
Maurizio Perugi, *Saint Alexis, genèse de sa légende et de la « Vie » française. Révisions et nouvelles propositions accompagnées d'une nouvelle édition critique de la « Vie »* (Publications Romanes et Françaises, 212), Genève, Droz, 2014, 799 p.

Compte rendu par **Prof. Dr. Paola Cifarelli** : Università degli Studi di Torino, Dipartimento di Studi Umanistici, via Sant'Ottavio, 50, I-10124 Torino, E-Mail : paola.cifarelli@unito.it

<https://doi.org/10.1515/zrp-2017-0047>

Dans la préface de cet ouvrage imposant Maurizio Perugi, qui n'a pas cessé de se consacrer à la critique alexienne après son édition parue en 2000,¹ affirme avoir adopté une « perspective plutôt génétique » [13] pour cette nouvelle contribution aux études sur l'un des textes fondateurs de la littérature française. Effectivement, ce travail associe deux approches méthodologiques complémentaires : d'une part, les instruments d'analyse de la critique génétique ont permis d'étudier le riche dossier de matériaux rédactionnels constituant l'avant-texte de la version conservée dans le célèbre ms L (Psautier de Saint Albans, Hildesheim, Dombibliothek, St. Godeshard Nr 1, f. 29r–34r), choisi encore une fois comme manuscrit de base pour l'édition, et de proposer une chronologie partiellement différente tant pour les sources que pour les rédactions vernaculaires ; d'autre part, c'est la

1 Trois études ont paru entre temps (Perugi 2002 ; 2004 ; 2005).

perspective ‘néo-lachmannienne’ (Contini 1986, 24) qui continue de sous-tendre les choix éditoriaux opérés dans l’élaboration du travail d’édition. Un autre aspect novateur est représenté par l’approche pluridisciplinaire – historique, paléographique, codicologique, linguistique, hagiographique et bien sûr philologique – adoptée pour étudier les documents pris en compte dans le présent travail, qui constitue une véritable *summa* tant à cause du fait que les textes importants pour la genèse et l’évolution de la légende en ancien français se trouvent réunis et analysés ici dans le détail, que pour la vision d’ensemble dans laquelle ces textes sont insérés.

Le volume est structuré en dix chapitres, dont les sept premiers sont consacrés essentiellement aux différentes versions – syriaques, grecques et latines et même en haut allemand ancien – constituant la préhistoire de la *Vie de saint Alexis*, tandis que les trois derniers se focalisent sur le texte en ancien français. M. P. aborde la plupart des nœuds du débat avec une érudition devant laquelle on ne peut que rester admiratifs ; la complexité des problèmes traités, la multiplicité des disciplines mobilisées et peut-être aussi, dans une certaine mesure, un style argumentatif pas toujours cristallin décourageront peut-être les lecteurs non spécialistes en la matière, mais le caractère novateur des hypothèses proposées ne manquera pas de susciter le plus vif intérêt auprès de la communauté scientifique.

Dans le premier chapitre, l’A. trace un parcours à rebours à partir des similitudes qui lient, au XI^e siècle, la vie d’Alexis avec l’érémitisme extrême de Pierre Damien, afin de dessiner l’évolution des traits distinctifs caractérisant le personnage de la légende et ses archétypes ; après avoir rappelé les circonstances bien connues de la diffusion du culte du Saint d’abord à Rome après l’arrivée de Serge, archevêque de Damas, puis à Cassin, M. P. s’attarde sur le contexte d’élaboration des *Vitæ* des mss Ct (Roma, Bibl. Casanatense 719, BHL 290), A (BHL 286) et C (BHL 287) ; en particulier, parmi les éléments caractéristiques de la mort du Saint dans ces versions, la lettre-testament permet de tisser un lien avec le culte de sainte Euphémie et le miracle du Tome, grâce auquel la doctrine de la nature divine du Christ a triomphé lors du concile de Chalcédoine (451) ; ce détail ne sera pas secondaire pour les étapes plus récentes de l’évolution de la légende, en particulier pour la redécouverte de celle-ci dans le milieu bénédictin austro-bavarois à l’époque de la réforme grégorienne. La construction de l’image d’Alexis est ensuite contextualisée au sein de la vie religieuse et spirituelle du V^e siècle, pour ce qui est en particulier de l’affirmation d’une orthodoxie romaine incarnée par la Sainte martyre en Bithynie, qui sera érigée en symbole de la primauté de l’Église de Rome à la veille de la première croisade ; cet aspect aussi sera exploité par la suite, en particulier dans les années qui suivirent le schisme d’Orient. M. P. analyse encore en profondeur les rapports entre le personnage d’Alexis et la vie de l’ascète Mar Riscia (450–475) telle qu’elle est témoignée par

les trois manuscrits syriaques étudiés autrefois par Arthur Amiaud (1889) ; les analogies avec la vie de l'évêque d'Edesse Rabbula d'une part, et d'autre part avec celle de l'acémète Jean Calybite (426–450), dont on sait que la légende a été combinée avec la vie syriaque de Mar Riscia, lui permettent de souligner que d'un point de vue doctrinal, ces trois moines exemplaires sont utilisés pour promouvoir l'image d'un ermite vivant au sein de l'autorité ecclésiastique, essentielle aussi pour Alexis. La première *Vita* latine, élaborée en Espagne probablement quelques décennies avant celle rédigée à Rome (quatre mss dont Madrid, Academia de la Historia, Aemilianensis 13 identifié par le sigle Md et édité par Ulrich Mölk en 1976) devient alors un instrument pour lutter contre les hérésies, mais surtout pour affirmer la primauté du pontife, à une époque où Byzance est exaltée comme une nouvelle Rome.

Dans le deuxième chapitre, l'A. s'attache à la reconstruction de l'archétype grec, perdu, qui aurait servi de base pour la tradition successive, rationalisée en deux branches : la première, constituée par le texte des mss grecs P et M de la version grecque-syriaque, comprend aussi la version latine du ms Md et le modèle grec de la vie latine transmise par Ct, auquel la critique a parfois attribué un rôle important pour la légende vernaculaire. L'autre branche de la tradition dépendrait d'un sub-archétype grec δ d'où dériveraient les vies latines des mss A et C (BHL 286). Les textes des deux vies latines Md et Ct sont étudiés dans la suite de ce chapitre : celui de Md selon l'édition Mölk est accompagné d'un commentaire ponctuel qui signale les particularités des choix lexicaux, ainsi que les rapports avec la source grecque et avec les textes d'où proviennent les nombreuses citations, latines ou autres ; le commentaire au texte de Ct est consacré aux rapports avec la source grecque perdue proche de M et P, aux choix de traduction et aux gloses qui enrichissent le texte ; suit enfin le texte de l'homélie d'Adalbert de Prague « in natali sancti Alexii confessoris » prononcée probablement en 995, dont M. P. signale systématiquement les *loci* proches des vies Md, A et BHL 292.

Quant à la vie BHL 292 (désignée ici par le sigle Sy), M. P. lui attribue une importance fondamentale pour les versions vernaculaires ; dans ce chapitre, il se limite à affirmer qu'elle se rapproche tantôt de A et C, tantôt de P et M grecs, mais il revient sur la question à trois reprises, dans les chapitres III (« La vie latine BHL 292 »), IV (« Sources du rythme *Pater Deus ingenite* ») et VII (« Stratification de BHL 292 : la couche originaire (Σ) et les ajouts (Sy) »). Une nouvelle édition de Sy, sur la base du ms S (München, Schäftlarn 138) avec les variantes de R (Ratisbonne, Civ. 70) est fournie dans ce chapitre III, où une analyse détaillée de la versification et des figures rythmiques est suivie d'un commentaire visant à mettre en évidence les orientations théologiques du rédacteur et les particularités lexicales. L'A. fait ressortir également les nombreux liens intertextuels dont le texte est parsemé, et qui le rapprochent surtout de la tradition hagiographique.

Les données concernant la genèse de cette vie, ainsi que celles sur sa stratification seront fournies au chapitre VII : un archétype commun perdu Σ issu d'une version grecque-syriaque proche de celle transmise par le ms München, Graec. 3 serait à l'origine d'un groupe de textes qui comprennent la vie latine qui nous est parvenue,² le poème octosyllabique en ancien français du ms Paris, BnF, fr. 25408 publié par Gaston Paris en 1879, la version en haut allemand ancien identifiée avec le sigle A par Massmann (1843), le rythme *Pater Deus ingenite* conservé dans les manuscrits Admont, Stiftsbibliothek 664 et Rome, BAV Pal. Lat. 828 et la *Vie de Saint Alexis*. Dans la stratification de BHL 292, cette dernière représenterait un jalon distinct tant de la vie latine que du rythme, avec lesquels elle a pourtant des liens importants.

La question épineuse des rapports entre la *Vie de saint Alexis* et le rythme *Pater Deus ingenite* occupe l'essentiel du chapitre IV, par lequel on entre au cœur de l'un des points les plus controversés pour l'origine de la légende vernaculaire. On sait que selon Jean Rychner (1985), le rythme constituerait une adaptation abrégée de la version française et partant il serait postérieur au *Saint Alexis* vernaculaire, qui occuperait une place intermédiaire entre la *Vita* romaine BHL 286 (et non pas BHL 292) et le *Pater Deus ingenite*. Dans son édition de 2000, M. P. émettait à ce propos une « hypothèse provisoire » (Perugi 2000 69s.) : le rythme refléterait une rédaction du *Saint Alexis* vernaculaire antérieure à l'insertion des miracles, donc la version conservée par le ms A. Il ajoutait également que les vies latines entretenant des rapports plus étroits avec le *Saint Alexis* seraient la vie espagnole éditée par Mölk (Md) et la version Ct, et que cette dernière serait donc un maillon intermédiaire entre Md et le poème vernaculaire, « nécessaire » bien que « non suffisant » pour expliquer ce dernier ; en effet, un certain nombre de détails contredisent le texte vernaculaire, tandis que d'autres en sont absents. Comme il l'a été anticipé plus haut, dans le présent travail M. P. expose une hypothèse différente qui se rapproche d'une part, de la thèse de Sprissler à propos de l'antériorité du rythme et d'autre part, de celle énoncée en 1960 par Otto Pächt, selon laquelle le texte latin de Sy occuperait une place de choix dans la genèse de la légende vernaculaire.

Dans son argumentation, M. P. démontre d'abord de façon convaincante que le prologue du *Pater Deus ingenite* a des liens directs avec les *Versus de Joseph*, rythme carolingien faussement attribué à Paulin d'Aquilée, fondé à son tour sur un sermon sur Joseph attribué à saint Ephrem, dont l'origine est syriaque. Le commentaire qui accompagne la nouvelle édition du rythme sur Alexis fournie ici par M. P. sur la base du ms Admont 644 compare systématiquement le texte avec

2 Celle-ci serait datée de 1184 et elle serait issue du milieu des cardinaux résidentiels créés par Alexandre III.

le *Versus de Joseph*, mais aussi avec le texte latin de la vie BHL 292 et celui du *Saint Alexis* ; cette confrontation fait ressortir, d'une part, la correspondance de quelques-unes des *lectiones singulares* du témoin A du texte vernaculaire avec les textes du rythme et du *Versus* (ex. *St Alexis*, v. 19, 35, 181, 200, 284) et d'autre part, l'importance de la vie latine Sy tant pour le rythme que pour le texte vernaculaire, bien que la dérivation directe de ce dernier du *Pater Deus ingenite* ou de Sy soit à exclure à cause de passages qui trouvent une correspondance tantôt dans Md contre le rythme et Sy, tantôt avec A et C contre Md et Sy.

La solidarité entre *Versus* et *Rhythmus* permet à M. P. d'obtenir un résultat important quant à la chronologie respective de celui-ci et du *Saint Alexis* vernaculaire et l'exemple du v. 7 du rythme est particulièrement convaincant : en effet, étant donné, la correspondance de celui-ci (*Pulchra fuerunt sæcula (...) præterita*) avec le passage correspondant du *Versus* carolingien (*In decore iuventutis seculum pulchresceret*, 1,2), et la formulation plus neutre du texte vernaculaire (*Bons fut li secles al tens ancienur*, v. 1), l'hypothèse de la postérité du rythme par rapport au texte vernaculaire impliquerait que l'auteur du *Pater Deus ingenite* soit revenu au texte latin du *Versus*, ce qui n'est pas économique. Ainsi, le rythme précéderait la légende vernaculaire.³

Quant à la datation du rythme, qui est fondamentale pour la chronologie de la version vernaculaire, elle est située entre 1098 et les deux premières décennies du XII^e siècle sur la base des indications paléographiques fournies par le ms Rome, BAV Pal. Lat. 828, qui constitue l'autre témoin du texte ; comme M. P. essaiera de le démontrer plus loin, le poème latin pourrait avoir été composé entre 1112 et 1114 pour mettre en valeur la « découverte », par la curie romaine, de la ville arménienne de Sis comme nouveau centre possible de la Chrétienté en Orient, éventuellement à la place d'Edesse ; on sait en effet que dans le poème, la ville où le Saint se rend avant de revenir à Rome est Alsis (v. 106), identifiée ici avec la capitale de la Cilicie arménienne.

Les raisons qui justifieraient cette première étape de la diffusion de la légende d'Alexis font l'objet du chapitre VI (« Edesse, Alsis »), où M. P. aborde une question chronologique cruciale : la substitution de la ville d'Edesse par celle d'Alsis/Sis dans le rythme *Pater Deus ingenite* se comprendrait parfaitement si le poème était daté de l'époque où Edesse tomba dans les mains des ennemis (1144),

³ Un peu moins solide me paraît, par contre, la démonstration de la postériorité de Sy par rapport au *Rhythmus* ; en effet, elle se fonde avant tout sur l'affirmation qu'un texte en prose serait postérieur à son correspondant en vers, mais on sait que la pratique du dérimage est tout aussi courante au Moyen Âge ; ensuite, les observations sur les passages poétiquement élaborés du *Rhythmus* sans correspondance dans Sy n'excluent pas la possibilité que l'effacement des traces de poéticité soient dues à l'initiative du réélaborateur en prose.

mais elle s'explique moins bien pour la période 1098–1120, à laquelle le rythme aurait été composé.⁴ Pour essayer de résoudre ce problème, M. P. évoque le contexte politique complexe de la décennie 1110–1120, et particulièrement les négociations entre le pape Pascal II et l'empereur byzantin Alexis I^{er} Comnène en 1112–1113, dans le cadre des rapports que l'Église de Rome entretenait avec les Orthodoxes et de la situation politique au lendemain de la première croisade, avec les efforts déployés vers 1113–1114 par le prince d'Arménie T'oros I pour la construction d'un état arménien fort. Celui qui remplaça Edesse par Sis dans le rythme ferait alors « preuve d'une connaissance remarquable de l'idéologie du Proche-Orient » [455] et refléterait les intentions de la curie romaine, dont le rythme et son antécédent (l'archétype Σ de la vie transmise par Sy) seraient l'émanation, à l'égard du rôle que les Arméniens devraient jouer : il s'agirait donc d'un « message (in)consciemment prophétique à l'intention de l'Église arménienne » [457], invitant celle-ci à occuper une place de plus en plus importante dans l'échiquier proche-oriental. En tout cas, en l'absence de documents historiques, le rythme serait un témoignage indirect de l'importance que la ville de Sis eut avant 1170.

Après les années 1112–1114, M. P. envisage une deuxième étape fondamentale pour la diffusion de la légende d'Alexis juste avant la rédaction de la vie vernaculaire ; elle correspond aux années au cours desquelles le fascicule contenant le *Pater Deus ingenite* dans le ms Admont 644 fut exécuté. On sait que le rythme, transcrit aux f. 192r–195r par le scribe A, fait partie d'une triade de poèmes consacrés à Alexis occupant les feuillets 192–198, situés juste avant la *Vita* d'Alexis en prose dans la version des mss A et C (BHL 286) et comprenant aussi le rythme *O Pater Deus æterne* (35 sixains, f. 196r–197r) et l'hymne *Cives cælestis patriæ* (96 vers, f. 197r–198r). Une analyse paléographique minutieuse est menée dans le chapitre V (« Le dossier versifié de Saint Alexis ») dans le but d'identifier le milieu culturel d'où ce cahier du codex est issu et de préciser sa datation. Sur la base des traits qui distinguent la graphie du scribe A, une confrontation systématique est menée avec un groupe de manuscrits produits dans le célèbre *scriptorium* de l'abbaye de Tegernsee, en Bavière, et plus particulièrement avec la main du copiste du ms München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 18530a contenant l'exposition de treize épîtres de saint Paul, adaptation du commentaire de Lanfranc de Pavie, et du ms München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 18140, conservant des gloses bibliques en ancien haut allemand et daté du milieu du XII^e siècle, ainsi qu'avec celle des scribes ayant travaillé aux mss Clm 19440 et

4 Cf. « Sans l'évidence paléographique [du ms Rome, BAV Pal. Lat. 828], on serait tenté de placer après la chute d'Edesse [1144] la composition du rythme et de VSA » [489].

Salzburg, Universitätsbibliothek, cod. M II 279. En l'absence d'illustrations supportant l'analyse paléographique, il est difficile de se prononcer sur la pertinence de ces observations, qui aboutissent à la conclusion que le scribe A serait « le plus jeune » dans cet atelier et qu'il afficherait une écriture « à la fois plus archaïsante et plus moderne » [300]. Le terminus *ante quem non* pour la datation du fascicule contenant le rythme dans le ms Admont est fixée aux années 1146–1147 ;⁵ l'initiative de faire transcrire les poèmes sur Alexis dans le cahier inséré à l'intérieur du ms d'Admont reviendrait au célèbre théologien allemand Géroch de Reichersberg, qui aurait redécouvert le rythme et s'en serait servi pour donner une nouvelle impulsion à la légende dans le cadre de la réforme grégorienne telle qu'elle avait été élaborée dans les abbayes austro-bavaroises ; la spiritualité extrême du Saint véhiculerait l'image d'une église originaire, pure, qui devrait servir de modèle pour l'actualité.

Afin de fournir des preuves pour justifier cette hypothèse, M. P. analyse le contenu du ms Admont 644 en tant que passionnaire ; ce travail permet de montrer que le codex témoigne des relations étroites existant entre l'abbaye d'Admont et un réseau de monastères bénédictins allemands et européens qui ont joué un rôle important pour l'affirmation de la réforme bénédictine élaborée dans l'abbaye d'Hirsau ; cette donnée se révèle particulièrement importante pour l'interprétation du sens qui se dégage de la triade de poèmes consacrés à Alexis dans le ms 644. En s'appuyant sur la rareté de la formule *servus ut empticius* figurant au v. 4 de la strophe 10 du rythme *O Pater Deus æterne* et sur l'importance, dans ce texte, de l'image du bon Samaritain, M. P. attribue le poème non pas à Léon IX, comme le suggère une mention dans le manuscrit, mais à Géroch, qui aurait voulu résumer un certain nombre de notions-clés de son œuvre exégétique dans un poème qui constitue une explication par images de la fonction de médiateur entre Dieu et l'homme attribuée au Christ, dont il affirme l'unité de la personne divine et humaine. Les rapports thématiques très étroits avec la doctrine christologique du théologien allemand, et particulièrement avec l'*Expositio Psalmorum* seraient aussi un argument en faveur de la datation du rythme *O Pater Deus æterne* entre 1146 et 1155, dont le texte est reproduit et commenté aux p. 362–371 de la présente étude. Quant à la troisième composition poétique de la triade, cet hymne célèbre, qui eut une diffusion significative en Bavière par l'intermédiaire de l'*Hortus deliciarum* de la religieuse Herrade de Landsberg, serait fortement influencé par le commentaire de Bède au chapitre 21 de l'Apocalypse, tandis que les caractéristiques du lexique utilisé le rapprocheraient à la

5 L'indication 1246–1247 pour la copie du ms Admont 644 qui se lit à la p. 420 doit être considérée une coquille.

production des élèves de saint Anselme : les liens de ceux-ci avec Lanfranc de Pavie et l'abbaye du Bec, qui d'après Ulrich Mölk (1978) joua un rôle déterminant pour la diffusion vernaculaire de la légende d'Alexis, sont bien connus. Ce qui est important, c'est aussi la « solidarité textuelle » [385] qui unit l'hymne aux deux autres poèmes, avec lesquels il partage l'affinité avec les gloses et les commentaires bibliques, le milieu culturel, la chronologie, une thématique dans laquelle la métaphore de la pierre précieuse (la *gemma pauperum* servant à désigner Alexis dans le premier rythme, v. 3 strophe 31) est reprise et développée dans les autres textes en tant qu'évocation de la Jérusalem céleste. Des hypothèses suggestives sur les raisons qui auraient poussé Géroch à réunir le dossier versifié sur Alexis figurant aujourd'hui dans le codex Admont 644 et sur les causes de la fausse attribution du rythme *O Pater Deus æterne* à Léon IX visent à apporter des preuves supplémentaires en faveur de la datation proposée tant pour la rédaction de ce poème que pour la confection du cahier, ainsi qu'en faveur d'une lecture « grégorienne » du projet qui sous-tend l'assemblage des trois textes. La présence de la vie romaine en prose à la suite de la triade de poèmes serait, quant à elle, motivée par la volonté d'affirmer la primauté de Rome après le schisme d'Orient. Celui qui aurait intégré le dossier versifié sur saint Alexis dans le *codex Admontensis* serait l'abbé Godefroi d'Admont, dont les relations avec Géroch sont bien attestées.

Un faisceau de preuves, historiques mais aussi iconographiques et littéraires, sont apportées pour supporter l'hypothèse que les années 1146–1147, au cours desquelles le dossier versifié d'Alexis dans le ms d'Admont fut composé, peuvent être considérées importantes pour l'évolution de la légende d'Alexis et pour la rédaction de la version vernaculaire ; en effet, après avoir rappelé les événements qui suivirent la chute d'Edesse, M. P. évoque l'iconographie des fresques de l'Église de Saint Clément à Rome, puis il établit un parallèle avec la lettre que le personnage légendaire du Prêtre Jean aurait écrite en 1165 à Manuel Comnène empereur de Byzance, à Frédéric Barberousse et à Louis VII de France ; ce rapprochement a comme but de montrer que la littérature apocalyptique, à laquelle le rythme est rattaché, fut fréquemment utilisée autour de 1150 pour véhiculer des messages politiques, comme il arrive tant pour le dossier versifié de saint Alexis dans le ms d'Admont que pour le *Saint Alexis* vernaculaire. En particulier, la présence de l'expression juridique « par la Deu grace » au v. 362 de la *Vie de saint Alexis*, lors de la prière que les deux empereurs adressent au Saint pour leur permettre la lecture de la lettre qu'il garde dans ses mains, serait l'une des nombreuses allusions aux débats sur l'origine divine des pouvoirs de l'empereur et du pape, et partant sur la séparation entre temporalité et spiritualité, qui figureraient dans le rythme et dans le *Saint Alexis* vernaculaire. L'attitude conciliante que M. P. décèle dans la version définitive de la légende en ancien français serait un élément en faveur d'une datation de celle-ci aux années 1152–1157,

correspondant au début du règne de Frédéric Barberousse, mais aussi à la Diète de Besançon (1157), qui avait sanctionné la rupture de l'empereur avec le pape, ainsi qu'aux années où les tensions entre les deux empereurs, germanique et byzantin, se firent plus fortes.

Toutefois, cela remet en question la date à laquelle la *Vie de saint Alexis* aurait été copiée dans le ms L (Psautier de Saint Albans, confectionné vers 1120–1130), car on sait qu'elle est généralement fixée avant 1155 sur la base de la mort de Christine de Markyate, à laquelle le manuscrit serait dédié (Pächt/Dodwell/Wormald 1960). Cependant, des études postérieures sur le psautier ont montré que cette hypothèse, largement acceptée par la critique, ne résiste pas à une analyse approfondie, ce qui rend en principe plus simple justifier la chronologie du dossier versifié sur saint Alexis proposée ici. Des études récentes ont suggéré que le codex aurait été copié par le scribe 3 sur un cahier isolé (Geddes 2005 ; Gerry 2013) ; toutefois, cette donnée a été elle aussi remise en question (Corbach/Grau 2013), dans le cadre d'un travail plus général sur le manuscrit et sur les circonstances de sa confection, ce qui obligera à reconsidérer encore la question. Aussi, l'idée de M. P. selon laquelle la *Vie de saint Alexis* aurait été rajoutée au Psautier en raison de l'insuccès des tentatives pour promouvoir le culte du Saint dans l'abbaye est-elle en contraste avec les recherches de Bernhard Gallistl (2014), selon qui l'inclusion du *Saint Alexis* dans le Psautier trouverait son sens dans la liturgie de l'abbaye ; naturellement, pour ce savant la datation de la légende en ancien français diffère de celle proposée ici par M. P.

À propos des versions vernaculaires, qui font l'objet des chapitres VIII–X, on sait que les problèmes qui se posent sont nombreux. Pour ce qui est de sa genèse, dans l'édition de 2000 M. P. avait proposé une généalogie radicalement différente par rapport à celle que la critique admet généralement. En effet, alors que Gianfranco Contini avait imaginé un *stemma* à trois branches, en modifiant l'arbre à deux branches proposé par Gaston Paris (1903), M. P. proposait de considérer trois stades dans l'élaboration de la légende : un premier brouillon originaire, représenté aujourd'hui par le ms A (Paris, BnF, n.acq.fr. 4503), puis une continuation qui ajouterait la translation des reliques dans l'église de Saint Boniface à Rome (ms P, Paris, BnF, fr. 19595) et finalement une nouvelle version qui enrichirait encore la légende de trois strophes concernant les miracles (ms V, Rome, BAV, Vat. Lat. 5334). Il parlait donc à ce propos de « stratigraphie » de la légende, en appliquant à la philologie un terme utilisé généralement dans le domaine de la linguistique. Quant au témoin L (Psautier de Saint Albans), bien qu'il soit le plus ancien qui soit parvenu jusqu'à nous, il constituerait un « manuscrit réceptacle » qui rassemblerait par ordre toutes les versions disponibles, dans un esprit de conservation ; le compilateur serait intervenu uniquement sur les strophes 51–52, 84, 87 et 108 pour effectuer la soudure des différentes parties.

Dans le présent travail, cette reconstruction est confirmée. Pour l'élaboration de la version vernaculaire dans ses différentes étapes, les sources utilisées correspondraient non seulement au *Pater Deus ingenite*, mais aussi à une version de la vie BHL 292 « soit plus complète (l'auteur du poème ayant eu recours parfois à l'abréviation), soit plus récente et actualisée » par rapport aux témoins qui nous sont parvenus [263] : la vie latine perdue qui est à la base du rythme et de Sy aurait donc servi aussi au rédacteur de L pour la composition de la version « réceptacle ».

Au sujet de la chronologie, la rédaction de A est située à une époque à peine postérieure à la chute d'Edesse (1146–1147) et le message véhiculé par cette première rédaction comporterait l'affirmation de la primauté de l'Église de Rome, accompagnée d'un signe fort de reconnaissance de celle d'Arménie, grâce à l'évocation de Sis ; dans le domaine politique, le rédacteur de A suggérerait la possibilité d'une coexistence de deux empereurs, à condition qu'elle soit réalisée dans la paix. Les observations nouvelles sur l'antériorité du rythme *Pater Deus ingenite* ont comme conséquence la valorisation de A comme version à part entière, car l'absence des miracles correspond à la forme que la légende a dans la vie Sy et dans le *Rythmus*. Dans le cadre de l'édition critique, de cette perspective nouvelle découlera que les leçons de A se rapprochant davantage du texte du rythme seront considérées originaires et donc parfois promues dans le texte.

À propos de la version « réceptacle » qui nous est connue à travers L, dans son article paru en 2004 M. P. confirmait l'hypothèse formulée en 2000 et affirmait que « L mérite vraiment l'appellation de « meilleur manuscrit » [...] pour les deux raisons suivantes : d'abord, nous avons là un excellent exemple de manuscrit-réceptacle ; ensuite, [...] L est détenteur du nombre le plus élevé de *lectiones difficiliores*, dont plusieurs intégrées à des figures de diffraction » (Perugi 2004, 219). On sait que cette reconstruction n'a pas manqué de susciter des réactions parfois assez vives ; en particulier, François Zufferey a confié à deux articles (Zufferey 2007 ; 2010) le résultat de ses propres recherches philologiques et a proposé un *stemma* « dynamique » (Zufferey 2007, 2) fondé sur des critères génétiques (l'ajout de strophes, les remaniements, la modification dans l'ordre des strophes) et géolinguistiques (sur la base du principe que la langue des différents témoins est l'indice de variantes diatopiques). Lui aussi, il identifie trois phases dans l'élaboration de la légende⁶ mais la version originale contiendrait déjà toutes les parties, y compris les miracles et la translation des reliques ; L

⁶ ω1, rédigée vers 1050 à l'abbaye du Bec ; ω2, composée vers 1070 à Cluny et témoinnée par le ms V, édité autrefois par Pio Rajna (Rajna 1929) avec ajout des strophes 51 et 52, plus le déplacement et la réécriture des strophes 108–109, qui deviendraient les strophes 123 et 124 ; ω3, élaborée vers 1090 en Picardie en unissant ω1 et ω3, avec l'ajout de deux strophes (84 et 87). Cette

serait donc le plus ancien témoin de la version originale ω_1 , transmise par un ms *a* perdu, qui aurait été contaminée avec le texte d'un ms *b*, témoin perdu de la version ω_3 , tandis que A, plus récent, serait un témoin écourté et remanié de cette même version ω_1 .

Dans la section intitulée « Questions textuelles » (chapitre IX), M. P. reprend ponctuellement le contenu des articles publiés par Zufferey ; d'un point de vue général, bien que les deux reconstructions divergent radicalement non seulement sur la structure de la rédaction originale, mais aussi sur la chronologie de la légende et sur la question de sa localisation géolinguistique, on peut être d'accord avec les observations formulées par M. P. à propos des points de contact qui existent malgré tout : pour Zufferey aussi, la version transmise par L contaminerait deux sources ($\omega_1 + \omega_3$) et elle résulterait de l'union de trois versions (ω_3 étant à son tour le résultat de l'union de $\omega_1 + \omega_2$) ; finalement, la présence de deux conclusions dans L ferait de celui-ci un manuscrit-réceptacle.

Il n'en reste pas moins que les différences sont importantes. En premier lieu, M. P. conteste, non sans raison, que les analyses linguistiques menées afin de localiser l'aire géolinguistique dans laquelle les différentes versions auraient été élaborées ne tiennent pas compte qu'il s'agit de copies et qu'on peut donc tout aussi légitimement imputer au scribe les différents traits distinctifs linguistiques. Il en découle cependant que tout effort pour déterminer le contexte géolinguistique dans lequel la légende vernaculaire a été élaborée, y compris ceux que M. P. a déployés lui-même, se heurte à des difficultés objectives ; dans le présent travail, cette question n'est pas abordée dans le détail et M. P. reprend implicitement le contenu de son article de 2004, où il avait émis l'hypothèse que le noyau original de la légende (ms A) et la première continuation (P) seraient à situer dans la région sud-occidentale du domaine d'oïl, tandis que la deuxième continuation (V) aurait une origine sud-orientale, comme l'avait supposé Pio Rajna (1929). Quant au troisième continuateur, responsable de la version « inclusive » qu'on lit dans le ms L, il serait originaire de l'extrême Nord. Les observations ponctuelles sur les hypothèses avancées par François Zufferey dans son article de 2007 occupent la plupart du chapitre IX ; en particulier, on peut partager ses observations à propos de la fragilité des arguments sur lesquels se fonde la localisation à Cluny de la version ω_2 transmise par le ms V. Je ne citerai que le cas des présents en -i- de *venir* et de *tenir* (*vint*, *retint* = vient, retient) dans les v. 251–252 (strophe 51), indiqués comme distinctifs de l'Est de la France ; en fait, ils sont signalés comme relativement fréquents dans le domaine d'oïl (Fouché 1967,

version, transmise par L, serait témoignée aussi par les mss P, P2, ainsi que par les mss S, M et M2 qui conservent la réécriture en laisses assonancées.

DMF2015 s.v. *tenir*). Pareillement, la présence du substantif *musgode* (strophe 52, v. 254), attesté seulement en Normandie et Picardie, constitue un point faible dans le cadre de la démonstration d'une origine clunisienne des ajouts caractérisant cette version.

Naturellement M. P. conteste aussi l'existence d'une structure bipartite de la légende dès sa première version, et particulièrement la construction à partir d'un axe de symétrie central formé des strophes 56–57, occupées par le récit de la mort d'Alexis.⁷ Il formule également des observations ponctuelles quant à trois autres blocs de strophes problématiques (48–49, qui dans A font l'objet d'une double rédaction ; 108–109 et 124–125, qui constitueraient deux versions résultant d'un déplacement accompagné d'une réécriture ; 84 et 87, rajoutées par la rédaction ω3).

Pour ce qui est des strophes 48–49, afin de déterminer quels liens les doubles rédactions entretiennent avec le reste de la tradition et répondre indirectement à la thèse de François Zufferey, selon qui le scribe du ms A aurait eu sous les yeux deux exemplaires perdus de la *Vie de Saint Alexis* confectionnés à Saint Albans, M. P. reprend ici surtout les éléments de la discussion contenus dans l'un de ses articles (Perugi 2004, 133s.) à propos de la reconstruction du v. 244 : c'est l'expression *sil met al cunsirrer*, qu'il considère comme *lectio difficilior*, qui proviendrait du noyau originaire de la légende ; en plus, le fait de considérer le rythme comme la source de la première rédaction vernaculaire l'amène à voir dans le segment *Ne l'en est rien* (v. 245 dans L), très proche du passage correspondant du poème latin, un témoignage de la version la plus ancienne.

À propos de l'hypothèse du déplacement des strophes 108–109–110, qui constituent une première conclusion du *Saint Alexis*, et de leur réécriture dans les strophes 123–124–125, les arguments utilisés pour la réfuter sont d'ordre stylistique : l'observation concernant la présence des substantifs *ledece/letice* dans les strophes 107–108, où la reprise constitue un parallélisme mieux fondé que si la strophe 108 était placée après la strophe 122, comme le veut François Zufferey, est pertinente, car dans la strophe 122 la *letice* est éprouvée par les membres de la famille d'Alexis, et non pas par le peuple romain comme dans 107 et 108 ; il en va de même pour la reprise du terme *jurn* aux v. 537 (108b) et 542 (109b).

Pour les strophes 84–87, il réaffirme la bonté de son choix de garder la leçon de L aux v. 418–419 (strophe 84cd) et de son analyse linguistique de la strophe 87, où il décèle des traces d'anglo-normand.

7 Un premier bloc formé de 111 strophes, auxquelles il faut néanmoins enlever les strophes 51–52, 84, 87 et correspondant au matériau antécédent aux miracles (Zufferey 2007, 3s.).

Cette étude se clôt sur une nouvelle édition du texte de la *Vie de saint Alexis* sur la base du ms L. Les principes qui sont à la base des choix éditoriaux sont, encore une fois, la recherche du texte originaire sur la base de la structure du *stemma* et des deux concepts-clé de la critique de Contini, à savoir le facteur dynamique (qui est défini dans cette étude comme un « mouvement complexe et organique, caractérisé par une dispersion suffisante ainsi que par une tendance à se répandre au-delà de la frontière du mot » [605], et qui est représenté par des éléments prosodiques, morphologiques ou syntaxiques) et la diffraction, c'est-à-dire la dispersion des variantes produite généralement par une *lectio difficilior*. Par contre, l'éditeur renouvelle sa perspective en fournissant ici un apparat en deux étages dont le premier, « génétique » car visant à rendre compte des évolutions subies par le *Saint Alexis*, contient « les leçons des témoins autres que le ms de base, considérées comme provenant d'une version plus ancienne du poème » [618] ; le deuxième signale les variantes rejetées de L et les mss sur lesquels la correction a été effectuée. M. P. établit aussi une différence entre facteur dynamique et révision, c'est-à-dire le remplacement d'une leçon par une autre pour répondre à un idéal stylistique ; les cas de double rédaction entraîneraient alors une suspension temporaire de l'application du critère de la *lectio difficilior*, comme au v. 166 (*Quant tut sun quor en ad si atournéet* dans A, corrigé en *afermét* dans L), où la substitution se justifierait par l'introduction d'un *topos* hagiographique.

Cependant, l'objection de fond sur les choix éditoriaux formulée par Madeleine Tyssens dans son compte-rendu de l'édition de 2000 (Tyssens 2005) reste valable, et à plus forte raison pour les leçons introduites à partir de A dans la tentative de fournir une « édition génétique faisant place au texte de la rédaction plus ancienne » [605] : l'édition proposée est en quelque sorte « paradoxale » en ce qu'elle se veut en même temps une édition du manuscrit-réceptacle L et une reconstruction du texte qui le précède, avec un apparat génétique qui rendrait compte des variantes témoignant d'un état plus ancien du texte, dont plusieurs sont pourtant accueillies dans l'édition même dans des *loci* qui ne nécessitent pas d'une correction ; par exemple, les archaïsmes d'origine septentrionale et occidentale figurant dans la section correspondant au noyau originaire de la légende figurent au niveau de l'édition (ex. v. 92 *nient* > *gens*, 'nullement, en rien' ; v. 205, *Se jo an creid, il me traîrunt a perdra* > *Se jos an creid, [tut] me {s}jerunt a per[te]*). Il est cependant à signaler que pour l'éditeur, l'auteur de la *Vie de Saint Alexis* dans la version A vieillirait artificiellement sa langue et son style, et cela est considéré comme très important, car il interprète cette volonté d'archaïser comme un moyen utilisé pour mieux véhiculer l'idée de la pureté originaire de la Chrétienté, principe qui sous-tendrait la redécouverte de la légende dans les années 1146–1147. Les tendances archaïsantes de l'auteur de la *Vie de Saint Alexis*, les latinismes dont il parsème le texte et particulièrement son utilisation de la *tmèse* aux

v. 116, 143, 172 (reconstruit *Quar i<l> l'a de[s]- bien [et a gret -servir]*), 400 (*Cist dols encui l'a par- averad -acuree*), 448 (*Set a mei sole vels une feiz parlasses, L*) font d'ailleurs l'objet d'une discussion détaillée dans le chapitre VIII.

Parmi les autres *loci* qui ont subi une modification par rapport à l'édition précédente, et qui sont signalés ponctuellement dans l'apparat, je me limiterai à évoquer ici quelques cas significatifs. En conformité avec quelques-unes des observations formulées dans les comptes-rendus de l'édition de 2000, certaines leçons de L rejetées dans l'apparat sont conservées ici : ex. v. 44, *Ansemble an unt li dui pedre parlé* > *Ansemble en vunt li dui pedre parler* ; v. 296, *l'altra feiz* > *l'altra voiz* ; v. 315, *Que veirement iloc le trovereiz* > *Quer iloc est ed iloc le trovereiz* ; v. 334, *que il ot* > *qu'il avoit* ; 343, *que il est l'ume* > *que ço est l'ume*.

Par contre, les leçons d'autres témoins ont parfois été promues au rang de l'édition, comme par exemple le v. 482 (strophe 97b), où le texte de L (*Cum est mudede vostra bela figure*) est substitué par la variante de V (*Cum [vei] mudede vostra bela f[ait]ure*).

Un certain nombre de vers restent problématiques. Par exemple, le v. 477 subit une modification (*si pourirat terre* > *si pourira.terre*), car l'enclise représenterait la soudure de la préposition 'en' ('en terre') avec assimilation progressive, mais *si* continue d'être considéré le représentant de *ipse*, ce qui a été contesté à plusieurs reprises par la critique ; au v. 486 (*Se jo.souïsse la jus suz le degret* > *Se jo.souïsse {laïnz} suz le degret*), M. P. considère toujours que dans *sousse*, s-représenterait aussi bien l'enclise du pronom 'vos', représentant le Saint, que l'initiale du verbe, mais au v. 489 c'est bien le pron. P2 (*tei*) qui est référé au même Alexis ; quant à l'adverbe *laïnz*, dans la présente édition l'éditeur finit par accueillir la forme proposée par Gaston Paris en 1899, en s'appuyant sur les exemples figurant dans le *Roman de Thèbes*. Encore, au v. 488 le latinisme *tute terre* continue de figurer dans l'édition comme calque de l'expression latine *omnis terra*. En outre, certains vers boiteux n'ont toujours pas été l'objet de corrections (par exemple, le v. 131 *Filz Aleis, pur quei te portat ta medre ?*), tandis que d'autres vers sont corrigés (par exemple, au v. 272, *ne reconut nuls son apertenanz* > *ne reconut n<e>uls son apertenanz*).

Un dernier aspect de cette étude qui mérite d'être mentionné est la bibliographie réunie en fin de volume ; sa richesse et son exhaustivité, qui montrent on ne peut plus clairement la vitalité des études sur ce texte fondateur et la continuité de l'intérêt que la critique lui porte depuis la fin du XIX^e siècle, en font un instrument précieux pour tous ceux qui seront intéressés à la légende de l'Homme de Dieu. Elle permet aussi de mesurer l'étendue des connaissances que M. P. a mobilisées afin de mener à bien cette recherche ; on regrettera donc à plus forte raison la présence, dans le présent ouvrage, de plusieurs coquilles qui déparent le texte. En voilà quelques exemples, choisis au hasard : [205] Quoique

les plaintes des familiers pour la mort d'Alexis n'y sont réduites ; [201] la vie du *sant* est appelé veir'espece ; [302] plus réaliste que le roi (royaliste ?) ; [304] les fiches *correspondantes* à cette liste ; [310] attribuée *ni plus ni moins qu'à* (à nul autre qu'à ?) Othloth ; [327] le droit des moines à percevoir des *revenues* ; [384] un ensemble *cohèse* (solidaire ?) ; [396] son *isolément* est indéniable ; [419] une partie du *clerc* (clergé ?) arménien ; [449] Bohémond *pris* la décision de fonder ; [611] v. 346 (343), *transformation, mécanisme, relatif, lien directe*.

Quoi qu'il en soit, on ne peut que réaffirmer l'éclectisme de l'auteur et son érudition, qui se manifestent à tout moment dans l'ouvrage. Le travail d'édition montre de façon évidente la distance qui sépare l'approche adoptée par M. P. de la pratique courante dans la tradition philologique française, évoquée plus ou moins implicitement dans maint compte-rendu de l'édition de 2000. Mais on sait que tout texte critique est, comme le rappelait Gianfranco Contini, une hypothèse de travail destinée à satisfaire la « libido sciendi » (Contini 1986, 3) dans la mesure où la philologie « riapre il testo chiuso e statico, lo fa aperto e dinamico ». L'intérêt renouvelé des philologues pour les questions concernant les objectifs à poursuivre avec une édition critique, à une époque où les nouvelles technologies ouvrent des possibilités impensables autrefois, est témoigné par la vivacité des réflexions contemporaines sur les problèmes méthodologiques et les pratiques éditoriales novatrices ; dans cette perspective, l'étude de M. P. est une preuve de l'effervescence qui, à l'heure actuelle, pénètre la science – ou l'art – de l'édition des textes.

Bibliographie

- Amiaud, Arthur, *La légende syriaque de saint Alexis, l'Homme de Dieu*, Paris, Vieweg, 1889.
- Burger, Michel, [*compte rendu de Perugi, Maurizio (ed.), La vie de saint Alexis, Genève, Droz, 2000*], *Revue critique de philologie romane* 3 (2002), 8–20.
- Contini, Gianfranco, *Breviario di ecdotica*, Milano, Ricciardi, 1986.
- Corbach, Almuth/Grau, Heinrich, *Kodikologische Befunde und konservatorische Überlegungen zur Neubindung des Albani-Psalter*, in : Bepler, Jochen/Heitzmann, Christian (edd.), *Der Albani-Psalter. Stand und Perspektiven der Forschung | The St. Albans Psalter. Current Research and Perspectives*, Hildesheim/New York, Olms, 2013, 200–223.
- DMF = *Dictionnaire du Moyen Français (1330–1500)*, <<http://www.atilf.fr/dmf/>>.
- Fouché, Pierre, *Le verbe français. Étude morphologique*, Paris, Klincksieck, ²1967.
- Gallistl, Bernhard, « *The Christina of Markyate Psalter* », *a modern legend. On the purpose of the St. Albans Psalter*, *Concilium medii aevi* 17 (2014), 21–55.
- Geddes, Jane, *The St Albans Psalter : a Book for Christina of Markyate*, London, The British Library, 2005.
- Gerry, Kathryn, *Cult and codex : Alexis, Christina and the Saint Albans Psalter*, in : Bepler, Jochen/Heitzmann, Christian (edd.), *Der Albani-Psalter. Stand und Perspektiven der For-*

- schung / *The St. Albans Psalter. Current Research and Perspectives*, Hildesheim/New York, Olms, 2013, 69–95.
- Massmann, Hans Friedrich, *Sanct Alexiusleben in acht gereimten mittelhochdeutschen Behandlungen*, Quedlinburg/Leipzig, Basse, 1843.
- Mölk, Ulrich, *Die älteste lateinische Alexiusvita (9./10. Jahrhundert). Kritischer Text und Kommentar*, Romanistisches Jahrbuch 27 (1976), 293–315.
- Mölk Ulrich, *La « Chanson de saint Alexis » et le culte du saint en France aux XI^e et XII^e siècles*, Cahiers de civilisation médiévale 21 (1978), 339–355.
- Pächt Otto, *The chanson of St. Alexis*, in : Pächt, Otto/Dodwell, Charles Reginald/Wormald, Francis (edd.), *The St. Albans Psalter*, London, Warburg Institute, 1960, 124–146.
- Pächt, Otto/Dodwell, Charles Reginald/Wormald, Francis (edd.), *The St. Albans Psalter*, London, Warburg Institute, 1960.
- Paris, Gaston, *La « Vie de saint Alexis » en vers octosyllabiques*, Romania 7 (1879), 163–180.
- Paris, Gaston, « *La vie de saint Alexis* », *poème du XI^e siècle. Texte critique accompagné d'un lexique complet et d'une table des assonances*, Paris, Champion, 1903.
- Perugi, Maurizio (ed.), *La vie de saint Alexis*, Genève, Droz, 2000.
- Perugi Maurizio, *Pour une lecture « stratigraphique » de la « Vie de saint Alexis »*, Revue critique de philologie romane 3 (2002), 166–190.
- Perugi, Maurizio, *Stratification linguistique dans la « Vie de saint Alexis »*, Vox Romanica 63 (2004), 131–152.
- Perugi, Maurizio, *Anc. franc. « so(u)s(s)ir » et la strophe 93 de la « Vie de saint Alexis »*, in : Billy, Dominique/Buckley, Ann (edd.), *Études de langue et de littérature médiévales offertes à Peter T. Ricketts*, vol. 2, Turnhout, Brepols, 2005, 319–330.
- Rajna, Pio, *Un nuovo testo parziale del San Alessio primitivo*, Archivum Romanicum 13 (1929), 1–86.
- Rychner, Jean, *Du « Saint Alexis » à François Villon*, Genève, Droz, 1985.
- Tyssens, Madeleine, « *Saint Alexis* », *deux éditions récentes*, Zeitschrift für romanische Philologie 121 (2005), 575–589.
- Zufferey François, *La tradition manuscrite du « Saint Alexis » primitif*, Romania 125 (2007), 1–45.
- Zufferey François, *Archéologie alexienne : le scriptorium de Saint Albans*, Romania 128 (2010), 1–28.