

Le saint: héros et marginal¹

El santo: héroe y marginal

The saint: hero and marginal

María Pilar SUÁREZ

Universidad Autónoma de Madrid
pilar.suarez@uam.es

RÉSUMÉ

Le saint est le héros d'une épopée -épopée mystique- qui dépasse les limites établis par sa propre société en y devenant un être frontalier. S'il finit par établir des paradigmes de conduite dans sa société, il se voit très souvent obligé de quitter son espace, ce qui ne va pas, parfois, sans mettre en question certains aspects sociaux ou moraux de son entourage.

Il a du mal à se réintégrer pleinement dans l'espace social, mais il finit par se constituer en intermédiaire entre l'espace profane et le domaine du sacré, en y jouant un rôle exemplaire ou en exerçant une action salutaire, spirituelle ou physique, même après sa mort, et très fréquemment à travers son corps où se manifeste son excellence humaine. C'est alors que la société parvient à apprivoiser celui qui avait choisi la marginalité comme état de vie.

La Vie de Saint Alexis et *La Vie de Saint Eustache* nous permettront d'illustrer cette question paradoxale.

MOTS CLÉS

Vie de Saint Alexis
Vie de Saint Eustache
Épopée mystique
Perfection et marginalité
Anomie

RESUMEN

El santo es el héroe de una epopeya, epopeya mística, que supera los límites que su propia sociedad establece, convirtiéndose, de alguna manera, en un ser situado en el límite. Si acaba estableciendo paradigmas de conducta dentro de su sociedad, muy a menudo se ve obligado a abandonar su espacio, lo que no deja a veces de poner en cuestión algunos aspectos sociales o morales de su entorno.

Encuentra dificultades para reintegrarse plenamente en su espacio social, pero no por ello deja de convertirse en mediador entre el espacio profano y el ámbito sagrado, bien desempeñando un papel ejemplar, bien desarrollando una acción salvífica, espiritual o física, incluso después de su muerte, y muy a menudo a través de su cuerpo donde se manifiesta su excelencia humana. Es entonces cuando la sociedad «doméstica» a aquel que había elegido la marginalidad como estado de vida.

La Vie de Saint Alexis, *Vie de Saint Eustache*, nos permitirán de ilustrar esta cuestión paradójica.

PALABRAS CLAVE

Vida de santo
Epopeya mística
Perfección y marginalidad
Anomía

¹ Pour R. S. D.

ABSTRACT

The saint is the hero of a mystic epics who goes beyond the limits imposed by his own society: that is why he frequently becomes a *liminal* subject.

Although he contributes to reinforce the morale and social paradigms, he often leaves the social environment, putting into question to some extent several institutional aspects belonging to his world.

It's difficult for him to get back to his own country; however he may become the mediator between profane and sacred space by an exemplary action, even after his death and through his corpse. Then had society tames that subject who has initially chosen marginality as his existential choice.

La Vie de Saint Alexis, Vie de Saint Eustache, allow this paradoxical question to be illustrated.

KEY WORDS

Vie de saint
Mystic epic
Perfection
marginality
Anomics

SUMARIO 1. Eustache et Alexis: la dynamique départ-réintégration. 2. Eustache: marginal accidentel et sénéchal dissident. 3. Héros romanesque, héros hagiographique. 4. Alexis: le mendiant volontaire. 5. L'apprivoisement du marginal. 6. Références bibliographiques.

La bonté absolue n'existe pas; il faudrait aller la chercher auprès des moines ou des ascètes. Ils sont, peut-être, les seuls à avoir trouvé une réponse à leur vie, c'est pour cela qu'ils sont les véritables marginaux (B. M^a Koltès)

Le héros, dieu déchu ou homme divinisé, est celui qui parvient à assumer un comportement socialement admirable où les hommes reconnaissent leur idéal actif de dignité et de gloire. Réinvention personnifiée de la norme, il la rend attrayante du moment où celle-ci apparaît envisagée plus comme l'objet d'un libre choix que comme une série de contraintes conventionnellement acceptées.

L'héroïsme, quelle que soit sa nature, s'accomplit très rarement quand l'homme reste ancré dans le quotidien: le héros doit sortir hors de soi-même et de son entourage pour entreprendre un chemin initiatique qui lui permettra d'accéder à une nouvelle condition. Et ce processus se déroule dans l'espace de l'aventure, terme étymologiquement apparenté à l'idée de futur (*advenire*), et par extension à celle d'inconnu. L'aventure est le trajet où l'élu doit faire preuve de sa valeur et combattre les forces obscures et aveugles du hasard.

Or dans l'échelle de l'initiation héroïque, il y a à considérer plusieurs degrés: d'une part celui de héros-guerrier (cet aspect, en vertu d'une sorte de mécanisme catachrétique, tend à recouvrir la notion de héros), qui après avoir surmonté une série d'épreuves rejoint l'espace social qu'il avait préalablement quitté; de l'autre, l'illuminé, le prophète ou le *chaman*².

² Le processus d'accomplissement d'Héraclès, après avoir exercé sa force matérielle dans une série d'épreuves, passe par un obscurcissement du moi et par une assumption volontaire de la mort qui lui franchit le passage vers l'immortalité et le domaine des dieux.

Dans ce dernier cas, le héros est le sujet d'une épopée mystique, au cours de laquelle il dépasse le domaine du nécessaire et du contingent, en se plongeant dans les ténèbres et la mort, pour renaître après coup à une nouvelle condition qui lui permet d'échapper aux liens de la causalité historique: *si dérisoirement faibles que puissent apparaître ceux qui s'obstinent sur le rivage face au péril de l'histoire, ces obstinés sont en vérité les plus forts entre les forts* (Corbin, 1983: 233)³.

C'est dans ce contexte qu'il nous paraît pouvoir inscrire la condition héroïque du saint.

Le saint, c'est l'homme qui lors d'une rencontre avec le Transcendant, après avoir subi la fascination de sa puissance et le saisissement de son immensité, arrive à ressentir la nécessité de s'engager dans un parcours purificateur dont le but est de vivre cette Présence prégnante.

A partir du XI^e siècle, et notamment au XII^e, la sainteté est de plus en plus envisagée comme un engagement personnel de chaque individu⁴: la redécouverte de la vie intérieure présente la perfection comme un processus qui a pour but l'identification avec le Christ et sa nature humaine à travers l'ascétisme, si bien que bon nombre de laïcs⁵ mettent en oeuvre l'idéal du *contemptus mundi* en décidant de quitter leur milieu pour s'adonner à une vie qui se fait l'écho d'une volonté d'indépendance par rapport au matériel: la retraite, le pèlerinage, la chasteté, l'aumône en sont les procédés les plus communs.

En effet, afin d'atteindre son but le saint lance un pari contre les forces du mal, et contre lui-même, parce que l'une des conséquences de cette rencontre de la Transcendance est la prise de conscience de la propre nature pécheresse, sentiment difficile à éprouver pour l'homme immergé dans le domaine du profane. Cette attitude vitale ainsi que les récits qui en rendent compte, les *Vies*, ne sont pas dépourvus d'un certain accent épique au sens où la voie ascétique est conçue comme une lutte se déroulant à l'intérieur même de l'homme dans un contexte marqué par une perception duelle de l'existence⁶.

³ Nous pourrions y repérer une certaine coïncidence entre la démarche ascétique et la deuxième partie de l'accomplissement héroïque d'Héraclès en vertu de laquelle le fils d'Alcmène dépasse le statut guerrier pour être définitivement relié à l'au-delà.

⁴ On notera en Occident la prééminence du culte des martyrs, même après l'interruption des persécutions, et des évêques, gardiens de l'Église; tandis qu'en Orient, dans la période post-constantinienne, surgit le type de l'ascète. Dans ce sens l'incarnation la plus connue de cet «homme de Dieu» c'est saint Antoine (356), qui refuse les valeurs dominantes de son temps pour se réfugier dans la solitude. Ces influences ascétiques pénètrent en Occident vers la seconde moitié du IV^e siècle en y obtenant un succès reflété par l'œuvre hagiographique la plus importante de cette période: *La Vita Martini*, écrite par Sulpice Sévère au début du Ve siècle.

⁵ Au XII^e siècle il y a des personnes appartenant à un rang élevé qui se font l'écho d'un choix existentiel de l'ascétisme: la Reine Isabelle d'Hongrie; Homebon de Crémone (1197); Éléazar de Sabran (1323) (Vauchez, 1987). A part les différentes *Vies* et exemples que nous pourrions citer, on notera la présence croissante des ermites dans les romans, anciens chevaliers qui ont quitté le monde: c'est le type du *preudhom*.

⁶ Nous repérons dans les récits hagiographiques des *topoi* relevant de la chanson de geste: le Christ est un capitaine; Satan est l'ennemi; Judas, un déloyal (Segre, 1974). D'autre part, cette conception duelle s'exprime par une série de schémas, dont la *psychomachie* développée par Prudence et récupérée à la fin du XI^e siècle-début XII^e, n'est pas parmi les moins illustratifs.

Le saint est le héros de cette épopée mystique dont nous avons parlé plus haut qui dépasse les limites de sa propre nature et de sa propre société en devenant en quelque façon un être frontalier. Et cela se traduit par deux conséquences contradictoires: la première c'est qu'en raison de cette condition mixte, il a du mal à se réintégrer pleinement dans son espace social, même s'il y habite physiquement⁷; la deuxième c'est qu'il peut se constituer à son tour en intermédiaire entre l'espace profane et le domaine du sacré, soit en jouant un rôle exemplaire dans son milieu d'origine, soit en y exerçant une action salutaire, spirituelle ou physique, même après sa mort, et très fréquemment à travers son corps⁸ où se manifeste son excellence humaine.

1. Eustache et Alexis: la dynamique départ-réintégration

Les saints-héros dont il est question dans les textes que nous proposons, *La Vie de Saint Eustache*⁹ et *La Vie de Saint Alexis*¹⁰, ont en commun, à part leur origine sociale élevée, d'abandonner leur espace (Rome) pour s'immerger dans celui de l'aventure, lieu de la rencontre entre l'humain et le divin. La dynamique départ-réintégration, prolongée en fonction des critères de la Divinité, dont les interventions sont objectivées sur le plan historique à travers le topique du hasard, se constitue dans les deux cas en support de la prouesse spirituelle du saint¹¹, déterminée par un détachement du monde et de sa propre identité. C'est après cette démarche, qui lui a permis d'accéder à un degré suffisamment élevé dans l'échelle de la perfection, que le héros rejoint son espace initial. Mais, il s'agira d'un retour que nous pourrions qualifier de précaire.

Le départ d'Eustache a la valeur d'une épreuve suscitée par Satan l'ennemi jaloux du salut des hommes qui, par l'intermédiaire de Fortune, et avec l'acquiescement implicite de Dieu, frappe le héros. Celui-ci, devenu un nouveau Job¹², aura l'occasion de consolider le changement opéré par son baptême, ce qui s'exprime par un changement de nom. Dans sa nouvelle

⁷ Il faut signaler le personnage de Saint Louis qui n'abandonne pas physiquement son entourage social; or, ce n'est pas sa condition royale qui lui confère son statut de saint. Celui-ci est plutôt la conséquence de sa vie d'ascèse et de pénitence voilée par la pourpre royale. Son inscription existentielle dans l'espace profane pourrait donc être qualifiée de précaire.

⁸ C'est cela qui pourrait donner raison de l'importance et du culte des reliques des saints, autour desquelles s'organisaient des foyers de pèlerinage.

⁹ La version qui fait l'objet de notre étude a été élaborée au XIII^e siècle, et sa source latine, publiée par Mombritius, est une traduction fidèle de l'original grec. On date du VIII^e s. les premiers témoignages de son existence.

¹⁰ *La Vie de Saint Alexis* a été écrite vers le milieu du XI^e siècle (ce serait le poème le plus long jusqu'à ce moment-là, 625 vers). La version sur laquelle nous nous appuyons aurait pu être rédigée pas plus tard que 1120, étant donné que son but était d'amplifier l'histoire de Christina de Markyate, qui avait quitté son mari immédiatement après son mariage (Cf. Storey, intr. *Vie Saint Alexis*). Storey, 1968 : XXIV)

¹¹ Nos personnages répondent respectivement aux types hagiographiques les plus anciens, le martyr et l'ermite, personnages qui ont en commun le fait d'avoir passé par l'exclusion pour atteindre la sainteté, bien que dans des circonstances différentes.

¹² Les parallélismes entre l'histoire d'Eustache et celle de Job sont assez évidents et c'est pour cela qu'il convient de préciser que le récit biblique, inscrit peut-être dans la tradition des contes orientaux, présente une image de Satan qui ne rejoint pas encore complètement celle de l'«ennemi»: il est plutôt un agent dont la fonction est d'essayer la valeur des actions humaines et de faire valoir le degré de vertu des justes.

ubication, une contrée géographique éloignée de son pays, le guerrier devenu ascète accidentel, transforme, ne serait-ce que provisoirement, la guerre en une lutte intérieure. Et nous pourrions essayer d'aller plus loin et envisager ce départ comme une prolepse de ce qui sera sa sortie définitive du monde: le martyr, processus qui irait de pair avec une attitude de dissidence par rapport à un pouvoir et à une société considérés comme souillés, parce que païens (règne de l'Empereur Hadrien, ennemi des chrétiens).

Saint Alexis, de son côté, répond au type de l'ascète laïc quittant une Rome gouvernée par un Empereur chrétien et par le Pape, un milieu aristocratique, une famille chrétienne et une épouse légitime. Partir, pour Alexis, est le franchissement d'un pas au-delà vers un degré de perfection chrétienne qui ne semble pas se trouver à la portée de la plupart des croyants. Alexis est un *extravagant*, au sens littéral du terme, dont la sortie volontaire de son monde physique implique le dépassement des limites de la logique et du bon sens acceptés par la *polis*. Et cette attitude se fait d'autant plus évidente dans la deuxième partie du récit où il persévère dans sa pauvreté au seuil même de la maison paternelle. L'écart n'est pas alors exclusivement subordonné à un déplacement spatial. Le voyage d'Alexis ne devient qu'intérieur: c'est à l'intérieur de soi-même qu'il crée sa retraite se servant du masque qu'ont ciselé les années précédentes consacrées à la pénitence et à la mendicité.

2. Eustache: marginal accidentel et sénéchal dissident

Afin de rendre plus aisé notre composé, nous proposons une organisation des noyaux narratifs qui nous permettra d'établir la présence et la distribution des processus de départ et de réintégration, ainsi que leur rapport aux espaces signifiants fondamentaux.

Dans la *Vie de Saint Eustache*, il est à repérer l'opposition entre Rome et la forêt, espace privilégié pour l'aventure et le transit¹³ préfiguré en quelque façon par la mer. Il faudrait ajouter à cette topographie un autre emplacement, peut-être moins significatif, situé dans la seconde partie de la fable: Lombardie, le lieu de la bataille, où Eustache récupère sa situation initiale.

Sa condition de héros, *sénéchal* de l'Empereur qui en quelque façon tient lieu de père auprès de Placidus, son excellence dans la maîtrise de l'épée et la lance, mais aussi le fait d'être charitable, juste et sage, au point de mériter la miséricorde de Dieu en dépit de sa condition de païen, présentent Placidus-Eustache comme un sujet exemplaire des valeurs chevaleresques qui configurent la société des XIIe et XIIIe siècles, moment où l'on assiste à une spiritualisation progressive de la *militia*.

¹³ La forêt est un espace en quelque façon isomorphe du désert, le lieu où l'homme transgresse les limites de la condition humaine, en méprisant son corps, mais au profit de l'obtention d'un rapport privilégié avec l'au-delà. Cela va procurer à ces hommes le niveau le plus élevé de prestige aux yeux de la communauté. Ces influences ascétiques pénètrent en Occident vers la seconde moitié du IVe siècle: la *Vita Martini* (début Ve du siècle) reçoit les influences des courants hagiographiques d'Égypte et de Syrie.

Situation Initiale	Hiérophanie	Conversion	Dégradation matérielle	Écart	Perte identité	Récup. Identité
Rome EMPE-REUR 1 PLACI-DUS héros guerrier païen	Forêt LE CHRIST	Baptême: il change de nom: EUSTACHE	Perte des biens	Mer/forêt Voyage. Perte femme. Perte enfants	Didasus (pays lointain) Serviteur	Reconnu: amélioration sociale
EMPE-REUR 1 Eustache, Guerrier Chrétien				Lombardie guerre		Récup famille
EMPE-REUR 2 Victoire sociale		Le Christ vs Empereur	Condamnés à mort	Martyre		Triomphe spirituel

La poursuite du cerf blanc dans la forêt, lieu sauvage, espace de l'aventure, est un motif extrêmement récurrent dans la littérature romanesque de l'époque (*Érec et Enide* en fournirait un exemple suffisamment emblématique), sans être pour autant dépourvu d'un fort accent théologique¹⁴. Cette scène marque le moment où Placidus franchit la ligne qui établit la démarcation entre l'espace profane et le lieu de la hiérophanie: la forêt devient ainsi une objectivation de l'espace mixte de la rencontre homme-divinité, lieu de la révélation, isomorphe de l'espace intérieur, à partir duquel l'homme est projeté vers la quête. Et c'est dans ce cadre qu'il faut considérer ce qui va être un processus de désagrégation du héros par rapport à son quotidien, favorisé par les attaques qu'il subit de la part de l'ennemi comme vengeance immédiate de son adhésion au Christ. La déchéance matérielle¹⁵, la honte qu'entraîne le malheur dont ils sont accablés, oblige Eustache et les siens à fuir là où personne ne les connaîtra. Ils s'acheminent donc vers un autre espace spécialement significatif: l'Égypte, le domaine des ascètes par antonomase.

¹⁴ Le cerf, animal qui se dépouille de sa peau pour en revêtir une autre, est une image de la Résurrection du Christ, en incarnant par extension le renouveau et la transition.

¹⁵ L'image de la chute du cheval, que la tradition a associée à la conversion de Saint Paul, même si l'Écriture n'en fournit aucune précision, est spécialement emblématique chez St. Eustache, d'autant plus qu'il avait été présenté au

Encore une fois le héros est situé dans un espace frontalier: ce voyage, qui n'aboutit pas à destination, emblématise un rituel de transition redoublant en quelque façon le baptême. C'est là qu'Eustache se voit, non seulement dépouillé de ses biens et de sa famille, mais aussi réduit à la condition de serviteur: il a perdu son identité.

Del loier qu'il en deservoit
assez povrement en vivoit (Petersen, 1981 :v. 1041-1042).

L'amertume et la nostalgie des biens et des êtres (Petersen, 1981:vv. 620, 636)¹⁶ sont à présent les ennemis à abattre par le chevalier. Quand bien même ces mésaventures avaient été annoncées, le héros ne se voit pas moins voué au tragique. La prise de conscience de sa dégradation sociale, accrue par la rencontre de ses anciens serviteurs, qui ne le reconnaissent pas dans un premier moment, conduit le conflit vers son climax¹⁷.

Les anciennes victoires militaires du héros se voient remplacées par la victoire sur le désespoir obtenue dans le combat spirituel qui lui permet d'accéder à un stade supérieur dans l'échelle morale. C'est alors que la Providence, actant principal de la fable, permet l'amélioration matérielle du héros — finalement reconnu par ses serviteurs¹⁸ —, ainsi que la rencontre avec sa femme et ses enfants.

Eustache, redevenu sénéchal lors de sa réintégration dans l'espace social qui avait été son point de départ, pourrait rappeler aux lecteurs le type du *miles Christi*, l'image héroïque la plus achevée à l'époque, et pourtant, c'est cette nouvelle condition qui empêche le héros de se réintégrer d'une façon totale et durable dans sa société d'origine.

Si la première partie du récit présentait la dissolution des liens parentaux dont la séparation d'avec l'Empereur n'était pas la moins significative; le changement éprouvé par Eustache provoque un conflit entre celui-ci et un nouvel Empereur dont on souligne l'acharnement à l'égard des chrétiens. Le héros qui par son écart initial était devenu un marginal par rapport à la société en ce qui concerne le plan du matériel, apparaît à présent comme un dissident par rap-

début comme *chevalier*: à part le parallélisme établi avec la conversion du grand Apôtre, cet épisode annonce le renversement que la vie de Placidus-Eustache va subir en devenant *chevalier du Christ* (v. 606).

¹⁶ A différence d'autres textes et d'autres genres, le démon ne va pas prendre corps: il s'objective en les revers de fortune, la méchanceté du patron du bateau et la nature sauvage qui lui ôte ses enfants.

¹⁷ Nous considérons significatif le fait que dans ces moments de tension maximale, ainsi que dans les scènes du martyre et celles qui les précèdent, le narrateur dénomme le héros «Saint Eustache», au lieu d'«Eustache» comme il le fait pendant la plus grande partie de la narration.

¹⁸ Nous pouvons y repérer la présence du topique de l'*anagnorismos* (reconnaissance) déjà présent dans bon nombre de romans antiques. *L'Odyssée* marque sa première apparition pour l'Occident, devenant une constante narrative dans certains Vies de Saints. Boulhol (1996) aborde ce motif narratif dans la littérature hagiographique, en étudiant, parmi d'autres textes, les versions originales de *la Vie de Saint Eustache* et *La Vie de Saint Alexis*, en signalant les sources et les variantes des schémas de la séparation et la retrouvaille, ainsi que les rapports existant avec d'autres manifestations littéraires profanes. Tel que nous aurons l'occasion de le montrer plus loin, ce topique se trouve aussi à la base du roman attribué à Chrétien de Troyes, *Guillaume d'Angleterre*.

port aux valeurs officielles, ce qui entraîne sa condamnation à mort. Le martyr, en Occident la voie d'accès la plus importante à la sainteté, est pour Eustache le couronnement, cette fois-ci sans douleur, d'un processus préalable sans doute plus sanglant.

Le triomphe réel d'Eustache ne consiste donc pas en la restitution de son identité, de sa famille et de son statut social. De même que pour Job, cette récupération matérielle, déjà annoncée au début du récit, est plutôt le signe visible d'une réussite spirituelle. La victoire d'Eustache est l'accès au transcendant, et les marques de ce triomphe sont véhiculées par le concours du miraculeux. D'un côté, l'absence de douleur; de l'autre, le pouvoir d'exercer des actions bienfaitrices pour sa communauté par l'intermédiaire de sa dépouille. Tel que nous le signalions auparavant, le corps du saint se révèle comme un point intermédiaire entre les hommes et la divinité, et c'est là que se manifeste sa véritable condition héroïque.

3. Héros romanesque, héros hagiographique

Bien que cette *Vie* dont nous venons de parler soit truffée d'éléments relevant du romanesque, dont le topos de l'*anagnorismos* (cf. note 18) n'en est pas le moins significatif, nous ne pouvons pas perdre de vue la spécificité du héros hagiographique. Nous réfléchissons à propos de cette question, en mettant en rapport la *Vie de Saint Eustache* avec un roman attribué à Chrétien de Troyes, *Guillaume d'Angleterre*, dont la fable présente des coïncidences remarquables par rapport à notre texte :

IRRUPTION DU DIVIN

ÉCART.

PERTE DES BIENS MATÉRIELS/PERTE FAMILLE/PERTE IDENTITÉ.

HISTOIRES EN PARALLÈLE DU HÉROS ET DE SA FAMILLE.

RECONNAISSANCE FORTUITE (*ANAGNORISMOS*).

RÉINTÉGRATION DANS L'ESPACE DE DÉPART.

RÉCUPÉRATION DE LA CONDITION INITIALE.

Si nous pouvons trouver des ressemblances dans certains points concernant les processus d'écart et de dégradation, ainsi qu'en ce qui fait l'intervention du Divin comme élément déclencheur du conflit, nous pouvons aussi repérer des traits qui marquent les différences entre l'un et l'autre personnage. L'aventure de Guillaume, de même que chez bon nombre de héros romanesques, finit par la récupération de son statut initial enrichi par de nouvelles expériences et de nouveaux mérites qui le rendent digne d'une plus grande gloire. Or, si pour Guillaume l'amélioration sociale est le couronnement de son épreuve, *La Vie de Saint Eustache* met l'accent sur la portée spirituelle de la démarche du héros en soulignant le caractère partiel et instable de sa réincorporation dans son ancien univers.

Après le processus de récréation qu'il a vécu, l'initié s'inscrit dans un espace et un temps charismatiques, éloignés de la culture et la civilisation soumises au joug de fer de la raison. Les

règles de la normalité ont été suspendues, ainsi que les rôles nettement organisés, pour céder la place à l'intensité, à l'effort, à la surprise, voire à la mort.

En fait, nous pouvons d'ailleurs constater que dans les romans où la figure du chevalier et son entreprise ont été spiritualisés (ce serait le cas de *La Quête du Graal* et de Galaad) le héros va très au-delà de l'univers de la Cour, de la contingence. Dans ces récits la supériorité héroïque ne se trouve plus chez les chevaliers considérés jadis comme parfaits : ces valeurs sont plutôt incarnées par un petit nombre de chevaliers élus, dont les exploits ne se bornent pas au domaine du guerrier, leur dessein ayant été élargi vers la quête spirituelle, dans laquelle ils sont occasionnellement aidés par des ermites, des *preudhommes* (cf. note 5). La Cour n'est plus le but du chevalier parfait parce qu'il a changé de plan existentiel. Il a peine à rejoindre pleinement son point de départ parce qu'il est allé au delà de la société où il s'inscrivait.

Comme l'indique M. Eliade, ceux qui ont choisi le chemin vers le centre doivent abandonner leur situation familiale et sociale, leur *nid*, et se consacrer uniquement à la marche vers la vérité suprême qui, dans les religions hautement évoluées, se confond avec Dieu (Eliade, 1965:151); c'est cela qui pourrait expliquer que le chemin pour accéder à cette réalité sublime et fascinante passe par la dégradation, par une métamorphose qui peut déboucher sur une mort sociale.

Cette dynamique, qui avait informé la *Vie de Saint Eustache*, est poussée à bout dans l'histoire de saint Alexis (mort en 398), prototype de l'ascète quittant volontairement son espace, son groupe et son identité, en dépit du fait que la sienne soit une société chrétienne présidée par le Pape et l'Empereur¹⁹.

4. Alexis: le mendiant volontaire

Le schéma de cette histoire présente des éléments en commun avec celle de *La Vie de Saint Eustache*; mais dans *La Vie de Saint Alexis*, il y a des cases qui ont disparu en raison de sa moindre complexité par rapport à celle de l'histoire précédente.

De ce tableau nous pouvons dégager que le point de départ est presque identique à celui de Saint Eustache: déplacement de Rome en Orient; tenant compte que la Rome de saint Alexis est déjà, tel que nous l'avons précisé, une Rome chrétienne. Ce parcours, qui avait été suivi par bon nombre de pèlerins, est, de même que dans le cas précédent, riche en symbolisme. Mais si dans *La Vie de Saint Eustache* le voyage était une conséquence de l'irruption du hasard, le départ d'Alexis obéit à une décision nettement personnelle de couper tout lien qui implique un obstacle pour son progrès spirituel:

¹⁹ Le noyau de cette *Vie* est une histoire répandue au Ve siècle dans les alentours d'Edesse, écrite en syriaque quelques années plus tard de la mort du saint «Mar Riscia», homme de Dieu. Le seul nom mentionné est celui de l'évêque d'Edessa, Rabula, et la matière thématique s'apparente à celle de Jean le Calybite, un jeune homme romain qui, quittant la noblesse pour s'enfermer dans un monastère à Constantinople, vint mourir chez lui pour recevoir la bénédiction paternelle. C'est à partir du Xe siècle que cette matière commence à être diffusée en Occident, étant recueillie dans les *Acta Sanctorum* des Bollandistes (t. XXXI, t. IV), source de toutes les versions occidentales françaises de ce texte.

Situation initiale	Conversion/ Renoncement.	Écart	Perte identité	Récupération identité
ROME Chevalier Richesse/ famille/épouse	DIEU	MER voyage 1	EDESSA (17 ans) mendiant	Interv divine 1 Alexis: homme de Dieu
		MER voyage 2	ROME (17 ans) mendiant	Interv divine 2 Alexis: homme de Dieu Reliques-Société Triomphe

Cum veit le lit, esguardant la pulcela:
dunc il remembret de sun seinor celeste,
que plus ad cher que tut avoir terrestre.
“E’ Deus” dist il, “cum fort pecèt m’apresset!
S’or en m’en fui, mult criem que en t’em perde (Storey, 1968: v. 56-60).

Le topique du mariage comme éventuelle source d’obstacles pour la sainteté, même pour l’héroïsme profane, n’oublions toujours pas *Érec et Énide* et le thème de la *recréantise*, constitue le déclencheur d’un procès où le chevalier devient un ermite. Ce changement est mis en relief par le narrateur en soulignant le rang élevé qu’Alexis abandonne pour un dépouillement progressif d’objets et de personnes: l’anneau, emblème de noblesse ; la ceinture où il met son épée, emblème du guerrier ; son épouse, ses parents et sa patrie. C’est postérieurement, et dans le nouvel espace, qu’il se débarrasse de l’argent en le distribuant entre les pauvres jusqu’à embrasser lui-même cette condition pour enfin perdre aussi son identité au point de ne pas être reconnu par les émissaires que son père (de même que l’Empereur dans *La Vie de Saint Eustache*) avait envoyé pour le chercher²⁰.

Cette action de quitter le cosmos ordonné de la maison-patrie implique, comme nous l’avions précédemment remarqué, une décision d’affronter le chaos de l’aventure pour renaître et conquérir l’autonomie au prix de côtoyer l’anomie.

Nous considérons le terme *anomie* comme l’absence d’organisation naturelle ou légale (Duvignaud, 1986), qui peut aussi apparaître comme la conséquence d’une individualisation extrême, et qui surgit souvent comme le résultat de l’affront de deux logiques à l’intérieur d’une même société. Cette réalité devient explicite dans *La Vie de Saint Eustache*, quand il manifeste sa dissidence par rapport à une norme sociale: offrir des sacrifices aux idoles. Il devient

²⁰ Les répétitions du narrateur à cet égard (Storey, 1968 :v.114, 120, 121) auraient pour but de mettre l’accent sur le bouleversement opéré.

ainsi un proscrit dont le châtement est la mort. En ce qui concerne Alexis, son anomie ne se manifeste pas dans un refus des normes spirituelles qui sont à la base de sa communauté: il s'agit plutôt de son dessein d'accéder à un statut de perfection supérieure, éloignée d'une masse qui se contente de respecter les bienséances spirituelles.

C'est pourquoi Alexis a choisi l'exil pour servir *sun seinur* (v.165), et c'est là que *ses enemis nel pe(i)t angane*» (v.166)²¹, tandis que son père se plaint de l'abandon que son fils a fait de l'univers aristocratique:

Tei cuvenist helme e brunie a porter,
 espede ceindra cume tui altre per;
 e grant maisnede doüses gouverner,
 Le gunfanun l'emperedur porter,
 Cum fist tis pedre e li tons parente (Storey, 1968 : v. 411-415)

en échange de *grant povert* ; *alienes terres*; *povre heberge* (strophe 84).

La perception tragique de la part de la famille se heurte à la réalité d'Alexis, qui est dénommé par la voix divine, et à deux reprises, *ume Deu*, soulignant ainsi le contraste existant entre deux plans et deux logiques.

Ce sont en effet les infractions du silence opérées par l'intervention de Dieu qui constituent le point d'inflexion dans le développement de l'histoire : la voix de la Providence dévoile l'identité de l'ascète, en établissant la fin de la première partie de son processus initiatique. Alexis quitte Edesse, pour entreprendre un nouveau voyage dont la destination initiale, Tarse, change à cause d'une tempête qui le conduit à Rome. De même que dans la *Vie de Saint Eustache* il y a un retour au point de départ, mais chez Alexis c'est à l'occasion de ce retour que son anonymat et sa condition d'exclu s'accroissent parce qu'il ne sera reconnu ni par son père, qui l'accueille à la porte de la maison, ni par ses serviteurs qui font de lui la cible de leurs railleries. Malgré sa présence physique, Alexis se fait toujours exclure de son espace d'origine, restant attaché à un espace *liminal*.

5. L'apprivoisement du marginal

Le type du marginal dont la qualité n'est reconnue qu'après l'intervention du divin constitue une tradition remontant au IV^e siècle. Dans l'*Historia Lausiaca* de Palladius, il y a un récit portant sur une femme qui, enfermée dans un couvent égyptien, assumait une folie volontaire dont la fonction était d'occulter son rang de perfection, finalement révélé à l'évêque par Dieu Lui-même (De Certeau, 1982). Ce schéma de la sainteté cachée par le masque du fou²² ou du mendiant qui a presque renoncé à l'usage de la parole, qui supprime son inscription dans le monde «officiel» la réduisant au domaine du corporel à mi-chemin d'un processus d'anima-

²¹ Ne perdons pas de vue la nuance épique de ces termes.

²² Tradition répétée à plusieurs reprises au VI^e et au IX^e siècles.

lisation, est présent dans la *Vie de Saint Alexis*, dont l'excellence, masquée par la condition de besogneux, se manifeste d'ailleurs par l'exercice de la patience et par le partage des aumônes reçues avec d'autres mendiants, rejoignant ainsi la tradition de l'ermitte qui dans sa retraite reste ouvert aux besoins des autres (Storey, 1968: v.254-255).

Le statisme qui semble caractériser ces saints, réduits à la condition de *homo patiens*, s'efface au profit du mérite de leurs actions: c'est ainsi que la phase d'abstention prend son sens comme lieu de préparation pour une amélioration du héros qui le constitue à son tour en sujet améliorateur des autres et dont l'action bienfaisante se prolonge au-delà de sa mort.

La mort, désagrégation totale par rapport à l'existence terrestre, est, dans bon nombre d'hagiographies, la voie pour la réintégration définitive du saint dans l'espace social: chez Alexis, elle rend efficace la révélation de Dieu, qui a brisé le silence à une deuxième reprise : *L'ume Deu quergent*.

En suivant la tradition, le saint va mourir dans son lieu de naissance, comme s'il voulait y faire cadeau de son corps, qui devient une voie pour exercer son pouvoir bienfaisant sur les siens, et par conséquent, objet de culte pour ceux-ci. Il est donc à repérer la prière de Saint Eustache avant sa mort et la ferveur avec laquelle un petit groupe de chrétiens s'empare des corps des nouveaux martyrs; la même ferveur est suscitée par la dépouille de Saint Alexis, gardée par la foule, collectivité anonyme, qui empêche les représentants officiels de la communauté de s'en approcher, malgré leurs efforts de détourner l'attention de celle-ci en lançant des pièces de monnaie.

Ce dernier épisode renforce une constante thématique de cette *Vie*: ce n'est pas les représentants de la hiérarchie et de l'univers officiel qui apparaissent comme l'incarnation la plus achevée de la sagesse, mais un individu caché sous le masque de son corps, un masque qui, de même que la folie, permet de prendre ses distances à l'égard du monde public. La folie, l'anomie... sont des garanties pour la liberté interne, non totalement dépourvues d'une certaine nuance de contestation : elles rendent possible l'accession à cette bonté absolue dont Koltès parlait dans la citation qui ouvrait notre travail. C'est ainsi que l'ascète se révèle après sa mort comme germe de renouveau par rapport à une civilisation plus ou moins sclérosée: le marginal transcend alors sa propre individualité frayant définitivement le passage vers un autre monde, en même temps que, dans un sens inversé, il se laisse assimiler par la collectivité. A cet égard il faut tenir compte du fait que le saint n'est pas tant perçu comme modèle à imiter que comme éventuel agent intermédiaire d'effets bienfaisants. Son corps, ancien objet d'humiliations devient objet-valeur parce que source de pouvoir dans une société qui a soif de miracles. Cela justifierait que les épisodes de la fin de l'histoire d'Alexis, consacrés à l'enterrement, aient subi une amplification qui crée, en ce qui concerne le nombre de vers, un certain effet de disproportion par rapport à l'ensemble du texte. C'est là que la condition héroïque du saint est explicitement reconnue; et celle-ci consiste dans la capacité de faire des miracles (le *chaman* dont nous parlions plus haut), en fournissant un point de contact²³ entre le ciel et la terre, grâ-

²³ Il se rapproche ainsi du Juste biblique.

ce à son inscription dans un espace mi-divin, mi-humain. Cette condition d'homme-miracle est peut-être l'aspect le plus spectaculaire du héros-saint; mais cela n'est qu'une conséquence découlant d'une option préalable marquée par l'obscurcissement²⁴.

Héros affranchi de l'espace institutionnel et de la propre raison afin de rendre possible son dialogue avec l'esprit, son idéal ne reste que trop éloigné des masses, et, pourtant, sa condition d'incarnation des valeurs qu'une société considère comme exemplaires le rend *monument utile de cohésion* (Vauchez, 1989: 221). Bien qu'il ait été perçu comme corps étranger vaguement hostile sur lequel on projetait le refus et la moquerie qui sanctionnent le solitaire ou le fou, il n'est pas moins transformé en spectacle après sa mort. C'est alors qu'il est, paradoxalement, assimilé par ces schémas qu'il avait quittés.

6. Références bibliographiques

BOULHOL, P.

1996 *La scène de la reconnaissance dans l'hagiographie antique et médiévale*, Publications de l'Université de Provence.

CERTEAU, M. de

1982 *La fable mystique I (XVI-XVII)*. Paris: Gallimard.

CORBIN, H.

1983 *Face de Dieu, face de l'homme*, Paris, Flammarion.

DUBOIS, J., LEMAÎTRE, J.L.

1993 *Sources et méthodes de l'hagiographie médiévale*, Paris, Le Cerf.

DUVIGNAUD, J.

1986 *Hérésie et subversion. Essais sur l'anomie*, Paris, La Découverte.

ELIADE, M.

1965 *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard.

GOUREVITCH, A.

1992 *La culture populaire au Moyen Age*, Paris, Aubier.

JANKÉLEVITCH, V.

1963 *L'aventure, l'ennui, le sérieux*, Paris, Ed. Montaigne.

MAFFESOLI, M.

1984 *Essai sur la violence*, Paris, Klincksieck.

SAVATER, F.

1981 *La tarea del héroe*, Madrid, Taurus.

²⁴ Une légende peule dit qu'il y a trois sortes de fous: celui qui avait tout et qui perd tout brusquement; celui qui n'avait rien et qui acquiert tout sans transition et le fou malade mental. On pourrait en ajouter un quatrième: celui qui sacrifie tout pour acquérir la sagesse, l'initié exemplaire. (Amadou-Hampaté Bâ (1969). *Kaydara*. Paris: Juillard).

SEGRE, C.

1974 «Des vies des saints aux chansons de geste: techniques et centres culturels». *Société Rencesvals, VIe Congrès International*, Aix-en-Provence, p. 303-313.

VAUCHEZ, A.

1987 *Les laïcs au Moyen Age*, Paris, Le Cerf.

VAUCHEZ, A.

1989 «Le Saint». Dans Le Goff, J. (coord.). *L'homme médiéval*, Paris, Puf, p. 198-223.

Sources:

CHRÉTIEN DE TROYES

1927 *Guillaume d'Angleterre*, Edit. M. Wilmotte, Paris, H. Champion.

PETERSEN, H. (edit)

1981 *La Vie de Saint Eustache*, Paris, H. Champion (1928).

STOREY, C. (edit.)

1968 *La Vie de Saint Alexis*, Genève, Droz.