

2023

Figures du père et parenté littéraire dans La Vie de Saint Alexis et Le Livre de la Cité des Dames

Marie Bellec
University of Pennsylvania

Follow this and additional works at: <https://trace.tennessee.edu/vernacular>



Part of the [French and Francophone Literature Commons](#), [Medieval Studies Commons](#), and the [Other Feminist, Gender, and Sexuality Studies Commons](#)

Recommended Citation

Bellec, Marie (2023) "Figures du père et parenté littéraire dans La Vie de Saint Alexis et Le Livre de la Cité des Dames," *Vernacular: New Connections in Language, Literature, & Culture*: Vol. 8 : Iss. 1 , Article 3.

Available at: <https://trace.tennessee.edu/vernacular/vol8/iss1/3>

This article is brought to you freely and openly by Volunteer, Open-access, Library-hosted Journals (VOL Journals), published in partnership with The University of Tennessee (UT) University Libraries. This article has been accepted for inclusion in Vernacular: New Connections in Language, Literature, & Culture by an authorized editor. For more information, please visit <https://trace.tennessee.edu/vernacular>.

Figures du père et parenté littéraire dans *La Vie de Saint Alexis* et *Le Livre de la Cité des Dames*

La Vie de Saint Alexis, texte hagiographique du onzième siècle et les deux récits « Sainte Marine » et « Sainte Euphrosine » dans *Le Livre de la Cité des Dames*, de Christine de Pizan mettent en scène respectivement un saint et deux saintes. Bien qu'écrits à des époques différentes, ils présentent des traits communs, notamment dans la manière dont les œuvres abordent les préjugés que subissent les saints. Les pères respectifs des trois personnages incarnent certaines attentes sociales et familiales et exercent entre autres sur leurs enfants une injonction au mariage. Les trois saints résistent néanmoins, chacun à sa manière, à cette autorité paternelle. L'objectif de ce travail est de montrer comment les textes se rendent hommage tout en s'affranchissant les uns des autres ; l'hagiographie met l'accent sur la sainteté et s'inspire de textes qui ont précédemment été écrits en même temps que les personnages se libèrent du joug paternel.

Dans le texte du onzième siècle, Alexis est adopté par une famille romaine noble. Son père, Euphémien, arrange son mariage, mais Alexis refuse de consommer son union et s'enfuit le soir même. Il mène une vie de dévot pendant dix-sept ans à Édesse, est finalement reconnu comme un saint mais fuit de nouveau face aux louanges qui accompagnent son nouveau statut. À son retour à Rome, ses parents ne le reconnaissent pas. Alexis passe dix-sept années supplémentaires séparé de sa famille ; bien qu'il dorme sous les escaliers de ses parents, il conserve son anonymat. Ce temps qu'il passe étranger à son père symbolise le conflit entre ce qui est attendu de lui et son choix. À sa mort, le morceau de parchemin qu'il tient dans la main révèle son identité ; toutefois, Alexis refuse d'ouvrir sa main à Euphémien, et n'accepte de l'ouvrir qu'au Pape ; cet ultime geste cristallise le renversement de l'autorité paternelle, et le choix du père spirituel.

Le rôle social attendu de sainte Marine dans *Le Livre de la Cité des Dames* semble moins prononcé dans le récit qui lui est consacré ; en effet, elle joint les ordres religieux pour se rapprocher de son père, devenu abbé. L'intrigue est quasiment inversée par rapport à l'histoire de saint Alexis, car l'hagiographie, plutôt que d'opposer les volontés du saint et de son père, les fait coïncider ; les obstacles à son choix de vie ascétique ne sont donc plus de l'ordre du rôle social, mais de celui du genre. La sainte, afin d'endosser la fonction de moine, se travestit. Lorsqu'elle est accusée d'avoir mis une femme enceinte, elle préfère avouer son péché plutôt que de révéler son genre car son choix de vie ascétique est, de cette manière, moins mis en péril.

Sainte Euphrosine se travestit également afin d'entrer dans les ordres et de fuir le mariage que lui impose Paphnuce, son père. On retrouve donc les motifs du mariage arrangé, de la fuite et du travestissement, toutefois, cette troisième histoire suggère une forme de réconciliation entre la sphère qui produit les préjugés et le choix de vie ascétique. En effet, Euphrosine tient également en sa main un document qui révèle son identité après sa mort et n'accepte de l'ouvrir qu'à son père ; enfin, celui-ci devient moine pour honorer la mémoire de sa fille. Cette imitation du père renverse le cycle des désapprobations dans nos trois hagiographies et résout l'écart entre le choix des saints et ce qui est attendu d'eux.

Les attentes ne sont donc pas les mêmes selon le genre des saints. En effet, on attend d'Alexis qu'il se marie et conserve son statut noble ; bien que sa virginité soit explicite au début de l'œuvre, l'accent est surtout placé sur sa piété (Johnson et Cazelles 42). L'oppression sociale se déplace vers l'oppression du genre pour nos hagiographies au féminin ; par exemple, le travestissement est la seule alternative au mariage qui s'offre à Euphrosine.

Plusieurs recherches se sont penchées sur le décalage entre la voie spirituelle que choisissent les saints et la vie séculaire qu'ils auraient menée. Par exemple, dans son article

"Separating the Saints from the Boys," Emma Campbell fait contraster les sphères matérielle et spirituelle dans *La Vie de Saint Alexis*. Mon hypothèse est que la figure du père incarne la société qui produit ces préjugés. En effet, le cadre familial occupe une place centrale dans chacune des histoires. Par exemple, dans *La Vie de Saint Alexis*, la présence paternelle domine le texte dès le cinquième vers : « Ja mais n'iert tel cum fut as anceisurs ». D'emblée, la tension entre les points de vue respectifs d'Alexis et de sa famille est annoncée et illustre le déchirement entre sa dévotion pour le Père spirituel et la réprobation de l'autre. Dans *Le Livre de la Cité des Dames*, le père de sainte Marine est également mentionné avant le personnage : « un laïc avait une fille unique appelée Marine » (de Pizan 263) ; une forme de hiérarchie entre les décisions respectives de Marine et de son père semble immédiatement se mettre en place. Ces décalages sont tels que leurs identités respectives ne peuvent être révélées qu'après leurs morts.

Enfin, d'autres motifs entre les différents textes, par exemple, celui de la lettre disposée dans la main du saint signalent, à l'échelle macroscopique, une certaine parenté¹ littéraire entre les textes. Il me semble que ce lien permet de faire basculer l'hégémonie sociale et paternelle que dépeignent les textes et représente pour les différents scribes et auteurs une manière de légitimer la vie des saints. De Pizan ne tisse-t-elle pas des liens à des degrés variés de fiction afin de renverser le discours dominant ? C'est ce que je vais maintenant montrer dans une analyse plus approfondie des deux textes.

Lorsqu'il arrange son mariage, Euphémien attend d'Alexis qu'il s'inscrive dans le système social qui lui est familier. Dans son article, Emma Campbell discute des obstacles auxquels il doit faire face, particulièrement lorsqu'il prend la décision de ne pas consommer son union. Elle perçoit la mariée comme un présent offert à Alexis ; en le refusant, il rejette

¹ Bien que le terme d'« intertextualité » ne semble pas approprié pour discuter des œuvres médiévales, celui de « parenté littéraire », en revanche, correspond tout à fait à ma problématique. En effet, dans son article « à la recherche de senefiance », Linda Németh explique : « les auteurs se rattachent tous à la même tradition lors de l'élaboration de leurs textes » (126). Or cette tradition, cet hommage aux textes du passé contribue à mon hypothèse selon laquelle la parenté littéraire permet de subvertir l'autorité paternelle dans les trois récits.

d'une part le statut social accordé par le mariage, d'autre part sa masculinité, c'est-à-dire qu'il se détourne de la lignée de son père (Campbell 452). Si l'on garde à l'esprit le système d'échange introduit par Campbell, Alexis, plutôt que de le subir, y participe ; il n'est non pas donné en mariage à une femme mais on lui en donne une : « Dunc li acatet filie d'un noble franc » (v. 40). Ce système de transaction instaure une première différence avec nos hagiographies féminines. La performance sexuelle manquée d'Alexis est mise en relief dans le seul but de montrer qu'il ne poursuivra pas la lignée de son père, et qu'il n'adoptera pas à son tour ce statut de *père*, socialement respectable.

Emma Campbell explore également le contraste entre le rôle qu'il aurait revêtu s'il était resté à Rome et sa position de dévot ; par exemple, le personnage décide de quitter Édesse parce que les honneurs qui lui y sont accordés lui rappellent sa position privilégiée à Rome² alors qu'il souhaite rester anonyme : sous les escaliers de ses parents, il mène une vie simple et pieuse. Ce temps qu'il passe étranger à son père illustre l'identité divisée d'Alexis par un déchirement entre deux pères. En effet, le dilemme est explicite pendant sa nuit de noces et juste avant qu'il ne prenne sa décision ; il songe tantôt à la colère de son père : « ne volt li emfes sum pedre corocier » (v. 55) ; tantôt à l'abandon de sa vie de saint : « Se or ne m'en fui, mult criem que ne t'em perde » (v. 60), et donc du père symbolique. Finalement, Alexis prend la fuite et l'autorité paternelle est renversée : « Plus aimet Deu que tut sun lineage » (v. 250).

Si l'on s'attache à relever les indices de la présence paternelle et de la pression qu'elle exerce, on note qu'Euphémien est nommé dès la quatrième strophe ; sa mère, elle, ne sera jamais nommée, ce qui révèle l'importance paternelle dans la société patriarcale et préfigure le rôle social qu'Alexis est supposé imiter. De plus, les termes de « fils » et d'« enfant » sillonnent le début de l'œuvre (vv. 3, 35, 36, 43, 54 etc.) et ancrent Alexis dans une voie qu'il

² « D'iceste honor ne-m revoil ancumbrier » (v. 188).

ne choisira pas, renforçant de nouveau le décalage entre les attentes et sa position de dévot, dichotomie illustrée par l'incompréhension de son père à sa mort. En effet, à la fin de la chanson, le discours d'Euphémien est empreint de ce décalage. Il appose son dessein au choix de son fils : « Ed anpur tei mais n'en aveies cure » (v. 408) ; il est soucieux de l'héritage qu'il laisse derrière lui : « O filz, cui erent mes granz ereditez » (v. 401) ; enfin, les temps au conditionnel sillonnent son discours et sont une manière d'infirmier le choix d'Alexis.

Les discours de la mère du saint et de sa veuve viennent équilibrer les propos d'Euphémien ; au fur et à mesure des allocutions, les reproches semblent moins vifs. Même si sa mère rejette encore son choix³, le conditionnel est remplacé par le temps du passé et relaie la potentielle existence séculaire au second plan. Enfin, le discours de la veuve laisse place à une série d'éloges⁴ et s'achève finalement sur le motif de la dévotion : « Deu servirei, le rei ki tot gouvrenet / Il ne m faldrat s'il veit que jo lui serve » (vv. 494 – 495). Cette série d'éloges valorise davantage l'intérêt d'Alexis que celui de son père ; l'hégémonie paternelle est donc déséquilibrée. Des trois discours, notons que celui du père est le plus présent textuellement⁵, s'affirmant comme l'obstacle central au choix d'Alexis.

La suprématie d'Euphémien est également infirmée par le geste d'Alexis qui symbolise son choix de se dévouer à Dieu plutôt qu'à son père. En effet, à sa mort, le saint ouvre sa main au Pape, et non à son père, qui tente de la lui prendre : « Eufemien volt saveir quet espelt / Il la volt prendre ; cil ne li volt guerpier » (vv. 350 – 351). La répétition du verbe « veut » dépeint Euphémien sous un jour abusif, puis le même verbe se rapporte ensuite à Alexis et dénote sa résistance. La lettre est lue à voix haute, et c'est ainsi que son père apprend l'identité d'Alexis. Cette scène finale rend compte de l'absence d'intimité, les

³ « Cum avilas tut tun gentil lineage » (v. 446).

⁴ Par exemple, « gentils hom » (v. 478)

⁵ Phyllis Johnson et Brigitte Cazelles notent qu'Euphémien prononce plus de mots à la mort d'Alexis que sa mère ou sa veuve (Johnson et Cazelles 45).

frontières entre la société et la famille sont troubles. Cette confusion achève de définir Euphémien en fonction des attentes sociales qu'il nourrissait pour son fils : il incarne les préjugés sociaux attachés aux saints. Le format hagiographique pointe donc du doigt les sacrifices qui vont de pair avec la vie de dévot, mais il signale surtout que ces sacrifices sont dignes d'intérêt. La fin du texte est consacrée à la célébration de son honneur sur terre et au paradis.

Le Pape réprimande explicitement le discours d'Euphémien et replace l'accent sur le caractère positif de la vie d'Alexis : « Chi chi se deloit, a nostr'os est il goie » (v. 503). Les actes du saint ont une telle influence sur le peuple que son bonheur est exprimé au moyen de superlatifs : « unches en Rome nen out si grant ledece » (v. 536). Enfin, le texte se termine sur les faveurs d'une telle existence, comme celle de la vie après la mort, et achève de réactualiser la perception d'Euphémien. Peut-être Alexis avait-il tenté de concilier son identité et son statut de saint plus tôt dans le récit : en effet, lorsqu'il prend la décision de rentrer à Rome, il fait la mention de son père, « Mais nepurhec mun pedre me desirret », et on peut voir dans ce rapprochement géographique une tentative de concilier sa vie de dévotion et la proximité familiale. Lorsqu'il demande l'hospitalité à Euphémien, « Empur tun filz dunt tu as tel dolor / Tut soi amferm sim pais pur sue amor » (v. 219 – 220), il tourne quasiment l'autorité paternelle à son avantage : il trouve une façon de respecter à la fois l'amour que son père lui porte et continue de se dévouer.

Enfin, j'aimerais m'attarder sur le statut symbolique⁶ du parchemin écrit par Alexis et révélant son identité. Cet élément du récit fait écho au statut d'écrivain, voire à celui de l'hagiographe. En effet, certaines sources notent que ce dernier serait Thibaud de Vernon, d'autres le qualifient de « moine anonyme » (Zufferey 1). L'auteur inconnu d'hagiographie

⁶ Le terme « symbolique » peut-être n'est-il pas ici à prendre à la légère et une analyse psychanalytique de l'oppression exercée par Euphémien sur Alexis serait tout à fait envisageable. Selon Pierre Michon, l'écriture serait un remède à l'absence paternelle : « la littérature crée un lien de filiation sur la base de la paternité. Ce lien donne à l'apprenti-écrivain, quand il est un fils sans père, donc un sujet incertain, une consistance ». (Sauvard 81).

est comme le personnage saint car son texte, comme le rappelle Brigitte Cazelles dans *The Lady as Saint*, constitue une forme de dévotion plutôt que la recherche du prestige (4). Le statut anonyme d'Alexis lorsqu'il vit sous la cage d'escalier fait écho à l'anonymat de son hagiographe. Son statut étranger contraste avec sa renommée à sa mort et avec le crédit attribué à l'hagiographie une fois délivrée à son audience ; en effet, *La Vie de Saint Alexis* exerce une influence importante, tant du point de vue didactique⁷ que du point de vue littéraire : à partir du onzième siècle, l'œuvre connaît de nombreuses réécritures (Benoît 111) et est traduite dans plusieurs langues. Ce phénomène rappelle également le principe de dévotion, la sobriété dans la vie et la récompense dans la mort. Dans son article « Modernités d'Alexis », Jean-Louis Benoît explique que certains éléments de *La Vie d'Alexis*, par exemple, les dialogues, la forme versifiée, ou encore le cadre spatio-temporel, « ont eu une grande fécondité dans la littérature française ». Le critique suggère lui-même qu'Alexis se fait écrivain lorsqu'il rédige sa lettre :

Le récit de la vie du saint, l'écriture, deviennent aussi importantes que la vie elle-même. C'est la naissance et le baptême de la littérature. Le clerc est associé à cette naissance, il assume l'œuvre comme lecteur et interprète. La collaboration du lecteur est présentée comme nécessaire à l'existence de l'œuvre. Sa réception et son interprétation la constituent. (120)

La réception du texte est en effet essentielle ; la renommée de saint Alexis, qu'il s'agisse de sa vie ou du texte qui l'expose est destinée à être répandue. Le récit condamne les préjugés véhiculés par Euphémien, et cette influence littéraire permet de les corriger au fil du temps. Ainsi, ces diverses réécritures permettent, du point de vue extradiégétique cette fois, de renverser le contrôle exercé par la société sur les saints. Les deux niveaux, diégétique et

⁷ En effet, les textes hagiographiques étaient destinés à être lus dans le cadre de la religion, or *La Vie de Saint Alexis* connaît une large audience.

extradiégétique se rejoignent donc autour de ce parchemin symbolique. Alexis devient lui-même figure de paternité, un modèle à suivre pour le peuple et pour le lectorat.

De plus, l'œuvre est une source d'influence pour d'autres hagiographies, notamment pour l'histoire de sainte Euphrosine. En effet, les deux œuvres (*La vie de Saint Euphrosine* contenue dans le manuscrit d'Oxford, et non la version de Christine de Pizan) auraient approximativement été écrites à la même époque (Cazelles 172) et sont souvent objets de comparaison. La progression dans la relation des saints à leurs pères contribue à mon hypothèse selon laquelle une forme de réinvestissement des œuvres, de parenté littéraire affaiblit les préjugés ; *La Vie de Saint Alexis* devient donc un modèle pour les hagiographies à venir.

Ainsi, le décalage entre la vie de dévot d'Alexis et la potentielle vie séculaire qu'il aurait pu mener est illustré par l'autorité d'Euphémien et par son discours. Condamné à l'anonymat, Alexis subit ce décalage, mais sa piété transcende le rôle que son père cherche à lui assigner, et il est finalement récompensé par le peuple romain et « au ciel » (v. 606). La désapprobation paternelle est donc fondamentale dans *La Vie de Saint Alexis* ; en dépit de la place qu'Euphémien occupe textuellement, Alexis surpasse cette figure d'autorité via ses actes de dévotion, nuance la désapprobation paternelle et influence son lectorat et les autres hagiographies. Cette ascendance s'étend même au-delà du format hagiographique ; par exemple, Christine de Pizan reprend les thématiques influentes de *La Vie de Saint Alexis* dans son œuvre allégorique.

Chaque récit du *Livre de la Cité des Dames* constitue une réécriture en prose relativement courte destinée à dénoncer le discours misogyne et à rétablir la vertu et les accomplissements des femmes. Christine de Pizan emprunte des schémas littéraires classiques pour en subvertir le contenu. Par exemple, la construction de la cité est une reprise formelle de l'édification de la forteresse dans le *Roman de la Rose* de Guillaume de Lorris et

Jean de Meung, jugé misogyne par Christine dans *Le débat sur le Roman de la rose*. La cité est une construction allégorique et les récits des femmes exemplaires ne sont pas des cas isolés, ils se répondent dans une structure cohérente. Par exemple, le texte consacré aux Lacédémoniennes relate l'épisode au cours duquel elles se travestissent de manière ponctuelle. Les histoires d'Euphrosine et de Marine sont rapportées dans la troisième partie, consacrée aux saintes, et on retrouve le même principe de parenté littéraire à l'échelle de l'œuvre ; nos deux saintes, dont les récits sont placés après celui des Lacédémoniennes, ont recours de manière continue à ce que les précédentes femmes exemplaires ont fait ponctuellement – c'est-à-dire le travestissement – et renforcent ainsi l'insubordination féminine et la déstabilisation des codes patriarcaux.

Dans son article « Condamnées à être un corps ? Les saintes travesties dans l'hagiographie médiévale française », Joanna Augustyn explore les diverses raisons qui expliquent le travestissement : il peut permettre de protéger sa virginité et de fuir le mariage (c'est le cas d'Euphrosine). De plus, il garantit une structure proche de celles des hagiographies masculines ; si les saintes n'étaient pas travesties, la succession d'événements serait trop différente ; dans certains cas, le texte ne serait même plus une hagiographie. Par exemple, Euphrosine aurait été forcée de se marier. La dynamique de genre exprime un tel décalage qu'elle passe par le nécessaire travestissement. Joanna Augustyn déclare que le travestissement dévoile l'idéal d'une sainteté universelle et asexuée, cependant, je montrerai que le phénomène dans *Le Livre de la Cité des Dames* cherche non pas à occulter la féminité mais à mettre en valeur la chasteté et l'humilité des saintes.

Au début de l'œuvre, Christine, le personnage principal, lit *Les Lamentations* de Mathéole et, influencée par les tableaux misogynes que dresse l'auteur, elle déplore son statut de femme. Dame Raison intervient et introduit d'emblée le motif du travestissement : « Tu ressembles à ce sot dont l'histoire est bien connue qui, s'étant endormi au moulin, fut affublé

de vêtements de femme » ; on retrouve donc des échos à cette citation dans le reste de l'œuvre. La métaphore du travestissement chez Christine de Pizan constitue un socle subversif, voire parodique pour, paradoxalement, démasquer les implications idéologiques. Dans mes analyses, je m'attacherai donc à observer l'évolution de l'oppression paternelle tout en comparant la dynamique de genre entre *La Vie de Saint Alexis* et les deux récits du *Livre de la Cité des Dames*.

Le motif de la paternité doit être traité de manière différente chez sainte Marine puisque le choix de vie que son père impose à la sainte est inverse par rapport aux contraintes qu'incarnent les pères des deux autres saints ; celui de Marine ne lui impose aucun impératif marital. Son absence de nom pourrait même indiquer que son pouvoir n'est pas aussi oppressif que ceux qu'exercent Euphémien et Paphnuce. Toutefois, l'autorité paternelle n'est pas négligeable puisque le choix de vie ascétique est imposé à Marine. Dès le début, le lecteur est informé du choix de vie de son père, entré dans les ordres où « il menait une vie exemplaire » (263). D'emblée, on note que le statut, le rôle social a moins d'importance dans le récit consacré à Marine. En d'autres termes, l'environnement de la sainte est déjà religieux, la tension entre son statut saint et ce qui est attendu d'elle va donc se révéler sur un autre plan, celui du genre.

L'écart dans le traitement entre les deux genres est illustré par la réaction très vive des moines lorsqu'ils découvrent le corps de Marine. Ils se mettent à « se frapper la poitrine », ils « pleurent de douleur et de honte » (264), etc. Ceux-ci sont mortifiés à l'idée que la sainte ait injustement été accusée d'avoir provoqué la grossesse d'une femme. Un récit du quinzième siècle, plus détaillé que celui de Pizan, met l'accent sur la faiblesse du corps féminin ("the weakness of the flesh"⁸), corrompu. La version de sainte Marine dans *Le Livre de la Cité des Dames* ne rapporte pas directement d'éléments du discours misogyne, elle s'attache plutôt à

⁸ La traduction anglaise de L. Clugnet du manuscrit du quinzième siècle se trouve dans l'anthologie de Brigitte Cazelles (p. 238 – 257).

illustrer la tension perpétrée par les préjugés en nommant tantôt Marine « cette vierge », tantôt « frère Marin ». L'alternance du féminin et du masculin persiste jusqu'à la mort de la sainte, mais une fois découverte, les substantifs tels que « ce corps », « ses funérailles », ou encore « sa tombe » (264) ne laissent plus paraître aucun indice de genre, elle est déssexualisée et le corps pieux est perçu comme celui d'un saint et non d'une femme. On retrouve donc cette notion de sainteté universelle et asexuée, comme si la sainte était privée du mérite attaché à son genre.

De plus, le costume masculin que revêt Marine lui est imposé. Son père la fait amener à l'abbaye lorsqu'elle n'est encore qu'une enfant : « l'abbé lui dit d'aller le chercher et de le ramener à l'abbaye pour le consacrer à Dieu ». Ici, on voit que Marine n'est non pas le sujet de l'action mais l'objet. La répétition du pronom « le » lui assigne un genre qu'elle n'a pas choisi et le travestissement transparait comme la création du désir paternel (Cazelles 64). Selon Brigitte Cazelles, le travestissement et l'enfermement seraient même des injustices que subit Marine, et relèveraient du désir de son père de combiner sa vocation monastique et son amour paternel (64) ; le travestissement illustre donc le résultat d'une double contrainte, du joug paternel affilié à une voie séculaire imposée.

En effet, le genre masculin place Frère Marin dans une position délicate. Lorsqu'elle est accusée d'avoir mis une femme enceinte, la sainte choisit de « se charger du crime plutôt que de se disculper en avouant qu'elle était femme » (264) ; son choix la conduit à vivre misérablement : elle est chassée de l'abbaye pendant cinq ans, et lorsqu'elle la regagne, l'abbé lui donne « tous les sales et vils travaux de la communauté ». On peut ici de nouveau questionner le terme de « choix » ; Marine est forcée d'endosser la responsabilité de son père car sa féminité l'aurait empêchée de regagner l'abbaye. Elle semble donc n'avoir aucun pouvoir et subir passivement chaque événement du récit ; toutefois, la double contrainte du travestissement est subvertie à la fin. En effet, les moines se rendent compte de sa chasteté et

« s’extasi[ent] devant la parfaite sainteté de sa vie » (264). Sa piété redouble d’intensité, l’abolition du travestissement met à la fois l’accent sur sa chasteté et sur son humilité. Ce retournement participe de la stratégie didactique de Christine de Pizan, qui démontre que la vertu des femmes saintes dépasse celle des hommes saints. Le caractère matériel du travestissement – les vêtements d’homme que Marine se voit obligée de porter – illustre le niveau de vertu des hommes saints tandis que les difficultés supplémentaires auxquelles elle est confrontée révèlent sa force et son habileté à transcender la situation.

De surcroît, la paternité de Marine est une manière de réinvestir l’autorité de son père, de renverser les rôles et les genres. Tandis que les moines renoncent d’habitude à ce statut, Marine en obtient le privilège. Cette inversion des rôles peut également être pour Marine une manière de rendre hommage à son père, qui ne l’a pas abandonnée en dépit de sa dévotion et renforce le motif de la paternité. Peut-être s’agit-il aussi d’un souvenir du père de Christine qui lui a donné le goût de la lecture. Marine, en avouant son « crime », se voit la possibilité de rester moine. Le travestissement lui permet d’embrasser la même position que son père. Enfin, quand elle se repent de son prétendu péché, sa conduite exemplaire fait écho à celle de son père, mentionnée au début de l’histoire. Marine imite un modèle qui va à l’encontre du système social habituel, tout comme Christine et son père à elle. D’ailleurs, le récit d’origine (Nau 283 – 290) fait la mention du fils qu’elle élève et qui, après la mort de Marine, perpétue la vie pieuse de sa mère. Cette chaîne de vertus destitue le modèle social et autoritaire incarné par exemple par Euphémien.

C’est de nouveau le corps religieux qui se trouve au premier plan lors de la révélation, et non pas son père, dont l’absence sillonne l’histoire en dépit de son choix pour sa fille et des conséquences qu’il génère. Le motif de la paternité est essentiel à l’histoire de sainte Marine mais, contrairement à nos deux autres histoires, la sainte devient peu à peu la mandatrice de sa vie et embrasse la même voie que celle de son père. Ce récit permet à Christine de

déstabiliser les préjugés tout en abordant le motif de la paternité sous un autre jour. Si le travestissement s'impose à Marine comme la marque de la contrainte paternelle, elle assure, au contraire, le salut d'Euphrosine.

Les similitudes entre la vie de cette dernière sainte et *La Vie de Saint Alexis* sont frappantes : son père, présenté sous un jour tyrannique, arrange son mariage, qu'Euphrosine fuit pour se consacrer à une vie de dévotion ; son père, rongé par le chagrin, se rend à l'abbaye dans laquelle elle se trouve et provoque leurs retrouvailles ; mais Paphnuce ne la reconnaît pas puisque qu'elle est travestie ; enfin, avant de mourir, elle rédige une lettre qui dévoile son identité et la place dans sa main ; mais à sa mort, elle n'accepte d'ouvrir la main qu'à son père. On observe donc que malgré la différence dans la dynamique de genre, les deux histoires se répondent. Le déguisement d'Euphrosine est matériel, mais celui d'Alexis est figuré ; son père ne le reconnaît pas non plus.

D'autres détails se font écho entre les deux hagiographies ; par exemple, dans son article "Saint Euphrosine, Saint Alexis, and the Turtledove.", Florence McCulloch montre que le premier manuscrit de sainte Euphrosine s'inspirerait de celui de saint Alexis et fonde son argument sur la mention d'une colombe dans chacun des textes, au moment où les saints prennent la fuite. Le motif de la main qui s'ouvre fait également écho à la légende de saint Alexis et le caractère symbolique de l'« écrit » semble faire directement référence à l'évolution entre les deux textes et à la modulation dans le récit. La reprise de ce motif conforte également mon hypothèse selon laquelle une sorte de réconciliation entre la sainte et son père se développe. Tandis qu'Alexis ne laisse que le Pape s'en saisir, l'inverse se produit dans la version au féminin : « ce fut en vain que l'abbé et tous les moines vinrent s'y essayer ». Le geste d'Euphrosine dévoile une dimension plus intime que celui d'Alexis, dont le père est confondu avec toute la ville de Rome. De plus, le Pape – et donc la religion – n'est plus l'intermédiaire entre le / la saint(e) et son père, cette évolution présente une figure

paternelle qui accepte plus volontiers le choix de son enfant et montre un détachement par rapport aux préjugés sociaux ; ce qui importe prioritairement à Paphnuce, c'est l'amour qu'il porte à sa fille. En effet, quand il rencontre « Emerie », nom masculin d'Euphrosine, il semble retrouver la paix avant même de découvrir l'identité de sa fille : « je me réjouis autant dans la grâce que si j'avais retrouvé ma fille ». Cette citation comporte quasiment l'acceptation implicite de Paphnuce. Le sentiment d'intimité, de proximité est confirmé lorsqu'il garde secrète l'identité de sa fille et demande à ce que « nul autre ne lui fît sa toilette mortuaire » (266).

De plus, ce geste n'apparaît que dans la version de Christine de Pizan⁹ et participe au lien de parenté entre les textes. Même si rien n'indique que Christine s'est inspirée de l'histoire de saint Alexis plutôt que de l'histoire originelle d'Euphrosine pour ce détail, ce dernier représente un habile point de convergence entre au moins trois récits : celui d'Alexis, la légende originale de *La Vie de Sainte Euphrosine* et la version de Christine. Le choix de reprendre un motif de *La Vie de Saint Alexis* au quinzième siècle montre de nouveau une certaine parenté littéraire : une fois le jugement paternel assoupli, les préjugés que subissent les saints sont en proie à la subversion.

Par ailleurs, les similitudes entre les deux œuvres permettent de mieux mettre en relief les diverses dynamiques de genre. Dans son chapitre *Saints, Sex and Community*, Simon Gaunt démontre que l'humilité et la dévotion d'Alexis sont constitutives de sa sainteté et contrastent avec les descriptions des femmes saintes ; il note qu'on concède aux hommes le droit de disposer de leur corps comme ils l'entendent, mais pas aux femmes. Le fait pour une femme de rester vierge représente un défi lié aux structures sociales contemporaines, dans lesquelles la sexualité d'une femme était à la disposition de son entourage masculin (Gaunt

⁹ En effet, dans la version du Manuscrit d'Oxford, Euphrosine n'écrit non pas son identité mais la révèle oralement à son père : "She says: 'Do not grieve any longer over your daughter. / Do not grieve, for I am she. / I am the beloved daughter that you raised as a child, / And that you put to school in your chapel. / I am Euphrosina.'" (Cazelles 179).

191). Contrairement à Alexis, Euphrosine est définie par rapport à son corps et non par rapport à son rôle dans la société.

En effet, dans la version du manuscrit d'Oxford, on trouve de nombreux éléments symboliques et corporels, par exemple, lorsque le fiancé d'Euphrosine tente de passer un collier autour de son cou : "The young man gives her a golden ring, / Adorned with the most precious gems / And an amethyst of the highest value. / He puts it on her neck, then wants to kiss her, / But she refuses to let him kiss her" [Le jeune homme lui donne une bague en or / ornée des gemmes les plus précieuses / et une améthyste de la plus grande valeur. / Il la place autour de son cou, puis tente de l'embrasser / Mais elle refuse de se laisser embrasser] (Cazelles 174) ; on trouve dans cette citation des éléments d'appropriation du corps d'Euphrosine. Il semble utile de rappeler les termes d'Emma Campbell dans ce contexte car la sainte ne participe non pas au système de transaction mais en fait partie, réduite au statut d'objet. Dans *Le Livre de la Cité des Dames*, la narratrice précise que Paphnuce est « très riche » dès les premières lignes et qu'il a obtenu le droit d'être père « en récompense de prières ». D'emblée, elle est placée dans ce système de transaction qui transparait comme un leitmotiv dans le texte ; même après la disparition d'Euphrosine et pour consoler Paphnuce, l'abbé lui rappelle que « cette fille (...) lui avait été donnée en récompense de ses oraisons » (265).

Dans certaines versions antérieures à celles de Christine de Pizan, Marine et Euphrosine sont donc toutes deux réduites à leurs corps de manière quasiment métonymique ; leur féminité est tantôt associée à leur faiblesse, tantôt à leur statut d'épouse. Il me semble que la version de *La Cité des Dames*, au contraire, dénonce les préjugés et met l'accent sur la piété des saintes plutôt que sur leur corps. Euphrosine est même appelée « le saint homme » lorsque Paphnuce lui rend visite : « il n'hésita pas à revenir voir le saint homme, et n'eut d'autre bonheur que de parler avec lui » ; le genre d'Euphrosine est laissé de côté lorsqu'elle

est moine pour préserver son identité. Même si le lecteur est complice du travestissement, les noms masculins qu'emploie la narratrice pour désigner Euphrosine le plongent dans une confusion. De plus, le nom d'« Emerie » montre qu'Euphrosine adopte une nouvelle identité qui lui permet d'échapper à la condition dans laquelle son père l'avait originellement inscrite¹⁰ en souhaitant la marier, alors que Frère Marin conserve le nom que lui a donné son père. Certes, le genre féminin d'Euphrosine est occulté, mais il est « en un lieu sûr », pour reprendre les termes du récit. La révélation finale permet de souligner l'importance du statut féminin d'Euphrosine sans pour autant se livrer à des descriptions physiques qui creuseraient l'écart dans la dynamique de genre. Tandis que le travestissement est le résultat de l'autorité paternelle chez sainte Marine, il est, au contraire, une manière de lui échapper chez Euphrosine. Il permet de participer au système de transaction plutôt que de le subir, qu'il s'agisse de la dévotion pour Dieu ou de faire l'expérience de la paternité et de la reproduction sociale. Cependant, il est imposé aux saintes comme l'unique alternative pour mener leurs vies de dévotion à bien et pour fuir les préjugés attachés à leurs corps.

Enfin, les deux récits de sainte Marine et de sainte Euphrosine sont volontairement disposés l'un à la suite de l'autre dans l'œuvre de Pizan. En effet, la narratrice nous informe dès le début de l'histoire de sainte Marine : « je te parlerai plus particulièrement de deux d'entre elles, car leurs vies sont très belles à entendre et illustrent encore la constance féminine », comme si elle suggérait une logique interdiégétique. Le récit de sainte Euphrosine reflète celui de sainte Marine à la manière d'un miroir ; en effet, cette dernière intègre les ordres religieux après son père tandis que Paphnuce devient moine après la mort de sa fille. Celui-ci renonce à son statut noble, il « vend[it] tout ce qu'il avait et devi[e]nt moine de l'abbaye où il finit ses jours ». Les deux histoires forment donc une structure cyclique qui confirmerait la dévotion des saintes ; l'histoire d'Euphrosine marque une

¹⁰ Dans son article « Pères modèles, pères souverains, pères réels », Didier Lett perçoit la transmission d'un prénom comme un mode d'appropriation symbolique. (Lett 4). Le nom d'« Emerie » permet à Euphrosine de s'affranchir définitivement de la condition dans laquelle Paphnuce tente de l'inscrire.

progression par rapport à celle de Marine, la sainte est, à sa mort, libérée du joug des préjugés de par la présence de son père. Ce lien extradiégétique vient de nouveau destituer le pouvoir paternel et alimenter le lien de parenté littéraire, qui se construit autour de différents niveaux de revendication, d'appropriation et de subversion ; Christine revendique la piété des saintes de la même manière qu'elle revendique son statut d'écrivaine.

Ainsi, Euphrosine, contrairement aux deux autres saints, fait à la fois l'expérience de la pression sociale et de la pression sexuelle. Son corps n'est, à la fin, révélé qu'à son père, qui incarne la société et dont la reconnaissance inscrit l'histoire d'Euphrosine comme l'ultime basculement de la hiérarchie : le choix du saint l'emporte sur les attentes du père. Dans mon introduction, j'ai mentionné le fait que les pères respectifs d'Alexis et de Marine sont mentionnés avant eux ; ici, l'histoire commence avec la citation : « il y eut à Alexandrie une vierge appelée Euphrosine » ; la sainte est mentionnée avant son père, l'autorité est travestie.

Pour conclure, du point de vue intradiégétique, ces divers décalages que je viens de mettre en évidence montrent que les saints ne sont pas complètement acceptés par la société et constituent une ultime manière de dénoncer les préjugés qu'ils subissent ; Alexis est davantage célébré par le peuple de Rome que par son père et même s'il trouve une façon d'être à proximité de sa famille tout en menant vie d'ascète, cette inadéquation rappelle qu'Alexis n'obtient jamais l'approbation paternelle ; Marine n'est reconnue comme une sainte qu'après la mort de son père, elle n'a donc peut-être pas, par jeu d'analogie, l'approbation de la société. L'absence de son père à sa mort indique quasiment un rapprochement manqué entre la sainte et son père, et fait écho à la position anonyme d'Alexis lorsqu'il vit sous la cage d'escalier. Finalement, la réaction de Paphnuce, « ému et réconforté par la sainteté » (266) de la vie d'Euphrosine à la mort de la sainte marque l'ultime contrepoint à ces préjugés et contraste vivement avec la complainte réprobatrice

d'Euphémien. Cette acceptation paternelle et progressive est illustrée par le motif de la main qui s'ouvre. Un certain sentiment d'intimité s'affirme entre le moment où « tota la gente de Rome » (v. 511) trouve le corps de saint Alexis et celui où le père d'Euhrosine est le seul à découvrir l'identité de sa fille. Si le Pape se faisait l'intermédiaire entre Alexis et son père, ici, le geste d'Euphrosine les réunit. Enfin, lorsque Paphnuce devient moine, on constate que la figure symbolique du père se détache peu à peu du modèle social dominant et des préjugés. D'un point de vue symbolique, le motif commun aux légendes d'Alexis et d'Euphrosine fait également l'éloge de la forme écrite et tisse en filigrane les liens de la parenté littéraire. Ce phénomène permet aux scribes et aux auteurs de diverses époques médiévales de rendre légitime la vie des saints et de déséquilibrer l'hégémonie paternelle au fur et à mesure que les versions des récits se multiplient. Enfin, les motifs se font écho aux différentes échelles diégétiques, qu'il s'agisse de l'anonymat, de la sobriété de la vie et de l'écrit et la récompense dans la mort dans *La Vie de Saint Alexis* ou de l'infirmité du discours misogyne chez Christine de Pizan. La stratification de ces motifs permet à la fois de dénoncer les préjugés, de leur faire obstacle et de participer à la création littéraire¹¹.

¹¹ Dans son article, Linda Németh explique que « suivre les modèles et reproduire, réécrire les textes en plusieurs variations est l'une des composantes de la culture médiévale. » (126).

Bibliographie

- The life of Saint Alexis: an Old French poem of the eleventh century*. Vol. 2. Institute of French Studies, 1931.
- Augustyn, Joanna. "Condamnées à être un corps? Les saintes travesties dans l'hagiographie médiévale française." *Annales de Janua*, n° 6, 2018.
- Benoît, Jean-Louis. "Modernités d'*Alexis*". Durand-Le-Guern, Isabelle. *Images du Moyen Âge*. Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2007, p. 111-121.
- Campbell, Emma. "Separating the Saints from the Boys: Sainthood and Masculinity in the Old French Vie de Saint Alexis." *French Studies* 57.4, 2003, p. 447-462.
- Cazelles, Brigitte. *The Lady as Saint: A Collection of French Hagiographic Romances of the Thirteenth Century*. University of Pennsylvania Press, 1991.
- Gaunt, Simon. "Saints, sex, and community: hagiography." *Gender and Genre in Medieval French Literature*, 1995.
- Johnson, Phyllis, and Brigitte Cazelles. *Le vain siècle guerpier: a Literary Approach to Sainthood through Old French Hagiography of the Twelfth Century*. The University of North Carolina Press, 2018.
- Johnston, Hope. "Redressing the Virago in Christine de Pizan's Livre de la cité des dames." *Cahiers de Recherches Médiévales et Humanistes. Journal of Medieval and Humanistic Studies* 24, 2012, p. 439-460.
- Lett, Didier. "Pères modèles, pères souverains, pères réels." *Cahiers de Recherches Médiévales et Humanistes. Journal of Medieval and Humanistic Studies* 4, 1997.
- de Lorris, Guillaume and Jean de Meun. *Le Roman de la rose*. Ed. Armand Strubel. Paris: Librairie Générale Française, 1992.
- McCulloch, Florence. "Saint Euphrosine, Saint Alexis, and the Turtledove." *Romania* 98.390 (2), 1977, p. 168-185.

- Nau, François. Histoire de sainte Marine [archive], texte syriaque, *Revue de l'Orient chrétien*, 1901, p. 283-290.
- Németh, Linda. "À la recherche de la senefiance...-Lecture intertextuelle des récits de rêve médiévaux." *Svět literatury—Časopis pro novodobé literatury (World of Literature—Journal for Modern Literatures)*, 2015, p. 125-132.
- Sauvard, Catherine. "L'hypothèse paternelle : Pierre Michon et Jacques Lacan". *Les Lettres de la SPF*, vol. 19, no. 1, 2008.
- de Pizan, Christine. *Le Débat sur le Roman de la rose*. Ed. and trans. Eric Hicks. Paris: Éditions Honoré Champion, 1977.
- . *Le Livre de la Cité des Dames*, 1405. Stock, Moyen Âge, 1986.
- Uitti, Karl D. "The Old French "Vie de Saint Alexis": Paradigm, Legend, Meaning." *Romance Philology* 20.3, 1967, p. 263-295.
- Zufferey, François. "La tradition manuscrite du "Saint Alexis" primitif." *Romania* 125.497/498 (1/2), 2007, p. 1-45.