Cahiers de recherches médiévales
Journal of medieval studies

8 | 2001
La protection spirituelle au Moyen Âge

Y a-t-il une représentation de l'Orient dans la *Chronique d'Ernoul et de Bernard le trésorier* ?

Catherine Croizy-Naquet

Édition électronique
URL : https://journals.openedition.org/crm/412
DOI : 10.4000/crm.412
ISSN : 1955-2424

Éditeur
Honoré Champion

Édition imprimée
Date de publication : 15 janvier 2001
Pagination : 263-274
ISSN : 1272-9752

Référence électronique
Catherine Croizy-Naquet, « Y a-t-il une représentation de l'Orient dans la *Chronique d'Ernoul et de Bernard le trésorier* ? », *Cahiers de recherches médiévales* [En ligne], 8 | 2001, mis en ligne le 28 octobre 2008, consulté le 15 décembre 2022. URL : http://journals.openedition.org/crm/412 ; DOI : https://doi.org/10.4000/crm.412

Ce document a été généré automatiquement le 15 décembre 2022.

Tous droits réservés

Y a-t-il une représentation de l'Orient dans la *Chronique d'Ernoul et de Bernard le trésorier* ?

Catherine Croizy-Naquet

1 Dans l'historiographie de la croisade, la *Chronique d'Ernoul et de Bernard le trésorier* occupe une place importante[1]. Datée du début du XIII[e] siècle, elle retrace la perte de Jérusalem, reprise par Saladin en 1187, en montrant ses origines et ses conséquences pour le Royaume latin. Présenté incidemment au cours du texte, l'auteur Ernoul est identifié comme un seigneur d'Orient attaché à la suite de Balyan d'Ibelin, avec la fonction de *vaslet* ou d'écuyer[2]. Il aurait probablement composé en Orient, tandis que Bernard, le trésorier de Saint-Pierre de Corbie, qui reprend l'œuvre à son compte, aurait travaillé en Occident. Les apports de Bernard sont fort modestes, le plus apparent étant le prolongement du récit de 1229 à 1231[3]. La spécificité de ce travail à deux signatures est d'embrasser une longue période de l'histoire d'Outre-Mer, du règne de Godefroy de Bouillon à partir de 1101 jusqu'au mariage de la fille de Jean de Bienne avec l'empereur Baudouin II, en 1230. Elle est aussi de se démultiplier dans l'espace : en Occident, où naissent les velléités d'hégémonie, et en Orient, un Orient dont les frontières géopolitiques sont floues et fluctuantes, au gré des prises, pertes et reconquêtes qui ponctuent le cours mouvementé de l'histoire de la Terre sainte.

2 Bien que la *Chronique* soit un abrégé[4], l'on ne peut manquer de s'interroger sur la place dévolue à l'Orient de l'« Infidèle ». Les auteurs sont-ils sensibles à l'altérité orientale et s'efforcent-ils de la restituer dans le cadre d'une chronique ?[5] Le lecteur/auditeur est-il à même de s'informer sur l'Orient que découvrent Ernoul, témoin en partie des événements, et Bernard, par une connaissance de seconde main ? À ces questions, la *Chronique* apporte des réponses contrastées, la présence, la représentation et la perception de l'Orient se révélant pour le moins partielles, sinon partiales.

Une présence comptée

3 La *Chronique*, dont la vocation première est de transmettre la marche des faits du point de vue occidental, accorde une importance relative à l'Orient des Infidèles : bien des chapitres concernent les affaires des chrétiens établis en Terre sainte, les démêlés qui les opposent, les relations conflictuelles avec les chrétiens de Constantinople, sans compter les flash-backs généalogiques destinés à montrer les enjeux de pouvoir[6]. La présence des Infidèles s'inscrit dans cette trame narrative en fonction des péripéties politiques, diplomatiques et guerrières, les croisades étant le moment privilégié de leur apparition au-devant de la scène.

4 Les ennemis sont désignés de manière très large sous les noms de *Sarrasins*, *Turs*, ou sous l'appellation générique *Paienime* et *Paienie*, par opposition aux *Crestiiens* ou à la *Crestienté*[7]. Ce dernier terme est en soi programmatique : il présuppose la notion de communauté et d'unité, et celle de lutte et d'expansion, qui impliquent l'idée de croisade. L'antagonisme irréductible entre chrétiens et Sarrasins, thème favori des Chansons de geste, prend une forme narrative particulière : il se transforme, plutôt qu'en duel de la vertu contre le vice[8], en une indifférence marquée à l'égard de l'Autre, voire en un refus textuel de son droit à l'existence.

5 Ernoul fait montre d'un total désintérêt pour la représentation du Sarrasin, physique ou morale, à la différence de chroniqueurs comme Robert de Clari ou Joinville qui s'arrêtent, l'un sur les mœurs des Comans, l'autre sur celles des Bédouins[9]. Le Sarrasin est l'élément indéterminé d'une masse combattante, à l'exception des chefs et des rares messagers ou intermédiaires dépourvus de noms[10]. La dévalorisation est implicite dans la peinture des Sarrasins en vague déferlante et dans l'insistance sur leur supériorité numérique face aux chrétiens. Elle ne s'assortit pas toutefois de jugements de valeur, affichés par le biais de qualifiants dépréciatifs et pittoresques à la façon d'Ambroise[11].

6 La civilisation autre laisse Ernoul tout aussi indifférent, bien que deux timides contre-exemples puissent nuancer le propos : l'un porte sur le mode de pouvoir qui avait cours en Égypte *a cel tans*, avant la période des soudans. Le prosateur s'intéresse au chef, le *sierjant* thaumaturge qui détient un pouvoir absolu, matérialisé par les rentes que lui versent les royaumes aux alentours. Il prend acte avec neutralité des faits établis et de la hiérarchie instaurée. Mais l'affleurement des valeurs occidentales au moyen de négations pour qualifier le *sierjant* : « cil Mulan n'estoit mie chevaliers, ne noient ne savoit d'armes » (p. 19), les réserves que véhicule le compte rendu des miracles : « [...] et quant il [les malades] avoient santé, si creoient que c'estoit par lui » (p. 19) suffisent à créer distance et scepticisme. Le second contre-exemple est d'ordre économique : à dessein d'instruire ou de répondre à une curiosité légitime, Ernoul définit de manière sobre et précise la « caravane » et livre, comme une chose vue, cette pratique propre au système économique et au mode de vie des orientaux : « Or vous dirons, se vous volés, quel cose est carvanne. (p. 56) ». Cependant, l'on sait que le nomadisme est, dans la conscience occidentale, l'objet de condamnation : il s'oppose à la sédentarité des bourgeois et des nobles installés dans les villes et les châteaux et il reflète une forme d'instabilité ou d'errance suspectes[12]. Qu'il soit associé aux marchands n'est pas nécessairement une atténuation de son caractère étranger et étrange, tant les liens entre religion et commerce sont complexes[13]. Curieuse en soi, l'information brute porte en elle un fonds de connotations à décrypter qui s'offre comme des modalités de contrôle accusant la différence.

7 Hormis ces deux « fiches » d'ordre ethnographique, les rares données sont subordonnées aux exigences ponctuelles de la narration. Quand l'auteur fait entrer dans son projet d'écriture la représentation de l'Orient, il le fait en termes de culture occidentale. Façon d'ignorer l'Autre, ce mode de perception est très frappant dans la présence/absence de la religion musulmane, qui cristallise pourtant la notion de croisade et le concept de guerre sainte. Nié dans son essence et sa réalité théologiques, l'Islam – le terme est anachronique au XIII[e] siècle[14] – apparaît paradoxalement dans une présentation calquée sur la religion chrétienne. Le laisse entendre la similitude des appellations. Il n'est pas rare de voir Saladin rendre « grasces à Nostre Seigneur... » (p. 172) et l'adorer (p. 235) ou Safadin invoquer son aide (p. 227). De même, la hiérarchie est identique à celle qui régit l'Église catholique, avec des *arcevesques, evesques et priestres* (p. 344), Ernoul allant jusqu'à désigner l'Islam sous le terme *arceveskié* (p. 344). Certes, l'auteur ne fait pas un amalgame entre les deux religions, comme en témoigne l'emploi du terme *Mahom* (p. 433) et de son dérivé *mahomeries* pour désigner les églises : « [...] ains iroient [les imams] as mahomeries et prieroient Dame Diu... » (p. 344). N'étant pas de son état un clerc savant, il ne maîtrise peut-être pas assez les moyens littéraires ni les connaissances théologiques attendues pour exprimer la différence, sinon sur le mode d'une opposition radicale et manichéenne entre le Bien et le Mal, la Vertu et le Vice. Certains passages se prêtaient pourtant à un exposé clair des croyances et des mœurs des peuples qui obéissent à la loi coranique et reconnaissent le prophète Mahomet, singulièrement celui qui rapporte la tentative de deux clercs pour convertir les hommes du sultan de Damas (pp. 431-435). Les propos des clercs, qui consistent en menaces, ne contiennent aucune réfutation argumentée de l'Islam, de même qu'ils sont dépourvus d'une défense de leur propre religion. L'épisode reflète l'état d'esprit de l'Occidental pour qui la Chrétienté, système de pensée convaincu de sa supériorité, ne rend pas nécessaire la connaissance de la religion autre. De fait, le texte ne laisse pas d'espace pour une confrontation objective, la communauté chrétienne, fermée sur elle-même, ne se dilatant ou n'acceptant de s'ouvrir que pour combattre et/ou convertir[15].

8 Cet hermétisme aux fondements théoriques et théologiques transparaît encore dans le traitement de deux anecdotes. Retraçant le meurtre de Conrad de Monferrat par deux Sarrasins déguisés en chrétiens, Ernoul s'intéresse au commanditaire, le Vieux de la Montagne, chef de la secte dissidente des Assassins, branche syrienne d'un mouvement révolutionnaire fondé en Perse au XI[e] siècle[16]. Hormis les faits, l'auditeur/lecteur n'apprendrait rien si Ernoul n'exposait quelques pages plus loin, à l'occasion d'une visite de Henri de Champagne, le pouvoir illimité que le Vieux de la Montagne détenait sur ses hommes : d'un seul signal, il peut les faire sauter du haut des murailles et mourir misérablement (pp. 323-324). La description d'Ernoul, loin d'être une exclusivité, atteste de l'impact dont a bénéficié le Vieux de la Montagne dans l'imaginaire européen[17], mais montre ses limites quant au contenu religieux proprement dit. Elle n'est destinée qu'à dénoncer -sous couvert d'objectivité- un fanatisme et un abus cruel de pouvoir, et à suggérer par là-même une perversion des mœurs orientales.

9 La seconde anecdote, qui met en scène une vieille sarrasine sur son ânesse, offre à Ernoul l'opportunité de condamner la superstition. Jetée au bûcher parce qu'elle veut lier l'armée chrétienne par ses sorts et échappant par miracle au feu, elle finit par être décapitée. Et le prosateur de préciser :

> Or ne tenés mie a fable de ceste vielle ; que on treuve en escripture, qu'il ot jadis .I. home en Jherusalem qui si loiast une ost pour qu'il peust aler entour [...] Chis hons ot à non Balaans li prophetes... (p. 164)

10 En prouvant l'origine biblique de cette histoire, entre fable et légende, le chroniqueur récupère et démystifie l'anecdote de la vieille sarrasine. Un tel récit illustre de façon pittoresque l'opposition entre les deux religions, l'une fondée sur la vérité révélée et la toute-puissance de Dieu, l'autre sur la superstition et les pouvoirs occultes.

11 L'assemblage des anecdotes et les notations éparses sur les rites religieux donnent de l'Islam une image en pointillé, uniment négative, qui en fausse la réalité. Si Ernoul n'accorde aucune place à l'altérité religieuse orientale, il dépeint en revanche le comportement des Orientaux, dont il définit le statut hétérogène, face à l'exception chrétienne. Se distinguent en effet les orientaux incrédules et imperméables à toute conversion et ceux qui manifestent une réceptivité certaine au dogme chrétien. Parmi les premiers se comptent les imams qui réclament la mort des clercs venus les convertir :

> « Sire, [...] Nous te commandons, de par Diu, et de par Mahon, qui le loi nos donna, que tu lor faices les tiestes colper, car nous n'orrions cose qu'il dient... » (p. 433)

12 Prononcée par des religieux, gardiens du dogme et détenteurs du savoir et de l'autorité, cette condamnation symbolise, par sa radicalité, l'impossible rencontre entre les deux religions et rappelle que l'altérité religieuse est par essence irréductible et inapte à être dialectisée. Sans doute involontairement, Ernoul renvoie en creux l'image des clercs chrétiens, leur double dans l'intransigeance et l'intolérance théologiques.

13 Moins extrémistes, ou moins puristes, d'autres Orientaux sont plus complaisants avec les représentants de la religion chrétienne, à commencer par le sultan de Damas qui garantit le départ des clercs contre le gré des imams, en leur offrant or, argent et soieries à volonté (pp. 434-435). La narration propose un autre mécanisme d'assimilation, sous la forme d'une mise en scène des Orientaux, fascinés et admiratifs devant le « fu nouvel » que Dieu « envoia devant le sainte Crois » (p. 100). Curieux et inquiet devant les signes visibles de la foi chrétienne, Saladin délègue l'un de ses hommes auprès d'un Turcopole, un « sierjant a cheval », pour s'informer (p. 101) et décide, au terme du dialogue entre les deux représentants, de conduire son armée vers le Krac (p. 102). Dans l'ouverture à l'autre religion, il incarne la position ambivalente des Orientaux, avec le visage du mécréant digne d'être assimilé, conformément au prestige exceptionnel dont il jouit dans le monde chrétien. Mais cela ne saurait masquer le rejet total qu'il manifeste par ailleurs. Après la conquête de Jérusalem, il fait laver le temple à l'eau de rose pour le purifier de la présence chrétienne (p. 234). Il ordonne surtout que soit abattue la croix d'or qui surmontait la coupole, ce qui donne lieu à une scène de sacrilège dont le prosateur s'efforce de le dédouaner, le marginalisant dans la *paienie* : « Et ne vous di pas que ce fust par le commandement Salehadin, par aventure » (p. 235). Communauté, civilisation et religion orientales n'ont à l'évidence qu'une présence mesurée et contingente, liée à la seule marche des événements. Dans une démarche exclusivement centripète, Ernoul n'accorde aucun statut ontologique à l'Autre, ce qui passe, pour l'essentiel, par une indifférence marquée envers la singularité orientale, par une réfutation de sa valeur existentielle. L'univers ne se pense que dans les contours mentaux de la Chrétienté, dans ses valeurs et ses croyances. L'espace oriental retient davantage l'attention comme objet de peinture, au travers des descriptions qui émaillent le récit, selon la progression des

armées, selon les événements politiques, militaires et diplomatiques, selon les intérêts religieux[18].

Une représentation sélective

14 Le lieu est traité comme un *topos* narratif : dans l'économie rigoureuse de la narration, il explique, comme théâtre des opérations, la marche des faits, par exemple la durée du siège du Crac :

> [...] car on ne pot le castiel assegier que d'une part, car il siet sour une falise, et la falise est si roide et si dure et si grant d'une part c'on n'i pooit riens faire, et d'autre part a si grans fossés qu'a paines ose on regarder le fons... (p. 80)

15 ou le déploiement et la répartition des troupes en fonction de la topographie. Il apparaît en même temps comme la cause et l'enjeu des conflits, et joue donc un rôle déterminant dans les stratégies adoptées. L'espace s'introduit dans le récit au moyen d'un protocole descriptif peu varié dans ses modalités. Ernoul désigne par son nom un lieu qu'il situe tantôt par une précision ou par son étymologie, tantôt par son caractère spécifique[19]. Il recourt, ce faisant, à une abondance d'adverbes de lieu, de substantifs ressortissant à la topographie et à la géographie, de formules notifiant les distances, et il parvient à esquisser la carte des localités de la Terre sainte avec une telle minutie qu'elle semble s'adresser aux Chrétiens de France ignorants de la situation géographique.

16 L'extrême précision ne peut toutefois occulter la sécheresse des informations : données climatiques et particularités des paysages sont en règle générale absentes[20]. La seule concession à la singularité orientale, encore est-elle subordonnée à la narration, est la description des crues du Nil. Géographique et politique, celle-ci doit expliquer la stratégie de Saladin pour vaincre l'armée chrétienne et les circonstances de sa victoire. Aussi Ernoul sélectionne-t-il avec soin les éléments qu'il dispense, la séparation du Nil en divers bras, ses effets bénéfiques, la raison d'être et le fonctionnement des écluses ; il y adjoint les données pratiques sur la situation des armées (p. 441). Il s'abstrait de la riche tradition littéraire et des légendes qu'elle contient, en particulier sur les origines du Nil, et omet la dimension imaginaire qu'elle recèle dans la conscience occidentale[21].

17 L'espace n'est donc qu'un élément d'ordonnancement du récit et sa reconstruction sous les yeux du lecteur/auditeur est dépourvue de finalité pédagogique ou divertissante. S'il n'offre guère de prise à l'exotisme ni à l'encyclopédisme, l'Orient est cependant investi d'une forte charge religieuse pour devenir un lieu mémoratif et commémoratif. La carte géographique se double en effet le plus souvent d'un cadre historique par l'enchâssement de références ou de récits bibliques. L'association immédiate entre lieu et temps ou personnages bibliques actualise l'histoire de la Bible dans le présent d'un espace réel, foulé par les pèlerins et croisés ; elle brouille les frontières entre passé et présent, en gravant dans l'espace la mémoire du passé. L'Orient n'a pas d'autre réalité que la réalité biblique. Une telle manière de travailler le réel a pour effet de fabriquer un Orient d'où sont exclus les Sarrasins. La démarche d'Ernoul, qu'il ne détient pas en propre, participe d'un processus de production des signes qui fait du récit le témoignage documentaire d'une appropriation de l'espace. Sacralisé, celui-ci est conçu comme partie prenante de la Chrétienté et s'inscrit dans l'entreprise de reconquête, à la fois spirituelle et temporelle[22].

18 La sacralisation de l'espace engendre une forme particulière dans laquelle le cadre géographique commande l'enchâssement des récits bibliques. Les deux digressions les plus importantes, concernant l'une le Jourdain et le Liban, l'autre Naplouse et les environs, obéissent à ce moule littéraire. La partie géographique croise plusieurs axes de présentation : une localisation précise par la donnée des distances ou par la situation des cités les unes par rapport aux autres :

> Al tierç jour, se parti Salehadins del siege d'Escalonne et ala à une cité qui est es plains de Rames, qui a à non Saint Jore, à .VII. liues d'Escalonne. (p. 43)

un inventaire des composantes d'une ville ou d'un lieu avec origine, topographie ou caractères spécifiques :

> Or vous avons dit dou mont dou Nyban dont les .II. fontaines sordent au pié. Or vous dirons d'une cité bas el pendant del mont, sor le fontaines, qui a non Belinas. Elle fu ja de Crestiiens au tans de Godefroi de Buillon [...] Mais puis fremerent il .II. castiaus priés d'iluec, li uns a non li Thorons. Cis castiaus fu le roi et est à .V. lieues de Sur, à .III. lieues de cele cité de Belinas. E li autres a non Saffet. Cil estoit al Temple et .IIII. lieues de le cité... (p. 63)

19 La rigueur dans la présentation successive, au moyen d'un vocabulaire spatial et de lourdes transitions, n'interdit pas, au sein du parcours, des échappées vers d'autres endroits chargés d'histoire (p. 67). Dans les deux passages, la structure est du même type, à cette différence importante près que Naplouse est toujours le point d'origine à partir duquel les autres cités sont localisées et décrites, dans un mouvement d'aller et retour, et dans la mise en œuvre d'un réseau de ramifications qui rayonne à partir d'elle.

20 Au sein du tracé cartographique, l'énoncé d'un nom et l'exposé géographique du lieu désigné enclenchent/appellent l'insertion de micro-récits bibliques. Scène des événements, l'espace concret et concrètement décrit se mue en lieu de mémoire et en *medium* d'une commémoration active et fervente. Lorsqu'Ernoul évoque la Mer salée, il recourt à l'*escripture* pour élucider ses différents noms[23] :

> Celle mers apiele escripture Mer de Galilée et en autre liu Mer de Tabarie, pour çou que li cités de Tabarie siet sor la mer par devers Crestiiens. En autre liu, l'apiele l'escripture l'Estanc de Nazareth. (p. 64)

21 Et il saisit l'occasion de rapporter l'événement qui s'y est déroulé, ce qui est une pratique systématique dans ce type de récits : « Sour celi mer ala Jhesu Cris ses piés, et saint Pieres qui en une nef estoit en le mer... » (p. 64). En apparence marginales, ces pauses narratives, qui sollicitent l'Ancien et le Nouveau Testament sans le moindre souci chronologique, occupent le plus souvent la majeure partie des descriptions, voire les excèdent[24]. La sélection dans *la sainte Escripture* n'a pas pour ambition première de donner un cours d'histoire sainte, mais de reconstruire et de s'approprier l'Orient par une histoire qui lui est consubstantielle. L'espace qui, en soi, laisse l'auteur indifférent, prend forme par les faits qui s'y sont produits, par la mémoire qu'il alimente, par la commémoration à laquelle il se prête. Par son unité historique et symbolique, il contribue à souder/ressouder la communauté chrétienne à laquelle il appartient sans réserve. Des méthodes de représentation sont ainsi mises en place : elles font appel à la raison et à la logique par l'esquisse d'une carte géographique rigoureuse mais, à partir de là, elles s'adressent à l'imaginaire collectif et plongent loin dans les origines et les fondements de l'identité religieuse. L'alliage de fragments bibliques et de réalités topographiques génère une description qui ôte à l'Orient son altérité et à l'Oriental le droit de le posséder, au point de rendre sa présence transgressive et passible de

châtiment. La géographie se voit pourvue d'une vertu militante en faveur de l'idée de croisade[25].

22 Cette appréhension monolithique de l'Orient ne laisse guère de place à la découverte. Le passage où Ernoul, à propos de Jéricho, s'intéresse à des serpents extraordinaires, semble faire exception. Il comporte deux parties distinctes : l'une portant sur les serpents de manière générale, l'autre qui, s'y greffant à la manière d'une réminiscence, s'attarde sur deux serpents aux particularités stupéfiantes. Ernoul combine des éléments vraisemblables, la production de la thériaque et le fait que les serpents ne soient pas tous pris, avec des éléments plus inattendus comme le moyen de les capturer au moyen d'un « charme » (pp. 76-77). Cette précision, puisée dans les *Bestiaires*, participe de l'imagerie orientalisante du charmeur de serpents que transmet la tradition. Quant aux traits caractérisant les deux serpents, « qui sunt en Arabe, et sunt es desers parfont » (p. 77), ils semblent provenir aussi tout droit des *Bestiaires* ; l'odeur qui donne la mort est la propriété du basilic ; la capacité de la femelle à tuer le mâle entre ses dents singularise en partie l'aspic ; le rituel amoureux s'observe chez la vipère[26]. Des Bestiaires, Ernoul conserve ainsi quelques « natures ». Incarnation du Mal dans l'imaginaire, le serpent tel qu'il est dépeint figure une étrangeté inquiétante qu'accentue la référence au désert, lieu ambivalent de la tentation et de la Rédemption. L'auteur n'émet pourtant aucun jugement de valeur et laisse au lecteur/auditeur le soin de corréler la description à son explication symbolique. Une telle digression étonne : ni fiche encyclopédique, ni enseignement religieux et moral, ni « chose vue », elle combine les éléments des uns et des autres, sans jamais offrir une vision singulière, encore moins personnelle, de l'Orient. Sa présence se justifie sans doute parce qu'elle est une forme littéraire plus ou moins attendue dans le récit de croisade et/ou de voyage.

23 L'Orient qui s'esquisse au fil du texte est un Orient concret où l'on se bat pour la conquête ou reconquête de Jérusalem, un espace à construire et reconstruire au plan matériel et politique ; c'est un Orient mythique où se revivent les origines et l'histoire du christianisme ; plus rarement, c'est un Orient fabuleux où la fascination le dispute à la répulsion. La pratique narrative, qui étage ou confond les différents plans et annule le temps par une fusion du passé biblique avec le présent des croisades, oblitère l'altérité et sa représentation objective et distanciée.

Une perception ethnocentriste

24 Cette façon de configurer l'espace révèle une perception de type ethnocentriste plus sensible encore dans la représentation de l'Autre, quand Ernoul lui concède quelque place. L'Autre est alors comparé à soi-même de manière métaphorique ou métonymique, en fonction des valeurs chrétiennes et des valeurs politiques occidentales. Emblématique d'une telle démarche, le portrait de Saladin en Oriental occidentalisé l'est à plus d'un titre.

25 Selon M.-T. d'Alverny, le chef sarrasin est « le type quasi-légendaire de l'ennemi plein de courage et de générosité »[27]. Certes, la reconnaissance de sa grandeur se fait en vertu de la solidarité tacite qui unit les guerriers, quelle que soit leur origine, et la valeur guerrière se mesure à l'aune de paramètres propres à tout combattant. Ernoul rend d'ailleurs un discret hommage aux adversaires orientaux qui se comportent en vaillants combattants, en subtils tacticiens ou en bons techniciens dans l'usage des armes[28]. Leur

comportement dans certaines circonstances de guerre est comparable à celui des chevaliers chrétiens qu'ils égalent en sagesse et en cruauté[29]. Mais Saladin est l'objet d'une focalisation spécifique : sans jamais l'exprimer, le prosateur dépeint un personnage mythique qu'il construit au fur et à mesure du texte, sous les traits d'un chevalier courtois dont il est la parfaite incarnation. La présence sélective de l'Orient invite à voir, dans l'impossibilité à figurer le chef sarrasin avec ses rites et ses coutumes, une incapacité à penser l'Autre pour lui-même ou une tentative de l'assimiler pour le dominer, quand sa valeur personnelle l'en rend digne. Dès sa première intervention, après son emprisonnement au château de Montréal, Saladin demande au seigneur chrétien « que il le fesist chevalier à françoise » (p. 36). Ce geste symbolique laisse à penser que Saladin a reconnu et intégré les valeurs occidentales. Les premières qualités dont Ernoul fait état sont de manière significative celles qui prévalent dans le code chevaleresque et courtois : « [...] il estoit larges et courtois, et mout amés des Sarrasins » (p. 36). Dans la suite du texte, l'auteurl veille à illustrer leur mise en œuvre. Qualité majeure du bon roi, la largesse se manifeste sous la forme de dons ou d'aumônes, aussi bien aux pauvres chrétiens (p. 228) qu'aux puissants seigneurs après la conquête de Jérusalem :

> Si dona al signeur de Saiete la moitié des rentes de Saiete et .I. boine vile a .IIII. liues de Sur qui a non Sarfent. Et dona à Balyan de Belin, qui barons estoit la roine Marie, .I. castiel à .V. lius d'Acre et le tiere qui i apartenoit [...] Au segnor de Chayphas rendiu Cayphas... (p. 293)[30]

26 Quant à la courtoisie qui, de manière générale, désigne un modèle de comportement où s'unissent les valeurs guerrières, sociales et morales sous l'égide du raffinement, de l'élégance et d'un code élaboré, elle est sans cesse exaltée en Saladin : elle s'illustre dans son accueil fastueux et bienveillant (p. 172, 222), dans son souci de protéger les chrétiens contre ses propres hommes (p. 277), dans sa générosité à l'égard des dames de Jérusalem :

> Or vous dirai d'une grant courtoisie que Salehadins fist les dames et les filles as chevaliers qui estoient afuies en Jherusalem, cui lor segneur avoient esté mort et pris en le bataille... (p. 229)

dans son geste élégant envers Richard Cœur de Lion momentanément privé de monture, geste qui montre son attachement à la hiérarchie :

> « Va, dist il à .I. de ses sergans, ensiele .I. ceval et se li maine. Se li di que jou li envoie ; k'il n'affiert pas à si haut home comme il est qu'il soit à pié, en tel liu, aveuc ses homes ». (p. 281)

27 Ernoul fait de même l'apologie de sa prouesse, en le figurant, non en vaillant chevalier, mais en conquérant redoutable et en grand stratège (pp. 80-81). La prégnance de la valeur guerrière est sensible dans l'attention que le chef sarrasin porte à celle des autres, dont Richard, son alter ego occidental, et le chevalier vert qu'il admire et voudrait garder à ses côtés (pp. 251-252). Elle s'accompagne d'un respect inconditionnel du code de l'honneur : Saladin est un homme de parole (p. 252), intègre et soucieux de la justice (pp. 184-185), et intransigeant face à ceux qui le trahissent tel le chevalier Jehans de Gale (pp. 255-256).

28 L'Oriental se distingue enfin par sa sagesse, signifiée dès sa première apparition, à propos de la prophétie, selon laquelle :

> [...] uns hom isteroit de tiere, qui auroit non Ali, et monteroit sour ces cevaus, et seroit sires de toute Paienie, et de partie de Crestiienté ; et par tout le mon iroit sa renonmée. (p. 37).

29 Par la ruse, qui matérialise cette qualité sous un jour ambigu voire inquiétant, Saladin parvient à monter sur les chevaux et, tel un nouvel Alexandre, à acquérir et étendre son pouvoir. La reconnaissance de son intelligence supérieure et de son charisme, qui lui assurent une aura exceptionnelle chez les Sarrasins et les chrétiens, est confortée par sa relation au sacré. Le chef sarrasin est un croyant fervent et sa croyance fait de lui l'égal des rois chrétiens qui combattent au service de Dieu, conciliant pouvoir temporel et direction spirituelle.

30 En Saladin convergent donc toutes les qualités inhérentes à un parfait roi/chevalier chrétien. Il est non seulement l'Autre identique à soi mais encore l'Autre qui, par un effet de miroir, renvoie une image méliorative et modélisante de soi. Le gommage des différences se concrétise dans les échanges permanents noués entre Saladin et les chrétiens. Ernoul accorde du reste une grande importance aux prises de parole directes, au mépris de la vraisemblance linguistique[31]. Après la conquête de Jérusalem, le compte rendu des propos donne un aperçu des négociations menées sur un mode courtois entre Saladin et Balyan d'Ibelin, le maître d'Ernoul, dont le rôle éminent est sans surprise souligné.

31 Constante dans la pratique littéraire, l'assimilation du guerrier musulman à un chevalier chrétien achoppe néanmoins sur des obstacles insurmontables, son origine et sa religion que son nom symbolise : « Li nons Salehadins, çou est à dire en françois : "C'est li sires qui euvre pour le loy" » (p. 36). Au reste, la seule fausse note majeure dans son comportement, hormis la ruse initiale qui révèle le personnage sous un jour diabolique[32], a trait aux reliques dont on sait l'enjeu pour les chrétiens. Saladin ne tient pas ses promesses de restituer la Vraie Croix et d'échanger les prisonniers (pp. 276-277), signant par là son intolérance religieuse et son immobilisme politique. Ernoul ne condamne cependant pas le héros, comme si, jusqu'au bout, il convenait de garder l'image d'un ennemi d'exception -seul son frère jouit d'un bref portrait valorisant[33]. La postérité ne s'y trompe pas et le lit ainsi : le héros sera l'objet d'une récupération dans des récits postérieurs, où est travaillée la filiation « chrétienne »[34].

32 Le portrait confirme les limites de l'entreprise. Comme les mœurs et coutumes, comme l'espace, il s'élabore selon les « canons » de l'Occidental chrétien, en vertu d'une vision dualiste du monde. Pour autant, il n'y a pas, chez Ernoul, exacerbation de la différence ou insistance sur l'aspect fascinant de l'Orient, en raison de la nature même de la chronique que caractérisent une relation sobre des événements et une économie rigoureuse dans le choix des pauses descriptives[35]. Aussi l'altérité orientale n'est, semble-t-il, qu'une préoccupation marginale pour un chroniqueur habité, qui plus est, par le souci de consigner, du seul point de vue occidental et pour les Occidentaux, la marche des faits. Cela n'implique pas une peinture plus généreuse des Occidentaux dont les conflits d'intérêt sont exposés sans fard. La parcimonie descriptive participe en effet d'un récit où le fait et/ou le politique prévalent sur la dimension morale, religieuse et affective, ce qui a pour principal mérite d'éviter une vision trop monolithique des Orientaux et des Occidentaux.

33 Des Sarrasins présentés en masses le plus souvent indistinctes sans histoire ni vie propre, un espace sommairement ébauché et inscrit dans l'univers biblique, un Oriental d'exception doté des traits d'un seigneur occidental, tel est l'Orient d'Ernoul. Les procédés de représentation ne donnent pas à voir l'Orient, ils le reconstruisent selon le système des signes dominants ; ainsi faussent-ils l'altérité, démontrant leur incapacité à transposer ce qui est en dehors de leurs références et schémas ordinaires. Mine de

renseignements précis et précieux des faits, la chronique reste trop partiale pour instruire sur l'Orient parcouru par les Croisés et occupé par les Francs de Terre sainte ; elle révèle une vision unilatérale, plutôt que manichéenne, du monde. Si l'altérité en est la toile de fond comme *topos* narratif et lieu commémoratif, si elle l'enrichit de connotations morales, elle reste aux marges de sa réalité propre, aux frontières de l'imaginaire ; elle est l'étrangeté et comme telle, irreprésentable.

NOTES

1. *Chronique d'Ernoul et de Bernard le Trésorier*, éd. L. de Mas-Latrie, Paris, Société de l'Histoire de France, 1871. Sur les familles de manuscrits, cf. M. R. Morgan, *The Chronicle of Ernoul and the Continuations of William of Tyre*, Oxford, University Press, 1973, p. 10 et ss. Sur l'histoire des croisades, on peut citer par exemple C. Cahen, *Orient et Occident au temps des Croisades*,Paris, Aubier, collection historique, 1983 ; J. Prawer, *Histoire du royaume latin de Jérusalem*, Paris, CNRS, 2e éd. 1975, 2 vol. ; J. Richard, *Histoire des croisades*,Paris, Fayard, 1996. Sur la notion de croisade, voir aussi P. Alphandéry et A. Dupront, *La Chrétienté et l'idée de croisade*, Paris, A. Michel, Bibliothèque de l'évolution de l'humanité, nouv. éd. 1995 (1re éd. 1954-1959), 2 vol. ; A. Dupront, *Du sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*,Paris, Gallimard, Bibliothèque des Histoires, 1987 ; J. Richard, *L'esprit de la croisade*,Paris, Éditions du Cerf, 1969.

2. Sur les liens entre Ernoul et Balyan d'Ibelin, cf. *Chronique d'Ernoul et de Bernard le Trésorier*, pp. 501-503 ; M. R. Morgan, *op. cit.*, p. 45.

3. Sur le statut de laïque de Bernard, cf. M. R. Morgan, *op. cit.*, p. 51 et ss. Les apports les plus importants consistent à diviser le texte en quarante et un chapitres avec des rubriques (souvent incomplètes), à ajouter quelques extraits de chroniques inconnues, à varier les appellations et à prolonger le récit de 1229 à 1231 : cf. *Chronique d'Ernoul et de Bernard le Trésorier*, p. XXVII et ss., p. XXXII ; p. 337. Cf. M. R. Morgan, *op. cit.*, p. 51 et ss.

4. Il existerait un récit antérieur plus complet dont portent témoignage diverses versions des continuations de l'*Éracles* ; cf. M. R. Morgan, p. 59 et ss.

5. Se reporter à notre article, « Deux représentations de la troisième croisade : l'*Estoire de la guerre sainte* d'Ambroise et *la Chronique d'Ernoul et de Bernard le Trésorier* », à paraître dans les *Cahiers de Civilisation Médiévale*.

6. Voir par exemple ce qu'aurait ajouté Bernard sur les successeurs de Godefroy de Bouillon, pp. 1-4, ce qui concerne la reine Sibylle et ses successeurs, p. 267, ou le bref aperçu de la situation en Champagne, pp. 293-294.

7. Ernoul use de termes génériques comme *Turs* ou *Sarrasins*, *Paienie* ou *Panienime*, désignant de manière indéterminée les différents peuples de l'Orient : cf. p. 2, 3, 4, 5... Sur le sens de *Crestienté*, cf. en particulier P. Zumthor, *La mesure du monde*, Paris, Seuil, Poétique, 1993, pp. 148-150.

8. Ce qui est le plus ordinaire dans les chroniques de croisade ; cf. l'analyse de *La Vie de saint Louis* de Joinville par H. Benvéniste, « Joinville et les "autres" : les procédés de représentation dans l'*Histoire de saint Louis* », *Le Moyen Âge*,n° l, 1996, t. CII, pp. 27-55 ; encore cette œuvre est-elle assez marginale en raison de son caractère hybride.

9. Robert de Clari, *La conquête de Constantinople*, éd. Ph. Lauer, Paris, 1956, LXV, CVI, CXII, CXVI ; trad. J. Dufournet in *Croisades et pèlerinages*, dir. D. Régnier-Bohler, 1997, p. 725-878 ; Joinville, *Vie de saint Louis*,éd. Jacques Monfrin, Paris, Classiques Garnier, Dunod, 1995, chap. 248-250.

10. La notion d'individu est, il est vrai, problématique pour cette époque ; cf. A. Gourevitch, *La naissance de l'individu dans l'Europe médiévale*, trad. J.-J. Marie, Paris, Seuil, 1997 ; voir tout particulièrement le troisième chapitre, « "Persona" à la recherche de la personne ».

11. Ambroise, *Estoire de la guerre sainte*, éd. et trad. G. Paris, Paris, Collection de documents inédits sur l'histoire de France, 1897 ; cf. la récurrence du terme *chenailles* : 1132, 3106, 3433, 3784, 4032, 4804, 5030, 5613, 5836, 6010.

12. Cf. H. Benvéniste, art. cit., p. 43.

13. Sur un aspect de la question, voir J. Le Goff, *La bourse et la vie. Économie et religion au Moyen Âge*, Paris, 1986, repris dans *Un autre Moyen Âge*, Paris, Quarto Gallimard, 1999, pp. 1261-1341.

14. Voir, à ce titre, M.-Th. d'Alverny, « La connaissance de l'Islam au temps de saint Louis », *Septième centenaire de la mort de saint Louis*,Actes du Colloque de Royaumont et de Paris (21-29 mai 1970), Paris, Les Belles Lettres, 1976, p. 235. Pour une perception de l'Islam, cf. notamment M. Rodinson, *La fascination de l'Islam*,Paris, Petite collection Maspéro, 1982 ; P. Senac, *L'Image de l'autre, l'Occident médiéval face à l'Islam*,Paris, Flammarion, 1983.

15. On peut souligner une différence d'approche avec bien des textes où la représentation de l'Islam se fait sur le mode de la caricature ; cf. J. Flori, « La caricature de l'Islam dans l'Occident médiéval », *Aevum*, t. 2, pp. 246-256.

16. Sur le mythe du *Vieil de la Montagne*, voir J. Delumeau, *Une histoire du Paradis. Le jardin des delices*, Paris, 1992, pp. 112-113.

17. Cf. B. Lewis, *Les Assassins. Terrorisme et politique dans l'Islam médiéval*, trad. A. Pélissier, Bruxelles, Complexe, 1984, p. 69. Le mythe apparaît par exemple chez Ambroise, *éd. cit.*, v. 8814 et ss. ; Joinville, éd. cit., chap. 249, 451-463.

18. Sur la valeur et le but de ces descriptions, cf. M. Zink, « Pourquoi raconter son voyage ? Débuts et prologues d'une chronique de la Croisade et deux itinéraires de Terre sainte », *Voyage, quête, pèlerinage dans la littérature et la civilisation médiévales*, *Senefiance*, n° 2, Cahiers du CUERMA, Paris, Champion, 1976, pp. 239-254.

19. Cf. par exemple la précision sur le nom, l'*Hermenie qui ot à non Thoros*, p. 25 ; l'étymologie du Petit Damas, p. 105 ; les propriétés de la *Mer de sel* ou la *Mer del Dyable*, p. 68.

20. Ernoul, seigneur français, n'évoque pas le dépaysement qu'il est en droit d'éprouver. Il ne fait d'ailleurs pas figure d'exception : cf. Geoffroy de Villehardouin par exemple, *La conquête de Constantinople*, Paris, GF, 1969, chronologie et préface de J. Dufournet.

21. Dans « Joinville et l'Orient », *L'Écrit dans la société médiévale, Textes en hommage à Lucie Fossier*, éd. C. Bourlet et A. Dufour, Paris, Éditions du CNRS, 1991, p. 263, J. Monfrin signale l'existence de textes fort répandus sur le Nil, dont celui, inspiré de la *Pharsale* de Lucain, qui se lit dans les *Faits des Romains*. Dans sa description plus détaillée du Nil, Joinville donne des éléments courants qu'il a pu emprunter à Ernoul : *op. cit.*, chap. 187-190.

22. Cf. M. Zink, art. cit., pp. 239-254.

23. S'agit-il en l'occurrence de la Bible ? En l'absence de qualificatif comme *sainte*, rien n'est moins sûr ; il pourrait s'agir d'ouvrages utilisés comme des manuels de référence tels celui d'Isidore de Séville, dont on sait l'importance à cette époque.

24. Dans le passage réservé au Jourdain et à ses alentours, Ernoul se réfère d'abord au Nouveau Testament pour relater quelques épisodes clés de la vie de Jésus, puis à l'Ancien Testament avec l'histoire de Moïse et celle d'Abraham : cf. pp. 62-75.

25. Dans la même perspective, voir la description de Jérusalem, pp. 188-210 et notre article « La description de Jérusalem dans *La Chronique d'Ernoul* », *Romania*, t. 115, 1997, pp. 69-89.

26. Cf. *Bestaires du Moyen Âge*, Paris, Stock/Moyen Âge, trad. et présentation G. Bianciotto, 1980 (1re édition). L'auteur semble se référer, pour l'essentiel, au *Livre du Trésor* de Brunetto Latini. Pour la propriété du basilic, voir *op. cit.*, p. 181 ; pour celle de l'aspic, *op. cit.*, p. 180 ; pour celle de la vipère, *op. cit.*, p. 183.

27. M.-Th. d'Alverny, art. cit., p. 235. Voir les *Estoires d'Oultre mer et de la naissance Salehadin*, du XIII[e] siècle qu'évoque M. Zink, art. cit., p. 245. Sur le chef oriental, cf. par exemple C. Cahen, *op. cit.*, pp. 143-153.

28. *Éd. cit.*, pp. 168-169, 213-214, 242-243, 315-136, 359, 418-419 (feux grégeois), 441... Les Orientaux sont capables aussi d'aider leurs adversaires, au point d'être jugés, par l'auteur, meilleurs que les patrons des navires chrétiens : pp. 232-233.

29. Voir éd. cit., p. 54, 147,168, 266-267.

30. Il est fort peu question des biens qu'il dispense à ses hommes, hormis en ses débuts (p. 41), preuve supplémentaire de l'indifférence d'Ernoul à l'égard des Orientaux et de leurs coutumes.

31. Il ne fait pas état de la différence linguistique.

32. Cette célèbre anecdote dépourvue de jugement critique affirmé donne lieu à des versions différentes dont il conviendrait de faire la comparaison pour mesurer l'image de Saladin.

33. Cf. éd. cit., p. 227.

34. On songe en particulier à trois textes : *Jean d'Avesnes*, éd. A.-M. Finoli, Milan, 1979 (version la plus courte) ; éd. C. Brunel, Paris, SATF, 1923 ; *Saladin*, éd. L. S. Crist, Paris-Genève, TLF, 1972. Le lien entre les trois récits repose sur la généalogie : Jean d'Avesnes est le grand-père de la fille du comte de Ponthieu et celle-ci est l'arrière grand-mère de Saladin.

35. Voir notre article à paraître dans les *Cahiers de Civilisation Médiévale*, « Deux représentations de la troisième croisade : l'*Estoire de la guerre sainte* d'Ambroise et *la Chronique d'Ernoul et de Bernard le Trésorier* ».

AUTEUR

CATHERINE CROIZY-NAQUET

Université de Lille-III