

TNTL

Tijdschrift voor Nederlandse Taal- en Letterkunde

Uitgegeven vanwege de Maatschappij der Nederlandse Letterkunde te Leiden

Deel 134 (2018), afl. 1

Uitgeverij Verloren

ISSN 0040-7550

TNTL verschijnt viermaal per jaar; een jaargang bevat ten minste 320 bladzijden.

Redactie

dr. S. Bax, dr. S. Beeks, dr. C.J. van der Haven, dr. M. Kestemont (webredacteur),
dr. P.H. Moser, dr. F. Van de Velde, dr. H. Van de Velde, dr. M. Veldhuizen,
dr. F.P. Weerman, dr. M. van Zoggel

Redactieraad

dr. B. Besamusca (Utrecht), dr. L.M.E.A. Cornips (Amsterdam), dr. P. Coutte-
nier (Antwerpen), dr. D. De Geest (Leuven), dr. R. Howell (Madison, WI), dr. M.
Hüning (Berlijn), dr. A.B.G.M van Kalmthout (Amsterdam), dr. M. Kemperink
(Groningen), dr. J. Konst (Berlijn), dr. E.J. Krol (Praag), dr. M. van Oostendorp
(Amsterdam), dr. H.-J. Schiewer (Freiburg), dr. A. van Strien (Amsterdam),
dr. M. Van Vaeck (Leuven), dr. B. Vervaeck (Leuven), dr. R. Willemyns (Brussel)

Redactiesecretariaat

Huygens Instituut der KNAW

t.a.v. dr. M. van Zoggel

Postbus 10855

1001 EW Amsterdam

redactiesecretaris@tntl.nl

Abonnementen

Regulier €60,-; studenten en onderzoekers (AIO's & OIO's) €40,-; instellingen
€90,- (telkens per jaargang, incl. verzendkosten). Abonnees buiten de Benelux
wordt €10,- verzendkosten in rekening gebracht. Losse nummers kosten €15,-.

Uitgever en abonnementenadministratie

Uitgeverij Verloren, Torenlaan 25, 1211 JA Hilversum, www.verloren.nl

telefoon 035-6859856, e-mail info@verloren.nl

rekening NL44INGB0004489940

Auteursrechten

Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever. No part of this publication may be reproduced in any form without written permission from the publisher.

Liefde tussen een moslimprins en een christelijk meisje

Een Perzische *Floris ende Blancefloer*?

Abstract – Europe has had a long history of cultural interaction with the Near East, especially with the Persian-speaking world. The Greek and Persian wars come to mind, of course, but there was certainly far more interaction between different cultures in the Near East and Europe, and many of these interactions were peaceful. For example, many stories were exchanged in this large area. In this article, I explore the similarities and differences in the Persian romance *Warqa and Golshâh* and the Middle Dutch *Floris ende Blancefloer*, analyzing how a wide range of common literary motifs connect these two stories. Here I postulate that texts are social beings, adapting themselves to time, place, and the audience. A study of the common origin of a text, however tantalizing, is less important than to analyze the ways a text behaves in a specific literary culture.

1 Inleiding

Floris ende Blancefloer is een van de bekendste Middelnederlandse hoofse liefdesverhalen. Het is geschreven door Diederic van Assenede en dateert uit omstreeks 1255. Van het oorspronkelijke verhaal bestaan verschillende versies in diverse Europese talen, van oud-IJslands tot oud-Spaans. Het liefdesverhaal is anders dan de meeste middeleeuwse Europese vertellingen: vooral de oosterse elementen in het verhaal, die G. Lozinski ‘turquerie élémentaire’ noemt, hebben vele geleerden vanaf de negentiende eeuw aangezet om de oorsprong van *Floris ende Blancefloer* te onderzoeken.¹ Verschillende geleerden veronderstellen dat de oorsprong van het verhaal in de Arabische, Perzische, Byzantijnse of nog andere literaire tradities gezocht moet worden.²

Het doel van dit artikel is niet op zoek te gaan naar een gezamenlijke bron van *Floris ende Blancefloer* en *Warqa en Golshâh*, noch te bewijzen dat er directe contacten waren tussen Europa en Perzië. Mijn doel is het duiden van de overeen-

* Graag wil ik Marjolein Hogenbirk bedanken voor haar waardevolle suggesties. Ik ben de anonieme reviewers, Miriam van Staden en de redactie van *TNTL* zeer erkentelijk voor hun kritische en constructieve opmerkingen bij dit artikel.

1 Zie de bespreking van G. Lozinski van twee edities van het Oudfranse verhaal, *Floire et Blancheflor* door Margaret Pelan uit 1937 en Felicitas Krüger uit 1938, met name p. 39-42; zie ook Mak 1974: 8-9.

2 Voor een discussie over de oosterse oorsprong van het verhaal zie de introductie van P. Leendertz op zijn editie van *Floris ende Blancefloer* uit 1912: xl-lxv, waar de auteur verwijst naar verschillende studies zoals onder andere die van Italo Pizzi en G. Huet, die respectievelijk pleiten voor een Byzantijnse, Perzische en Arabische oorsprong van het verhaal. Leendertz noemt een aantal andere mogelijkheden in zijn inleiding. Zie ook Janssens e.a. 2015: 17-41; Mak 1974: 8-9; Winkelman 1993: 132-137; Winkelman 2007: 281-297. Zie ook Grieve 1997: 30.

komstige motieven in *Warqa en Golshâh* en *Floris ende Blancefloer* in hun culturele context. De versie van Diederic van Assenede gaat terug op het Franse *Floire et Blancheflor* door Robert d'Orbigny.³ Een bronnenonderzoek zou zich tenminste ook moeten baseren op de eerdere Franse versie en oudere oriëntaalse versies. Ik kies voor *Warqa en Golshâh* omdat dit verhaal geldt als een van de eerste Perzische liefdesepen en omdat dit ook de bron is geweest voor vele imitaties in andere talen. Er bestaat een oudere Arabische versie, maar imitaties lijken niet terug te grijpen op het Perzisch.

Er is een aantal wezenlijke verschillen tussen de Perzische en de Arabische versie, waarbij er beduidend meer overeenkomsten zijn tussen de Europese en de Perzische, dan tussen de Europese en de Arabische versies. Zo zijn de namen van de protagonisten in het Arabisch moeilijk terug te brengen tot bloemennamen. 'Urwa, de mannelijke hoofdpersoon in de Arabische tekst tegenover Warqa in de Perzische, betekent onder andere 'leeuw' en 'Afrâ' is een 'wittig rood'. Daarnaast is de school als motief niet te vinden in het Arabisch. Nog een verschil is dat 'Urwa een weeskind is, in tegenstelling tot de Perzische versie, waarin Warqa een vader heeft (die stamhoofd is). 'Urwa gaat naar een 'rijke man' maar er wordt niet gesproken van een koning of emir, terwijl dit in *Warqa en Golshâh* juist wordt benadrukt. Ook het kronen van de protagonisten komt niet in de Arabische versie voor. Ten slotte ontbreekt in het Arabisch het opmerkelijke slot van het Perzische verhaal waarin de profeet Mohammad een wonder verricht om de minnaars weer tot leven te brengen, er gevochten wordt tegen ongelovigen en Joden tot de islam worden bekeerd (Sattâri 1975: 533-37; Gholâm-Hoseynzâde 2011: 43-69; Bauer 2012).

In dit artikel worden twee versies vergeleken die beide niet oorspronkelijk zijn, in die zin dat de Nederlandse tekst gebaseerd is op een Franse versie terwijl de Perzische tekst waarschijnlijk teruggaat op een Arabische vertelling, maar met een aantal verschillen. De vraag die dit oproept is natuurlijk of deze eerdere teksten niet ook betrokken zouden moeten worden in de analyse. Voor wat in dit artikel betoogd wordt, namelijk dat in beide teksten overeenkomsten zijn die suggereren dat er wederzijds invloed is geweest, denk ik niet dat het noodzakelijk is, maar het is uiteraard wel zeer interessant om als vervolg op deze analyse ook andere bron-teksten erbij te betrekken. Mijn doel is het duiden van overeenkomsten tussen het Perzische *Warqa en Golshâh* en het Nederlandse *Floris ende Blancefloer*. Wat wel bijzonder is aan de teksten voor dit artikel is dat zowel het Perzisch als het Nederlands *vernaculairs* zijn, talen van het volk.

Zowel literair-historici van de Europese middeleeuwen als van de Perzische literaire geschiedenis hebben opgemerkt dat dit liefdesverhaal een Perzisch equivalent heeft. *Floris ende Blancefloer* vertoont sterke verwantschappen met het elfde-eeuwse Perzische liefdesepos *Warqa en Golshâh*, waarschijnlijk het oudste liefdesepos in de Nieuw-Perzische poëzie.⁴ In dit artikel zal ik het Middelneder-

3 Voor een uitgebreide studie zie Janssens e.a. 2015.

4 Voor de datering van dit verhaal in de tiende, begin elfde eeuw zie Khaleghi-Motlagh 1991, Sâdeqi 2011: 197-223 en Kiyâ 1955: 49-50. Hoewel Zabihollâh Safâ en Meddi van mening zijn dat dit verhaal een Arabische oorsprong heeft, verwijzen Pizzi, Melikian-Chirvani, Bosworth en Sattâri naar een pre-islamitische Perzische oorsprong op basis van een vergelijking van dit verhaal met elfde-eeuwse Perzische liefdesverhalen, waaronder *Wis en Râmin*, geschreven door Fakhr al-Din Gorgâni. Safâ

landse en het Perzische verhaal met elkaar vergelijken. De plot van beide verhalen is vrij simpel. Het gaat om een jongen en een meisje die op jonge leeftijd verliefd op elkaar worden, maar waarvan de ouders tegen een huwelijk zijn. Het meisje wordt verkocht aan een heerser ergens in het Midden-Oosten als een van zijn vrouwen. De jongen krijgt de leugen te horen dat zij is gestorven en als bewijs wordt een graf gemaakt om hem te laten geloven dat zijn geliefde werkelijk dood is. Als men ziet dat de jonge minnaar bijna doodgaat van liefdesverdriet, wordt hem de waarheid verteld en hij onderneemt vervolgens een reis naar het hof van de Oosterse heerser. Hier vindt hij zijn geliefde terug. De koning reageert hoffelijk en laat de twee geliefden trouwen.

In mijn artikel wil ik vooral ingaan op de overeenkomsten tussen het Perzische en het Europese liefdesverhaal. Hoewel verschillende wetenschappers deze gelijkenissen in de plot wel hebben opgemerkt, is er nog geen uitgebreidere studie van gemaakt.⁵ Zijn de overeenkomsten toevallig, of niet? Blijven het overeenkomsten op het niveau van gelijke motieven, of gaat het uiteindelijk om hetzelfde verhaal?

2 Literaire context van *Warqa en Golshâb*

Wij weten niet veel over 'Ayyuqi, de auteur van het Perzische liefdesverhaal, behalve dat hij in de elfde eeuw leefde. Hij verwijst naar zichzelf op een aantal plaatsen in de tekst en aan het einde van het verhaal klaagt hij in twaalf verzen over de manier waarop zijn stadsgenoten hem behandelen. Hij geeft niet duidelijk aan wat hem is overkomen, maar uit deze verzen blijkt dat hij verliefd is geweest en dat hij door list en bedrog zijn geliefde niet kon bereiken:

Als ik vertel wat de wereld met mij heeft gedaan,
 Hoe hij me heeft gebrandmerkt door pijn,
 Zou iedereen zich verbazen over mijn lot;
 Mensen zullen eeuwig medelijden met me hebben.
 Mijn verhaal is verbazingwekkender dan dit verhaal [i.e. *Warqa en Golshâb*];
 Maar ik durf er niet aan herinnerd te worden.
 Als God mij genoeg tijd zou geven, zou ik mijn verhaal
 Van begin tot einde vertellen; hoe alles is gebeurd.
 Hoe mensen mij hebben bedrogen,
 Mensen van wie het hart vervuld was van corruptie
 Mannen, vrouwen, oud en jong
 Stedelingen, Turken, allemaal,
 Vertrouw ik ze toe aan God,
 Want God zal hen berechten op de dag des oordeels
 God zal mijn recht vragen van hen die onrecht hebben gedaan
 God zal mij op dag van de herrijzenis te hulp schieten. ('Ayyuqi 1983: 156)

1989: 601-603; Bosworth 1968: 43; Meddi 1992: 151-156. Zie Melikian-Chirvani 1970: 10-11; Sattârî 1975; Pizzi 1892: 123-126. Zie ook Ateş 1954.

⁵ Zie de studies van I. Pizzi, G. Huet, A. Ateş, Z.A. Safâ, A. Bombacci, A.S. Melikian-Chirvani en Dj. Khaleghi-Motlagh.

Deze verwijzingen zeggen uiteindelijk niet veel over zijn leven en werk. Khaleghi-Motlagh is van mening dat de dichter niet goed onderlegd was in de literaire tradities van zijn tijd, omdat er een aantal grammaticale en lexicale inconsistenties in het werk te bespeuren is. We kunnen dit echter niet bewijzen, want deze inconsistenties kunnen ook het werk van afschrijvers en redacteurs zijn geweest.⁶ Behalve dit liefdesverhaal heeft de dichter waarschijnlijk ook andere werken geschreven, zoals uit een citaat in Asadi Tusi's († ca. 1073) woordenboek *Loghat-e fors* ('Perzisch lexicon') blijkt. Hier verwijst Asadi naar een lofdicht van 'Ayyuqi. In de proloog van het verhaal prijst hij Sultan Mahmud (r. 999-1030), die mogelijk zijn mecenas geweest is.⁷

Warqa en Golshâh bestaat uit 2250 coupletten in het zogenaamde *motaqâreb-metrum*.⁸ Dit metrum bestaat uit vier versvoeten. De eerste drie versvoeten zijn ieder samengesteld uit één korte en twee lange lettergrepen. De laatste versvoet bestaat uit een korte en een lange lettergreep: 0 - - / 0 - - / 0 - - / 0 -. Het metrum van dit liefdesverhaal heeft literairhistorici als Khaleghi-Motlagh ervan overtuigd dat het verhaal invloed vertoont van Ferdowsi's *Shâh-nâma* (Het Koningsboek, voltooid in 1010), het Perzische nationale epos. Daarmee zouden we een mooie *terminus post quem* bezitten. Betrouwbare informatie hierover hebben we echter niet (Kiyâ 1955: 49-50).⁹ Wel is het zo dat er een aantal andere verhalende gedichten in hetzelfde metrum uit deze periode bewaard is gebleven. De verbinding tussen metrum en genre is in ieder geval een ontwikkeling die na de twaalfde eeuw, door Nezâmi Ganjavi's († 1209) invloedrijke epen tot stand is gekomen: dichters wilden hem evenaren door een verhaal te schrijven in (vaak) hetzelfde metrum als van een individueel verhaal.

Warqa en Golshâh is bewaard gebleven in een uniek handschrift in Istanbul (Topkapı Sarayı Müzesi, Hazine 841). Het is verlucht met 71 gekleurde illustraties. Hoewel het handschrift geen datum bevat, is het waarschijnlijk afgeschreven in de dertiende eeuw. Er zijn verschillende adaptaties en vertalingen van het verhaal bekend. Deze latere versies stammen uit het grote gebied waar het Perzisch als cultuurtaal heeft gefungeerd. Zo bestaan er verschillende versies in het Ottomaans en een in het Koerdisch. Yusof-e Maddâh vervaardigde een adaptatie in 1369 in het Ottomaans.¹⁰ Een Turkse versie in het metrum van Nezâmi's *Layli-o Majnun* werd door de dichter Masihi geschreven en is opgedragen aan de Safavidische koning Shah Abbâs I (1571-1629) in de zestiende eeuw. Een vertaling uit het Perzisch werd gemaakt door 'Abdallâh ebn Hâjji ibn Mir Karim met de titel *Hekâyat-ye 'adjibe az ahwâl-e Golshâh-o Warqa* (Het wonderbaarlijke verhaal van Golshâh en Warqa) en werd pas gepubliceerd in Tashkent in 1906.¹¹

6 Voor een taalhistorische analyse zie Sâdeqi 2011: 197-223.

7 Voor biografische gegevens over 'Ayyuqi zie Soltânzâda 1989: 603.

8 Dit is het metrum van de monumentale Perzische epos *Shâh-nâma* (voltooid 1010) door de dichter Ferdowsi.

9 Voor een discussie over de keuze van een metrum en het onderwerp van het gedicht zie De Bruijn 1994: 35-43; zie ook Hägg & Utas 2003: 79. Er is een aantal andere gedichten uit dezelfde tijd, over verschillende thema's, dat ook het metrum *motaqâreb* gebruikt.

10 Voor een introductie en Engelse vertaling van dit epos zie Smith 1976.

11 Deze informatie komt van Safâ 1989: 602; zie ook Khaleghi-Motlagh 1991.

3 De plot van het Perzische verhaal en *Floris ende Blancefloer*

De vaders van de twee geliefden in het Perzische verhaal zijn broers met de namen Homâm en Helâl. Beiden zijn hoofd van de stam Banu Shabih. Op de dag dat Golshâh zou gaan trouwen met Warqa, wordt zij ontvoerd door vijanden onder leiding van Rabi ebn 'Adnân. Dit leidt tot een aantal gevechten tussen de vader van Warqa en 'Adnân. In een van deze gevechten komen Warqa's vader en 'Adnân en zijn twee zonen om. Golshâh wordt gered, maar haar vader weigert nu om haar hand aan Warqa te geven. Zijn enige argument is dat Warqa arm is. Warqa gaat naar zijn oom van moederskant, Monzer, de koning van Jemen. Als Warqa weggaat, komt de koning van Syrië en vraagt de hand van Golshâh aan haar moeder. Als Warqa vervolgens terugkomt met veel geld, wordt hem de leugen verteld dat Golshâh dood is en krijgt hij het graf van Golshâh te zien. Warqa komt er uiteindelijk achter dat dit alles een leugen is en gaat naar Syrië, op zoek naar zijn geliefde. In Syrië wordt hij zo warm en hartelijk onthaald door de Syrische koning dat hij hem niet wil vragen zijn relatie met Golshâh te verbreken. De banden van hoffelijkheid blijken sterker dan de liefdesband. De verdrietige Warqa verlaat het paleis. Onderweg sterft hij van verdriet. Als Golshâh erachter komt dat Warqa is gestorven, gaat zij naar zijn graf waar ook zij ter plekke sterft. Het graf van de twee geliefden wordt een bedevaartsoord voor zowel joden als moslims. Een jaar na deze tragische gebeurtenis gaat de profeet Mohammad langs het graf en nadat hij een aantal joden tot de islam heeft bekeerd, brengt hij Warqa en Golshâh tot leven. Zo worden zij herenigd.

De auteur van het verhaal, 'Ayyuqi, geeft in de proloog aan dat hij de eerste is die het verhaal in het Perzisch heeft geschreven. Dat hij dit expliciet claimt, betekent dat er waarschijnlijk ook andere versies in andere talen in omloop waren. 'Ayyuqi zegt dat hij het verhaal uit Arabische bronnen heeft overgenomen:

Ik zal een wonderbaarlijk verhaal in rijm zetten

Vanuit de Arabische overleveringen en boeken.

Zo heb ik dit aangename verhaal

In de Arabische overleveringen en de boeken van Djarir gelezen. (Safâ 1983: 45)¹²

Opvallend is dat Djarir, die 'Ayyuqi hier als bron aanhaalt, een Arabische satirische dichter is uit de tijd van de Omajjaden dynastie (661-749). Voor zover we weten heeft Djarir zo'n liefdesverhaal niet geschreven – hij heeft zijn populariteit verworven met satirische gedichten en niet met liefdesgedichten zoals deze. Waarschijnlijk wilde 'Ayyuqi met deze uitspraak vooral zeggen dat het gedicht populair is bij de grote Arabische dichters. 'Ayyuqi's verhaal behoort tot het genre 'Udhritische liefdesverhalen dat in het Arabië van het begin van de islam populair was. We kennen liefdesparen zoals 'Urwa en 'Afrâ', Djamil en Buthayna, en Madjnûn en Laylâ die in verschillende Arabische bronnen worden genoemd. Hoewel 'Ayyuqi geen concrete traceerbare melding van zijn bronnen maakt, is *Warqa en Golshâh* een Perzische aanpassing op het verhaal van 'Urwa en 'Afrâ' dat een vergelijkbare plot heeft.

12 Zie Schaade & Gätje 2012.

Het verhaal over Floris en Blancefloer gaat als volgt. Bij een veldtocht neemt de Spaanse koning Fenus een christelijke gravin mee naar huis als vriendin voor zijn vrouw. Zij blijkt net als de koningin in verwachting te zijn. Beide vrouwen bevallen op dezelfde dag, Palmzondag: de gravin een meisje (Blancefloer) en de koningin een jongen (Floris). De kinderen groeien samen op en zij worden verliefd op elkaar. De koning is hier niet blij mee en maakt een plan om Floris weg te krijgen bij Blancefloer. Hij wil niet dat hij omgaat met een christelijk meisje. Terwijl de koning Floris naar school stuurt, laat hij Blancefloer als slavin verkopen. De koning bouwt een neppraalgraf voor Blancefloer om Floris ervan te overtuigen dat zij dood is. Als Floris ontdekt dat Blancefloer is gestorven, wordt hij zo verdrietig dat hij zelfmoord wil plegen. Zijn ouders besluiten hem de waarheid te vertellen. Floris gaat op reis op zoek naar Blancefloer. Snel komt hij erachter dat ze gevangen wordt gehouden door de Emir in Babylon in de harem van zijn paleis. Hij hoort van de wachter over het paleis. Floris moet schaakspelen met de poortwachter en verliest. De poortwachter gaat Floris steeds meer waarderen en vertrouwen, zodanig dat hij hem helpt het paleis in te komen. Floris verbergt zich in een mand met rozen die aan Blancefloer wordt bezorgd. Zo slaagt Floris erin om Blancefloer te zien. Hij verblijft de nacht bij Blancefloer. Als de Emir hierachter komt, is hij woedend en veroordeelt hen tot de dood. Floris en Blancefloer verschijnen voor de rechter. Als zij elkaar beschermen en voor elkaar willen sterven, is iedereen gerookt. Een vazal vraagt de Emir om hen vergiffenis te schenken. Dit gebeurt en zij trouwen. Bij het trouwfeest komen boden uit Spanje met het bericht dat de ouders van Floris zijn overleden. Floris keert samen met Blancefloer terug naar Spanje, waar zij gekroond worden en nog lang en gelukkig leven.

3.1 Overeenkomsten tussen *Warqa en Golshâh* en *Floris ende Blancefloer*

Er zijn veel elementen en literaire motieven die zowel in *Warqa en Golshâh* als in *Floris ende Blancefloer* voorkomen. Deze overeenkomsten vormen een belangrijk argument om te veronderstellen dat de beide verhalen een en dezelfde bron moeten hebben. Wat dat voor een bron zou kunnen zijn en in welke taal die was geschreven, is tot nu toe een mysterie. Zoals ik hieronder zal betogen, zou de Perzische *Warqa en Golshâh* een bron kunnen zijn voor het Nederlandse verhaal, ware het niet dat er in dit verhaal een aantal motieven voorkomen die eigenlijk meer bij de Europese traditie aansluiten dan bij de Perzische. De vraag is of het mogelijk is dat bepaalde literaire motieven vanuit Europa in Perzië zijn terechtgekomen. Voordat ik deze vraag zal beantwoorden, zal ik nader ingaan op een aantal overeenkomsten tussen de Europese versies van *Floris ende Blancefloer* en de Perzische vertelling *Warqa en Golshâh*.

3.1.1 *De namen van de protagonisten*

Het is opvallend dat de namen van de hoofdpersonen in beide verhalen zijn ontleend aan bloemen. Floris betekent ‘bloem’ en dit verwijst waarschijnlijk naar de roos. Blancefloer betekent ‘Witte bloem of lelie’. Denyse Delcourt constateert dat de naam Flore voor een middeleeuwse mannelijke held eigenaardig is, maar wel te

verklaren is uit het feit dat hij en Blancefloer geboren zijn tijdens Palmpasen, ook wel ‘Bloemenpasen’ genoemd (Delcourt 2012: S37).¹³

De namen van de Perzische protagonisten zijn op eenzelfde manier gebaseerd op bloemen: Warqa betekent ‘blad’ of ‘rozenblad’ en de naam van Golshâh is, net zoals die van Blancefloer, een samenstelling van twee woorden, in dit geval *gol* oftewel ‘roos’ of ‘bloem’ en *shâh*, oftewel de ‘koning’, ‘heer’, ‘de beste’. Deze samenstelling kan dus de betekenis hebben van de mooiste bloem, koningsbloem. De reden waarom zij zo genoemd worden is dat zij bijzonder mooi zijn. In de beschrijvingen worden Warqa en Golshâh vaak vergeleken met planten en tuinen:

Zij waren als twee cipressen in de boomgaard;
 Zij vervulden de wensen van hun vrienden.
 De een had de wangen als de maan, de andere de wangen van een tulp;
 De een had armen blank als zilver, de andere was rank als een cipres. (Safâ 1983: 46)

3.2 Overeenkomstige motieven

Er is een aantal motieven dat in beide verhalen voorkomt. Een van deze motieven is het grootbrengen van de jongen en het meisje door een en dezelfde vrouw. Dit is een populair motief in Perzische liefdesverhalen en het komt bijvoorbeeld ook voor in Gorgâni's *Wis en Râmin*, een roman uit de elfde eeuw en een mogelijke voorloper van *Tristan en Isolde*.¹⁴ In *Floris ende Blancefloer* is het de moeder van het meisje die beide kinderen opvoedt. In de Spaanse *Crónica de Flores y Blancaflor* geeft zij de kinderen ook borstvoeding en is het door de invloed van deze melk van een christelijke vrouw dat de jongen zich aan het einde van het verhaal bekeert tot het christendom (Segol 2003: 236).¹⁵ Warqa en Golshâh zijn neef en nicht en ze worden samen grootgebracht in dezelfde stam.

Een ander motief is de jonge leeftijd waarop de protagonisten op elkaar verliefd worden. Ook dit motief gaat terug op de Arabische 'Udhritische liefdesverhalen. In deze verhalen zijn liefdesparen vaak al verliefd voordat ze geboren worden, of hun ouders beloven dat de kinderen voor elkaar bestemd zijn.¹⁶ In deze verhalen komt het motief van het verliefd worden op school bovendien ook veelvuldig voor. Dit is een typisch Perzisch hofmotief. Dit motief werd in Perzische liefdes-

13 Voor een beschrijving van de geboorte van Floris en Blancefloer zie Mak 1974: vs. 234-246. Voor een analyse van deze scène zie Janssens e.a. 2015: 147, 166-167.

14 Voor een analyse van deze twee liefdesverhalen zie Dick Davis' analyse in zijn introductie van *Vis and Ramin*: Davis 2008: xxxiii-xlii.

15 Segol constateert: 'In the Cronica version Flores's conversion is spiritually motivated. In this version, when Flores and Blancaflor return to Spain, their boat is shipwrecked and separated from all the others. They land on an island inhabited by monks of the order of Saint Augustine, to whom Saint Augustine himself appears to tell the monks not to fear the invaders, and that they will ask to be baptized the next day. The couple ask to be baptized – Blancaflor, because she remembers her mother's talk about Christianity, and decides that they owe their recent good fortune to Christ, and Flores, because he believes Christianity was imparted to him with Blancaflor's mother's milk.' Zie ook Segol 2004: 5; Grieve 1997: 26, 96-97.

16 Voor eigenschappen van de 'Udhritische liefdesverhalen zie Seyed-Gohrab 2003: 63-69; Jacobi 2012. Voor een vergelijking tussen *Warqa en Golshâh* en Nezâmi's 'Udhritische epos *Leyli and Majnun* zie Safâ 1977: 137-147.

verhalen verwerkt, waarschijnlijk om het verhaal vanuit zijn Arabische bedoeïenenmaatschappij naar een Perzisch hofmilieu te vertalen.¹⁷ In *Floris ende Blancefloer* zijn de minnaars vijf jaar oud wanneer ze verliefd worden en ook op school willen ze niet gescheiden worden.

Uiteraard is in beide verhalen het huwelijk problematisch. De redenen hiervoor verschillen echter. In *Warqa en Golshâh* wil Golshâh's vader niet dat de kinderen met elkaar trouwen om sociaaleconomische redenen: Golshâh is als maagdelijk meisje een kapitaal waard en kan hem veel geld en roem opleveren. Zowel Golshâh als Blancefloer zijn dus handelswaar (Blancefloer wordt immers als slavin verkocht). Geloof speelt in de Perzische vertelling geen rol, maar Warqa moet genoeg geld verdienen om met Golshâh te kunnen trouwen. In *Floris ende Blancefloer* zijn het de religieuze motieven die het belangrijkste zijn, vooral de religieuze ander, de bekering en de kracht van de liefde die geliefden met verschillende geloven met elkaar herenigt.¹⁸ Gerelateerd aan dit motief is het weghouden van de mannelijke minnaar bij de vrouwelijke geliefde. In *Floris ende Blancefloer* proberen de ouders Floris aanvankelijk naar een andere, verre, school te sturen en in het Perzische verhaal gaat Warqa op reis om geld te verdienen.

Een ander opmerkelijk motief in beide verhalen is het liegen tegen de mannelijke minnaar. Zowel Floris als Warqa wordt verteld dat hun geliefde gestorven is en begraven. De minnaars wordt het schijngraf van de geliefde getoond om hen ervan te overtuigen dat de geliefde werkelijk gestorven is. In *Warqa en Golshâh* tonen Golshâh's ouders het graf van Golshâh aan Warqa. Wat hier opvalt is dat het hier niet om zomaar een graf in de grond gaat, zoals gebruikelijk in de islamitische cultuur, maar dat er wordt gesproken over een graf waarin men een schaap heeft begraven. Letterlijk staat er: 'Zij brachten hem [Warqa] naar dat graf waarin een schaap was vastgebonden' (Safâ 1983: 122). Dit betekent dat het hier moet gaan om een soort mausoleum met een ruimte waarin het schaap kan worden geplaatst. De beschrijving van het graf is, anders dan in *Floris ende Blancefloer*, summier. Maar in de visuele presentaties van deze specifieke scène van *Warqa en Golshâh* zien we dat het graf een stenen bouwwerk is dat hoog boven de grond uitsteekt. Verschillende miniatures van deze scène tonen de fascinatie van de schilder met het bouwwerk, dat de vorm heeft van een piramide. In Perzische geïllustreerde handschriften is het niet gebruikelijk dat een miniaturist verschillende afbeeldingen van een specifieke scène maakt. Dat er in dit verhaal zoveel aandacht is voor het graf toont dat de vorm van het graf hier kennelijk belangrijk is. Ook het graf dat de koning van Syrië aan het einde van het verhaal laat oprichten voor Warqa en Golshâh wanneer ze echt gestorven zijn, heeft de vorm van een mausoleum met een 'koepel die de hemel bereikte'. Hier worden ze naast elkaar begraven. Hun graf wordt een pelgrimsoord (Safâ 1983: 158).

17 Voor een vergelijking tussen de Arabische en de Perzische versies zie Gholâm-Hoseynzâda e.a. 2011: 43-69.

18 Voor de religieuze aspecten in het verhaal zie Delcourt 2013: S34-53. Delcourt analyseert hierin het bekeringsmotief als geframed door twee gewelddadige gebeurtenissen, 'one committed by the king of Spain (Floires father) against French Christian pilgrims, and the other by the newly Christian Floire against Saracens' (S37). Zie ook Grieve 1997: 5, 88, die constateert dat bekering en spirituele liefde 'at the core of all European versions of the story' zijn.

In *Floris en Blancefloer* wordt Floris ten bewijze van Blancefloers dood naar een praalgraf gebracht (Mak 1974: 54-58). Veel aandacht wordt hier besteed aan het graf. Het is gemaakt van kristal en marmer. Allerlei wezens, vogels, slangen, vis-sen en andere dieren zijn erop afgebeeld. Op het midden van het graf staan twee gouden beelden die Floris en Blancefloer voorstellen. De Perzische tekst geeft geen beschrijving van afbeeldingen van de geliefden, maar hun graf is een mausoleum voor pelgrims. De overeenkomst in beide verhalen is dat er een degelijk en overtuigend praalgraf gebouwd moest worden om Floris en Warqa te overtuigen van de dood van hun geliefde. In *Warqa en Golshâh* slacht de vader van Golshâh een schaap en wikkelt dit in een doek, om de omstanders ervan te overtuigen dat Golshâh daadwerkelijk dood is.

De reactie van zowel Floris als Warqa op de dood van de geliefde vertoont vervolgens ook sterke gelijkenis. Beiden worden naar het graf van de geliefde gebracht, beiden vallen verschillende keren flauw als ze horen dat hun geliefde is gestorven en beide jongens geven aan dat zij niet verder kunnen leven van verdriet. In *Floris ende Blancefloer* wil Floris zelfmoord plegen:

Ik sal mi doden, ic hebbe die gewelt
Ende varen int gebloeide velt,
Daer Blancefloeren siele jegen die mine
Gadert ende leset bloemekine. (Mak 1974: vs. 1201-1204)

In de Nederlandse versie krijgt deze scène een religieus karakter doordat Floris verteld wordt dat als hij zelfmoord pleegt, hij zelfs na zijn dood Blancefloer niet zal ontmoeten, want zij is dan in het paradijs en Floris kan hier als zelfmoordenaar niet terecht komen. Hoewel de islam op dit punt niet afwijkt van het christendom, komt zelfmoord van de minnaar wel voor in andere Perzische liefdesverhalen, maar dan zonder enige religieuze implicaties.¹⁹ Ook in *Warqa en Golshâh* dreigt Warqa zich van het leven te beroven (Safâ 1983: 120). Hier zegt hij tegen Golshâhs vader: 'Voor mij is het verkeerd om in leven te blijven zonder haar', waarop Golshâhs vader ingrijpt en zegt dat dit Gods beslissing is. Daar kan men niets aan doen. Op dat moment valt Warqa bewusteloos neer:

Toen Warqa zijn [ooms] verhaal hoorde, viel hij als een dode op de grond.
Een tijd bleef hij bewusteloos; daarna kwam de held bij bewustzijn.
Hij verspreidde judasboombloemen [rode tranen] over de gele roos [zijn gezicht];
zijn gezicht was geel als saffraan.
Opnieuw zuchtte hij een ijzige zucht van verdriet, leed, pijn en steken.
Hij viel op de grond als de doden, radeloos zoals mensen gewond in het hart. [...]
Een dag en nacht bleef hij bewusteloos; mensen maakten commotie en tumult;
Zij sprenkelden water op het gezicht van de man met het gewonde hart tot hij ging bewe-
gen en een koude zucht slaakte. (Safâ 1983: 120-121)

Interessant is dat ook Golshâh dreigt zelfmoord te plegen en wel op twee momen-ten in het verhaal. De eerste keer is op het moment dat zij mee moet met de koning

19 Zie bijvoorbeeld Nezâmi's *Khosrow en Shirin* waarin Shirin zelfmoord pleegt als zij erachter komt dat haar geliefde Khosrow is vermoord. Zie Seyed-Gohrab 2003: 127-129; Chelkowski 1975: 48. Voor de opvattingen van de islam over zelfmoord zie Rosenthal 2012; zie ook Janssens e.a. 2015: 167 waar hij in zijn analyse terecht verwijst naar liefdesvereniging in de dood.

van Syrië. Zij huult heftig en wenst dood te gaan (Safâ 1983: 114).²⁰ De tweede keer is wanneer de koning van Syrië haar benadert. Als de koning de liefde met Golshâh wil bedrijven, haalt zij een dolk uit haar kleren en dreigt met zelfmoord. Anders dan bij Floris is zelfmoord om de eigen eer te redden, zoals Golshâh dat hier wil doen, niet zondig. Integendeel: zou zij op deze manier sterven dan werd ze een martelares. De koning neemt afstand en benadert haar niet meer (Safâ 1983: 118).

Gerelateerd aan het motief van het liegen tegen de mannelijke protagonist is de onthulling van de waarheid in beide verhalen. De reden om de waarheid aan de minnaars te vertellen is in beide verhalen verschillend. In *Warqa en Golshâh* ligt de nadruk op de ondragelijke liefdespijn die Warqa zou uitputten. In *Floris ende Blancefloer* wordt de nadruk gelegd op de troonopvolging: de koning is bang dat hij geen troonopvolger zal hebben als Floris dood is.

Het reismotief heeft een belangrijke plaats in beide verhalen, en in beide gevallen gaat het dan om uithuwelijking tegen de wil van de vrouwelijke protagonisten. In *Floris ende Blancefloer* wordt Blancefloer meegenomen naar Babylon om aan de emir te worden verkocht, terwijl Golshâh in *Warqa en Golshâh* wordt uithuwelijkt aan de koning van Syrië tegen betaling van veel geld. In het Perzische verhaal komt de koning naar Golshâhs stam toe om haar hand te vragen en geeft hij de ouders een grote som geld. Tegen haar wil wordt het meisje als vrouw van de koning meegenomen naar Syrië. Opvallend is hier dat er geen seksueel contact is tussen de personages. Ondanks het feit dat zij officieel getrouwd is met de koning van Syrië blijft Golshâh haar maagdelijkheid bewaken. Ook Blancefloer deelt nooit het bed met de emir.

Vervolgens is het psychische en fysieke effect van de liefde in beide verhalen een belangrijk motief. Effecten van de liefde komen in alle liefdesvertellingen voor, maar in beide verhalen wordt sterk de nadruk gelegd op het feit dat de liefde de personages zowel fysiek als geestelijk uitput. Herhaaldelijk zien we verwijzingen naar liefdesverdriet, tranen, het gebrek aan eetlust en slapeloosheid. Dit zijn tekenen van verliefdheid. Als Floris onderweg naar Babylon onderdak in een herberg vindt, heeft hij geen eetlust, is hij verdrietig en verzonken in overpeinzingen. De gastheer en gastvrouw vragen Floris naar de reden voor zijn verdriet:

Die vrouwe was hovesch ende goedertiere
 Ende sprac tharen man ende toget heme:
 'Here, nu merct wat ic hier verneme:
 Des es leden goet stic, dat ict versach,
 Dat dit kint des etens lettelt plach;
 Doet wel, doet op die tafle dragen,
 Ende weten troesten ende vragen,
 Wat hem mescomt of wat hem dert,
 Dat hi dus droevet.' Doe dede die wert
 Also als hem die vrouwe riet. (Mak 1974: vs. 2246-2255)

Er zijn vele passages waarin de fysieke en de mentale effecten van de liefde bij Warqa en Golshâh worden beschreven. Een voorbeeld uit het begin van het verhaal:

²⁰ Blancefloer overweegt ook zelfmoord te plegen als zij hoort dat zij binnenkort met de emir moet gaan trouwen. Mak 1974: 136-137, vs. 3011-3018. Zie Janssens e.a. 2015: 168.

Soms zeefde de liefde verdriet over hun beiden; soms omhelsden zij elkaar.
 Hun liefdesverdriet werd duizendmaal vermeerderd,
 Hun twee lippen werden vier bij het zoenen.
 Geen slaap kwam in hun ogen, geen verkeerd woord werd gewisseld. [...]
 Twee minnaars, verbrand in het hart, donker in het hoofd, bedolven door pijn en verdriet.
 Toen zij de zestien waren gepasseerd, werd de wereld heel anders.
 De liefdespijn werkte door in hun hart; de pijn maakte ze mager en ziek.
 Hun robijnen roos werd geel; hun zilveren berg een draad van zijde. (Safâ 1983: 49)

Nadat Floris en Warqa de waarheid gehoord hebben, gaan zij ook op reis – op zoek naar de geliefde. Vanaf dit punt tot het moment dat Warqa en Floris hun geliefde vinden, zijn de verhaallijnen enigszins verschillend. Elementen in *Floris ende Blancefloer* zoals de herbergscènes, de bloemenmand, of het schaakspel komen in het Perzische verhaal niet voor. De reis van Floris gaat over zee, terwijl Warqa door de woestijn reist. Echter, dat er ook verschillen zijn, doet aan de overeenkomsten niet af.

Tijdens zijn reis op zoek naar Golshâh wordt Warqa omsingeld door bandieten, waarvan hij er vele doodt. Hij rijdt tot aan de poort van een stad, nabij een oase. Hier valt hij bewusteloos van zijn paard. De koning van Syrië komt toevallig langs en neemt hem mee naar zijn paleis. Warqa wordt verzorgd door een hofdame. Als de koning naar zijn naam vraagt, verbergt Warqa zijn identiteit en zegt dat hij, net als Floris in sommige versies, een handelaar is. De koning gaat vervolgens naar Golshâh toe en vertelt over de vreemde handelaar. Hij vraagt haar zich over hem te ontfermen. Golshâh accepteert het verzoek van de koning om voor de vreemdeling te zorgen. Zij hoopt dat deze vreemdeling nieuws over Warqa kan geven. Onmiddellijk gaat de koning naar Warqa en zegt tegen hem dat Golshâh en haar hofdame voor hem zullen zorgen. Dit correspondeert tot op zekere hoogte met de situatie van Blancefloer en haar vriendin in het paleis van de emir van Babylon.²¹ Ondanks de toestemming van de koning heeft Warqa alleen contact met de hofdame tot het moment dat hij haar vertelt dat hij op zoek is naar Golshâh.

De gebeurtenissen in het paleis van de Emir zijn in *Floris ende Blancefloer* uitgebreider beschreven dan de gebeurtenissen in het paleis van de Syrische koning. Golshâh wordt in de harem van de Syrische koning gehouden samen met andere vrouwen. Warqa bereikt het paleis per toeval. Als Warqa erachter komt dat Golshâh in het paleis is, verbergt hij de ring, die hij lang geleden als aandenken van Golshâh heeft gekregen, in een glas melk.²² Hij vraagt een hofdame om de melk naar Golshâh te brengen. Als Golshâh de melk drinkt, ontdekt zij de ring. Zij weet direct van wie de ring is en vraagt de hofdame om Warqa naar de tuin van het paleis te brengen, zodat zij voor de zekerheid vanaf het dak kan kijken of de persoon

21 Het woord 'emir' betekent letterlijk commandant en in westerse bronnen staat dit meestal voor een islamitische heerser.

22 In *Floris ende Blancefloer* vinden we ook een ring als motief. Hier geeft de moeder van Floris hem een ring met beschermende toverkracht. Janssens e.a. (2015: 163-64) analyseert dit motief in zowel de Franse versie als die van Diederic van Assenede. De ring wordt op verschillende manieren in het verhaal gebruikt. Janssens schrijft: 'Floire aanvaardt het kostbare geschenk en geeft te kennen dat hij die ring aan zijn geliefde zal schenken als hij haar weervindt' (Janssens e.a. 2015: 163). Zie ook Grieve 1997: 74-76). In *Warqa en Golshâh* stuurt Golshâh bij haar onvrijwillig vertrek naar Syrië een ring naar Warqa als aandenken. Zie Safâ 1983: 116-117, 134-135.

daadwerkelijk Warqa is. Vanaf het dak ziet Golshâh Warqa en rent naar hem toe. Als zij elkaar zien, vallen zij beiden flauw, overmand door intense emoties. Dit nieuws bereikt de koning die vervolgens beide minnaars vraagt hoe zij zo verliefd op elkaar kunnen zijn. De koning vraagt zich ook af waarom Warqa zijn naam niet aan hem heeft verteld, zodat hij hem nog gastvrijer had kunnen ontvangen. Dit is een vreemde passage, vooral omdat de koning toelaat dat zijn vrouw met Warqa samen is. Na deze scène wil de koning Warqa alleen spreken. Hij vraagt Warqa waarom hij zijn identiteit heeft verborgen, waarop Warqa antwoordt dat hij dit uit respect voor de koning heeft gedaan. Vervolgens laat de koning de minnaars naar een privévertrek brengen. De koning gaat de kamer uit maar hij gaat via een opening kijken wat de minnaars zeggen en doen en of zij de grenzen van fatsoen overtreden. De koning blijft de hele nacht hun gedrag waarnemen, maar hij ziet niets anders dan loyaliteit naar hem toe.

Ook de karakters van de emir van Babylon en zijn tegenhanger, de koning van Syrië, komen tot op zekere hoogte overeen. Beiden worden beschreven als hofelijk, ze hebben respect voor de diepe liefde, en ze sparen het leven van de minnaars.²³ Anders dan de emir in *Floris ende Blancefloer* is de koning van Syrië in *Warqa en Golshâh* niet wreed. Waar de emir ieder jaar een vrouw uit zijn harem vermoordt, heeft de koning van Syrië weliswaar ook een harem, maar van moorden is geen sprake.

Het verhaal van Floris en Blancefloer loopt goed af. Floris keert samen met Blancefloer terug naar Spanje, waar zij gekroond worden:

Ende maecten coninc ende conincinne sijn wijf,
Die hi minde vor al sijn selfs lijf.
Om dat Blancefloer ooc kersten was,
Gheliefde hem ende luste das,
Dat hi wart kersten ende hem dopen dede
Ende al tvolc van sinen lande mede. (Mak 1974: vs. 3950-3955)

Floris bekeert zich en zijn hele volk tot het christendom. Blancefloer schenkt hem een dochter, genaamd Bertha met de Grote Voeten. Zij wordt de moeder van Karel de Grote. Het verhaal van Warqa en Golshâh eindigt in eerste instantie treurig. De koning van Syrië redt het leven van Warqa.²⁴ Maar deze voelt zich zo be-

²³ Zie Grieve 1997: 25, 29. In de Spaanse *Crónica*-versie gaat Floris met zijn troepen op zoek naar Blancefloer. Hij komt bij de stad Bulvies, in de buurt van de stad Babylonië. De hele regio wordt geregeerd door *el galifa* (de Kalief). Hier zit de koning van Babylonië gevangen in een van de paleizen van de kalief met wie hij in oorlog was. Floris bevrijdt de koning. Op dit punt benadrukt de verteller dat wat Floris heeft gedaan gevolgen zal hebben voor later als Floris met Blancefloer in bed wordt gevonden. Floris wordt beschuldigd van verraad aan de koning. Inderdaad, wanneer de minnaars gevonden worden en de koning ze wil bestraffen, herinnert de koning zich dat hij zijn leven aan Floris te danken heeft en hij spaart het leven van Floris en Blancefloer. Zie ook Metlitzki 1977 waar zij verwijst naar een verhaal uit *Duizend en één nacht* (het verhaal van de Perzische prins Ardashir en Hayat al-Nufus). In dit verhaal is een prins vermomd als een handelaar en hij wordt gevonden in bed met een prinses. Als de vader van de prinses hierachter komt, beveelt hij een eunuch om de minnaars bij hem te brengen en te doden. In dit verhaal worden de minnaars gered door de komst van de vader van de prins met zijn leger. De twee minnaars trouwen met elkaar net zoals in *Floris ende Blancefloer*. Zie Metlitzki 1977: 244.

²⁴ Dick Davis veronderstelt dat *Warqa en Golshâh* overeenkomsten heeft met verschillende Griekse liefdesverhalen, vooral wanneer het gaat om het motief van het stelen van de bruid en het gedrag

zwaard, dat hij, zelfs als de koning de relatie toestaat, overmand door verdriet het hof verlaat en in afzondering sterft.

4 Uitwisseling van literaire motieven

Er zijn literaire voorbeelden die laten zien dat een grootschalige uitwisseling van verhaalmotieven volop plaatsvond in de elfde en de twaalfde eeuw, maar hier is weinig onderzoek naar gedaan. Het islamitische Midden-Oosten en het christelijke Europa wisselden literaire motieven en cultuur in het algemeen uit (Davis 2002; Metlitzki 1977).²⁵ Dit kunnen we ook zien op het terrein van wetenschap en aan de manier waarop werken uit de wereld van de islam werden vertaald naar Latijn. Wetenschappers als Avicenna (980-1037) en Rhazes (854-925) waren hoogstwaarschijnlijk ook op de hoogte van de literaire activiteiten in hun moederland Perzië, en het is zeer wel mogelijk dat niet alleen de wetenschappelijke, maar ook de literaire kennis werd geïntroduceerd in Europa. Zoals Dick Davis constateert in de introductie van zijn vertaling van Gorgâni's *Wis en Râmin*, een evenknie van *Tristan en Isolde*, kan de invloed van de islamitische literatuur op de middeleeuwse West-Europese literatuur niet afgedaan worden als 'wild imaginings', zoals dit ooit werd gedaan (Gorgani 2008: xxxiii-xxxiv). Zo wordt nu algemeen aanvaard dat Dante kennis had van de *Libro della Scalla* waarin de profeet Mohammad de hemel en de hel bezoekt. De opvallende overeenkomsten met bepaalde passages uit *Divina Comedia* zijn dan ook geen toeval. De stelling van Dick Davis is dat verhalen zoals *Wis en Râmin*, die meer dan honderd jaar voor de bloei van de middeleeuwse Europese romans werden geschreven, invloed hebben uitgeoefend op de Europese literatuur.

Literaire uitwisseling tussen het Perzische cultuurgebied en Europa is een onontgonnen vakgebied dat recentelijk meer aandacht heeft gekregen.²⁶ Een goed voorbeeld van literaire uitwisseling is de Griekse roman *Mētiokos kai Perthenopē*, een van de eerste prozaromans in de Westerse literaire traditie waarschijnlijk uit de eerste eeuw. Deze tekst was grotendeels verloren gegaan, maar duikt in de elfde eeuw op in het Perzisch onder de titel *Wâmeq en 'Adhrâ*. Het verhaal heeft kennelijk op een of andere wijze de elfde-eeuwse Perzische dichter 'Onsori bereikt en hij maakte een schitterende rijmvertelling van dit aantrekkelijke verhaal.²⁷ Ook studies van Dick Davis, vooral de motievenanalyse in zijn *Panthea's Children: Hellenistic Novels and Medieval Persian Romances*, tonen aan dat literaire uitwisseling tussen de Perzische literaire traditie en de Europese traditie een oude geschiedenis kent. Bij een vergelijkend onderzoek naar deze twee tradities komen veelal verrassende elementen naar voren die ons kunnen leiden naar interessante cultuurcontacten.

Bij contact tussen de verschillende culturen is literaire uitwisseling niet verras-

van de ontvoerder. Zie Davis 2002: 61-82.

25 Su Fang Ng en Kenneth Hodges (2010) verwijzen naar Chaucers *Canterbury Tales* waarin hij beschrijft hoe islamitische handelaren reizen tussen Rome en Syrië en verhalen naar Europa brengen. Dit impliceert dat verhalen zich ook via handelsnetwerken verspreidden.

26 Een aantal studies is gewijd aan de Arabische verhalen en de middeleeuwse Europese literatuur zoals Menocal 1987, Tolan 2002 en Tolan 2008, maar meer onderzoek is nodig om de rol van de Perzische liefdesverhalen in de Europese context te duiden.

27 Voor een uitgebreide analyse en vertaling van dit verhaal zie Hägg & Utas 2003.

send. Verhalen zijn niet statisch en ze veranderen afhankelijk van de tijd, plaats en de lezer. Zoals Hans Robert Jauss constateert, is de relatie tussen individuele tekst en de series van teksten die tot een bepaald verhaalttype behoren, te begrijpen als een continu proces waarbij de nieuwe motieven worden aangepast en verhaalelementen opnieuw naast elkaar geplaatst worden om bepaalde effecten te creëren voor de lezer/luisteraar. Deze aanpassing van motieven en reorganisatie van de structuur is nodig om aan de verwachtingen van de lezer te voldoen:

The new text evokes for the reader (listener) the horizon of expectations and rules familiar from earlier texts, which are then varied, corrected, changed or just reproduced. Variation and correction determine the scope, alteration and reproduction of the borders and structure of the genre. (Jauss & Benzinger 1970: 13)

De vraag is uiteindelijk of we in het geval van *Floris ende Blancefloer*, net als bij het verhaal over Tristan en Isolde, de oorsprong in de Oriënt moeten zoeken. Ik noemde al eerder enkele kenmerken van de 'Udhritische traditie die dit idee zouden ondersteunen. Toch is er ook een aantal motieven zo wezensvreemd aan de Perzische traditie dat het zeer goed mogelijk is dat kernelementen vanuit een Europese traditie in de Perzische zijn terechtgekomen. Het is niet mijn intentie om te zeggen dat zoeken naar een mogelijke Griekse, Arabische, Byzantijnse of Perzische oorsprong van het verhaal zinloos is, maar het is wel belangrijk om te constateren dat bepaalde episoden en motieven meer bij de ene culturele traditie passen dan bij een andere. Zoals we hebben gezien, zijn er veel overeenkomstige motieven in *Warqa en Golshâh* en *Floris ende Blancefloer*, maar een aantal van deze motieven lijkt eerder afkomstig uit een christelijke literaire context dan uit de islamitische.

Een parallel is te vinden in het motief van de bekering.²⁸ In *Floris ende Blancefloer* bekeert Floris zich uit liefde voor zijn vrouw tot het christendom en dwingt vervolgens al zijn onderdanen zich ook te bekeren op straffe des doods. Deze bekering past logisch in het verhaal, en ook logisch in de Europese traditie. Kinoshita constateert dat deze bekering op de slotscènes uit *La Chanson de Roland* lijkt waarin de troepen van Charlemagne de moskeeën en synagogen van Zaragoza teisteren, 'hanging, burning or killing' alle mensen die zich weigeren te bekeren (Kinoshita 2003: 232). In *Warqa en Golshâh* lijkt de bekering echter een onlogische toevoeging aan het verhaal. Hier zien we dat als de profeet Mohammad uit een oorlog tegen ongelovigen terugkeert, hij het verhaal hoort van deze minnaars en medelijden toont. Hij beslist om via Syrië terug te keren en bij hun mausoleum een wonder te verrichten, als de Joden beloven zich dan tot de islam te bekeren. Vervolgens brengt hij de geliefden tot leven.²⁹ Het wordt niet duidelijk waarom de profeet Mohammad moet gaan vechten tegen ongelovigen en vervolgens de Joden gaat bekeren tot de islam. Noch Mohammad, noch de Joden spelen immers een rol

²⁸ In dit opzicht wijkt *Floris ende Blancefloer* af van andere contemporaine teksten waarin dit bekeringsmotief voorkomt. In die teksten wordt door middel van oorlog en geweld een bekering afgedwongen. In *Floris ende Blancefloer* is liefde de oorzaak. Zie Romanova 2004. Bekering waarin de liefde de oorzaak is komt ook voor in *chansons de geste*, zoals in de beroemde cyclus van Guillaume d'Orange waar Orable, een Saraceense prinses, zich bekeert tot het christendom uit liefde voor Guillaume. Kauffmann 1992: 20-24.

²⁹ Voor zover ik weet is het motief van het opwekken van de twee minnaars afwezig in Europese versies van het verhaal.

in het verhaal. Deze merkwaardige slotscène van het Perzisch zou op een Westerse bron kunnen duiden, maar hiervoor is meer onderzoek nodig. Mogelijk heeft de dichter hier gezocht naar een parallel met de Europese versie van het verhaal.

'Ayyuqi benadrukt dat de koning van Syrië Warqa op de troon zet en hem als koning benoemt:

De koning van Syrië gaf hem koningschap: 'Bestijg de troon en vervul je wensen.'

De koning opende zijn schatkisten en gaf ontelbaar veel geld en schatten aan de armen.

Zij [Warqa en Golshâh] begonnen een leven in vreugde en liefde; de deur van liefde was open, de deur van verdriet dicht. (Safâ 1983: 162)

Deze episode is in de context van het verhaal merkwaardig om verschillende redenen. Om te beginnen is het wonder om doden tot leven te wekken een typisch christelijk motief; ook in de islam hoort dit meer bij Jezus dan bij Mohammad (Schimmel 1991). Blijkbaar wilde de auteur ook het gegeven dat Mohammad tegen ongelovigen vocht, opnemen in zijn verhaal, waardoor het verhaal een dubbel en tweeslachtig einde krijgt: Golshâh sterft eerst op het graf van Warqa en wordt naast hem begraven. Het tweede einde is de interventie van de profeet Mohammad, de bekering van de Joden en een gelukkige afloop. Zulke narratieve ingrepen komen elders niet voor in de Perzische romantische poëzie.³⁰ De bekering heeft ook geen spirituele inhoud waardoor het verhaal een religieuze dimensie verwerft. Deze bekering past veel meer in het christelijke kosmologische begrip van het einde der tijden dan in de islamitische traditie. In de christelijke apocalyptische visie ligt de nadruk op de Joden en waarom zij tot christendom moeten worden bekeerd.³¹ In *Warqa en Golshâh* heeft de bekering ook geen narratieve functie zoals in *Floris ende Blancefloer* waar het thema 'bekering' de christelijk-islamitische dichotomie tussen de minnaars oplost. Hier is bekering een essentieel onderdeel van de boodschap van het verhaal voor het christelijke publiek. In het Perzische verhaal lijkt het er met de haren bijgesleept. Het is ook belangrijk om op te merken dat de klacht van de dichter 'Ayyuqi is geplaatst voor het tweede einde van het verhaal, vóór de interventie van de profeet Mohammad. Zulke biografische passages komen bijna altijd voor of aan het begin van een verhaal of helemaal aan het einde van een verhaal. Het is uiterst merkwaardig dat de biografische passage tussen de twee eindes is geplaatst. Het kan dus heel goed zijn dat de goede afloop, met de kroning, een latere toevoeging is.

Het tweede vreemde element in het Perzische verhaal is het motief van de oorlog. In *Floris ende Blancefloer* wordt het thema oorlog gebruikt om moslims als stereotypische vijand af te beelden. In de Europese traditie is oorlog geen ongebruikelijk motief in liefdesverhalen.³² In het Perzische verhaal voegen de lange passages waarin de oorlog tussen stammen en de ontvoering van Golshâh worden beschreven narratologisch weinig toe aan de essentie van de plot behalve dat ze het verhaal voorzien van een aantal actiemomenten. Oorlogen en strijd komen wel voor in Perzische liefdesverhalen, maar dan als verklaring waarom de geliefden el-

³⁰ Onder invloed van 'Ayyuqi's liefdesverhaal introduceert de dichter Nezâmi aan het einde van zijn *Leyli en Majnun* een personage dat droomt van Leyli en Majnun – verenigd in het paradijs.

³¹ Over de bekering zie Segol 2004: 5.

³² Zie bijvoorbeeld het verhaal over de geliefden Aiol en Mirabel in *Aiol*; vgl. Winkelman 2013: 77-169.

kaar niet kunnen bereiken of in historische verhalen om politieke verhoudingen te schetsen. Maar van geen van beide is hier sprake.

4 Conclusie

We kunnen concluderen dat deze twee liefdesverhalen zo veel overeenkomsten hebben dat een gezamenlijke oorsprong mogelijk moet worden geacht, al blijft het de vraag waar de oorsprong dan ligt. De oorspronkelijke plot is moeilijk te achterhalen en terug te brengen tot een bepaalde traditie, want in de verschillende versies van dit verhaalttype zien we veranderende motieven afhankelijk van de specifieke literaire tradities en de tijd en de plaats waarin het gedicht is geschreven. In het Perzische verhaal komen vele motieven en topoi een-op-een overeen met het verhaal over Floris en Blancefloer, in bepaalde gevallen zelfs in dezelfde chronologische verhaallijn. De meest frappante overeenkomsten zijn: nadruk op het opgroeien van de minnaars in elkaars nabijheid vanaf zeer jonge leeftijd, vroege verliefdheid, plotselinge scheiding, de verkoop van de vrouwelijke protagonist, de zoektocht van de minnaar, het schijngraf (waarbij gelogen wordt tegen de minnaar), het personage van de Emir van Babylon en de koning van Syrië, en de (onverwachte) hoffelijkheid van deze potentaten.

In toekomstig onderzoek kan dan ook de vraag centraal staan of de bron van *Floris ende Blancefloer* en *Warqa en Golshâh* Arabisch, Perzisch of Europees is. Verschillende elementen in *Warqa en Golshâh* zoals de bekering, het wonder en de oorlog lijken te duiden op een westerse oorsprong, want deze komen ook niet voor in de Arabische versie. Maar de oosterse setting in *Floris ende Blancefloer* en dan met name de hoofse cultuur die sterk Perzisch aandoet – met liefde als overwinnende kracht, zouden eerder teruggaan op een Perzische traditie. De invloed hoeft ook niet noodzakelijk eenrichtingsverkeer te zijn geweest. Het is heel goed mogelijk dat de plot van het verhaal in Europa werd overgenomen uit het Arabisch, waarna het in het Perzisch terecht kwam, om vervolgens voorzien van de specifieke Perzische kleuring weer terug getransporteerd te worden naar Europa tijdens een langere periode van cultuurcontact in het Middellandse Zeegebied. Hoe dit precies gebeurd kan zijn, zou verder onderzocht moeten worden in een bredere context. Wat wel zeker lijkt, is dat zowel het Europese als het Perzische verhaal een fantastisch product van meerdere culturen is, waarin liefde zegeviert.

Bibliografie

- Ateş 1954 – A. Ateş, 'Yek mathnavi-ye gom-shode az dowre-ye Ghaznaviyan. Varqe va Golshâh-e 'Ayyuqi'. In: *Majalle-ye Dāneshkade-ye Adabiyyât* 1 (1954) 4, p. 1-13.
- Bauer 2012 – Th. Bauer, 'Urwa b. Hizām'. In: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel & W.P. Heinrichs (ed.), *Encyclopaedia of Islam*. Second Edition. Leiden/Boston: Brill, 2012; first published online: http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_7741, geraadpleegd 29 januari 2018.
- Bosworth 1968 – C.E. Bosworth, 'The development of Persian Culture under the early Ghaznavids'. In: *Iran* 6 (1968), p. 33-44.

- Bruijn 1994 – J.T.P. de Bruijn, 'The individuality of the Persian Metre Khaff'. In: L. Johansen & B. Utas (ed.), *Arabic Prosody and its Applications in Muslim Poetry*. Stockholm: Swedish Research Institute in Istanbul, 1994, p. 35-43.
- Chelkowski 1975 – P.J. Chelkowski, *Mirror of the Invisible World. Tales from the Khamseh of Nizami*. New York: The Metropolitan Museum of Art, 1975.
- Daneshvari 1986 – A. Daneshvari, *Animal Symbolism in Warqa wa Gulshâh*. Oxford: Oxford University Press, 1986.
- Davis 2002 – D. Davis, *Panthea's Children. Hellenistic Novels and Medieval Persian Romances*. New York: Bibliotheca Persica Press, 2002.
- Delcourt 2013 – D. Delcourt, 'Swords and Flowers. Conversion in La Chanson de Roland and Floire et Blanchefleur'. In: *MLN* 127 (2013) 5, Comparative Literature Issue Supplement, S34-S53.
- Gholâm-Hoseynzâde 2011 – Gholâm-Hoseynzâde e.a., 'Barresi-ye tatbiqi-ye mazâmin-e âsheqâne-ye dâstân-e Warqa wa Golshâh-e 'Ayyuqi bâ asl-e rawâyat-e Arabi'. In: *Fasl-nâme-ye pazhuhesh-hâ-ye zabân wa adabiyât-e tatbiqi* 1 (2011) 2, p. 43-69.
- Gorgani 2008 – F.A. Gorgani, *Vis and Ramin*. Vert. Dick Davis. New York: Penguin Classics, 2008.
- Grieve 1997 – P.E. Grieve, *Floire and Blancheflor and the European Romance*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Hägg & Utas 2003 – T. Hägg & B. Utas, *The Virgin and her Lover. Fragments of an Ancient Greek Novel and a Persian Epic Poem*. Leiden/Boston: Brill, 2003.
- Huet 1899a – G. Huet, 'Sur l'origine de Floire et Blancheflor'. In: *Romania* 28 (1899), p. 354-359.
- Huet 1899b – G. Huet, 'Encore Floire et Blancheflor'. In: *Romania* 35 (1906), p. 95-100.
- Jacobi 2012 – R. Jacobi, 'Udhri'. In: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel & W.P. Heinrichs (ed.), *Encyclopaedia of Islam*. Second Edition. Leiden/Boston: Brill, 2012; first published online: http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_7679, geraadpleegd 29 januari 2018.
- Janssens e.a. 2015 – J. Janssens e.a., *Floris ende Blancefloer van Diederick van Assenede. Liefde in het graafschap Vlaanderen van de dertiende eeuw*. Leuven, 2015.
- Jauss & Benzinger 1970 – H.R. Jauss & E. Benzinger, 'Literary History as a Challenge to Literary Theory'. In: *New Literary History* 2 (1970) 1, p. 7-37.
- Kauffmann 1992 – C.M. Kauffmann, 'A Painted Box and Romance Illustration in the Early Thirteenth Century'. In: *The Burlington Magazine* 134 (1992) 1066, p. 20-24.
- Khaleghi-Motlagh 1991 – D. Khaleghi-Motlagh, 'Ayyuqi'. In: *Encyclopaedia Iranica*, vol. III, fasc. 2, Costa Mesa, 1991, p. 167-168; <http://www.iranicaonline.org/articles/ayyuqi-a-poet>, geraadpleegd 29 januari 2018.
- Kinoshita 2003 – S. Kinoshita, 'In the Beginning was the road. Floire et Blancheflor and the Politics of Translation'. In: R. Voaden, R. Tixier, T. Sanchez Roura & J.R. Rytting (ed.), *The Theory and Practice of Translation in the Middle Ages*. Turnhout: Brepols Publishers, 2003, p. 223-234.
- Kiyâ 1955 – S. Kiyâ, 'Âyâ mathnawî-ye Warqa o Golshâh-e 'Ayyuqi ham-zamân bâ Shâh-nâma-ye Ferdowsi ast?'. In: *Majalla-ye Dâneshkada-ye Adabiyât-i Tehrân* 2 (1955) 1, p. 49-50.
- Leendertz 1912 – Diederick van Assenede, *Floris ende Blancefloer*. Ed. P. Leendertz. Leiden: A.W. Sijthoff, 1912.
- Lozinski 1942 – G. Lozinski, 'Bespreking van twee edities van Floris en Blanchefleur (door Margaret Pelan, 1937 en Felicitas Krüger, 1938)'. In: *Literaturblatt für germanische und romanische Philologie* 63 (1942), p. 39-42.
- Mak 1974 – Diederick van Assenede, *Floris ende Blancefloer*. Ed. J.J. Mak. Derde druk. Culemborg: Tjeenk Willink/Noorduijn, 1974.
- Meddi 1992 – A. Meddi, *Eshq dar adab-e Fârsi: az âghâz tâ qarm-e sheshom*. Teheran: Pazhuheshgâh, 1992.
- Melikian-Chirvani 1970 – A.S. Melikian-Chirvani, 'Le roman de Varqe et Golshâh: essai sur les rapports de l'esthétique littéraire et de l'esthétique plastique dans l'Iran pré-mongol, suivi de la trad'. In: *Arts Asiatiques* 22 (1970), p. 1-264.
- Menocal 1987 – M.R. Menocal, *The Arabic Role in Medieval Literary History. A Forgotten Heritage*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1987.
- Metlitzki 1977 – D. Metlitzki, *The Matter of Araby in Medieval England*. New Haven/Londen: Yale University Press, 1977.
- Ng & Hodges 2010 – S.F. Ng & K. Hodges, 'Saint George, Islam and Regional Audiences in Sir Gawain and the Green Knight'. In: *Studies in the Age of Chaucer* 32 (2010), p. 257-294.

- Pizzi 1892 – I. Pizzi, 'Le Somiglianze e le Relazioni tra la Poesia Persiana a la nostra del Medio evo'. In: *Memorie della Reale Accademia delle Setenze di Torino*, serie Seconda, Tomo XLII. Turijn: Clausen, 1892, p. 123-126.
- Romanova 2004 – N. Romanova, 'Nature and Education in "Idyllic" Romance. Daphnis and Chloë and Floire and Blancheflor'. In: *SOAS Literary Review*, AHRB Centre Special Issue (Autumn 2004).
- Rosenthal 2012 – F. Rosenthal, 'Intihār'. In: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel & W.P. Heinrichs (ed.), *Encyclopaedia of Islam*. Second Edition. Leiden/Boston: Brill, 2012; first published online: http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_3581, geraadpleegd 29 januari 2018.
- Sâdeqi 2011 – A.A. Sâdeqi, 'Dar bare-ye Warqa wa Golshâh-e 'Ayyuqi'. In: Sayyed-Ali Âl-e Dâvud (ed.), *Arj-nâme-ye Zabihollâh Safâ*. Teheran: Mirâs-e Ketâb, 2011, p. 197-223.
- Safâ 1977 – Z.A. Safâ, 'Comparisons des origines et des sources des deux contes persans. Leyli et Majnoun de Nizâmî et Warqa et Gulshâh de 'Ayouqi'. In: *Colloquio sul poeta persiano Nizâmî e la leggenda Iranica di Alessandro Magno*. Rome: Accademia Nazionale Dei Lincei, 1977, p. 137-147.
- Safâ 1983 – 'Ayyuqi, *Warqa-o Golshâh*. Ed. Z.A. Safâ. Tweede druk. Teheran, 1983.
- Safâ 1989 – Z.A. Safâ, *Târikh-e adabiyyât dar Iran*, vol. 1. Teheran: Ferdows, 1989.
- Sattâri 1975 – J. Sattâri, *Peyvand-e eshq miyân-e sharq-o qarb*. Teheran, 1975.
- Schaade & Gâtje 2012 – A. Schaade & H. Gâtje, 'Djarîr'. In: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel & W.P. Heinrichs (ed.), *Encyclopaedia of Islam*. Second Edition. Leiden/Boston: Brill, 2012; first published online: http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_3581, geraadpleegd 29 januari 2018.
- Schimmel 1991 – A. Schimmel, 'Christianity VII. Christian Influences in Persian Poetry'. In: *Encyclopaedia Iranica*, vol. v, fasc. 5, Costa Mesa, 1991, p. 342-344; <http://www.iranicaonline.org/articles/christianity-vii>, geraadpleegd 29 januari 2018.
- Segol 2003 – M. Segol, '“Floire and Blancheflor”. Courtly Hagiography or Radical Romance?' In: *Alif. Journal of Comparative Poetics* 23 (2003), p. 233-275.
- Segol 2004 – M. Segol, 'Medieval Cosmopolitanism and Saracen-Christian Ethos'. In: *Comparative Literature and Culture* 6 (2004) 2, p. 2-12.
- Seyed-Gohrab 2003 – A.A. Seyed-Gohrab, *Layli and Majnun. Love, Madness and Mystic Longing in Nezâmî's Epic Romance*. Leiden/Boston: Brill, 2003.
- Smith 1976 – G.M. Smith, *Yûsuf-i Meddâh. Warqa ve Golshâh. A Fourteenth Century Anatolian Turkish mesnevi*. Leiden: Brill, 1976.
- Soltânzâda 1997 – S. Soltânzâda, 'Ayyuqi'. In: H. Anoushe (ed.), *Dânesht-nâme-ye zabân va adab-e fârsi*. Teheran: Sâzmân-e Châp, 1997, p. 603.
- Tolan 2002 – J.V. Tolan, *Saracens. Islam in the Medieval European Imagination*. New York: Columbia University Press, 2002.
- Tolan 2008 – J.V. Tolan, *Sons of Ishmael. Muslims through European Eyes in the Middle Ages*. Gainesville: University Press of Florida, 2008.
- Winkelman 1993 – J.H. Winkelman, 'Floris & Blancefloer'. In: W.P. Gerritsen & A.G. van Melle (red.), *Van Aiol tot Zwaanridder. Personages uit de middeleeuwse verbaalkunst en hun voortleven in literatuur, theater en beeldende kunst*. Nijmegen: SUN, 1993, p. 132-137.
- Winkelman 2007 – J.H. Winkelman, 'Floris ende Blancefloer in de schijnwerpers. Botsende meningen over een middeleeuwse liefdesroman'. In: *Tijdschrift voor Nederlandse Taal- en Letterkunde* 123 (2007) 4, p. 281-297.
- Winkelman 2013 – J.H. Winkelman, *Vergeten Fragmenten. Een drieluik over Limburgse liefdesromans uit omstreeks 1200*. Leiden, eigen editie WiWi, 2013, p. 77-169.

Adres van de auteur

Universiteit Leiden
 Faculteit der Geesteswetenschappen
 Leiden Institute for Area Studies
 Matthias de Vrieshof 4
 2311 BZ Leiden

Indienen van kopij

Kopij wordt bij voorkeur ingediend als attachment bij een e-mail. Bij toesturing via gewone post dient de kopij te worden ingeleverd op twee prints, met vermelding van het aantal woorden. Behoud altijd zelf een kopie van de kopij.

Door de redactie aanvaarde kopij geldt als definitieve tekst. Wijzigingen in de drukproeven, anders dan verbeteringen van zetfouten, kunnen de auteur in rekening worden gebracht door de uitgever.

Met het inleveren van kopij geeft de auteur toestemming voor digitale publicatie op de website van *TNTL* en van de Digitale Bibliotheek voor de Nederlandse Letteren (DBNL).

Omvang

De maximale omvang van een artikel bedraagt 10.000 woorden, inclusief noten en bibliografie. Het artikel dient te beginnen met de titel en de auteursnaam, gevolgd door een samenvatting in het Engels van ten hoogste 100 woorden. Vermeld na de hoofdttekst het adres van de auteur. Indien gewenst kan ook het e-mailadres worden vermeld.

Een boekbeoordeling beslaat in de regel 750-1500 woorden. Deze begint met een titelbeschrijving van het besproken werk (uitgever, ISBN en prijs vermelden) en eindigt met de naam van de bespreker.

Richtlijnen voor het te hanteren verwijzingssysteem en voor de opmaak van de kopij zijn te vinden op de *TNTL*-website, www.tntl.nl.

Overdrukken

Auteurs van artikelen ontvangen een papieren exemplaar en een elektronische overdruk van hun artikel. Auteurs van een boekbeoordeling of een signalement ontvangen een elektronische overdruk van hun bespreking.

Net als in de geschiedenis van de literatuur zelf dreigt men in het genre van de literatuurgeschiedenis het belang van de individuele auteur te overschatten. Dat is in talrijke reacties op de afzonderlijke delen van de reeks nog maar eens duidelijk geworden. De verschillende boeken worden primair gezien als het werk van degenen wier namen op de kapt van de afzonderlijke volumes staan. Ik ben de laatste om de rol te minimaliseren die de persoonlijke visie en stijl van de literatuurhistoricus speelt in de representatie van het verleden. Maar *Ongeziene blikken* herinnert ons meer dan de andere delen van de *GNL* aan de collectieve aard van het project en aan de funderende en sturende rol die niet alleen de redactieraden maar ook de hoofdredactie in het geheel hebben gespeeld.

Uitgeverij Verloren
Hilversum

