



HAL
open science

Un modèle de reine et de sainte laïque: Elisabeth de Hongrie dans La Vie de sainte Elysabel de Rutebeuf”

Marie Madeleine Castellani

► To cite this version:

Marie Madeleine Castellani. Un modèle de reine et de sainte laïque: Elisabeth de Hongrie dans La Vie de sainte Elysabel de Rutebeuf”. Fr. Laurent, L. Mathey-Maille et M. Szkilnick (dir.) DES SAINTS ET DES ROIS. L’HAGIOGRAPHIE AU SERVICE DE L’HISTOIRE, Champion, pp. 191-207., 2014. hal-01728501

HAL Id: hal-01728501

<https://hal.univ-lille.fr/hal-01728501>

Submitted on 11 Mar 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UN MODÈLE DE REINE ET DE SAINTE LAÏQUE
ÉLISABETH DE HONGRIE DANS LA *VIE DE SAINTE ELYSABEL* DE RUTEBEUF

Lorsque Rutebeuf entreprend de raconter la vie de sainte Élisabeth de Hongrie¹, il n'en est pas à son coup d'essai : en effet, il a déjà écrit d'autres poèmes religieux, en particulier une *Vie Sainte Marie l'Egyptienne*² et a, par ailleurs, exalté, dans certains de ses poèmes de croisade, la sainteté de héros croisés morts en Orient³. Pourtant, ce texte-ci se distingue parmi les poèmes religieux. Certes, il s'agit d'une œuvre de commande et de la traduction d'une *Vita* latine, ce qui n'est pas en soi nouveau, mais Rutebeuf va surtout s'employer à instaurer un lien étroit entre son héroïne et la destinataire de son texte, Isabelle de Navarre. Comme Élisabeth de Hongrie, fille de roi et sainte, Isabelle est la fille du roi saint Louis et la femme de Thibaut de Champagne, et, comme elle, a manifesté dès son enfance une grande piété. Ce rapprochement, Rutebeuf l'établit en jouant sur la proximité de leur nom qui est, selon Michel Zink, la variante du même prénom⁴, persistant à appeler volontairement, comme le montre la scansion, Élisabeth Isabelle. Le dispositif mis en place à la fin du texte met ainsi en relation le sujet, sainte Élisabeth, le travail de l'auteur qui répond au désir d'un destinataire, Érat de Lézennes, et le bien, en l'occurrence la *joie*, d'un destinataire, Isabelle de France.

S'appuyant sur la *Vita* latine dont il s'inspire, Rutebeuf transcrit systématiquement, dans chacune des quatre parties qui composent son ouvrage, des témoignages, ceux du procès de canonisation d'Élisabeth de Thuringe : à chaque grande étape du récit, ces témoins, toujours des femmes, ont pour rôle d'attester l'authenticité des événements ; ces compagnes d'Élisabeth disent ce qu'elles ont vu, ce qui renvoie non seulement aux pratiques du procès mais aussi à la parole johannique sur la véracité du témoignage de celui qui a vu les faits s'accomplir⁵, Jean étant par ailleurs l'un des saints de prédilection d'Élisabeth, « son droit mestre et son droit menestre », selon le v. 354 de la *Vie*.

La sainteté d'Élisabeth se manifeste d'abord par des miracles dont le bruit a conduit le pape à demander les preuves constituant le procès ; Rutebeuf les énumère au moment de la mort de la sainte (v. 2073-2100) : résurrection de seize morts, vue rendue à un aveugle, fluide mystérieux coulant de la châsse d'Élisabeth — rapprochée de saint Nicolas, car « ainz nus des deus n'ot le col las/ De fere oeuvre de charité » (v. 2098-99) —, conversion spirituelle d'un « riches hom » (v. 2117), guérison

¹ Nous citons le texte d'après l'édition des *Œuvres complètes* de Rutebeuf par Edmond Faral et Julia Bastin, Paris, Picard, 1969 [désormais FB]. *La Vie sainte Elysabel* se trouve dans le t. II, p. 101-166 ; elle est précédée d'une importante introduction aux p. 60-68, traitant particulièrement de « la nature du modèle fourni à Rutebeuf par Érat de Lézennes » (p. 62), ainsi que du texte de la *Vita* latine, p. 69-100.

² FB considèrent que *La Vie sainte Elysabel* est postérieure au *Miracle du sacristain*, lui-même probablement rédigé après la *Vie sainte Marie l'Egyptienne*. Cela dit, ils ne peuvent pas dater notre poème plus précisément qu'entre 1255 (mariage d'Isabelle de France avec Thibaut de Champagne) et 1271 (mort d'Isabelle).

³ Ceux-ci s'échelonnent entre 1255 (*Complainte de monseigneur Geoffroi de Sergines*) et 1271 (*Complainte du comte de Poitiers*). Ils correspondent donc à la période possible de composition de la *Vie sainte Elysabel*.

⁴ Introduction de son édition-traduction des *Œuvres complètes* de Rutebeuf, Paris, Livre de poche, « Lettres gothiques », 1999 et introduction du texte de la *Vie* dans l'édition des Classiques Garnier, 1990, t. II, p. 116.

⁵ Jean 21, 24.

d'infirmités ou de fous : « ele fesoit les contrez droiz/ Les sours oïr, fols avoier » (v. 2132-33). Dans ces miracles, Élisabeth lutte à la fois contre la mort spirituelle (« mort esperitel », v. 2145) et la mort physique (« temporel mort », v. 2147) des fidèles qui la prient.

Mais ce qui distingue la vie racontée ici de celle de Marie l'Égyptienne, c'est qu'il ne s'agit plus d'une pécheresse repentie, mais d'une laïque qui, depuis son enfance, éprouve le désir de vivre dans la proximité de Dieu par la prière, et des pauvres par la charité, tout en restant dans le *siècle*, y menant même la vie d'une femme de haut rang, fille de roi mariée à un landgrave⁶, épouse et mère. Le vers 39, qui signale que le lignage d'Élisabeth est fait de « rois, d'empereors, de contes », ce qui est présenté dans une note⁷ de Faral-Bastin comme une « amplification arbitraire », permet d'insister sur le rang d'Élisabeth et pourrait de plus être parfaitement appliqué à la destinataire du poème, soulignant ainsi une fois encore la proximité des deux femmes. Il est certain qu'Élisabeth de Hongrie (ou de Thuringe) appartient à un pays et à un lignage de saints rois, comme le signale André Vauchez :

La Hongrie possède le privilège d'avoir eu, au XI^e siècle, plusieurs rois qui ont été considérés comme des saints. Ils semblent avoir dû essentiellement cet honneur, du côté ecclésiastique, au fait qu'ils avaient imposé à leur peuple la conversion au christianisme et l'avaient maintenu dans cette religion et dans l'obéissance de l'Église romaine, malgré les retours offensifs du paganisme et les pressions de Byzance⁸.

Alors même que la situation religieuse a évolué, puisque le souverain n'a plus à imposer la religion chrétienne, « cette tradition de sainteté dynastique », comme le dit Vauchez, se poursuit avec notre Élisabeth, fille d'André II (1175-1231), canonisée dès 1235, et elle s'illustrera encore avec sa nièce Marguerite, fille du roi Béla IV (1206-1270), qui a elle aussi été l'objet d'un procès de canonisation en 1276, six ans après sa mort⁹. Il y a cependant entre elles une grande différence, car Marguerite était une moniale dominicaine, comme le sera un peu plus tard « une autre bienheureuse Élisabeth, fille d'André III et petite-nièce de la “grande” Élisabeth »¹⁰. En fait, la situation de notre sainte est intermédiaire entre celle des saints masculins, rois fondateurs auxquels leur statut permet d'imposer le christianisme et d'y gagner ainsi la sainteté, type illustré d'une certaine manière par Louis IX, roi croisé, et celle des saintes féminines, vierges consacrées. Élisabeth n'est pas une guerrière, elle est mariée et mère et, même après son veuvage, n'a pas revêtu officiellement l'habit religieux, bien que Rutebeuf dise à plusieurs reprises qu'elle a pris l'habit de l'Ordre. Elle est donc parfaitement représentative d'un modèle nouveau de femmes de haut rang, aspirant à la sainteté tout en restant dans le siècle.

⁶ Il s'agit de Louis IV de Thuringe, mort en 1227.

⁷ FB, II, p. 102, note 39.

⁸ André Vauchez, *Saints, prophètes et visionnaires. Le Pouvoir surnaturel au Moyen Âge*, Paris, Bibliothèque Albin Michel « Histoire », 1999, p. 70.

⁹ Elle ne sera canonisée que beaucoup plus tard, en 1943.

¹⁰ A. Vauchez, *Saints, prophètes et visionnaires...*, *op. cit.*, p. 71.

En rédigeant la *Vie* d'Élisabeth de Hongrie, Rutebeuf se livre à un exercice nouveau, celui de la traduction¹¹. Érarit de Lézinnes¹² lui a transmis une *Vita* latine qui rend compte du procès en canonisation de la fille du roi André II de Hongrie, épouse du landgrave Louis de Thuringe¹³. Plus que d'une « traduction », il s'agit plutôt pour notre poète, comme c'est souvent le cas au Moyen Âge, d'une translation du texte, avec des passages résumés et des ajouts de son cru. C'est d'ailleurs ce que lui reprochent E. Faral et J. Bastin :

En réalité ce qui est vicieux et qui est cause de tout le mal, c'est son procédé d'abréviation. Il n'a pas pris le texte ligne à ligne. Lisant d'ensemble un alinéa, peut-être avec négligence et légèreté, il le reprenait à sa manière, omettant ceci ou cela, ou le déplaçant, ou le déformant. Et très souvent il ne s'est guère soucié de ramener le récit à l'idée dont il était l'expression¹⁴.

Très souvent en effet Rutebeuf élague ou résume. Par exemple, au moment de la mort d'Élisabeth, il supprime la date donnée en calendrier latin, ainsi que la citation scripturaire : *spiritum Dei reddidit, terreno Caesari que sunt Caesaris et que sunt Dei Deo*, et les remplace par l'annonce de la mort assortie du nom de deux saints absents du texte latin :

Ceste dame saintisme et sainte [...]

Trespasa tout droit l'endemain

Des octaves la saint Martin,

En yver, si com je retin.

En l'ospital, en sa chapele

Fu enterree, comme cele

Qui de saint Nicolas la fist,

Vers qui onques rien ne mesfist. (v. 2101, 2104-10)

L'indication de la date (le 13 décembre), différente¹⁵ des *tredecimo kalendas decembris* (19 novembre) de la *Vita*, vient d'une traduction française en prose, où l'on trouve aussi la mention d'un miracle repris par Rutebeuf (v. 2097-100), selon lequel une « huile » coule goutte à goutte du corps du saint mort, tant pour Élisabeth que pour Nicolas, miracle commun dû, on l'a vu, à une identique « œuvre de charité » (v. 2099). Cela montre que Rutebeuf s'est servi d'autres textes que la *Vita* confiée par Érarit de Lézinnes, mais témoigne de son désir de rapprocher la figure d'Élisabeth d'autres modèles de sainteté, en particulier masculins, ainsi Martin et Nicolas, symboles de partage et de charité. Comme Martin, Élisabeth partage ses vêtements : « Aus povres sa robe donoit/ Si que petit l'en remanoit. » (v. 1813-14), comme Nicolas, elle se penche sur le sort des enfants, ainsi que l'indiquent des anecdotes : celle de Bertold que les prières d'Élisabeth libèrent spirituellement, ce dont il atteste à voix haute : « Dame, lessiez vostre oroison,/ Que Diex m'a mis hors de prison/ Et m'a de s'amor

¹¹ *La Vie de sainte Marie l'Égyptienne* est racontée en français dans des poèmes en octosyllabes du XII^e siècle, dont Rutebeuf s'est largement inspiré : « On retrouve en effet dans le poème de Rutebeuf des vers entiers, voire des séries entières de vers [...] », FB, II, p. 11. Il ne s'agit donc pas de traduction.

¹² La *Vita* est conservée dans trois groupes de manuscrits : le premier contient les témoignages des suivantes de la sainte ; le second y ajoute un prologue et un épilogue, le troisième comporte en plus un historique du procès de canonisation. C'est à ce groupe qu'appartient le manuscrit utilisé par Rutebeuf [C] dont le texte comprend tous ces éléments. Voir FB, p. 62-64.

¹³ Nous utiliserons le texte latin imprimé dans FB, II, p. 69-100.

¹⁴ FB, II, p. 65.

¹⁵ Probablement à cause d'un contre-sens dû à une lecture trop rapide de la date latine.

eschaufé/Et mis hors des mains au Maufé ! » (v. 1443-46), ou celle, longuement racontée, de l'enfant abandonnée par ses parents (v. 1549-1610). Cet épisode est d'ailleurs l'occasion d'une des erreurs évidentes de Rutebeuf qui raconte qu'Élisabeth a elle-même accouché (v. 1524¹⁶) une pauvre femme dont elle fait baptiser l'enfant de son nom (v. 1527-1530). Ce point nous amène à nous interroger sur les erreurs que commet Rutebeuf et que ne manquent pas de souligner les éditeurs¹⁷. L'une des plus curieuses consiste dans l'attribution au landgrave, mari d'Élisabeth¹⁸, de dons à la ville de Crémone (v. 843-51), alors que le texte latin dit bien que c'est Élisabeth elle-même qui a distribué des provisions à son propre peuple, en l'absence de son mari parti précisément en Italie¹⁹. Certes, cela peut provenir d'une lecture trop rapide du texte-source, mais on peut se demander cependant si cela ne trahit pas chez Rutebeuf le désir de souligner la conformité de pensée d'Élisabeth et de son mari, qui, tous deux, se consacrent à la charité et au don. Rutebeuf se plaît à raconter des épisodes montrant la délicatesse de l'époux d'Élisabeth (par exemple lorsqu'il feint de dormir, alors qu'elle se rend à l'église de nuit). Ces erreurs peuvent aussi correspondre à l'idée que se fait Rutebeuf de la sainteté. On pourrait s'interroger par exemple sur la raison qui lui fait dire que

En l'abeie d'Ysenache,
Qui est de sainte Katherine,
Voua de pensee enterine
A entrer [...]. (v. 544-47)

Dans la source à laquelle il fait référence (« ce trovons el livre », v. 547), Rutebeuf comprend qu'Élisabeth a fait vœu d'entrer à l'abbaye Sainte-Catherine d'Eisenach après la mort de son mari²⁰, donc de mener une vie consacrée, ce qu'elle a au contraire refusé de faire ; cette erreur pourrait révéler, nous semble-t-il, la persistance chez notre poète d'une conception selon laquelle la sainteté féminine doit être consacrée, ce qu'il exprime en affirmant qu'Élisabeth « vesti cote grise [...] / C'est a dire l'abit de l'Ordre » (v. 433-35). Or précisément la particularité de la vie de la sainte c'est d'être restée dans le *siecle* même après son veuvage et il semble, comme le signale André Vauchez²¹, qu'elle n'ait jamais appartenu au Tiers-ordre franciscain.

¹⁶ Le texte latin dit seulement *Que cum peperisset*, « comme celle-ci avait accouché » (§ 110).

¹⁷ Sur ce point, nous renvoyons à la contribution de Claude Thiry, « Du latin au français moderne, *via* l'ancien français : le cas de *La Vie de sainte Elysel* de Rutebeuf », *Translatio médiévale*, Actes du colloque de la S.L.L.M.O.O., Mulhouse, 11-12 mai 2000, textes rassemblés et publiés par Claudio Galderisi et Gilbert Salmon, *Perspectives médiévales*, supplément au n°26, Paris, 2001, p. 125-142. Cl. Thiry considère que tant FB que M. Zink se sont montrés « assez sévères » (p. 125) pour le travail de traduction de Rutebeuf et conclut, après une étude minutieuse d'un certain nombre de passages, que peut-être Rutebeuf a été « fidèle à une certaine idée directrice qui réussit à exploiter à ses propres fins les difficultés d'une écriture qui impose, par sa nature même, l'infidélité. » (p. 134).

¹⁸ Rappelons par ailleurs que Rutebeuf considère que Landgrave est le nom du mari d'Élisabeth : « Loÿs Landegrave » (v. 495).

¹⁹ *Item, tempore generalis famis et karistie, lanthgravio profecto ad curiam Cremonensem, omnem annonam de suis grangiis specialibus collectam in pauperum elemonisia expendit [...]* § 70. Rutebeuf attribue le même sujet à la principale et à l'ablatif absolu.

²⁰ En fait, l'abbaye est le lieu où elle a fait vœu de continence si elle survivait à son mari.

²¹ A. Vauchez, *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, École française de Rome, Palais Farnèse, 1981, p. 435, note 471.

Si on peut ainsi repérer des erreurs, parfois importantes, dans le détail, en revanche la structure d'ensemble de la *Vie* est très proche de celle de la *Vita* latine. Les deux textes comportent le rappel du procès. En latin : *Incipit processus et ordo canonisationis beate Elysabet propter querandum detracciones et calumpnias* (§ 1-14). Comme le signale l'introduction Faral-Bastin, Rutebeuf utilise lui aussi le mot « procès » (v. 62 et v. 108) et fait référence aux « lettres/ [...] La ou li procès et li oeuvre/ De cele dame fu descrite » (v. 107-09), adressées au pape Grégoire par « les preudomme net et pur » (v. 65) qu'il a envoyés à Marbourg²², lettres qui aboutiront à la canonisation d'Élisabeth, signalée dès le v. 117 : « Saintefiee fu et sainte ». Au rappel du procès succède un *Prologus super vitam beate Elysabeth* (§ 15-24) qui développe les vertus de la sainte : *vitiorum extirpatrix, virtutum plantatrix, scola morum, exemplum penitencie, speculum innocentie*, chacune faisant l'objet de paragraphes plus ou moins développés. Les *vicia*, les péchés capitaux (*de septem predictiis viciis principalibus*), donnent lieu en latin à un passage en interrogations rhétoriques, réduit à une simple liste chez Rutebeuf, si l'on excepte l'Envie qui a droit à trois vers :

Et puis après le vilain visce,
 Qui a non envie la male,
 Qui l'envieus fet morne et pale [...]. (v. 186-88)

Cette insistance peut venir aussi bien du rôle que joue l'Envie dans le reste de l'œuvre de Rutebeuf²³ que du texte latin qui souligne que la sainte en a été elle-même victime (*calumpnias*). Il faut souligner que l'un des traits constitutifs de la vie d'Élisabeth, depuis l'enfance, où de « faus envieus » (v. 392) l'observent, mais surtout après son veuvage, sera précisément l'incompréhension manifestée par son entourage, en particulier masculin, qui n'hésite pas à l'agresser et à la dépouiller (« Fors du chastel et de la tor/ La getent et de son douaire », v. 1040-41), son beau-frère n'y trouvant rien à redire : « voit/ L'outrage que l'en sa suer fet,/ C'onques n'amenda ce forfeit. » (v. 1046-48), sans compter les humiliations dues à « gent felonessse et encrime » (v. 1372) placée auprès d'elle pour l'éprouver par son confesseur Conrad de Marbourg.

Rutebeuf accompagne chacune des parties de la *Vie* de passages à portée générale fondés sur des proverbes, des allégories, des réflexions sur l'écriture du texte. La traduction offre de ce fait un bon exemple de ses choix d'écriture, là encore très sévèrement jugés :

Visant à l'édification, il a muni le prologue et chacune des parties de la *Vie* d'un préambule de son cru ; et il en a ajouté un autre au milieu de la quatrième partie de la *Vie*, avant que soient rapportés les derniers moments de la sainte.

Ces préambules consistent en généralités qui relèvent de l'enseignement religieux le plus ordinaire ; ce sont des lieux communs, sans référence aux particularités qui donnent à l'exemple d'Élisabeth son caractère original. En chacun d'eux abondent ces effets de mots dont l'auteur abuse ici

²² C'est cette construction, ajoutée à d'autres arguments, qui a permis aux deux éditeurs d'identifier le groupe de manuscrits auquel se rattache celui sur lequel a travaillé le poète (voir FB, Introduction, II, p. 62-64).

²³ Voir par exemple la longue attaque contenue dans *La Voie de Paradis* (v. 289-360), en particulier l'anaphore des v. 349-57 et le vers conclusif : « Tuit li mal viennent par Envie » (FB, I, p. 350-53).

comme ailleurs, moins à propos que jamais, et produits par l'interminable retour de racines consonantes.

Le développement était facile ; Rutebeuf y était à son aise. Il en a profité²⁴.

Pourtant, sans vouloir défendre à tout prix un texte, on peut revenir sur ces principaux reproches. Rutebeuf, il est vrai, use et abuse de l'*annominatio* et des proverbes. Mais son but est bien d'édification. S'il affirme ne pas vouloir « sermoner », il construit cependant, par l'intermédiaire de ces figures, un texte à portée didactique et un personnage susceptible d'être proposé comme modèle aux lecteurs de la *Vie* et particulièrement à sa destinataire.

Il faut dire que l'utilisation de la versification²⁵ pour « ceste estoire en rime metre » (v. 22), le passage de la prose, latine ou française, au vers octosyllabique du récit, rendent possibles les jeux linguistiques à la rime, en particulier l'*annominatio*, qui constitue en quelque sorte la « griffe » de Rutebeuf, ou les rimes équivoquées. On citera ainsi, assorti du rythme ternaire qui souligne l'énoncé des vertus de la sainte (v. 31-33²⁶), le rapprochement du nom d'Élisabeth et de la fleur de lys — qui renvoie à la fois aux lis des champs de la parabole, « qui ne filent ni ne tissent²⁷ », et à la figure symbolique de la dynastie à laquelle appartient Isabelle de France²⁸ — ou encore le développement sur la *voie* que l'on doit suivre²⁹. Particulièrement développée en ouverture de la troisième partie (v. 1013-32), l'*annominatio* sur « l'ouvrier » qui « oeuvre et labeure » réfère à la sainte elle-même qui, de cœur, de bouche et de corps (v. 1021-23), est le bon ouvrier, « cil qui Dieu sert et aeure » (v. 1027), celui qui se consacre tout entier à servir « le Roi de gloire » (v. 1031). Mais elle renvoie, ici comme dans d'autres poèmes³⁰, au travail du poète, « bons ouvriers [...] qui ne se lasse » (v. 1013), lui qui « autre labor ne sai[t] fere » (v. 14). Le proverbe qui ouvre le texte : « Ne doit mengier qui ne labeure » (v. 2) souligne lui aussi par antithèse le travail de l'ouvrier-poète qui a entrepris « ceste besoigne » (v. 16), travail poétique qui, comme l'œuvre de la sainte, devient manifestation de piété, adoration du Christ et voie vers le salut :

[...] qui bien porroit laborer
Et en laborant aorer
Jhesu le Pere esperitable,
A qui loenge est honorable³¹,
Le preu feroit de cors et d'ame. (v. 3-7)

Comme on vient d'en voir un exemple, une autre caractéristique du texte est l'usage constant d'une parole de forme proverbiale, qui scande la *Vie*, tant dans le récit proprement dit, par exemple

²⁴ Chapitre « Le travail du poète », FB, II, p. 65-66.

²⁵ Il existe en effet une traduction en prose, à laquelle Rutebeuf se réfère à plusieurs reprises. Voir à ce propos dans FB les notes, par exemple aux vers 2101-2116.

²⁶ « Si com l'en tient le lis a bel/Doit l'en tenir Elytabel/A sainte, a sage et a senec. »

²⁷ Luc, 12, 27. Cette parabole sous-tend également l'*annominatio* sur l'ouvrier-poète qui ne travaille pas de ses mains évoquée *infra*.

²⁸ Nous renvoyons sur ce point aux travaux de Michel Pastoureau, en particulier à « Une fleur pour le roi. Jalons pour une histoire médiévale de la fleur de lis », *Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental*, Paris, Seuil, 2004, p. 99-110.

²⁹ Autre *annominatio* présente dans l'œuvre, ainsi dans la *Griesche d'hiver*, v. 42-49 (FB, I, p. 523).

³⁰ Par exemple *Griesche d'été*, v. 9-14 (FB, I, p. 526).

³¹ Ou, selon le ms. utilisé par M. Zink, « La cui loenge est parmenable », « dont la louange n'a pas de fin ».

« Fols est qui por tel leu s'orgueille ! » (v. 1259), à propos de la maison en ruines qu'habite Élisabeth, que dans les passages ajoutés qui se présentent parfois comme une concaténation de proverbes, ainsi au début de la seconde partie (v. 437-455) ou en conclusion de plusieurs développements (v. 370, 392-94 639-40, 731-32, etc.), pratique de nouveau sévèrement jugée par les éditeurs modernes :

Il n'a guère pénétré le caractère d'Élisabeth en ses aspects distinctifs et ses nuances originales. Les morales qu'il tire de certains épisodes, volontiers sous forme de proverbes, sont, à cet égard, significatives [...] ³².

En fait, ces développements participent à la construction de la figure de la sainte, ce travail qu'il met en valeur dans la dernière partie du poème lorsque, comme à d'autres occasions, il réfléchit sur son nom ³³, associant son œuvre à celle dont il vient de raconter la vie :

Ainsinc fist la beneüree [...]
Dont Rustebués a fet la rime.
Se Rustebués rudement rime
Et se rudece en sa rime a
Prenez garde qui la rima. (v. 2153, 2155-58)

Même si le dernier vers montre que l'essentiel est moins la forme que le sujet, c'est bien le « rude » travail de mise en rime assumé par le poète qui sera susceptible d'apporter « la joie » (v. 2174) à la destinataire, « la roïne Ysabel/ De Navarre » (v. 2171-72). Conclure sur « la joie », sans doute celle de Paradis, c'est aussi mettre en exergue l'une des caractéristiques de la sainteté d'Élisabeth, pourtant assez peu mise en valeur dans le texte, la capacité au bonheur. C'est ce que souligne A. Vauchez :

La joie est un élément très important dans la vie spirituelle de Ste Élisabeth : à la fois celle qu'elle éprouve à faire la charité et à accomplir les besognes les plus viles [...] et celle qu'elle cherche à procurer aux autres ³⁴.

Quels sont donc les traits principaux de cette sainte, femme, laïque, fille de roi, tels qu'ils apparaissent dans la *Vie* de Rutebeuf ? En quoi propose-t-elle un modèle nouveau de spiritualité féminine ?

Le prologue latin se termine par l'annonce du plan de la *Vie* :

Prima continet infancie et puericie, usque ad annos nubiles ; secunda, statum matrimonii ; tercia statum soluti matrimonii post mortem mariti, usque ad religiosi habitus suscepcionem ; quarta, usque ad mortem ipsius.

Ces quatre parties sont suivies par Rutebeuf : « En quatre pars est devisiee/ Sa Vie qui tant est proisiee » (v. 209-10). Son poème s'organise donc selon les quatre grands moments de l'existence d'Élisabeth, l'enfance, la vie de femme mariée, le veuvage, la mort :

³² FB, II, p. 65-66.

³³ *Voie de Paradis*, v. 18, *Mariage Rutebeuf*, v. 45 : « Rustebuef qui rudement oevre », *Griesche d'été*, v. 9-14 (respectivement, FB, I, p. 342, 548, 526).

³⁴ A. Vauchez, *La Sainteté en Occident...*, op. cit., p. 438, note 470.

v. 255 sq. : « Or dit l'estoire ci endroit/Cinq ans avoit d'aage droit » ; v. 473 sq. : « Elysabel ot droit eage/D'avoir l'ordre de mariage » ; v. 1033 sq. : « La mort, qui fet a son passage.../I fet ci passer Landegrave » ; et enfin v. 1403 sq. : « Ici dist la quarte partie,/La ou est la fins de sa vie. »

Suivant sa source principale, ce texte hagiographique va donc traiter d'une « beneüree » (v. 2153), dont un procès en canonisation vient de décider de la sainteté. Rutebeuf rappelle le haut rang de la sainte : « Au roi de Hongrie fu la fille ;/ Sa Vie, qui pas ne l'aville,/ Dist que dame fu de Teringe » (v. 147-49). Mais précisément, Élisabeth manifeste, dès son plus jeune âge, une piété particulièrement vive et le désir constant d'une vie d'humilité et de pauvreté, en contradiction avec ce statut social élevé, par exemple en s'habillant pauvrement et en demandant à ses suivantes de la tutoyer.

Par l'exemple du comportement d'Élisabeth, le texte de Rutebeuf constitue une étape importante dans la réflexion sur la nature de la sainteté : est-il possible pour des laïcs d'accéder au statut de saints ? Et parmi les laïcs, qu'en est-il des puissants, rois ou empereurs, car, comme en témoignent les exemples bibliques de Saül et David, le pouvoir temporel peut faire obstacle à la sainteté ? Faut-il échapper au *siècle* et à ses tentations pour devenir un saint ? La question concerne les souverains, mais aussi les femmes, particulièrement depuis la fin du XII^e siècle. Car s'il est possible aux hommes de combattre pour Dieu à la guerre (Louis IX et ses frères en sont un exemple contemporain, ainsi que le mari d'Élisabeth qui a participé à une croisade³⁵, comme le fera aussi le roi de Navarre, époux d'Isabelle), qu'en est-il de leurs épouses, de leurs filles, de leurs sœurs ? La question se pose donc pour Isabelle de Navarre, fille et femme de roi, et pour la résoudre, le texte propose l'exemple d'Élisabeth, « preude fame et sage » (v. 217), équivalent féminin des « preudomes » dont on trouve à la même époque chez Joinville la définition bien connue³⁶, qui prend en compte la dimension chrétienne, piété et charité, dans la définition de cet idéal humain.

Les manifestations de cette sagesse n'en restent pas moins considérées comme un scandale, une folie aux yeux des autres et en particulier des puissants³⁷. C'est bien ce qui apparaît ici, puisque beaucoup médisent des actions d'Élisabeth qu'ils ne comprennent pas, les jugeant indignes d'une femme de son rang. Son père lui-même se plaint que sa fille renonce à l'apparat qu'il considère comme indispensable à son statut :

Son pere noveles oï
Teles que pas ne s'esjoï,
Que l'en li dist sa fille estoit
Si povre que ele vestoit
Robe de laine sans color. (v. 1679-83)

³⁵ Selon la *Vie*, on a ramené d'outremer ses ossements (v. 1220-21). Il est intéressant de voir que ce retour et la nécessité pour Élisabeth de revenir chez elle l'éloignent de son oncle l'évêque, qui voulait la remarier.

³⁶ *Vie de saint Louis*, éd. J. Monfrin, Dunod, « Classiques Garnier », 1995, § 560, p. 278 : « chevalier crestien que [Dieu] seuffre estre vaillant de cors et que il seuffre en son servise en li gardant de pechié mortel. »

³⁷ On peut rappeler ici qu'un personnage comme Joie dans *La Manekine* de Philippe de Remi est également caractérisé par cette sagesse supérieure, qui se traduit par des décisions (en l'occurrence celle de se mutiler) perçues par tous ceux qui l'entourent comme un scandale et une folie.

Le « preudom [...] bon crestien » (v. 1687) que lui envoie son père et qui peut donc être considéré comme un modèle pour l'exercice des valeurs chrétiennes, est lui aussi scandalisé par la pauvre robe et l'activité de fileuse de cette fille de roi, même s'il renonce à intervenir. Ainsi, le renoncement aux biens de ce monde, symbolisé par le vêtement déchiré : « un viez mantel/ Dont la pane le drap passoit » (v. 1702-03), est inacceptable et scandaleux même pour un chrétien modèle. Encore ces vêtements déchirés ne sont-ils qu'une étape vers le dépouillement plus grand encore que Rutebeuf prête à Élisabeth, celui de l'habit gris des Franciscains : « ele vesti cote grise [...] / C'est a dire l'abit de l'Ordre » (v. 432-34).

La même réticence se manifeste dans une certaine mesure chez l'évêque, c'est-à-dire le pouvoir religieux séculier. Lorsque sa nièce est veuve, il forme le projet de la remarier et Élisabeth envisage, à l'instar d'autres personnages³⁸, de se mutiler, en l'occurrence un « enasement » (v. 1205) pour échapper à ce mariage, ce qui montre qu'elle a définitivement rompu avec la vie sociale que l'évêque représente encore en tant que seigneur féodal.

Bien qu'elle soit divisée en quatre parties, tant dans la *Vita* que chez Rutebeuf, il faut distinguer en réalité dans la vie d'Élisabeth deux moments principaux qui correspondent à deux formes de vie et à deux conceptions de la sainteté qu'elle va réaliser ou représenter successivement. Il s'agit tout d'abord de la période qui va de son enfance à la mort de son mari, puis de celle qui suit son veuvage, pendant laquelle elle change de statut social, connaissant une période de pauvreté et de dénuement. En effet, dans les deux premières parties de sa vie, Élisabeth appartient à la haute société de son temps : fille de roi, entourée de nombreuses compagnes, elle exerce sur elles une autorité naturelle. Puis, épouse de Louis de Thuringe, elle doit tenir son rang en société et paraître à des manifestations officielles, en particulier des banquets. C'est dans le cadre de cette existence exposée au regard des autres qu'elle essaie de mettre en pratique ses aspirations à une vie de piété. Nombre d'anecdotes racontent comment elle s'efforce d'entraîner ses compagnes de jeux à prier et comment elle cherche à moraliser la vie sociale, en particulier en interdisant à sa table des mets qui ont fait l'objet de trafics douteux. Enfin, elle garde auprès d'elle un mendiant, pour se rappeler le devoir d'humilité, « qu'ele n'alast Dieu oubliant » (v. 520).

Après la mort de son époux, elle quitte volontairement le château de la Wartburg pour travailler de ses mains et mendier ; ayant retrouvé une partie de sa fortune, elle aurait voulu en faire entièrement don aux pauvres, mais elle se heurte à l'opposition de son directeur de conscience³⁹.

³⁸ Outre Joie, qui se coupe la main pour ne pas épouser son père, on cite l'exemple de religieuses qui se défigurent pour échapper à des séducteurs. Jean Wauquelin évoque ainsi, dans la mise en prose de la Manekine, « la nonnain que se esracha ung oel et l'envoya a ung seigneur qui le prioit d'amours, pour ce que il lui disoit que par son douch et gratieux regard il estoit surpris de son amour. » (*La Manequine*, ch. XIII, éd. Maria Colombo Timelli, Paris, Classiques Garnier, « Textes littéraires du Moyen Âge » 13, 2010, p. 132).

³⁹ Voir sur ce point A. Vauchez, « Pauvreté et charité aux XI^e et XII^e siècles d'après quelques textes hagiographiques », *Études sur l'histoire de la pauvreté (Moyen Âge-XVI^e siècle)*, dir. Michel Mollat, Paris, Publications de la Sorbonne, 1974, p. 171 : « Tout semble se passer comme si son directeur désapprouvait l'évolution de sa piété et les formes extrêmes de sa charité. »

Cependant, Rutebeuf la montre exerçant d'autres travaux manuels pour trouver de l'argent, ainsi le filage de la laine :

La laine qui de l'abeie
Venoit, ce tesmoigne sa Vie,
Filoit et si offroit l'argent
Qu'el gaaignoit a cele gent. (v. 1661-64)

Cette activité, qui ne constitue pas pour elle un loisir, participe du changement de statut d'Élisabeth et elle la pratique là encore avec une énergie telle que ses compagnes lui demandent, en vain, de prendre du repos :

Si prenoit sa quenoille a trere
Por le filer appareillier,
Quar toz jors voloit traveillier. (v. 1672-74)

Ce travail manuel, surtout mené de façon constante et presque excessive – elle surprend le « preudom » envoyé par son père par sa rapidité à filer (v. 1706-07) –, va dans le même sens que le rejet des vêtements somptueux, la limitation de la nourriture, les souffrances physiques qu'elle s'impose « en jeüner et en veillier, en orer, ou cors traveillier » (v. 717-18). La vie d'Élisabeth, avant comme après son veuvage, se partage entre la prière fréquente, « a nus genouz et a mains jointes » (v. 1840) et le service des pauvres, des malades et des lépreux : devenue veuve, elle fonde un hôpital où, désormais, elle vit parmi les humbles. Elle est particulièrement attentive aux enfants, à ceux des autres du moins, puisqu'elle a confié les siens à un parent, se détachant ainsi de ce qui la liait à sa vie antérieure de femme et de mère, mais devenant une « mère » pour ces enfants qui ne sont pas les siens :

La furent de par li venu
Petit enfant et povre et nu
Qu'ele meïsmes fist venir.
Qui les li veïst chiers tenir,
Baingnier, couchier, lever et pestre,
Il la tenist a bone mestre.
Ne lor estoit dure n'amere :
Li enfant l'apeloient mere.
A cels aloit ele environ
Cels menoit ele en son giron. (v. 881-90)

Les « chevalier[s] d'iluec entor » (v. 1039) qui, après la mort du landgrave, la font passer, selon Rutebeuf⁴⁰, de l'état de « dame » à celui de « povre fame » (v. 1037) errante, réalisent sans le savoir les désirs secrets de l'ancienne dame puissante et son idéal de pauvreté :

Or a quanques demandé a,
Or a ce a qu'ele bea,
Or a ele sa volenté.

⁴⁰ A. Vauchez pense qu'on y a vu à tort les manœuvres de certains membres de son entourage et qu'il faut considérer cette période d'errance comme une décision venant d'Élisabeth elle-même. Voir « Pauvreté et charité aux XI^e et XII^e siècles d'après quelques textes hagiographiques », art. cit., p. 170.

Puis qu'ele chiet en orfenté⁴¹.
C'est ce qu'ele onques plus prisa,
C'est ce qu'a Dieu plus requis a. (v. 1049-54)

Rutebeuf ajoute au texte latin une anecdote : Élisabeth doit coucher non dans un palais mais dans une auberge et remercie Dieu d'avoir perdu ses biens (v. 1076). Cet épisode est l'occasion d'une nouvelle *annominatio* autour de l'idée de « charge », celle qui pèse sur les âmes et dont Élisabeth a été « déchargée » (v. 1083-96). Ce passage et celui, tout proche, où la sainte est assimilée à un bon ouvrier pour Dieu permettent de souligner la transition entre les deux moments de sa vie et correspondent à deux façons de vivre sa sainteté : d'abord au milieu des biens du monde avec lesquels elle prend ses distances, puis dans une libération de ces biens, qui conduit la sainte au contact direct avec le sacré ; c'est ce qu'indique l'épisode de sa vision où, comme le saint Jean de l'Apocalypse, elle voit « le ciel ouvert [et] Dieu se pencher vers [elle] » pour la reconforter (v. 1168-69). C'est le moment où Rutebeuf insiste sur la « joie » ressentie par celle qu'il nomme « Sainte Elysabiaus » (v. 1165⁴²) et qu'il associe à une expérience béatifique, dont il fait témoigner Élisabeth elle-même, lui donnant la parole :

« En cel point et en cel endroit
Que le ciel vi, si fui en joie ;
Quant les iex d'autre part tornoie,
Lors si me couvenoit plorer,
Et la grant joie demorer. » (v. 1174-78)

Le point important est qu'une femme et surtout une laïque puisse atteindre à ce type de vision mystique. La fin de la *Vie* en donne d'autres exemples : Dieu la réveille pour lui confier ses secrets et elle le voit « face a face » (v. 2057), entouré d'une multitude d'anges.

Bien qu'elle parvienne à une relation personnelle et mystique avec Dieu, Élisabeth s'appuie, pour la guider dans sa vie quotidienne, sur les conseils d'un confesseur, d'un « directeur de conscience ». Cette pratique est un bon témoignage de l'évolution de la spiritualité du côté des laïcs, et elle est bien attestée dans ce siècle, comme le signale André Vauchez :

C'est l'époque où l'on voit certains confesseurs établir avec des laïcs dévots une véritable relation de direction spirituelle, comme celle, très orageuse, qui exista entre sainte Élisabeth de Hongrie et le terrible Conrad de Marbourg⁴³.

Terrible en effet, car il n'hésite pas à faire subir à sa pénitente de violents châtements, à la faire battre ou à l'humilier. Pourtant il semble, ainsi que le signale le même A. Vauchez, que lui aussi, comme le

⁴¹ « Povretei » (v. 972) dans le ms. suivi par M. Zink.

⁴² L'expression n'apparaît pas très fréquemment, dans des moments particulièrement forts, ainsi v. 200, au tout début du récit de la vie, pour montrer dès l'enfance l'aspiration à la sainteté, ici, lors d'une vision extatique ou encore lorsqu'elle coupe les cheveux d'Herluiz (v. 1472). On notera aussi les expressions proches : « Elysabel la Dieu amie » (v. 257) et « ceste dame saintisme et sainte » (v. 2101), mais surtout celle qui, à la fin du récit, réunit à la fois la souveraineté et la sainteté manifestée par les miracles, donnant à Élisabeth le titre entier donné aux saints par les fidèles dans lesquels s'inclut le poète : « Ma dame sainte Elysabiaus » (v. 2137).

⁴³ André Vauchez et Jerzy Kloczowski, *Apogée de la papauté et expansion de la chrétienté (1054-1274)*, Paris, Desclée, 1993, p. 748.

père d'Élisabeth, considérait comme excessif le désir de la sainte de vivre de mendicité ; il « le lui interdit formellement, ce qui provoqua entre eux un vif conflit »⁴⁴. Rutebeuf évoque effectivement des tensions entre la sainte et son directeur de conscience, mais il suggère que, tout en redoutant Conrad, elle donne la première place à Dieu : « Doit estre si uns mortels hon/ Doutez ? Nenil, més Diex li Peres,/ Les cui amors ne sont ameres. » (v. 1742-44).

C'est là un trait important de la spiritualité d'Élisabeth, la proximité avec Dieu, manifestée on l'a vu par ses visions extatiques. De ce fait, l'une des thématiques centrales du texte est l'imitation de Jésus-Christ ; en témoigne l'attention portée aux enfants qu'elle fait venir à elle et aux malades, en particulier aux lépreux, ainsi une « mesele poacre » (v. 1645) dont elle lave les plaies. Rejet des biens matériels mais aussi rites renvoyant aux actions du Christ, comme celui du Lavement des pieds (v. 1512 et surtout vers 957-970), on la voit ainsi, lors de chaque commémoration de la Cène, baigner, essuyer et embrasser les pieds des pauvres et des lépreux.

Il est clair que toute la vie d'Élisabeth tend vers le cloître, en particulier dans le temps qu'elle consacre à de longues et nombreuses prières, dans son enfance puis chez les Mineurs. Mais le trait constitutif de sa sainteté, c'est précisément d'avoir répondu, sans doute malgré elle, aux exigences de son rang, d'avoir accepté de se marier sans qu'il soit question de continence puisque le couple⁴⁵ a plusieurs enfants. Un certain nombre d'historiens⁴⁶, dont André Vauchez, estiment qu'Élisabeth n'a jamais appartenu aux ordres franciscains mineurs, ce que soutiennent en revanche plusieurs historiens franciscains. Le texte de Rutebeuf n'est pas totalement clair sur ce point. Il montre Élisabeth fondant un hôpital où elle réside jusqu'à sa mort et dans la chapelle duquel elle est enterrée (v. 2107-08), donc ne vivant pas cloîtrée ; mais il parle à plusieurs reprises (cela apparaît en particulier dans les témoignages des compagnes d'Élisabeth, dont certaines sont effectivement devenues des moniales) de « l'habit de l'Ordre », et cela dès le prologue : « la quarte partie raconte/Comment cele qui tel fin a/Sa vie en l'Ordre defina. » (v. 226-28), ou encore lorsqu'il fait mentionner par un témoin anonyme⁴⁷ du procès en canonisation ses vêtements gris (v. 433). Rutebeuf distingue bien ces habits des vêtements pauvres, voire déchirés, que la sainte portait quotidiennement. Il semble donc considérer, comme les historiens franciscains évoqués plus haut, qu'Élisabeth s'est rapprochée des Ordres mineurs au point de revêtir leur habit, sans que cela signifie pour autant qu'elle ait rejoint un cloître. Dans la *Vie* de Rutebeuf, elle reste donc dans le siècle, tout en manifestant visiblement, par son vêtement, son appartenance à un ordre autre et sa vocation spirituelle.

⁴⁴ A. Vauchez, *La Sainteté en Occident...*, *op.cit.*, p. 434 et note 468 : « Devant le refus obstiné de son confesseur, la sainte finit par s'écrier : *hoc faciam quod me non potestis prohibere !* ».

⁴⁵ Son mari lui-même sera d'ailleurs canonisé, même s'il n'en est pas fait mention dans le texte qui se concentre sur la sainteté d'Élisabeth. Selon A. Vauchez, *La Sainteté en Occident...*, *op. cit.*, p. 211 : « une dévotion naquit autour de [sa] tombe [...] dans le prolongement de celle dont bénéficiait déjà son épouse. »

⁴⁶ Voir A. Vauchez, *La Sainteté en Occident...*, *op. cit.*, note 471, p. 435.

⁴⁷ En fait une de ses compagnes nommée G(o)uda, mot que Rutebeuf n'a pas reconnu comme un nom propre : voir FB, II, p. 109, note aux v. 255-82.

Il faut souligner que cette question du vêtement joue un rôle important dans le texte et qu'on peut reconnaître là une obsession de Rutebeuf lui-même. Il souligne très fortement, en particulier lors de la vie officielle d'Élisabeth, le contraste existant chez elle entre apparence et réalité. Cette thématique, fréquente chez notre poète pour dénoncer l'hypocrisie des ordres mendiants⁴⁸, reçoit ici une signification inverse de celles qu'on trouve dans d'autres de ses œuvres. On voit apparaître ce motif, par exemple, quand Rutebeuf oppose le mari terrestre d'Élisabeth, le landgrave, à son mari véritable, le Christ :

Mari li donent ; mari a [...]
Ce fu li rois qui tot aroie,
Jhesucriz, qui les siens avoie. (v. 475, 479-80)

De la même façon, il montre la sainte se comportant en société selon ce qu'on attend d'elle, puisqu'elle doit tenir son rang. Mais il la présente comme vivant en quelque sorte une double vie, publique d'une part, cachée et particulièrement sévère contre elle-même de l'autre :

Devant gent fesoit joie et feste.
Quant ses sires n'i estoit pas,
Si n'estoit pas la chose a gas :
En jeüner et en veillier,
En orer, ou cors traveillier
Estoit ele si ententive
Qu'a granz merveilles estoit vive. (v. 714-20)

Rutebeuf réactive ici un proverbe qu'il utilise ailleurs : « N'est pas tout or quanqu'il reluist » (v. 732), renversement positif de l'emploi qu'il en fait habituellement pour dénoncer l'hypocrisie des ordres mendiants, dont l'habit cache les fautes. Ici le bel habit que doit porter la fille du roi, la femme du landgrave, qu'elle revêt en présence de son mari par devoir d'État cache une haine, signe de sa mortification, et elle s'efforce de prêcher l'exemple auprès des femmes de son entourage pour qu'elles la suivent dans ce rejet des apparences ostentatoires.

Ainsi, Élisabeth accepte de jouer le jeu social qui correspond à son devoir en tant que femme issue d'un lignage royal, mais, de même qu'elle s'efforce de faire régner dans l'État qu'elle gouverne la justice et le respect du droit, comme en témoigne l'attention qu'elle porte à la provenance de la nourriture servie à sa table, elle montre que l'on peut, sous l'apparence de la mondanité, vivre une vie consacrée, non pas dans la clôture d'un couvent, mais dans le siècle, à condition de ne voir dans les biens terrestres que choses passagères⁴⁹ toutes entières livrées au don et au service des pauvres.

⁴⁸ Par exemple dans *La Discorde de l'Université et des Jacobins*, v. 53-55 : « Quar se Renars çaint une corde/Et vest une cotele grise,/N'en est pas sa vie mains orde » (FB, I, p. 241).

⁴⁹ Ayant revêtu « le plus vil et le plus sale » (v. 947) des manteaux, alors qu'elle est encore épouse du landgrave, Élisabeth « prophétise » son destin de dépouillement, montrant ainsi, au sein même de sa richesse, que c'est à cette pauvreté qu'elle aspire.

Marie-Madeleine CASTELLANI
Université de Lille 3-ALITHILA