans le cas de Roland, lequel voudrait quand à lui se faire passer pour un Sarrasin. Il demande de la sorte le chemin à trois Sarrasins d'Espagne en leur langue, mais avec un tel accent qu'il devient suspect à leurs yeux, si bien qu'ils veulent le tuer : « Por mon chief, dit l'autre, qe je croi qe il ment : / Il non parle la langue d'Espagne droitement. »<sup>96</sup> Le parler de quelques chrétiens laisse deviner leur pays d'origine. Ils sont nés respectivement en France, en Champagne et en Bourgogne, d'après la langue qu'ils parlent. L'auteur fait donc la différence entre les langues ou les dialectes utilisés par eux, ce qui doit d'ailleurs être une réalité linguistique à l'époque : « De France furent et de Champagne né / Et de Bourgogne, bien le sot au parler »<sup>97</sup>. Roland, lors de son voyage en Espagne rencontre un ermite dont l'articulation rapide trahit qu'il est né à Rome : « Apres a dit Roland: "Dites-moi, bon hermite, / E don fostes vos nes ? La parole subite / Vos enchuse de Rome ou Sainte Eglise habite" »<sup>98</sup>. Quelques personnages parlent tellement bien la langue en question qu'ils peuvent passer inaperçus parmi les gens dont ils maîtrisent le parler. À ce niveau, l'accent ne pose plus de problème. Climens, un vilain de Paris a appris la langue des Sarrasins dans leur pays et la maîtrise si bien qu'il est pris pour un païen : « Sarrazinois sot bien parler / Quar il l'ot apris outre mer. / Maint Sarrazin a Montmartre a / Mais Climens tot les inclina. / Cil cuident que Sarrazins soit / Por le langage qu'il parloit »<sup>99</sup>. Certains parlent mieux une langue que toutes les autres personnes. Un Sarrasin extrêmement sage et doué parle 30 langues et connaît mieux le latin que toutes les autres personnes : « XXX langages sot par soutilte pensee ; / Si savoit le latin miex que personne nee »<sup>100</sup>. L'expression « *de maint langage* » revient souvent dans les chansons. Il y a beaucoup de polyglottes, comme par exemple un interprète français : « Un latimier lor a baillie Clargis, / Qui bien estoit de maint langage apris »<sup>101</sup>, ainsi que Roland :

---

<sup>95</sup> *Beuve de Hantone*, éd. Albert Stimming, Halle, 1899, v. 3027.

<sup>96</sup> *L'Entrée d'Espagne*, éd. cit., v. 14544-14545.

<sup>97</sup> *Hervis de Metz*, éd. cit., v. 3960-3961.

<sup>98</sup> *L'Entrée d'Espagne*, éd. cit., v. 14796.

<sup>99</sup> *Octavien*, éd. Karl Vollmoeller, Heilbronn, 1883, v. 4093.

<sup>100</sup> *Li romans de Bauduin de Sebourg, III<sup>e</sup> roy de Jhérusalem*, poème du XIV<sup>e</sup> siècle, publié pour la première fois, d'après les manuscrits de la Bibliothèque royale par Louis-Napoléon Boca, Valenciennes, Henry, 1841, 2 t., chant XII, v. 265-266.

<sup>101</sup> *Les Narbonnais*, éd. cit., v. 5496-5497.

« Seigneur, Rollant estoit apris de maint latin »<sup>102</sup>. Dans la chanson de *Folque de Candie*, l'auteur décrit Garnier comme une personne tellement douée dans les langues, qu'il arrive à parler presque toutes les langues connues du monde : « Si fu de Paris nez, / poi est langages dont il ne soit parez »<sup>103</sup>. Parler toutes les langues possibles n'est pas une curiosité dans les chansons de geste, car plusieurs personnages sont dotés de cette capacité extraordinaire. Deux espions sont envoyés auprès de Charlemagne, qui ont appris et parlent toutes les langues du monde : « Pour chou k'il erent si bien enlatines, / De tous langages apris et emparles / Pour espier Karlon et son barnes »<sup>104</sup>. Hervis de Metz, parti de la reine sarrasine, est suivi par deux espions. Il n'y a pas de langue qu'ils ne parlent : « Il n'est langages qu'il ne sacent parler / Englois, Flamenc, Alemant autretel »<sup>105</sup>. Guillaume d'Orange maîtrise également toutes les langues du monde : « De tos langages estoit endoctrine »<sup>106</sup>. La distinction et la précision de ces niveaux de connaissances occupe dans la plupart des cas une place importante du point de vue de l'histoire des chansons, car ce sont autant d'éléments qui peuvent modifier le cours des événements. La communication rendue impossible ou le besoin de la présence des interprètes dans le cas des langues non connues, le déguisement dévoilé à cause d'un accent trop prononcé, la possibilité de transmettre des messages ou d'espionner quelqu'un, de traduire ses mots ou de pouvoir s'adresser directement à lui grâce aux connaissances linguistiques, sont autant de situations où le langage joue un rôle primordial.

### *Problèmes d'intercompréhension*

Sans vouloir dresser une liste exhaustive, dans les chansons de geste nous trouvons entre autres, chez les chrétiens : des Français de l'Île de France, des Normands, des Bourguignons, des Gascons, des Italiens, des Allemands, des Anglais, des Hongrois, des Autrichiens, des Grecs, des Arméniens. Chez les Orientaux, nous trouvons : des Turcs, des Kurdes, des Syriens, des Égyptiens, des Arabes, des Perses, des Sarrasins, etc. Autant de peuples, autant de langues et de dialectes parlés. Les citations suivantes tirées des chroniques de l'époque montrent bien le fait qu'en réalité, les différences de

<sup>102</sup> *L'Entrée d'Espagne*, éd. cit., v. 11522.

<sup>103</sup> *Folque de Candie*, éd. cit., v. 7746.

<sup>104</sup> *Anseïs de Carthage*, éd. Johann Alton, Tübingen, 1892, v. 9170-9172.

<sup>105</sup> *Hervis de Metz*, éd. cit., v. 3899.

<sup>106</sup> *Aliscans*, éd. cit., v. 1376.



langage pouvaient compromettre l'intercompréhension. Foucher de Chartres, chroniqueur et témoin oculaire de la première croisade, est conscient de la bigarrure linguistique régnant au sein de l'armée des croisés quand il s'exprime ainsi : « Mais aussi qui jamais a entendu dire qu'autant de nations de langues différentes aient été réunies en une seule armée, telle que la nôtre. »<sup>107</sup> La communication devient impossible entre des gens parlant des langues très éloignées les unes des autres. Lui, en tant que Français, était incapable de comprendre le breton ou l'allemand : « Que si quelque Breton ou Teuton venait me parler, je ne saurais en aucune manière, lui répondre. »<sup>108</sup> Guibert de Nogent, chroniqueur, auteur de l'Histoire des Croisades, s'exprime de la manière suivante sur une situation de communication devenue impossible : « il était arrivé, dans l'un de nos ports de mer, des hommes de je ne sais quelle nation barbare qui parlaient un langage tellement inconnu que, ne pouvant se faire comprendre [...] »<sup>109</sup>. Les phrases suivantes du Psautier de Metz rédigées par un moine bénédictin de Metz témoignent également des problèmes d'intercompréhension, ainsi que des différences de prononciation et d'écriture existant à son époque : « Et pour ce que nulz ne tient en son parler ne rigle certaine, mesure ne raison, est laingue romance si corrompue, qu'à poinne li uns entent l'aulture et à poinne puet on trouveir à jour d'ieu personne qui saiche escrire, anteir ne prononcier en un meisme menieire, mais escript, ante et prononce li uns en une guise et li aulture en une aulture »<sup>110</sup>. Les problèmes de communication entre des chrétiens et d'autres chrétiens, entre des Sarrasins et d'autres Sarrasins, ou encore entre chrétiens et Sarrasins sont de vrais problèmes historiques dont les chansons de geste nous donnent une image relativement détaillée. Les allusions faites par leurs auteurs aux langues parlées par les personnages, ainsi qu'aux problèmes d'intercompréhension peuvent être caractérisées par une certaine liberté au niveau du choix des expressions. Cependant nous pouvons en déduire des détails non négligeables et des informations intéressantes concernant les problèmes de communication de l'époque vus à travers les yeux des auteurs, en fonction des faits qui sont jugés par

---

<sup>107</sup> Foucher de Chartres, « L'histoire des croisades », In : *Collection des mémoires relatifs à l'histoire de France* vol. 24., sous la direction de M. Guizot, Paris, J.-L.-J. Brière, 1825, p. 33.

<sup>108</sup> *Ibid.*

<sup>109</sup> Guibert de Nogent, « L'histoire des croisades », In : *Collection des mémoires relatifs à l'histoire de France* vol. 9., *op. cit.*, p. 17.

<sup>110</sup> Saint Bernard de Clairvaux, *Les Quatre livres des rois, traduits en français du XIII<sup>e</sup> siècle, suivis d'un fragment de moralités sur Job et d'un choix de sermons de Saint Bernard*, Imprimerie royale, 1841, p. XLII.

eux comme méritant d'être mentionnés, et ceux jugés insignifiants. Nous pouvons constater que la disparité et la confusion des parlers occasionnent des difficultés ou des échecs d'intercompréhension et que la barrière de la langue peut parfois rendre la communication impossible. Dans certaines situations, la confusion linguistique est telle que la communication devient impossible car les personnes se faisant face ne se comprennent pas et qu'il n'y a personne qui puisse les aider. Guillaume est incapable de répondre au païen Bauduiz qui lui parle en une langue étrangère : « Il dist : "François, mout ies pres de ta fin ; / Guenchis vers moi, si sail fors del chemin. / Cil ne dist mot, qu'il n'entent son latin" »<sup>111</sup>. Dans d'autres cas, la présence des interprètes aide au bon déroulement de la communication autrement rendue impossible à cause du manque de connaissances linguistiques des personnages qui veulent entrer en contact. On peut ici mentionner Huon, arrivé devant la porte de ses ennemis. Ils le saluent en leur langue sarrasine, qui lui est étrangère, et la présence des interprètes devient nécessaire : « Et Sarrasin sont a lencontre ale, / En lor langage ont Huon salue. / Mais il ne set que il voelent parler. / Les latimiers ont tantost apeles »<sup>112</sup>. Dans les chansons de geste, les corps des armées sont essentiellement formés des hommes venant du même pays ou de pays voisins. Ainsi, les gens appartenant à la même ethnie et parlant la même langue se trouvent le plus souvent regroupés au sein de la même échelle. La citation suivante en témoigne : « A une part se traient Manssel et Angevin / E Normans et Bretons et tuit li Poitevin / Et cil de France en l'autre, quar il sont d'un latin »<sup>113</sup>. Malgré la disparité des parlers et des problèmes de communication qui en résultent, le manque d'allusions qui y font référence et les difficultés linguistiques caractérisent la plupart des passages des chansons de geste. Les situations abondent où les auteurs ne signalent pas de problèmes de communication, bien que les personnages soient de langues maternelles différentes. Les échanges et les contacts entre chrétiens et musulmans sont nombreux dans les chansons. Sans établir une liste exhaustive, en voici quelques exemples. Ils se rencontrent sur les champs de bataille, ou ailleurs, et s'insultent mutuellement. Ils entrent souvent en duel et, lors de ces altercations, essaient de convaincre l'autre de se convertir, dans la plupart des cas, sans succès. On peut lire parfois quelque récit de conversions collectives, volontaires ou forcées à la religion chrétienne, ou bien de liaisons amoureuses

<sup>111</sup> *Folque de Candie, éd. cit.*, v. 27-29.

<sup>112</sup> *Esclarmonde, éd. cit.*, v. 1481-1484.

<sup>113</sup> *Folque de Candie, éd. cit.*, v. 12938-12940.

naissant entre des hommes chrétiens et des femmes musulmanes, ou inversement. Parfois des mariages mixtes en résultent. La princesse musulmane prend souvent soin du prisonnier chrétien envers lequel elle nourrit de tendres sentiments. Les chrétiens ont fréquemment recours à des ruses pour pouvoir s'emparer des villes musulmanes. Dans ces cas-là, ils se déguisent et, arrivés devant les portes de la ville, discutent avec les gardiens tant qu'on ne les laisse pas rentrer. En ce qui concerne l'apparition des personnages ayant des fonctions particulières dans les textes, c'est-à-dire les interprètes, les ambassadeurs, les messagers, les pèlerins, les espions et les traîtres, c'est le manque d'allusions linguistiques qui les caractérise le plus souvent, tout comme les autres personnages. Il apparaît que la mention de leur fonction va de pair avec le fait de connaître la langue étrangère en question. Qu'il soit question des musulmans ou des chrétiens, ces personnages remplissent des fonctions également importantes. La présence du fil conducteur et de la logique dans l'utilisation de telle ou telle expression relative aux langues n'est pas manifeste car les auteurs ne trouvent pas importante la cohérence logique. Tantôt ils mentionnent la connaissance des langues, tantôt ils négligent de la mentionner. En plus, l'utilisation des mots n'est pas logique non plus. Par exemple, les mots *messenger* et *interprète* peuvent être utilisés tour à tour pour désigner la même personne. Du point de vue linguistique, les interprètes sont les plus intéressants car les *drogmans* chrétiens et surtout *sarrasins* sont souvent mentionnés, désignés par le mot latinier : « Avoec le senescal avoit un latinier »<sup>114</sup>, ou plus rarement, par le terme *drogman* emprunté au grec byzantin *δραγούμανος*, lui-même pris de l'arabe *tarğumān*, de même que le mot *truchement*<sup>115</sup> : « A .II. siens durgemens fist le raison cargier, / L'uns fu Grius, l'autre Hermines, molt sorent bien plaidier »<sup>116</sup>. À travers ces quelques exemples, nous pouvons voir que pour les auteurs, et peut-être pour nous aussi, lecteurs, il paraît évident que, dans la plupart des cas, les personnages parlant différentes langues se comprennent mutuellement. Si nous trouvions à tout instant des allusions linguistiques, cela changerait probablement le caractère du texte et rendrait malaisé le déroulement du récit de l'histoire. Malgré les difficultés de communication évidentes qui devaient exister, en réalité, les chansons de geste et l'époque en question peuvent être également caractérisées par un intérêt

---

<sup>114</sup> *La Chanson d'Antioche*, éd. cit., v. 1033.

<sup>115</sup> Le Trésor de la Langue Française informatisé, adresse électronique : <http://atilf.atilf.fr/dendien/scripts/tlfiv5/advanced.exe?8;s=735375885>

<sup>116</sup> *La Chanson d'Antioche*, éd. cit., v. 5690-5691.

négligeable porté vers les questions linguistiques, ce dont la cause est l'image que la France avait d'elle-même à cause de sa place occupée dans le monde. Au XIII<sup>e</sup> siècle, ce phénomène devient encore plus accentué puisque le royaume français, étendu et restructuré, gagne une telle importance internationale que la langue française acquiert un rôle primordial dans toute l'Europe, tandis qu'en Orient elle sert de langue internationale et de langue de communication pendant longtemps<sup>117</sup>. Du point de vue géographique, l'approche des questions linguistiques diffère également. Au Nord de la France on s'intéresse encore moins aux différences de langage qu'au Sud. Ainsi, les chroniqueurs des croisades pas plus que les auteurs des chansons de geste n'y prêtent pas réellement attention<sup>118</sup>. Selon leur origine, ce n'est que de leur propre camp qu'ils s'occupent en général, ce qui explique le manque d'allusions linguistiques et les problèmes d'intercompréhension dans les textes. Les héros des chansons de geste n'éprouvent habituellement aucune difficulté à communiquer avec les étrangers et à comprendre leur langue : ils discutent sans peine. La compréhension mutuelle possède un avantage narratif évident. Les poètes laissent leur imagination jouer librement et ils écrivent tout simplement tout ce qu'ils voudraient partager avec leurs auditeurs, sans se soucier des différences ethniques et, surtout, linguistiques. La langue ne devient que rarement une barrière de communication et d'intercompréhension car les auteurs omettent tout simplement tout ce qui pourrait gêner le déroulement de leur histoire, retarder ou compliquer la relation entre les événements. Dans la majorité des cas, le français apparaît comme la seule langue de communication, maîtrisée par tous. Ce type de lapsus est connu et il est généralement répandu dans la littérature de toutes les époques. C'est pourquoi, tous les passages où les auteurs n'ont pas recours à ce type d'omission deviennent encore plus vailleureux à nos yeux, car ils font état des problèmes d'intercompréhension et les différences dialectales sont nommées.

<sup>117</sup> Elisabeth Schulze-Busacker, « French Conceptions of Foreigners and Foreign Languages », *Romance Philology*, XLI, 1, 1987, p. 39.

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 36.

# Verzeichnis der bisher erschienenen Bände der Editionsreihe „Antiquitas • Byzantium • Renascentia“

I. Szepessy Tibor: *Bevezetés az ógörög verstanba*. Szerkesztette: Mayer Gyula. ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 2013. ISBN: 978-615-5371-10-3.

II: Kapitánffy István – Szepessy Tibor (szerk.): *Bevezetés az ógörög irodalom történetébe*. ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 2013. ISBN: 978-615-5371-08-0.

III: Tóth Iván: *Alexandros Homérosa. Arrhianos-tanulmányok*. ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 2013. ISBN: 978-615-5371-03-5.

IV: *Philologia nostra. Bollók János összegyűjtött tanulmányai*. Szerkesztette: Mészáros Tamás. ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 2013. ISBN: 978-615-5371-00-4.

V: Erika Juhász (Hrsg.): *Byzanz und das Abendland: Begegnungen zwischen Ost und West*. Bibliotheca Byzantina 1. Eötvös-József Collegium ELTE, Budapest, 2013. ISBN: 978-615-5371-15-8.

VI: Achilleus Tatios: *Leukippé és Kleitophón története*. Fordította: Szepessy Tibor. ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 2014. ISBN: 978-615-5371-27-1.

VII: Szepessy Tibor (szerk.): *Római költők antológiája*. ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 2014. ISBN: 978-615-5371-25-7.

VIII: Maywald József – Vayer Lajos – Mészáros Ede: *Görög nyelvtan*. Szerkesztette: Mayer Gyula. ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 2014. ISBN: 978-615-5371-31-8.

IX: Jacqueline de Romilly – Monique Trédé: *Az ógörög nyelv szelleme*. Fordította: Vargyas Brigitta. Szerkesztette: Horváth László. TypoTeX Kiadó, Budapest, 2014. ISBN: 978-963-2793-95-5.

X: László Horváth (Hrsg.): *Investigatio Fontium. Griechische und lateinische Quellen mit Erläuterungen. Beiträge der Tagung Klassisches Altertum – Byzanz – Humanismus der XI. Ungarischen Konferenz für Altertumswissenschaft.* Eötvös-József Collegium ELTE, Budapest, 2014. ISBN: 978-615-5371-33-2.

XI: Horváth László: *Az új Hypereidés. Szövegkiadás, tanulmányok és magyarázatok.* TypoteX, Budapest, 2015. ISBN: 978-963-2798-18-9.

XII: Erika Juhász (Hrsg.): *Byzanz und das Abendland II. Studia Byzantino-Occidentalia.* Bibliotheca Byzantina 2. Eötvös-József Collegium ELTE, Budapest, 2014. ISBN: 978-615-5371-36-3.

XIII: János Nagyillés – Attila Hajdú – Gergő Gellérfi – Anne Horn Baroody – Sam Baroody (eds.): *Sapiens Ubique Civis. Proceedings of the International Conference on Classical Studies (Szeged, Hungary, 2013).* ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 2015. ISBN: 978-615-5371-40-0.

XIV: Zsuzsanna Ötvös: „*Janus Pannonius's Vocabularium*”. *The Complex Analysis of the Ms. ÖNB Suppl. Gr. 45.* ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 2015. ISBN: 978-615-5371-41-7.

XV: Erika Juhász (Hrsg.): *Byzanz und das Abendland III. Studia Byzantino-Occidentalia.* Bibliotheca Byzantina 3. Eötvös-József Collegium ELTE, Budapest, 2015. ISBN: 978-615-5371-44-8.

XVI: Emese Egedi-Kovács (éd.): *Byzance et l'Occident II. Tradition, transmission, traduction.* Collège Eötvös József ELTE, Budapest, 2015. ISBN: 978-615-5371-46-2.

XVII: Ágnes Ludmann (ed.): *Mare nostrum. Studia Iberica, Italica, Graeca.* ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 2015. ISBN: 978-615-5371-45-5.

XVIII: Balázs Sára (Hrsg.): *Quelle und Deutung II. Beiträge der Tagung 'Quelle und Deutung' am 26. November 2014 (EC Beiträge zur Erforschung deutschsprachiger Handschriften des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, I.II).* Eötvös-József Collegium ELTE, Budapest, 2015. ISBN: 978-615-5371-47-9.