

Mélanges de l'École française de Rome - Italie et Méditerranée modernes et contemporaines

124-2 | 2012 :

Fidécumis. Procédés juridiques et pratiques sociales (Italie-Europe, Bas Moyen Âge-XVIIIe siècle) - Saint Alexis à l'époque moderne

Saint Alexis à l'époque moderne

Fortunes médiévales du culte de saint Alexis

CATHERINE VINCENT

Résumés

Français English

En amont des études consacrées au culte de saint Alexis à l'époque moderne, cet article vient en rappeler les débuts durant le Moyen Âge et tente de cerner comment la légende latine a circulé dans les versions qui ont rapidement fleuri en diverses langues vernaculaires. En se tenant à la comparaison de trois Vies françaises des XII^e, XIII^e et XIV^e siècles, on observe comment, à partir de la trame latine inchangée, les auteurs ont utilisé ce récit pour illustrer les fastes de la vie aristocratique mais, surtout, scruter les replis de la conscience individuelle, celle du héros comme celles de son épouse ou de ses parents. Dès le Moyen Âge, sont ainsi posés les premiers jalons littéraires de ce conte, appelés à de riches développements, jusqu'à l'époque contemporaine. Mais le modèle de sainteté illustré par la Vie de Alexis, notamment la volonté du héros de vivre un mariage chaste, n'a pas été retenu par la pastorale, ce qui explique le faible rayonnement de ce culte, à s'en tenir aux indicateurs habituels : prières, images et dédicaces d'églises, de chapelles, d'autels ou de confréries.

This paper presents the origins of « La Légende de saint Alexis » and how this narrative was introduced in Western Europe, through Spain and Rome. The church reformers appreciated it to exemplify the ascetic way of life. But its more important success begins with its translations in many vernacular languages. Through a few examples of these, in old French language, it can be demonstrated how the authors, who did not change the Latin story, inserted in it some new elements: details of the everyday life, moral instructions and a close attention to the conscience of the hero and the scruples which touched him, specially about the wife he had abandoned. But this strange model of a couple contracting a marriage without any form of common life was not attractive and not diffused by the clergy who did not consider it pertinent for lay people, except some Spiritual Franciscans. The Alexis's cult was limited: for instance, very few chapels were dedicated to him.

Entrées d'index

Mots-clés : Saint Alexis, ascétisme, conscience individuelle, hagiographie en langue vernaculaire, mariage.

Keywords : Saint Alexis, asceticism, marriage, vernacular hagiography, personal consciousness.

Texte intégral

Durant cette même année de l'incarnation du Seigneur 1173, vivait dans la ville de Gaule appelée Lyon un citoyen nommé Valdès qui, par l'iniquité des prêtres à intérêt, avait accumulé beaucoup d'argent. Un dimanche, alors qu'il était allé se mêler à la foule qu'il avait vue rassemblée autour d'un jongleur, il fut frappé par les paroles de ce dernier et l'emmena dans sa demeure pour l'entendre. Il s'agissait du passage du récit où il est raconté comment le bienheureux Alexis trouva une fin bienheureuse, dans la maison de son père.¹

¹ Que ce récit de l'Anonyme de Laon (sans doute un clerc prémontré de Sainte-Marie de Laon, d'origine anglaise), qui rapporte la vocation de Pierre Valdès, soit vrai ou faux, peu importe. Il traduit à quel point la légende de saint Alexis était devenue célèbre en Occident à la fin du XII^e siècle : des jongleurs l'interprétaient couramment dans les rues, un dimanche ordinaire, sachant qu'ils séduiraient ainsi les foules et en tireraient profit. Certains commentateurs ont même pu avancer l'idée selon laquelle le fait aurait été placé là pour construire la légende d'un futur saint, Pierre Valdès, dont l'avenir, on le sait, a tourné tout autrement². Ce témoignage est confirmé par de nombreux autres. La légende de saint Alexis fait partie des textes majeurs du Moyen Âge occidental, du moins à partir du second millénaire : en effet, dès 1890, Mgr Duchesne a mis en évidence qu'il n'existait aucun saint de ce nom avant le X^e siècle dans les martyrologes, les livres liturgiques ou les calendriers, en Occident³. Elle compte parmi les tout premiers textes littéraires conservés en langue vernaculaire, notamment en français, et a connu un vaste succès que prouve le nombre des manuscrits qui nous sont parvenus comme celui des traductions dont la version latine a très vite été l'objet en des langues très variées⁴. Aussi saint Alexis passe-t-il pour l'un des saints les plus célèbres de la période médiévale, ce que prouveraient de nombreuses dédicaces d'églises, de chapelles et d'autels, d'après Charles Stebbins⁵.

² En amont des études qui lui sont consacrées pour l'époque moderne, ce sont les fondements médiévaux de la légende et du culte de saint Alexis que l'on souhaiterait présenter. Après avoir rappelé brièvement la constitution du légendaire alexien, selon un processus désormais bien mis au jour, on

proposera, à partir de la comparaison de trois versions du texte en langue vernaculaire française, échelonnés du XII^e au XIV^e siècle, quelques pistes de réflexion. Celles-ci viendront éclairer des silences surprenants, contrairement à ce qui a été affirmé sur la foi des seules sources littéraires et faute d'enquêtes systématiques fondées sur les indicateurs majeurs de la diffusion d'un culte (dédicaces, prières, images).

- 3 Comme un certain nombre de légendes médiévales, le récit de la vie de saint Alexis trouve ses origines en Orient. La trame s'en est constituée en deux étapes majeures, dont le détail est exposé par les éditeurs des textes ultérieurs⁶.
- 4 La première version connue de ce récit est syriaque : elle rapporte la vie d'un « homme de Dieu », appellation générique qui reste dans la légende ultérieure et figure également dans certaines versions en langue vernaculaire. Celui-ci, originaire de Rome ou, plus souvent, de Constantinople et fils de grands aristocrates, s'enfuit de chez lui le soir de ses noces pour mener une vie de mendiant aux portes des églises, à Édesse, une cité par ailleurs renommée pour posséder une image achéiropoïète du Christ, le Mandylion. Selon une légende forgée au cours du IV^e siècle, cette image aurait été offerte à un roi de la ville, Abgar, contemporain de Jésus auquel, malade, il aurait envoyé un messenger pour solliciter sa guérison : le Christ aurait alors imprimé lui-même son visage sur une toile où le dit messenger peinait à faire son portrait. Au moment où il sent venir la mort, l'« homme de Dieu » raconte sa vie au sacristain de l'église où il mendiait puis est inhumé dans le cimetière du lieu. Alerté sur la sainteté de la vie de ce pauvre, l'évêque, en ouvrant la sépulture, ne découvre que de misérables vêtements : le corps avait disparu, enlevé aux cieux à l'instar de celui d'Élie, semble-t-il. Conservé dans des manuscrits dont le plus ancien date de la fin du V^e siècle, la légende aurait été composée à Édesse – dont le nom d'un évêque, Raboula (évêque de 402 à 417), est cité – dans une atmosphère monastique, en s'inspirant peut-être de la vie d'un ascète contemporain⁷.
- 5 Entre le VI^e et le IX^e siècle, la légende se diffuse en milieu byzantin où elle est connue par une pièce liturgique, l'hymne de Joseph le Mélode († 833). Dans ce contexte culturel grec, la Vie de l'« homme de Dieu » s'est enrichie de plusieurs éléments. Lui-même et ses parents sont dotés de noms, Alexis, Euphémien, pour le père et Aglaé, pour la mère. Le saint dialogue avec son épouse avant son départ. Enfin – et c'est l'élément majeur – la Vie ne s'achève pas à Édesse mais se prolonge par l'épisode du retour à Rome, voulu par l'« homme de Dieu » pour fuir la réputation de sainteté qu'il avait acquise dans la cité et avait été révélée par la statue de la Vierge placée dans l'église à la porte de laquelle il se tenait. Notre héros, dont le récit de la mort et celui de l'enlèvement du corps au ciel sont supprimés, passe alors les dix-sept dernières années de sa vie dans la maison paternelle, incognito et en proie aux vexations des serviteurs. Il n'est identifié qu'après avoir rendu l'âme. Suivent des scènes qui voient se succéder la douleur des parents et celle de l'épouse, puis la joie des Romains d'avoir trouvé en lui un puissant protecteur et auteur de miracles. En réalité, ce deuxième volet de la Vie de saint Alexis reprend le récit qui circulait à propos de Jean le Calibite (dont le nom signifie « celui qui a vécu dans une cabane ») et le combine à celui de l'« homme de Dieu » d'Édesse.
- 6 C'est la version grecque de la Vie de saint Alexis qui s'est introduite en Occident, à partir du X^e siècle, où apparaissent ses premières traductions en latin, dans deux foyers. Le premier se repère en Vieille Castille, dans les prestigieuses abbayes de San Millán de la Cogola, Silos et Saint-Pierre de Carena⁸. Le second est situé à Rome, où l'archevêque de Damas, Serge, exilé, a trouvé refuge en 977. Installé par le pape sur l'Aventin, Serge a contribué à la

fondation d'un monastère mixte, à savoir composé de moines grecs et latins. L'église Saint-Boniface est alors présentée comme le lieu de sépulture du saint⁹. Le récit quitte les rivages du Bosphore pour être solidement ancré à Rome et fait remonter la chronologie au pontificat d'Innocent I^{er} (401-417) et aux règnes des fils de Théodose, les empereurs Honorius et Arcadius. Il enrichit le texte de quelques détails narratifs relatifs à la richesse des parents d'Alexis et situe un vendredi l'ultime reconnaissance du saint, après sa mort, pour appuyer le parallèle avec le Christ déjà introduit par la nature des miracles accomplis autour de la dépouille de l'« Homme de Dieu ». L'honneur de cette reconnaissance revient au pape qui, seul, parvient à arracher au cadavre le billet dans lequel Alexis avait consigné le récit de sa vie. Face aux prétentions du chapitre de Saint-Pierre du Vatican, la communauté de l'Aventin a su défendre, au XIII^e siècle, la véracité de ses reliques de saint Alexis, grâce à des fouilles et une « invention » avec présence d'authentiques, dont Monseigneur Duchesme a montré ce qu'il fallait en penser¹⁰.

- 7 Le dossier hagiographique latin de saint Alexis, tel qu'il a été constitué par les Bollandistes, se compose de divers types de source : Vies, homélies, récits de miracles et récit de l'invention des reliques à Rome, en 1217, qui vient d'être cité¹¹. De plus, entre le X^e et le XII^e siècle, la traduction latine de la légende grecque de saint Alexis a inspiré plusieurs auteurs célèbres, parmi lesquelles on retiendra saint Adalbert de Prague, auteur vers 995 d'un sermon sur saint Alexis, Brunon de Toul, le futur pape Léon IX (1049-1054), auteur quant à lui d'une version rimée de la vie latine, et le grand lettré que fut Marbode de Rennes (†1123), dont on a conservé une autre Vie métrique. La légende se diffuse dans le sillage de Cluny, en contexte grégorien.
- 8 Puis, très rapidement, pour des raisons que l'on tentera de préciser mais qui ne sont pas encore pleinement élucidées, le récit latin de la Vie de saint Alexis va faire l'objet de nombreuses adaptations en langues vernaculaires. La légende sort ainsi du milieu clérical pour être largement relayée parmi les laïcs, dans tout l'Occident, puisque ces traductions sont identifiées en péninsule Ibérique, Italie, Angleterre et France.
- 9 À s'en tenir au seul domaine français, on rappellera que la Vie de saint Alexis fait partie des premières grandes œuvres rédigées en langue d'oïl. « Jamais, dit Michel Zink, le français n'avait produit un poème aussi long, à la versification aussi élaborée, à la technique littéraire aussi maîtrisée. »¹² Ce poème composé de 625 vers en laisses de décasyllabes assonancés aurait été rédigé vers le milieu du XI^e siècle d'après le texte latin de Brunon de Toul par un chanoine de Rouen, Thomas de Vernon, qui est connu pour avoir traduit avec talent plusieurs autres Vies latines de saints¹³. Le texte serait antérieur à la version que nous connaissons de la *Chanson de Roland* ; mais le plus ancien manuscrit qui le conserve est le Psautier de St. Albans, composé vers 1120 à la demande de la recluse Christina de Markyate (†1155), qui avait quitté son mari aussitôt après leur union, pour se consacrer à une vie de religion. Œuvre de grande qualité littéraire, la Vie de saint Alexis était sans doute destinée à être chantée dans les églises le jour de la fête du saint, fixée au 17 juillet en Occident, et se termine par une invitation à réciter la prière du *Pater*. Dès le XII^e siècle, suit un deuxième poème qui reprend le premier en le « fourrant », c'est-à-dire en insérant des adjonctions qui en doublent le volume, puisque celui-ci atteint 1356 vers¹⁴. Le ton se fait moins clérical et rendrait compte d'une version de la légende élaborée par les « jongleurs » pour une interprétation orale qui ne serait plus seulement liturgique. Les adjonctions narratives sont mineures, si l'on excepte le prologue en forme de *captatio benevolentiae* qui s'adresse directement aux « signours et

dames » et l'introduction de la mention d'un pèlerinage à Jérusalem accompli par saint Alexis avant de se fixer à Édesse. Il ne semble pas nécessaire d'entrer dans le détail des autres versions dont le nombre n'atteint pas moins de cinq textes en prose, dont un seul est édité, et, pour les versions en vers, qui sont les plus célèbres, quatre du XIII^e siècle plus trois du XIV^e, dont l'une est incluse dans un recueil de contes pieux *Le Tombel de Chartreuse*¹⁵. Ajoutons que la quarantième et dernière pièce du recueil des *Miracles de Notre-Dame par personnages*, lesquels sont destinés à la confrérie parisienne Saint-Éloi des Orfèvres et tous composés au XIV^e siècle, reprend la Vie de saint Alexis.

10 De longueur inégale, ces textes en langue vernaculaire restent fidèles à la trame narrative fixée dans la Vie latine ; mais ils en diffèrent et diffèrent entre eux en raison des développements donnés à tel passage du récit ou des digressions introduites par leurs auteurs en fonction du public concerné. Une comparaison terme à terme révélerait sans doute de manière suggestive des infléchissements subis par la « matière » hagiographique alexienne. À défaut d'avoir pu se livrer de manière exhaustive à cet exercice, qu'il conviendrait d'élargir au-delà du seul domaine linguistique français, on présentera ici quelques grandes lignes de l'évolution des thématiques abordées par trois versions françaises de la Vie de saint Alexis parmi les plus diffusées et situées respectivement aux XII^e, XIII^e et XIV^e siècle, que l'on rapportera au dossier latin et auxquelles on ajoutera le chapitre que Jacques de Voragine a consacré au saint dans *La Légende dorée*. Une telle confrontation permettra de suggérer quelques hypothèses sur la figure de sainteté qui a été ainsi proposée aux fidèles et son évolution¹⁶.

11 S'il fallait qualifier le personnage de saint Alexis tel qu'il ressort de la Vie latine qui lui est consacrée, ce serait l'adjectif « grégorien » qui conviendrait, tant le héros semble incarner les idéaux de la réforme de l'Église, du moins tels que ceux-ci ont été formulés à destination des moines. En effet, rappelons que la traduction en latin de la Vie de saint Alexis s'est opérée en milieu monastique, que ce soit à Rome ou en péninsule Ibérique. Dans ce texte, l'« Homme de Dieu » illustre, par le choix qu'il a fait de tout quitter, y compris sa propre identité – sommet du renoncement –, la primauté du Spirituel sur le Temporel, si bien ordonné au premier que soit le second comme le sont les parents du héros. Car le père et la mère du jeune homme sont présentés comme des exemples de fidélité à la loi chrétienne, fervents en prière et généreux en aumônes, aimant Dieu et leur prochain ; de plus, ils s'engagent à vivre chastement après la naissance de leur fils. Mais ils n'ont pas su discerner le don que Dieu leur avait fait en la personne de ce fils venu au monde alors qu'ils désespéraient d'avoir un enfant et n'ont pas voulu le lui « rendre », puisqu'à la différence de parents d'autres saints nés miraculeusement, ils ne l'ont pas voué au service divin : ils avaient au contraire prévu pour lui une brillante existence terrestre, dont une épouse de haut rang. De cela, il leur a fallu attendre la mort d'Alexis pour avoir la révélation, par la bouche du pape qui répond à leur douleur en leur démontrant quelle est la joie pour la cité et l'Église d'avoir en leur fils un si bon protecteur.

12 La fin de la Vie dresse le tableau du peuple de Rome en liesse autour de la dépouille d'Alexis, mort en odeur de sainteté, qui accomplit des miracles comme l'a fait le Christ lors de sa vie terrestre, suivant les prophéties d'Isaïe : les aveugles voient, les sourds entendent, les boiteux marchent. D'une manière très conforme à la pastorale grégorienne, les médiations sensibles du culte chrétien sont profondément mises en valeur dans le récit : l'image du Christ conservée à Édesse, le Mandylion, semble avoir motivé le choix de cette ville par le saint ;

c'est la statue de la Vierge Marie placée dans l'église d'Édesse qui parle pour révéler la sainteté du pauvre mendiant ; à Rome, une voix venue du Ciel réitère cette reconnaissance ; enfin, la dépouille d'Alexis est transformée immédiatement en relique dotée de pouvoirs thaumaturgiques, en une véritable illustration de la vieille procédure de canonisation par la *vox populi*, le tout ratifié par l'institution, en la personne du pape.

13 Très grégoriennes sont enfin les notations qui entourent l'intervention du pape Innocent I^{er}, à la fin du récit. C'est en effet lui qui dénoue la situation, étant seul à pouvoir retirer de la main du défunt le billet sur lequel Alexis a porté le récit de sa vie. Il le fait à la demande des deux empereurs, Arcadius et Honorius, qui reconnaissent expressément la supériorité de son autorité sur la leur, en des termes que reprennent certaines versions en vernaculaire. Or dans la version grecque, ce sont les empereurs qui reçoivent le testament d'Alexis et révèlent son identité. Relevons en outre qu'il n'est plus question de Constantinople dans le récit latin et que la cité d'origine du saint et celle sur laquelle va veiller sa dépouille est Rome, en un avatar supplémentaire de la *translatio* de la sainteté de l'Orient vers l'Occident. Encore au XIII^e siècle, le chapitre consacré au saint dans la *Légende dorée* du dominicain Jacques de Voragine demeure fidèle à cette image, en suivant la Vie latine quasiment à la lettre près, sans intégrer dans son texte les apports des réécritures en langue vernaculaire, qui ne relèvent pas du même genre. Le récit appartient à l'hagiographie cléricale, produite par l'Église pour l'Église et où la préoccupation didactique l'emporte sur celle de la narrativité, pour reprendre la distinction établie par Alain Boureau¹⁷.

14 Aux côtés de la tradition latine de la légende de saint Alexis, la très précoce adaptation en langue vernaculaire dont celle-ci fut l'objet n'est pas le moindre intérêt de ce dossier hagiographique. La préoccupation de s'adresser aux fidèles dans une langue qu'ils comprennent n'est pas nouvelle : la première décision canonique à ce propos figure dans un concile carolingien tenu à Tours en 813 où il est ordonné que les sermons soient délivrés en langue vernaculaire¹⁸. En observant quelques-uns des déplacements subis par la version latine de la Vie¹⁹ et en se limitant aux considérations thématiques, sans entrer dans celles qui relèvent de la philologie ou des procédés de style, il ressort qu'à partir de l'hypotexte latin, la légende de saint Alexis s'est prêtée à une véritable création littéraire, dans le double but de plaire et d'édifier, comme Françoise Laurent l'avait déjà souligné dans son étude de l'hagiographie française et anglaise des XII^e et XIII^e siècles²⁰.

15 Pour le dire vite, on relèvera tout d'abord que le récit est l'objet d'un ensemble d'amplifications qui n'affectent cependant pas sa trame latine initiale. Beaucoup plus largement que dans la version latine, place est faite à l'anecdotique et à la description de la vie de cour, pour séduire l'auditoire. Sont largement mobilisées les références à la culture aristocratique médiévale dont on sait combien elles étaient partagées au-delà du seul groupe social qu'elles incarnent : la prédication en fait grand usage dans ses métaphores et François d'Assise lui-même n'a-t-il pas rêvé de devenir chevalier²¹ ? Plusieurs épisodes de la vie de saint Alexis se prêtent à de tels développements. Citons en premier lieu la présentation du statut social des parents et de leur train de vie : à ce propos, les auteurs se plaisent à souligner le nombre élevé de leurs serviteurs et l'apparat dans lequel ceux-ci se présentent, avec de beaux vêtements qui font honneur à leur maître. L'épisode qui se révèle le plus fructueux en la matière, en même temps que central dans le ressort dramatique du récit, est le mariage du héros. Certains auteurs, on le sent, prennent plaisir à décrire avec un grand luxe de détails le caractère fastueux de l'événement : la qualité du décor aménagé dans la demeure

des parents d'Alexis ; le nombre des invités conviés pour la circonstance ; l'abondance alimentaire qui leur est offerte. La chambre nuptiale fait l'objet d'une attention particulière, puisque c'est là que le drame va se jouer, ainsi que, dans certaines versions, la beauté de la jeune épouse choisie par ses parents pour Alexis²². Une manière de mieux faire éclater tout ce que le saint va abandonner, par ce tableau aux contrastes accentués entre les vanités de ce monde et les valeurs divines, dans une perspective qui rappelle celle des psychomachies. Un dernier épisode semble, à la fin du récit, avoir permis quelques ultimes développements sur le même registre : celui de la réception, par le père de saint Alexis, du pape et des deux empereurs, au moment du dénouement. Euphémien déploie à leur égard toutes les marques d'honneur destinées aux plus hautes personnalités, démontrant sa bonne connaissance des codes de la vie sociale et sa propre puissance : cette dernière paraîtra d'autant plus dérisoire face au malheur qui va le frapper, par la révélation de l'identité du mendiant qu'il a longuement abrité sous son toit.

16 Du côté de l'édification, pour continuer à suivre le titre de l'ouvrage de Françoise Laurent, se situe un ensemble de notations qui attestent la volonté de situer la vie de saint Alexis dans l'ensemble de l'histoire du salut, dont l'un ou l'autre auteur rappelle quelques éléments à ses auditeurs ou lecteurs. La naissance miraculeuse d'Alexis, issu de parents âgés restés longuement stériles, est, il va de soi, rapportée, en une démarche typologique, à celle d'Isaac ou de Jean Baptiste. Les fidèles retrouvent également des comportements familiers dans la description des scènes de vénération qui entourent sa dépouille mortelle et les funérailles solennelles qui lui sont faites. La version insérée dans le *Tombel de Chartreuse*, destinée en priorité à des religieux mais dont la diffusion a été plus large, dès l'époque médiévale, offre plus que d'autres des additions édifiantes²³. Le discours moralisant s'y fait bavard, dans de longues digressions. C'est la seule version en français, à notre connaissance, à introduire dans le cheminement d'Alexis vers Édesse un pèlerinage en Terre sainte, ainsi que le miracle survenu après sa mort, par lequel le saint protégea Rome contre l'invasion d'un prince barbare païen : derrière cet épisode se profile la thématique de la croisade, dont l'idée reste présente en Occident, même si la réalité s'en estompée à l'époque où a été rédigée cette version de la légende. Cette observation est l'occasion de constater que le registre de l'exotisme oriental n'a guère été exploité par les réécritures de la Vie de saint Alexis qui sont examinées ici.

17 Mais incontestablement le domaine le plus marquant de l'évolution de la « matière » hagiographique alexienne réside dans la part faite aux discours psychologiques et à l'expression des consciences, beaucoup plus développée dans les versions françaises que dans la version latine. Ces dernières interviennent à des moments proches de ceux qui sont l'objet des amplifications descriptives évoquées à l'instant.

18 Le passage du récit qui donne lieu aux plus longs développements à cet égard est celui de l'abandon par Alexis de sa jeune épouse, en un contraste saisissant avec la brièveté du texte latin²⁴. L'affaire peut être amenée de plus longue main, à partir du moment où l'auteur relate comment les parents du héros songent à le marier et comment celui-ci, ayant eu vent de ces projets, n'ose s'y opposer²⁵. Mais le moment où il est mis dans la bouche du héros les propos les plus circonstanciés sur ses scrupules et ses hésitations à mettre en application son projet de vie de renoncement, est celui de la soirée des noces, quand il est invité par son père à gagner la chambre nuptiale et va se trouver en tête à tête avec son épouse. L'une des versions du XIII^e siècle insiste sur la solitude du couple, Alexis

prenant soin de renvoyer ses serviteurs²⁶. La plus ancienne version en vernaculaire, celle du XII^e siècle, montre le héros en proie aux hésitations, pesant les arguments et ses sentiments avant de triompher de ce qui est présenté comme la tentation du monde²⁷. Mais ce sont les versions du XIII^e siècle qui s'attardent le plus sur la conversation entre les époux. Leur perspective se distingue bien en cela de celle du texte latin, qui ne s'embarrasse pas de telles considérations et va droit au but édifiant, en une phrase. Les développements donnés à cet épisode n'affectent pas seulement le personnage d'Alexis mais plus encore celui de son épouse qui gagne en cela une autre étoffe que celle de fille d'Eve et se fait, sous la plume des auteurs littéraires, attentive à l'exposé des discours de cet étrange fiancé, en faveur d'une vie vouée en priorité à l'amour de Dieu. Ce n'est pourtant pas sans résister que celle-ci se rend à ses raisons : en réalité, la détermination d'Alexis est telle qu'elle ne peut qu'acquiescer. Son désarroi, quand l'auteur lui fait place et ne la montre pas pleinement acquise à l'idéal de son époux, s'exprime dans la dialogue qui se noue, quand le départ est constaté, avec sa belle-mère ou les femmes de son entourage venues, selon la coutume, visiter la jeune mariée le lendemain de ses noces.

19 Place est faite également, dans les versions en français, aux réflexions intérieures du héros au moment de son retour à Rome, alors qu'il est confronté aux serviteurs de son père qui ne le reconnaissent pas. Alexis se réjouit de cette inversion de la hiérarchie sociale qu'il lui est donné de vivre, conformément à son radicalisme évangélique. Il en va de même dans les évocations des moments où il fuit la gloire de la sainteté à Édesse et se décide à mettre par écrit l'histoire de sa vie, après avoir eu la révélation de sa mort prochaine.

20 De manière plus schématique, les parents d'Alexis sont également pour leur part au centre d'une amplification psychologique du discours hagiographique initial, tout spécialement lorsqu'ils reçoivent la révélation de l'identité de leur fils, une réalité qui se rappelle brutalement à eux et les pousse à un véritable travail d'introspection.

21 Par cette humanisation du saint et des principaux personnages qui l'entourent, conduits à scruter leur conscience et exprimer leurs états d'âme, les réécritures en français de la Vie de saint Alexis sont bien entrées dans le domaine littéraire²⁸. Derrière son caractère extrême, l'histoire de saint Alexis aurait donc offert l'occasion de présenter les débats intérieurs de la conscience chrétienne affrontée au dilemme entre la vie selon le monde et la vie selon Dieu. Mais il est singulier de constater que cette thématique, en résonance avec le milieu monastique qui a produit les premiers textes hagiographiques, a gagné avec un tel succès les milieux laïcs auxquels s'adressaient les adaptations en langue vernaculaire, comme en témoigne l'épisode relatif à Pierre Valdès cité au début de cette étude. C'est que le récit pose aussi, en des termes qui de longue date ont intrigué ses commentateurs, la question du mariage et du renoncement au mariage. Peut-on dire pour autant qu'il constitue un *exemplum* du modèle matrimonial élaboré par l'Église et présenté aux époux ?

22 Contrairement à ce qui est souvent écrit, les réformateurs grégoriens ne se sont pas désintéressés du mariage. En distinguant plus rigoureusement qu'il n'avait été fait jusqu'alors les deux *status* (états), celui des « gens d'Église » et celui des laïcs, ils en sont venus, dans le prolongement d'un discours déjà très présent dans les traités carolingiens sur l'état laïc²⁹, à rappeler les caractères du mariage chrétien et à accepter, non sans réticence de la part de certains clercs, que celui-ci accède à la dignité de sacrement, équivalent laïc en quelque sorte du sacrement de l'ordre. Ce parallèle permet de saisir les protestations des théologiens les plus rigoristes qui persistent à considérer le mariage comme un

sacrement « imparfait », inférieur aux autres. Loin d'être secondaire, la question du mariage était donc centrale en une période où les laïcs cherchent à définir leurs propres voies de salut, en se demandant si celles-ci sont compatibles avec l'état matrimonial. Comment comprendre à cette lumière le discours délivré par le récit de la Vie de saint Alexis et ses réécritures, jusque sous la forme, au XIV^e siècle, d'une pièce de théâtre insérée dans un recueil, *Les miracles de la Vierge par personnages*, qui fait à la question de la vie des couples une place prépondérante ?

23 Un éclairage peut venir de la comparaison entre la Vie de saint Alexis et d'autres sources hagiographiques qui lui sont contemporaines et mettent également en valeur le refus du mariage. Rappelons qu'à l'époque, le renoncement à la vie matrimoniale, une fois les enfants mis au monde et éduqués, était illustré par certains couples qui, d'un commun accord, se séparaient pour entrer chacun dans un monastère, afin de mourir sous l'habit religieux, meilleure source de salut. De nombreux exemples de tels comportements sont attestés à l'époque de l'introduction en Occident de la légende de saint Alexis. Dans le dernier tiers du XII^e siècle, Pierre Valdès y participe, puisqu'il se sépare de sa famille pour se consacrer à sa vie de prédicateur itinérant. Le cas de figure illustré par la Vie de saint Alexis est cependant bien différent, puisqu'il n'y a eu ni consommation du mariage ni vie commune des époux. Selon que l'accent est mis sur telle ou telle disposition intérieure du héros, le récit peut se rattacher soit à la vieille tradition hagiographique du mariage forcé, que fuirait Alexis, soit à celle d'un engagement pris par accord mutuel entre des époux de ne pas consommer leur union³⁰. La tradition du mariage forcé est au cœur de nombreuses histoires de jeunes martyres qui déclarent préférer l'époux céleste à l'époux terrestre, si puissant ce dernier soit-il. Il semble que cette thématique ait inspiré le premier récit, en grec, de la vie de Jean le Calibite, qui se situe dans le cadre de la promotion de l'idéal ascétique. La Vie latine de saint Alexis ne dit rien de tel, même si certains commentateurs ont pu l'interpréter en ce sens. Telle n'est pas non plus l'orientation que lui ont donnée les réécritures en vernaculaire. En effet, si la Vie latine évoque brièvement le dialogue entre époux, c'est pour montrer qu'Alexis a « instruit » la jeune fille qui lui était destinée dans les choses saintes. Surtout, elle fait allusion au don par Alexis de sa ceinture et de son anneau, objets qui symbolisent l'échange des promesses de fidélité entre époux. La demande que fait Alexis à sa jeune femme de conserver ces objets autant que Dieu le voudra et sa formule d'adieu, 'Que Dieu soit entre nous', manifeste l'union entre les époux en dépit de l'absence de sa consommation charnelle³¹. C'est bien sur l'échange des consentements que repose le sacrement du mariage aux yeux de l'Église : les théologiens n'ont pas cédé sur ce point à la pression des groupes familiaux³². Or les enrichissements de la Vie de saint Alexis apportés par les réécritures en vernaculaire, à s'en tenir au domaine français, insistent précisément sur ce moment où se noue le dialogue entre les deux héros – le seul de tout le récit – et sur cet échange des objets de la promesse, faisant comprendre qu'Alexis a emporté le consentement de son épouse, autrement dit, que les deux époux sont bel et bien unis aux yeux de l'Église et qu'ils partagent le renoncement à toute vie commune. Le type d'union dont il est ici question est donc tout à fait singulier : il s'agit d'un mariage chaste, non consommé et qui voit les époux ne pas vivre sous le même toit, du moins en connaissance de cause si l'on pense à la deuxième partie du récit.

24 Au moment où sont élaborées les réécritures en langue vernaculaire de la Vie de saint Alexis, cinq laïcs qui ont été portés sur les autels, dont il est intéressant

pour notre propos de rappeler la relation au mariage³³. Le premier par la chronologie, est Homebon de Crémone (mort en 1197 et canonisé en 1199) : mais dans la justification de sa sainteté, il n'est pas question de son état matrimonial, connu par d'autres sources. Pour Élisabeth de Thuringe (morte en 1231 et canonisée en 1234), les documents officiels sont très laconiques, puis muets après 1300, sur sa vie matrimoniale alors qu'elle semble avoir été une épouse très éprise de mon mari, dont elle a eu trois enfants³⁴. Il en va de même pour le roi de France Louis IX (mort en 1270 et canonisé en 1297) : dans le discours prononcé par Boniface VIII à cette occasion, le pape met l'accent sur la fonction royale et non sur l'époux modèle. Dans le cas d'Edwige de Silésie (morte en 1243 et canonisée en 1267), princesse qui fut la tante d'Élisabeth de Thuringe, le propos est plus développé, que ce soit dans la bulle et les sermons prononcés au moment de la canonisation ou dans des sources du XIV^e siècle, mais dans le sens de son choix de chasteté dans le mariage. Cette vertu s'illustre tout d'abord par la retenue avec laquelle elle a vécu son union avec Henri le Barbu, duc de Silésie, contractée à dix-huit ans et dont elle a eu 7 enfants (l'un d'eux est devenu l'empereur Henri II) : pas de débordements du désir, de nombreux enfants, une grande fidélité et de longs temps de chasteté entre époux, complétés par les séjours prolongés d'Edwige au monastère des Cisterciennes de Trebnitz qu'elle a fondé avec son mari Henri le Barbu en 1203 et où elle finit sa vie, une fois devenue veuve en 1238. Le modèle matrimonial qui s'en dégage est donc celui d'une union contractée dans l'obéissance aux parents, vouée à la procréation et ponctuée de temps de continence, selon des usages adoptés volontairement par les pénitents qui fleurissent à la même époque en Italie du Nord ou au sein des mouvements de *laici religiosi* qui recherchent une certaine perfection chrétienne jusque dans le mariage.

25 Plus intéressants encore pour notre propos est le cas de Delphine et Elzéar de Sabran qui ont fait le vœu de mener un mariage chaste sous le même toit. Notons qu'une décision analogue était invoquée, sans aucune preuve à l'appui, pour expliquer la stérilité de l'union entre l'empereur Henri II (†1024) et son épouse Cunégonde. Le couple provençal, dont le mariage fut célébré en 1300, s'est fait l'apôtre de la vie dans la virginité, y compris auprès des membres de leur maisonnée, serviteurs et proches qu'ils exhortaient à les suivre sur cette voie. La tradition veut que ce soit l'épouse qui ait entraîné son époux dans cette décision. Celle-ci, après la mort d'Elzéar, fait vœu de pauvreté, lègue tous ses biens aux nécessiteux et s'installe à la cour de Naples où l'influence des spirituels franciscains était très forte. Pour rendre compte de cette attitude, André Vauchez avance plusieurs arguments. Il ne retient guère l'influence des courants de la dissidence albigeoise, mobilisée par des historiens plus anciens ; il y voit davantage celle des modèles hagiographiques courants, dont le récit de la Vie de saint Alexis et, plus encore, celle des milieux spirituels qui, dans la perspective eschatologique qui est la leur, annoncent l'imminence de la fin du monde et préconisent de faire vœu de virginité ou de chasteté. Pierre de Jean Olieu, dont la pensée circule dans ces cercles et jusqu'à Naples, est en 1276 l'auteur d'un traité *De perfectione evangelica* dans lequel il considère que le mariage est un obstacle à l'amour divin et ne peut être considéré comme un vrai sacrement. Le clergé n'est pas resté sans réaction devant ce modèle du « mariage chaste ». Seul, dans le couple provençal, Elzéar a été canonisé et la bulle qui expose la décision loue davantage sa générosité envers les pauvres et sa vie de courtisan modèle (qui ne cède pas aux tentations des richesses) que son renoncement à la consommation de son mariage. Les thèses de Pierre de Jean Olieu ont été condamnées par le chapitre général de l'ordre des Frères mineurs. Un concile

réuni à Béziers en 1299 par l'archevêque de Narbonne dénonce les conceptions qui visent à refuser le mariage dans l'attente de la fin des temps. Il n'en demeure pas moins que les époux de Sabran ont acquis un grand prestige aux yeux de leurs contemporains. Leur maîtrise, qualifiée par le frère mineur qui rédigea la demande de canonisation d'Elzéar, de « sublime et plus étonnante qu'imitable », les a crédités d'une sorte de pouvoir surnaturel, au nom de la conservation de leur intégrité physique.

26 Le succès remporté par la Vie de saint Alexis ne serait donc pas tant celui d'un discours pastoral que celui d'un motif littéraire qui permet de développer les débats intérieurs de la conscience face à la question du salut³⁵ et qui participe de la fascination exercée sur la société par les sommets du renoncement. Rappelons que l'ascèse, jusque dans ses extrêmes, demeure très populaire tout au long de la période, comme en témoigne la forte influence encore exercée par l'ordre des Chartreux à la fin du Moyen Âge. Le texte ne semble donc pas tant se faire l'écho d'un modèle de comportement, sauf peut-être quand il s'adresse à des religieux, dans la version du *Tombel de Chartreuse*, que l'expression d'une forme de perfection plus admirable qu'imitable. Le constat expliquerait donc pourquoi l'œuvre fut au total mieux reçue en milieu laïc qu'ecclésiastique.

27 Situer ainsi la fortune de la vie de saint Alexis laisserait mieux comprendre les silences intrigants des indicateurs courants par lesquels se mesure la diffusion d'un culte en contexte chrétien. Une première approche, qui appelle de plus amples développements fondés sur des dépouillements systématiques, s'avère en effet décevante et contraste fortement avec la vitalité de la production littéraire. Il est vrai que le domaine français auquel s'est bornée l'enquête constitue peut-être un prisme déformant que rectifierait la prise en compte de l'espace européen, jusque dans le monde slave.

28 Tard venu dans le sanctoral, Alexis ne figure pas parmi les protecteurs des églises, à suivre les pouillés des diocèses de la France actuelle. Sans doute faut-il en venir aux dédicaces d'autels et de chapelles, que la dévotion « privée », individuelle ou collective, a introduites dans les lieux de culte pour le voir retenu. De même, aucune confrérie fondée en l'honneur de saint Alexis n'a été repérée dans le royaume de France³⁶ : à cet égard, l'argument de l'introduction tardive du culte ne peut être avancé, puisqu'un contre-exemple se présente immédiatement à l'esprit, celui de saint Nicolas, dont la popularité, importante et durable en Occident, ne commence guère avant la fin du X^e siècle et le début du XI^e, même si elle est antérieure à la translation de ses reliques à Bari en 1087. Une investigation dans les calendriers liturgiques aiderait aussi à mieux situer la diffusion de la fête de saint Alexis. Certes, le nom d'Alexis figure régulièrement sur les calendriers des missels, psautiers et autres livres d'Heures comme au sein des listes des prières litaniques ; de même son office se trouve-t-il régulièrement intégré dans les bréviaires³⁷. La remarque ne paraît pourtant pas très significative car elle résulte de la présence de sa fête dans le martyrologe romain, régulièrement repris.

29 Force est de constater que la figure d'Alexis se fait plutôt rare dans la littérature pastorale, ce qui confirme l'analyse proposée précédemment. Les sermons, du moins à en juger par quelques collections modèles, ne lui font guère place³⁸ et les recueils d'*exempla* pas davantage³⁹. Pour leur part, les auteurs dominicains de légendiers ont adopté à son égard une attitude variable : tandis que Jacques de Voragine lui consacre un chapitre qui suit de très près la Vie latine, Barthélemy de Trente est beaucoup plus bref et Jean de Mailly l'ignore⁴⁰.

30 Plus étonnant encore pour un saint réputé « très populaire », le fait que n'ait été conservée aucune prière à son intention en langue française dans les livres

d'Heures⁴¹. Est-ce à dire qu'au moment où se diffusent ces volumes, destinés tant aux clercs qu'aux laïcs, la figure d'Alexis s'estomperait dans les esprits ? En effet, les plus importantes réécritures en français de la légende latine ont été produites aux XIII^e et XIV^e siècles : le XV^e siècle, dont datent de nombreuses prières aux saints, lui aurait-il été moins sensible et, surtout, les pasteurs, qui sont en grande majorité à l'origine de ces pièces, peu favorables ? Pour l'affirmer avec plus de certitude, il conviendrait de savoir si les poèmes de la légende de saint Alexis ont continué à être interprétés couramment devant les fidèles, comme il a été vu plus haut pour les XII^e et XIII^e siècles. Trois représentations théâtrales sont signalées par des chroniques : à Compiègne en 1476 et 1485 et à Metz en 1498⁴², mais aucun des textes alors joués n'a été conservé, ce qui ne permet pas d'observer les éventuelles adaptations de la thématique légendaire.

31 L'iconographie, enfin, toujours à s'en tenir au domaine français, n'offre pas non plus d'éléments significatifs. Aux quelques œuvres majeures connues de longue date⁴³, les bases de données iconographiques consultées n'ajoutent pratiquement aucune autre attestation, même lorsque celles-ci portent sur les enluminures dont la production a été très abondante.

32 Pour ne pas achever cette énumération sur une note trop négative, on rappellera qu'un ordre religieux médiéval s'est placé sous le patronage de saint Alexis : les *celliti* (Cellites et Cellitesses), également nommés « Alexiens⁴⁴. Cette seconde dénomination, moins couramment utilisée que la première, *Celliti*, est devenue très vite populaire, signe de la familiarité des esprits avec la figure du saint que les frères avaient choisi pour patron, en raison du modèle d'ascétisme, de continence et de pauvreté volontaire qu'il représentait. Pour sa part, le terme de *celliti* (de *cella*, lieu de retraite, ermitage, cellule, monastère) fait plus précisément référence à un mode de vie situé entre l'érémisme et le cénobitisme, tout en restant cependant plus proche de ce dernier : illustrée surtout en Orient, cette forme de vie religieuse ne s'est véritablement développée en Occident qu'à partir du second millénaire, notamment chez les Chartreux. L'ordre des Alexiens a comporté deux rameaux, masculin et féminin. Le second, proche des Tertiaires franciscains, a adopté la Règle de saint Augustin, comme la plupart des ordres nouvellement créés. Mais les deux branches ne diffèrent guère dans leurs orientations. Les Alexiens sont en effet issus d'une congrégation de laïcs associés en confraternité pour enterrer les morts et aider les malades ainsi que les personnes abandonnées. Ce n'est qu'après la fin des plus graves épidémies de peste qu'ils se montrèrent également attentifs aux malades mentaux. Ces religieux adoptèrent un mode de vie qui trouve ses origines autant dans le contexte propre à l'Occident que sous l'influence des modèles monastiques orientaux, mieux connus grâce aux pèlerinages en Terre sainte. Comme tous les mouvements contemporains de pauvres volontaires, ils portaient un habit gris de laine non teint.

33 Les Alexiens ont été abusivement assimilés par leurs détracteurs aux Bégards ou aux Lollards. De fait, ils sont nés dans les milieux qui, dans les régions du Nord de l'Europe, ont également porté les Béguines et tous les mouvements inspirés par l'idéal apostolique. Leur grand développement se situe au XIV^e siècle, dans les régions des actuels Pays-Bas, Belgique et Bourgogne, mais leurs origines doivent être bien antérieures, sans doute à la fin du XII^e ou au début du XIII^e siècle. Au XV^e siècle, ils se confondirent de plus en plus avec un petit ordre monastique. Attestés notamment dans une bulle de Boniface IX destinée aux prélats de Rhénanie, Flandre et Brabant (1395), les Alexiens sont encore cités au XV^e siècle dans une bulle d'Eugène IV (1431) qui décrit leur mode de vie en termes analogues.

34 Le choix du patronage de saint Alexis par un mouvement religieux transformé en ordre, selon un processus bien connu pour d'autres entreprises comparables, à la même époque, constitue un signe intéressant qui laisse mieux cerner dans quels milieux, aux XII^e et XIII^e siècles, la figure de saint Alexis était réputée comme un exemple significatif de perfection chrétienne.

35 Au terme de cette première approche du riche dossier médiéval de l'histoire de saint Alexis, abordé d'un point de vue historique et non philologique, on serait tenté de conclure, sous bénéfice d'inventaire, que cette figure hagiographique a connu une fortune qui relève avant tout du discours narratif et de la tradition littéraire. En effet, le récit si singulier que développe la légende de saint Alexis ne semble pas avoir fait partie de ces exemples familiers sur lesquels le discours pastoral pouvait trouver appui. Le modèle de sainteté déployé ne correspondait plus à celui que voulaient promouvoir les pasteurs, à destination des laïcs, dans le contexte issu de la réforme grégorienne, entre le XII^e et le XV^e siècle. Face au mariage, deux options sont à envisager, soit l'acceptation, intégrale, dans la perspective de la mise au monde d'une descendance ; soit le refus, dans le cadre d'une entrée dans la vie consacrée. Or le modèle incarné par saint Alexis, comme par les époux de Sabran, n'entre dans aucune de ces voies puisqu'il ne provoque ni l'engendrement d'une progéniture ni l'engagement des deux époux dans un ordre religieux. Plus que les pasteurs, ce sont les auteurs littéraires que la légende de saint Alexis aurait donc inspirés, entre le XII^e et le XV^e siècle, en Occident. Dans l'histoire de ce jeune homme à qui tout souriait et qui s'est détourné de la voie facile pour choisir la voie étroite, tout en entraînant sa jeune épouse avec son consentement, s'il faut en croire l'histoire, poètes et prosateurs ont trouvé matière à réfléchir sur les débats de la conscience face à l'engagement religieux, sur le pèlerinage de vie humaine, sur la liberté individuelle. Figure extrême de la sainteté du renoncement – puisqu'il abandonne jusqu'à sa propre identité – et de la *peregrinatio*, Alexis n'a pu être érigé en un modèle de sainteté imitable, tout au plus à destination des religieux, et encore. Il reste du côté d'un modèle très spécifique de sainteté admirable, auquel les clercs ne se réfèrent qu'avec prudence, voire réticence, comme le prouveraient les débats qui s'élevèrent sur la question du mariage chaste et les affinités que cette thématique a entretenues avec les milieux spirituels franciscains et joachimites. Il appartient à une sainteté ancienne, celle du pèlerinage incessant et de l'ascèse, prêchant d'exemple plus que de parole, ce qui contribue également à le démarquer des modèles apostoliques en vigueur à partir du XII^e siècle.

36 L'abondante réécriture hagiographique dont la légende de saint Alexis fait l'objet en Occident serait ainsi à mettre au compte de cette littérature des XII^e-XIV^e qui explore les replis de la conscience et de la responsabilité nouvelle dont celle-ci se trouve investie en matière de salut : pensons aux œuvres poétiques contemporaines tels les *Congiés*, ces poèmes écrits par Jean Bodel (†1210) au moment où, atteint de la lèpre, l'auteur se livre à une véritable conversion intérieure et qui furent imités par Baude Fastoul (†1272) dans des circonstances analogues⁴⁵. Les développements apportés aux considérations psychologiques dans les versions en vernaculaire, à la différence de ce qu'il en est dans les versions latines, comme la place accordée à la conversation entre Alexis et sa jeune épouse avant le départ du saint de la maison paternelle le prouveraient ; de même, les longs passages consacrés à la déploration des parents devant leur fils mort, relatifs à la part de chaque vie qui doit revenir à Dieu⁴⁶. On relèvera enfin que la réécriture du légendaire alexien n'a guère retenu les miracles dont le saint aurait été l'auteur au moment de sa mort, à Rome, ce qui permettrait aussi de comprendre pourquoi celui-ci n'est jamais devenu un grand intercesseur.

37 La fortune médiévale d'Alexis se situe donc ailleurs, dans un champ du discours qui, certes, vise à l'édification mais nourrit aussi l'imaginaire, où le récit a survécu de longs siècles, jusqu'aux époques moderne et contemporaine, grâce à de nouveaux enrichissements qui, précisément, affectent le personnage de l'épouse dont le prénom finit par devenir le titre même de l'œuvre⁴⁷. Cette singulière histoire inspira encore des proverbes en Provence – « être derrière la porte comme saint Alexis », c'est-à-dire sans être reconnu – et un auteur catholique de la première moitié du XX^e siècle, bien oublié depuis, Henri Ghéon, dans son œuvre intitulée *Le pauvre sous l'escalier*.

Bibliographie

- AASS, *Iulii IV* = AASS, *Iulii IV*, p. 238-270 (édition de Venise, 1748).
- Amiaud 1889 = A. Amiaud, *La légende syriaque de saint Alexis*, Paris, 1889.
- Avignon 2008 = C. Avignon, *L'Église et les infractions au lien matrimonial : mariages clandestins et clandestinité. Théories, pratiques et discours. France Nord-Ouest, du XII^e au milieu du XVI^e siècle*, Thèse de doctorat d'Histoire dirigée par L. Feller, Université Paris-Est, 2008.
- Bériou 1998 = N. Bériou, *L'avènement des maîtres de la parole : la prédication à Paris au XIII^e siècle*, Paris, 1998 (*Études augustinienne*s, 31 et 32).
- Bibliotheca Sanctorum* 1961 = *Bibliotheca Sanctorum*, t. I, 1961, c. 814-823.
- Boureau 1993 = A. Boureau, *L'événement sans fin*, Paris, 1993.
- Chronique de l'Anonyme de Laon* 1882 = *Chronique de l'Anonyme de Laon*, Hanovre, 1882, (M.G.H., *Scriptores*, XXVI).
- Cottineau 1939 = Dom L. H. Cottineau, *Répertoire topo-bibliographique des abbayes et prieurés*, Mâcon, 1939.
- Dictionnaire des Lettres françaises* 1992 = « Saint Alexis (Vie de) », *Dictionnaire des Lettres françaises*, Paris, 1992, p. 1330-1331.
- Duchesne 1890 = L. Duchesne, *Notes sur la topographie de Rome au Moyen Âge*, dans *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire*, X, 1890, p. 234-250.
DOI : 10.3406/mefr.1902.6254
- Duchesne 1900 = L. Duchesne, *Notes sur la date de la légende grecque de saint Alexis*, dans *Analecta bollandiana*, XIX, 1900, p. 254-256.
- Elliott 1983 = A. G. Elliott, *The Vie de saint Alexis in the twelfth and thirteenth centuries : an edition and commentary*, Chapel Hill, 1983.
- Gaiffier 1947 = B. de Gaiffier, *Intactam sponsam relinquens : à propos de la Vie de saint Alexis*, dans *Analecta Bollandiana*, LXV, 1947, p. 157-195.
DOI : 10.1484/J.ABOL.4.02342
- Goulet 2005 = M. Goulet, *Écriture et réécriture hagiographiques : essai sur les Vies de saints dans l'Occident médiéval (VIII^e – XIII^e s.)*, Turnhout, 2005 (*Hagiologia*, 5).
- Goulet - Heinzelmänn - Veyrard-Cosme 2010 = M. Goulet, M. Heinzelmänn, Ch. Veyrard-Cosme (éd.), *L'hagiographie mérovingienne à travers ses réécritures*, Ostfildern, 2010 (*Beihefte der Francia*, 71).
- Iacopo da Varazze - Maggioni (éd.) 1998 = Iacopo da Varazze, *Legenda aurea. Edizione critica*, G. P. Maggioni éd., Florence, 1998.
- Jacques de Voragine - Boureau (éd.) 2004 = Jacques de Voragine, *La Légende dorée*, éd. A. Boureau, Paris, 2004 (*Bibliothèque de la Pléiade*).
- Laurent 1998. = F. Laurent, *Plaire et édifier : les récits hagiographiques composés en France et en Angleterre aux XII^e et XIII^e siècles*, Paris, 1998.
- Leroquais 1924 = V. Leroquais, *Les sacramentaires et les missels manuscrits des bibliothèques publiques de France*, Paris, 1924.
- Leroquais 1927 = V. Leroquais, *Les livres d'Heures manuscrits de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1927.
- Leroquais 1934 = V. Leroquais, *Les bréviaires manuscrits des bibliothèques publiques de*

France, Paris, 1934.

Leroquais 1940-1941 = V. Leroquais, *Les psautiers manuscrits des bibliothèques publiques de France*, Paris, 1940-1941.

Mansi 1960 = J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Graz, 1960, vol. 14, p. 86.

Martin 1988 = H. Martin, *Le métier de prédicateur à la fin du Moyen Âge, 1350-1520*, Paris, 1988 (*Cerf-Histoire*).

Mens 1975 = A. Mens, « Cellite (Alessiane) e Celliti (Alessiani) », dans *Dizionario degli istituti di perfezione*, II, 1975, c. 748-755.

Paris - Pannier 1872 = G. Paris et L. Pannier, *La Vie de saint Alexis, poème du XI^e siècle et renouvellements des XII^e, XIII^e et XIV^e siècles*, Paris, 1872 (*Bibliothèque de l'École des Hautes Études*).

Paris - Robert 1876-1893 = *Les miracles de Notre-Dame par personnages*, G. Paris et U. Robert éd., Paris, 1876-1893, 8 vol. (*Société des Anciens Textes Français*).

Paris 1879 = G. Paris, *La Vie de saint Alexis en vers octosyllabiques*, dans *Romania*, VIII, 1879, p. 163-180.

DOI : 10.3406/roma.1879.6463

Réau 1958 = L. Réau, *Iconographie de l'art chrétien*, III-1, *Iconographie des saints*, Paris, 1958.

Rézeau 1982-1983 = P. Rézeau, *Les prières aux saints en français à la fin du Moyen Âge*, Genève, 1982-1983 (*Publications romanes et françaises*, CLXIII et CLXVI).

Rocca 1977 = G. Rocca, « Fratelli alessiani o celliti », dans *Dizionario degli istituti di perfezione*, IV, 1977, c. 592-593.

Rössler 1941 = M. Rössler, *Sankt Alexius*, Halle Saale, 1941.

Rubellin 2003 = M. Rubellin, *Au temps où Valdès n'était pas hérétique : hypothèses sur le rôle de Valdès à Lyon (1170-1183)*, dans *Église et société chrétienne d'Agobard à Valdès*, Lyon, 2003, p. 455-499.

Stebbins 1973 = Ch. E. Stebbins, *Les origines de la légende de saint Alexis*, dans *Revue belge de Philologie et d'Histoire*, LI, 1973, p. 497-507.

DOI : 10.3406/rbph.1973.2970

Stebbins 1974 = Ch. Stebbins, *A critical edition of the 13th and 14th centuries old French poem versions of the Vie de saint Alexis*, Tübingen, 1974.

DOI : 10.1515/9783111328225

Storey 1968 = Ch. Storey, *La Vie de saint Alexis*, Genève, 1968 (*Textes Littéraires Français*, 148).

Storey 1987 = Ch. Storey, *An annotated bibliography and guide to Alexis Studies*, Genève, 1987.

Toubert 1986 = P. Toubert, *Le moment carolingien (VIII^e-X^e siècle)*, dans *Histoire de la famille*, Paris, 1986, t. I, p. 333-359.

Vauchez 1987 = A. Vauchez, *Les laïcs au Moyen Âge*, Paris, 1987.

Vauchez 1988² = A. Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge*, Rome, 1988 (2^e édition) (*BEFAR*, 241).

Vauchez 2009 = A. Vauchez, *François d'Assise : entre histoire et mémoire*, Paris, 2009.

Vincent 1988 = C. Vincent, *Des charités bien ordonnées : les confréries normandes de la fin du XIII^e siècle au début du XVI^e siècle*, Paris, 1988 (*Collection de l'E.N.S.J.F.*, 39).

Zink 1993, p. 25-26 = M. Zink, *Introduction à la littérature française du Moyen Âge*, Paris, 1993.

Notes

1

Currente adhuc anno eodem, scilicet 1173, Dominice incarnationis, fuit apud Lugdunum Gallie civis quidam Valdesius nomine, qui per iniquitatem fenoris multas sibi pecunias coacervaverat. Is quadam die dominica cum declinasset ad turbam, quam ante ioculatorem viderat congregatam, ex verbis ipsius compungtus fuit, et eum ad domum suam deducens, intente eum audire curavit. Fuit enim locus narrationis eius, qualiter

- beatus Alexis in domo patris suis beato fine quievit*. Chronique de l'Anonyme de Laon, Hanovre 1882, p. 447.
- 2 Rubellin 2003, p. 455-499, dont p. 463 n. 27 où l'auteur cite cette suggestion de K. V. Selge sans la reprendre totalement à son compte.
- 3 Duchesne 1890, p. 234-250 et Duchesne 1900, p. 254-256.
- 4 *Bibliotheca Sanctorum* 1961, c. 814-823 et *Dictionnaire des Lettres françaises* 1992, p. 1330-1331.
- 5 Stebbins 1973, p. 497-507.
- 6 À la référence citée précédemment, ajouter Rössler 1941 et Ch. Storey 1987.
- 7 Amiaud 1889, p. XXXVII, XLIII et XLVII : introduction d'un ouvrage consacré à la publication d'un office melkite de saint Alexis, traduction de l'office grec lequel reprend lui-même en grande partie le texte de Joseph le Mélode.
- 8 San Millan de la Cogolà est un monastère bénédictin fondé au VI^e siècle près de Logroño en Vieille Castille ; l'abbaye bénédictine de Silos, fondée dans le diocèse de Burgos à la fin du même siècle et détruite par les Musulmans, a été refondée au XI^e siècle ; l'abbaye de Saint-Pierre de Cardena, restaurée au IX^e siècle et devenue clunisienne au XII^e siècle, appartient aussi au diocèse de Burgos. Cottineau 1939.
- 9 On rappellera que la maîtresse de ce saint, exemple de pécheur converti, était nommée Aglaé, comme la mère d'Alexis. Sur saint Alexis à Rome, se reporter à la contribution de Stefania Nanni dans ce volume.
- 10 Duchesne 1890, p. 234-250.
- 11 AASS, Iulii IV, p. 238-270.
- 12 Zink 1993, p. 25-26.
- 13 Storey 1968.
- 14 Paris - Pannier 1872, p. 199-260.
- 15 Versions en vers du XIII^e siècle : 1- Paris 1879, p. 163-180 ; 2- Elliott 1983 ; 3- Stebbins 1974, p. 3-8 ; 4- La 4^e version est inédite. Versions en vers du XIV^e siècle : 1- Paris - Pannier 1872, p. 346-388 ; 2- La version du Tombel de Chartreuse est éditée dans Stebbins 1974, p. 87-136 ; 3- Les miracles de Notre-Dame par personnages : Paris - Robert 1876-1893.
- 16 Il s'agit de la première version du XII^e siècle, de la troisième du XIII^e et de la deuxième du XIV^e, celle du Tombel de Chartreuse. Pour la Légende dorée, on se reportera à Iacopo da Varazze - Maggioni (éd.) 1998, p. 621-626 et Jacques de Voragine - Boureau (éd.) 2004, p. 504-509 et 1289-1290.
- 17 Voir l'étude consacrée à la légende de saint Placide dans Boureau 1993. Analyse reprise dans Gouillet 2005, p. 217.
- 18 En 813, le XVII^e canon du concile de Tours ordonne que les sermons soient prêchés en langue vernaculaire : *Et ut easdem homelias quisque aperte transferre studeat in rusticam romanam linguam aut theotiscam, quo facilius cuncti possint intellegere quae dicuntur* ; Mansi 1960, p. 86.
- 19 Le propos se fonde principalement sur les trois œuvres suivantes : la première version du XII^e siècle (voir n. 13) ; la 3^e version du XIII^e siècle et la 2^e du XIV^e siècle (voir n. 15).
- 20 Laurent 1998.
- 21 Vauchez 2009, p. 31 et suiv. (« Marchand ou chevalier : jeunesse d'un fils de riche »).
- 22 Stebbins 1974, p. 25-27 (VI et début du VII), mais plus encore dans la version du XIII^e siècle incluse dans le Tombel de Chartreuse, Ibid., p. 106-107 (vers 208-248).
- 23 Les publications les plus récentes sur cette œuvre sont dues à Audrey Sulpice ; pour une mise à jour bibliographique, se reporter à la notice consultable en ligne sur le site des Archives littéraires du Moyen Âge : http://www.arlima.net/qt/tombel_de_chartreuse.html.
- 24 La Vie en latin se borne à la formule : *Ut autem intravit, cœpit nobilissimus juvenis, et in Christo sapientissimus, instruere sponsam suam et plura ei sacramenta dissere ; deinde tradidit ei annulum suum aureum, et rendam, id est caput baltei, quo cingebatur, involuta in prandeo et purpureo sudario, dixit ei : 'Suscipe hæc et conserva usque dum Domino placuerit ; et Dominus sit inter nos'* ; AASS, Iulii, IV, p. 252.
- 25 Stebbins 1974, p. 24-25 (IV).

26 *Ibid.*, p. 27 (vers 174-175).

27 Storey 1968, p. 94 à 97.

28 Goulet 2005, p. 218 ; Laurent 1998 et Goulet - Heinzelmann - Veyrard-Cosme 2010.

29 Toubert 1986.

30 Gaiffier 1947.

31 Se reporter au texte cité ci-dessus n. 24.

32 Avignon 2008. La disposition semble avoir permis de contourner la volonté paternelle par des rapt ou des mariages clandestins dont la validité n'a pas été remise en cause à partir du moment où les consentements ont été échangés et, souvent, autant qu'on puisse le savoir aux XIV^e et XV^e siècles, devant un clerc qui se prêtait au jeu.

33 Vauchez 1987 ; dans ce recueil, deux articles sont à retenir pour le propos : « Un nouvel idéal au XIII^e siècle : la chasteté conjugale » p. 203-209, et « Elzéar et Delphine ou le mariage virginal », p. 211-224.

34 Vauchez 1988², p. 444-445.

35 Elliott 1983, p. 76.

36 Vincent 1988.

37 Une première enquête a été menée dans : Leroquais 1924 ; Leroquais 1927 ; Leroquais 1934 ; Leroquais 1940-1941.

38 Par exemple, aucune occurrence relative à saint Alexis dans Bériou 1998 et Martin 1988.

39 Le thesaurus d'exempla mis en ligne sur le site du GAHOM (Groupe d'Anthropologie Historique de l'Occident Médiéval de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales) ne renvoie qu'à une seule occurrence, précisément le récit du Tombel de Chartreuse. Accès à la base par la page : <http://gahom.ehess.fr/document.php?id=434>.

40 Jacques de Voragine - A. Boureau (éd.) 2004, p. 1289.

41 Rézeau 1982-1983.

42 Storey 1987, p. 57-58.

43 Réau 1958, p. 52 à 54, signale peu d'œuvres, toutes précisément situées hors de France, en Italie et dans le monde germanique ; parmi les plus célèbres, on relèvera le cycle de l'église Saint-Clément à Rome et l'image qui figure sur le Psautier de Saint-Alban (vers 1120), destiné à la recluse Christina de Markyate, et qui accompagne, rappelons-le, la plus ancienne version manuscrite conservée de la première Vie rimée de saint Alexis en ancien français.

44 Mens 1975, c. 748-755. Connus de nos jours en Belgique sous le nom de Fratelli alessiani, ils comptaient en 1971 quatre maisons et vingt-huit profès ; Rocca 1977, c. 592-593.

45 Zink 1993, p. 98.

46 Remarques suggestives en ce sens de Ch. Stebbins 1974, p. 83, au terme d'une comparaison de la version en ancien français de la Légende de saint Alexis du XIII^e siècle que cet auteur édite avec la *Vita* latine.

47 Voir la contribution d'Anne Teulade dans ce volume.

Pour citer cet article

Référence électronique

Catherine Vincent, « Fortunes médiévales du culte de saint Alexis », *Mélanges de l'École française de Rome - Italie et Méditerranée modernes et contemporaines* [En ligne], 124-2 | 2012, mis en ligne le 11 juillet 2013, consulté le 19 juin 2018. URL : <http://journals.openedition.org/mefrim/849> ; DOI : 10.4000/mefrim.849

Auteur

Catherine Vincent

Université Paris Ouest Nanterre La Défense - IUF, CHISCO -

catherine.vincent14@wanadoo.fr

Droits d'auteur

© École française de Rome