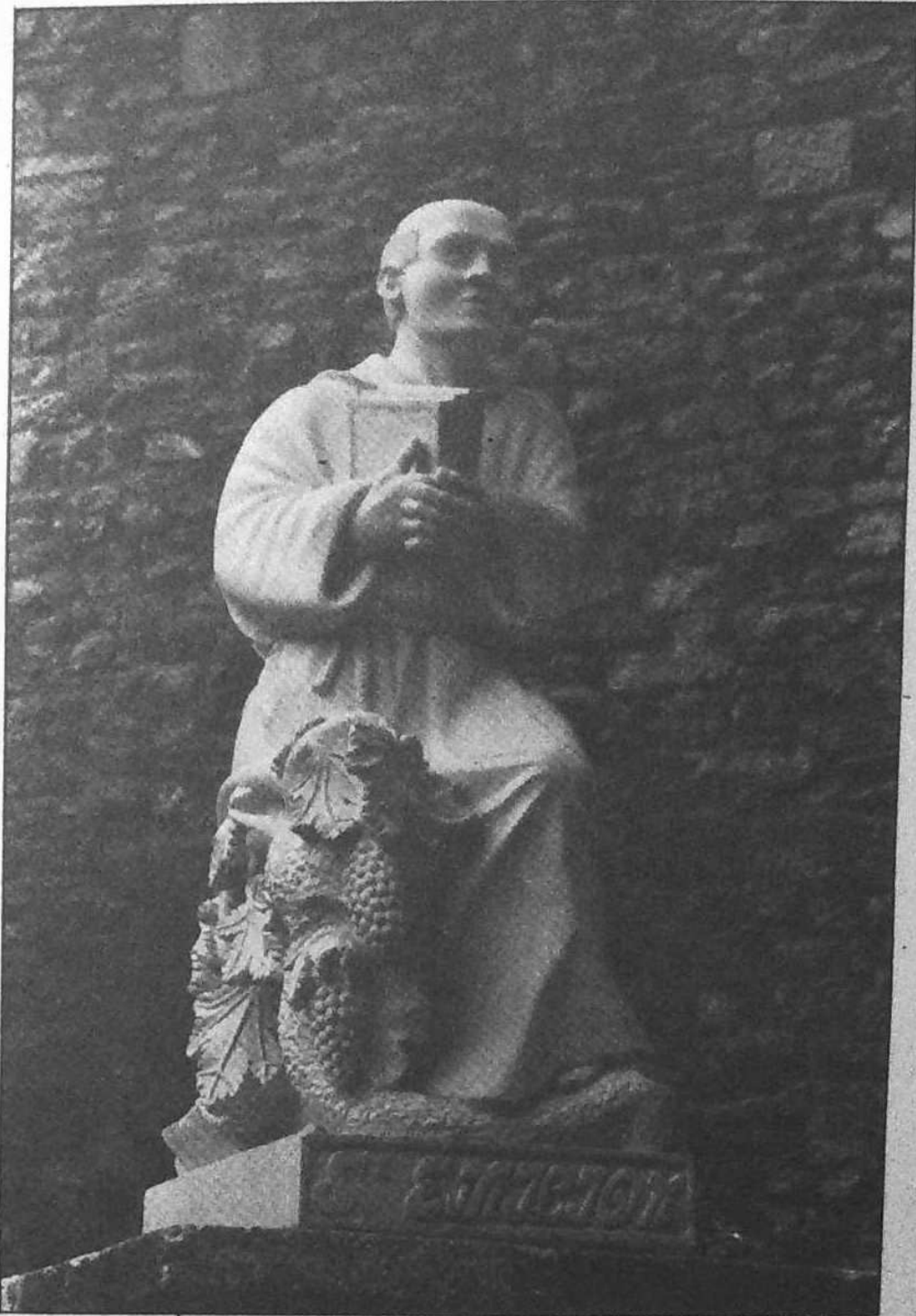


Bernard MERDRIGNAC



UN ENFANT DE VANNES :
SAINT ÉMILION

II
VANNES
BIMILLENAIRE

ARCHIVES MUNICIPALES DE VANNES

A Julien Coraud,
Sanctus Amilienus
Benedictus ...
Vannes le 01-02-2012
Jean-Paul Kerros

**UN ENFANT DE VANNES :
SAINT ÉMILION**

*Les relations entre la Bretagne et l'Aquitaine
durant le haut Moyen Age*

Couverture : Statue de St Émilion
(rue des Vierges)
Photo : Hubert Poupard

par Bernard MERDRIGNAC
Maître de Conférences à l'Université de Haute Bretagne



*Inauguration de la statue de St ÉMILION par
M. Pierre PAVEC, Maire de Vannes et
M. GOUDINEAU, Maire de St Émilion le 28 avril 1990.*

Photo : Véronique Kerbellec

Préface

Début 1988, M. Poupard, archiviste municipal, me remettait un mémoire fort intéressant sur Saint Émilion.

Sur ma proposition, le Conseil municipal du 20 février 1988 décidait alors de dénommer une avenue de Vannes "Avenue Saint Émilion" afin de mieux faire connaître les liens qui unissent notre ville aux célèbres vignobles bordelais qui gravitent autour de la très belle cité de Saint-Émilion (inauguration le 3 septembre 1988). En avril 1990, la ville de Vannes rendait à nouveau hommage à Saint Émilion en plaçant une statue au cœur du secteur sauvegardé, très fréquenté par les Vannetais et les touristes. En collaboration avec l'Office du Tourisme du Pays de Vannes, la Chambre de Commerce et d'Industrie du Morbihan, les Amis de Vannes, la Ville a organisé diverses manifestations, parmi lesquelles une conférence de M. Merdrignac, docteur en histoire, intitulée "Un enfant de Vannes : Saint Émilion".

Cet exposé de qualité, analysant la vie de Saint Émilion dans son contexte historique, ainsi que les relations entre la Bretagne et l'Aquitaine à cette époque, ne pouvait que faire l'objet d'une publication. C'est ce que nous proposent les Archives municipales, dans ce cadre où combien historique du Bimillénaire de la ville de Vannes !

P. PAVEC
Maire de Vannes

Préface

Depuis 1985, le Festival international de la Vigne et du Vin de Vannes, au sein de la Ville de Vannes, a permis de faire connaître et aimer la Vigne et le Vin de Vannes.

Sur son territoire, la Ville de Vannes a fait de la Vigne et du Vin de Vannes un véritable patrimoine. Elle a permis de faire connaître et aimer la Vigne et le Vin de Vannes, et de faire connaître et aimer la Ville de Vannes. Elle a permis de faire connaître et aimer la Vigne et le Vin de Vannes, et de faire connaître et aimer la Ville de Vannes.

Cet esprit de qualité, qui a permis de faire connaître et aimer la Vigne et le Vin de Vannes, est le fruit de la collaboration de tous. C'est ce qui a permis de faire connaître et aimer la Vigne et le Vin de Vannes, et de faire connaître et aimer la Ville de Vannes.

La Ville de Vannes

Introduction

En 1990, la Ville de Vannes s'est enfin souvenue que Saint Emilion dont le nom s'attache au prestigieux vignoble bordelais était l'un de ses enfants. Pour les rares érudits qui ont consacré quelques lignes à Saint Emilion (puisque c'est la transcription correcte de son nom latin Aemilianus), il y a peu à dire sur ce personnage. Toponymie oblige : Emilien a sûrement donné son nom à Saint-Emilion, il était probablement originaire du pays de Vannes puisque l'auteur aquitain de sa Vie médiévale n'avait, à première vue, aucune raison d'inventer cette précision. Il est même possible qu'il ait vécu au VIII^e siècle comme l'affirme sans ambiguïté sa Vie latine.

Par contre, avec beaucoup de talent, le grand historien Arthur de La Borderie conclut le premier tome de sa monumentale Histoire de Bretagne en s'attardant sur la figure attachante de Saint Emilion. Il se demande avec humour pourquoi "bien que né à Vannes peu renommée pour ses vins, (ce saint) est devenu le patron d'un des meilleurs crus de France, célèbre dans tout l'univers."

Pour répondre à cette question, il résume la *Vie latine du Moyen Age*, décrit l'église souterraine taillée dans le roc qu'on attribue à Saint Emilion et à ses disciples et il termine par une superbe envolée :

Plus tard, "furent plantées des vignes, sources immortelles du nectar dont la renommée est universelle. Tout cela sortit de la cellule du pauvre ermite vannetais, bien oublié aujourd'hui dans son pays et que je me suis plu à rappeler ici, car, dans l'ordre spirituel et dans l'ordre temporel, son histoire, son église aussi, est comme son vin : elle a du bouquet !"

On peut difficilement pousser plus loin le lyrisme. Il reste donc, plus modestement, à rouvrir le dossier hagiographique de Saint Emilion. A vrai dire, la tâche n'est pas simple. Sa *Vie latine* paraît totalement légendaire, farcie de clichés édifiants et d'anachronismes. On s'aperçoit tout de suite en la lisant qu'il s'agit d'une composition topographique, comme tant de *Vies de Saints du Moyen Age* : l'auteur promène son héros de Vannes à Saint-Emilion en passant par la Saintonge pour rendre compte des rares traditions qu'il a pu recueillir à son sujet.

Mais ces traditions peuvent être fausses, erronées ou mal comprises, elles ont sûrement leur raison d'être. Un clerc ne peut ignorer que le mensonge est un péché. C'est pourquoi, s'il falsifie des documents, c'est le plus souvent de bonne foi, parce qu'il est persuadé que les intérêts de son église ou de son monastère ne peuvent correspondre qu'à la vérité et que Dieu ne lui veut que du bien. De plus, il ne cherche pas, surtout au Moyen Age, à faire de l'histoire, mais, en écrivant la *vie d'un Saint*, à présenter un modèle de sainteté (à admirer, peut-être à imiter).

Pourtant il n'a aucune raison de cacher les éléments historiques dont il peut disposer.

Chapitre I

UNE VIE LATINE LEGENDAIRE

LE RECIT

Donc, une *Vie* légendaire dont il faut d'abord retracer les grandes lignes.

Saint Emilien, dit le texte latin, est originaire de petite Bretagne, du pays de Vannes ou de la ville (du diocèse) de Vannes (les deux versions dont on dispose diffèrent quelque peu : *pagus* ; *urbs*).

Il est issu d'une famille modeste : le terme latin *mediocribus* employé ici s'applique à des hommes libres qui ne sont pas nobles et généralement peu fortunés. Disons, pour faire court, qu'il était de la classe moyenne. Dès sa jeunesse, il se distingue par ses jeûnes, ses prières et surtout sa générosité envers les pauvres. Si bien que le comte de Vannes remarque ses qualités et le prend à son service. Dans cette charge Emilien s'applique à distribuer les biens de son maître aux malheureux. Bien entendu,

des envieux l'accusent de gaspillage. Le comte, fort attaché à Saint Émilien demande des preuves. A force de l'espionner, ses adversaires le prennent un jour sur le fait alors que comme d'habitude, il emportait sous son manteau des pains destinés aux nécessiteux. Prévenu, son maître accourt et lui demande ce qu'il cache. Le saint répond que ce sont des morceaux de bois pour réchauffer les pauvres. Et effectivement, on ne trouve que du bois sous son manteau. Le comte le laisse aller, s'en prend à ses dénonciateurs et lui renouvelle sa confiance.

Mais, soit comme l'avance une version, qu'Émilien ait désiré suivre les conseils du Christ et l'exemple d'Abraham, soit, comme le dit l'autre, qu'il ait souhaité éviter les témoignages d'admiration, le saint décide de prendre le chemin de Saint-Jacques de Compostelle en Galice. Après une longue route, il fait étape au monastère de Saujon en Saintonge, dirigé par un abbé appelé Martin. Saint Emilien s'ouvre à lui de son projet de pèlerinage mais l'abbé réussit à l'en dissuader en lui faisant remarquer que "Dieu est partout" et en le convaincant de la supériorité de la vie monastique. Emilien rentre donc au monastère où il ne tarde pas à se distinguer par ses prières, ses jeûnes et ses veilles (trois jours par semaine au pain et à l'eau).

L'abbé Martin lui confie donc le poste de cellérier, c'est-à-dire d'économiste du monastère. Ce qui suscite encore des jalousies. Un jour, après le travail et l'office divin, à l'heure du repas, le pain vient à manquer. L'abbé charge Emilien de trouver quelque chose à manger. Mais des envieux avaient caché la pelle dont il se servait d'habitude pour sortir les pains du four. Le saint n'hésite pas alors à entrer en personne dans le four allumé. Par miracle, il ne subit aucune brûlure et peut ainsi rassasier les moines. Les coupables se repentent de leur faute et sa sainteté est ainsi reconnue.

Mais, fuyant les honneurs, Emilien quitte le monastère pour un endroit situé à deux milles de la Dordogne, dans une forêt qui s'appelait autrefois les Combes (Saint-Laurent-des-Combes est limitrophe de Saint-Emilion). Là, il se creuse une grotte et un

oratoire dans le rocher et, ajoute une des versions, une fontaine voisine remonte son lit pour lui apporter l'eau courante. Dans cet ermitage, le saint s'adonne à la contemplation (veilles, jeûnes et prières) et les moineaux viennent manger dans ses mains.

Comme il se doit, sa réputation de sainteté attire les foules et l'une des versions précise que des disciples se regroupent sous sa direction. Entre autres miracles, selon sa Vie latine, il rend la vue à un aveugle. La messe de sa fête (16 novembre) dans un missel manuscrit de Bordeaux au XIV^e siècle, lui attribue aussi les guérisons d'un muet et d'un possédé.

Bien entendu, Saint Emilien prie Dieu d'aller au ciel le plus vite possible. Le Seigneur l'exauce en lui infligeant "une petite maladie" (en latin, *modicam aegretudinem* : "juste ce qu'il faut"). Il décède muni des derniers sacrements, un 6 janvier, en 767, à l'époque du duc Waïfre d'Aquitaine. Cette précision chronologique a son importance.

LES ANACHRONISMES

Ce résumé montre bien que la Vie de Saint Emilion est une fabrication de série sur le même modèle que bien des Vies de saints du Moyen Âge. On y trouve même de graves anachronismes qui amènent à penser que l'auteur ignorait presque tout de son héros.

1) Saint Martin de Saujon

Un premier anachronisme de taille consiste dans l'incompatibilité entre cette date de décès (767) et la période où a vécu l'abbé Martin qui l'aurait accueilli dans le monastère de Saujon en Saintonge. Ce personnage est vaguement connu par un chapitre du livre de Grégoire de Tours (VI^e s.) dédié à *la Gloire des*

Confesseurs (c.47). Il le présente, en effet, comme un disciple de Saint Martin de Tours qui "repose en paix dans un endroit de ce diocèse (de Saintes), dans un monastère qu'il avait bâti lui-même d'après les enseignements de son maître". Grégoire de Tours lui attribue plusieurs miracles :

"Un des habitants du pays qui était venu à son tombeau avec les mains paralysées les remporta guéries. Un autre qui, ayant les muscles consumés par la violence de l'humeur et les jarrets repliés, avait perdu la faculté de marcher, ne fut pas plus tôt étendu sur le sépulcre saint que, prenant une force nouvelle et sentant le feu le quitter, il fut ramené guéri et servit ensuite en ce lieu pendant de longues années. L'évêque Palladius fit, par la favorable assistance du confesseur ce qu'il n'eut pu faire avec un grand nombre de bras : aidé de cinq prêtres, il changea ce tombeau de place et le disposa où il voulut".

Certes, ces miracles ne sont guère originaux, mais les recoupements chronologiques sont intéressants. Saint Martin de Tours est mort en 397. Son disciple et homonyme saintongeais ne peut donc déjà avoir vécu qu'au IV^e - début V^e siècle. D'autre part, l'évêque Palladius de Saintes (c'est à dire Saint Pallais) qui transfère les restes du saint abbé de Saujon est un personnage important de la fin du VI^e siècle. Il est issu d'une grande famille gallo-romaine et il est impliqué en 584-585 avec cinq autres évêques aquitains dans une des nombreuses révoltes des Aquitains (celle de Gondevald) contre le roi franc de Bourgogne Gontran. Le but était une fois encore d'établir un royaume d'Aquitaine indépendant des souverains mérovingiens. Grâce à une lettre que lui a adressée le pape Grégoire le Grand en 597, on sait que Palladius est un des grands évêques administrateurs et bâtisseurs du VI^e siècle. Le pape lui adresse des reliques pour la cathédrale qu'il vient d'achever de construire et qui est dédiée à Saint Pierre et à Saint Paul. Par ailleurs, il restaure divers monuments religieux et fait construire sur la rive droite de la Charente une église pour y être enterré et qui lui a été dédiée depuis. C'est aussi Saint Pallais qui a relancé le culte de Saint Eutrope le patron de Saintes dont il est censé avoir été le premier évêque. Il découvre

opportunément les restes de ce saint dont il fait un martyr et qu'il transfère dans la crypte de la basilique qui porte son nom, au sud-ouest de la Ville.

Mort trois siècles et demi avant Saint Emilion, Saint Martin de Saujon dont les restes ont été transférés au VI^e siècle, n'a bien évidemment pas pu rencontrer le pèlerin vannetais. On pourrait bien penser, à la rigueur, que l'abbé Martin que celui-ci a connu n'était pas le fondateur du monastère (il est vrai que la Vie de Saint Emilion ne le précise pas !) et qu'il s'agirait d'une confusion avec un de ses successeurs portant le même nom. Mais cela serait faire trop confiance à l'hagiographe qui ne semble pas à un anachronisme près.

2) Le pèlerinage à Compostelle

En effet, le second anachronisme (et il est encore plus grave) consiste à faire prendre la route de Compostelle à un saint armoricain du VIII^e siècle. Il serait beaucoup trop long de reprendre en détail l'histoire de ce pèlerinage mais il n'est peut-être pas inutile de rappeler quelques données.

La plupart des historiens actuels n'acceptent plus la réalité de la prédication de l'apôtre Saint Jacques en Espagne. Cette légende s'est progressivement élaborée entre le VII^e et le XIII^e siècle, dans un climat de lutte contre les musulmans placée ainsi sous le patronnage de ce saint. Il y a bien, à l'origine, la découverte de reliques aux alentours de l'an 800, semble-t-il. En effet, un poème asturien anonyme de la fin du VIII^e siècle célèbre l'évangélisation de l'Espagne par Saint Jacques mais sans faire aucune allusion à son tombeau. Au contraire entre 806 et 838, les additions au *Martyrologe* de Florus de Lyon mentionnent les reliques du saint et le culte dont elles sont l'objet. Pourtant, le récit de leur découverte n'est développé que dans un document de la fin du XI^e siècle (1077) : à la suite de révélations surnaturelles, un ermite nommé Pélage aurait découvert le corps-saint dans un tombeau de marbre. L'archéologie a effectivement révélé l'exis-

tence d'une nécropole chrétienne à cet endroit (avec notamment un monument funéraire imposant). De plus, le nom de Compostelle vient plus probablement de *compostum* (cimetière) que de *Campus Stellae* (le Champ de l'Etoile) comme le prétend une étymologie savante forgée après coup par les clercs pour garantir la légende.

Dans l'ambiance du culte des reliques au Moyen Age, il n'en fallait sûrement pas plus pour lancer le culte de Saint Jacques avec l'appui des souverains d'Asturie puis de Castille. Jusqu'à la fin du IX^e siècle, il ne s'agit d'ailleurs que d'un culte local propre à la Galice. Il faut attendre 951 pour relever pour la première fois mention d'un pèlerin étranger : l'évêque du Puy Godescalc. En 959 arrive à Compostelle l'abbé de Montserat en Catalogne. En 961 Raymond II, comte de Rouergue, est assassiné sur la route du pèlerinage tandis que l'archevêque de Reims, Hugues de Vermandois parvient à la même époque à Compostelle. Jusqu'en 980, les pèlerins circulent dans une relative sécurité. Mais à la fin du X^e siècle, les attaques musulmanes du calife (ommeyade) Al Mançour menacent les territoires chrétiens. En 997, Compostelle est brûlée et la basilique rasée. Après la mort d'Al Mançour, en 1002, le roi de Navarre Sanche Le Grand entreprend la *Reconquista* si bien que le pèlerinage n'est plus directement menacé. Dans la seconde moitié du XI^e siècle, le pèlerinage devient vraiment international : on y relève le passage de Flamands, d'Allemands, d'Anglais et d'Italiens.

Il est donc plus qu'improbable dans ce contexte que Saint Emilion ait quitté Vannes pour se rendre en Galice à une époque où les prétendues reliques de Saint Jacques n'avaient même pas été découvertes et qu'il a fallu près de trois siècles au pèlerinage pour se développer !

3) Waïfre et les chansons de Geste

Enfin, cet arrière-plan de pérégrination qui sous-tend la Vie latine pourrait bien expliquer la dernière précision qui peut être

correcte, celle-là, mais qui a sans doute été mal comprise par l'auteur médiéval.

Il s'agit de la mention du décès du saint en janvier 767, à l'époque du duc Waïfre qui mourut effectivement assassiné par l'un de ses hommes en juin 768. La fin dramatique de ce personnage historique explique qu'il ait été célébré par l'entremise de traditions orales. On décèle, en effet, l'existence d'un cycle de poèmes aquitains en l'honneur de Waïfre (Gaïfier de Bordeaux) qui a laissé des traces dans l'épopée française. Celle-ci évoque ses biens et sa richesse. Dans *Gaidon*, Gaïfier est présenté comme l'ami de Charlemagne. Dans la *Chanson des Saisnes* (c'est-à-dire des Saxons) par Jean Bodel (+ vers 1210), il est tué par Guithehin, tandis que dans la *Chevalerie Ogier*, c'est ce dernier qui le tue. Dans *Jourdain de Blaives*, il porte le titre de roi et il est le suzerain du duc de Blaives. Dans *Guy de Nanteuil*, il est toujours roi et apparaît comme l'oncle d'Aiglantine, la fille d'Yon de Gascogne. De même, dans la *Chanson de Roland*, "le riche duc Gaïfier" (au vers 798) fait partie des preux qui viennent auprès du héros franc pour mourir à ses côtés.

Quelle que soit la portée de ce fond légendaire, il faut rappeler que les historiens n'ont pas totalement écarté l'hypothèse émise par Joseph Bédier, au début du siècle, selon laquelle les Chansons de Geste seraient nées spontanément au XI^e siècle dans les sanctuaires qui jalonnent les routes de pèlerinage par suite de la collaboration du clergé détenteur de quelques connaissances historiques et des jongleurs attirés par les clientèles des pèlerins qui y faisaient étape sur les chemins de Saint-Jacques. "Au commencement était la route, jalonnée de sanctuaires" !

Bien sûr, on a reproché à cette brillante théorie son caractère trop systématique. Les historiens ont retrouvé, dans les divers fragments antérieurs aux poèmes épiques, la trace de la transmission orale de récits, de complaintes ou de ballades qui ont servi de sources aux auteurs des épopées. Il est surtout très gênant pour cette théorie que la *Chanson de Roland* qui est le pro-

totype de tous les poèmes épiques ultérieurs ne fasse aucune allusion ni à Saint Jacques ni à Compostelle. Mais, est-ce à dire qu'il faille rejeter entièrement toute la théorie de Bédier ? Si, effectivement, la naissance des Chansons de Geste ne peut pas s'expliquer uniquement par les routes de pèlerinage, il n'empêche que le pèlerinage de Compostelle a été pour elles un facteur d'enrichissement et de diffusion. Les sanctuaires ont donc plutôt exploité le succès auprès de leur clientèle des légendes illustrées par l'épopée qu'il n'en ont provoqué la création.

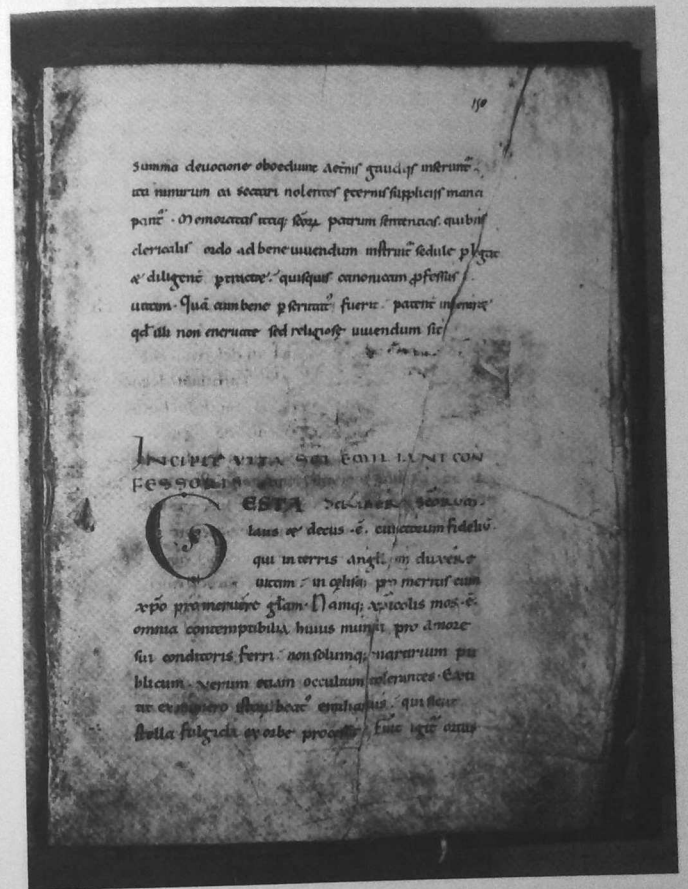
Il est donc probable que la référence au duc Waïfre dans la Vie de Saint Emilion a été retenue parce que ce personnage était bien connu par ailleurs de son public, de même que la mention du pèlerinage de Saint Emilion à Compostelle paraissait naturelle aux fidèles à qui elle s'adressait.

UNE COMPOSITION TOPOGRAPHIQUE

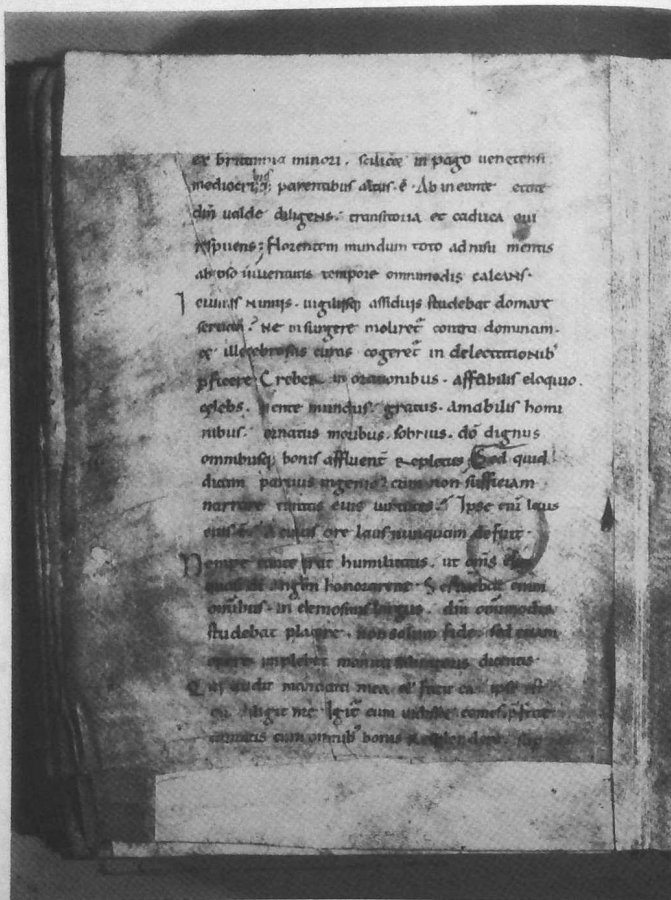
Ces anachronismes ont quand même l'intérêt de permettre de proposer une période de rédaction approximative pour cette Vie de saint et un lieu probable de rédaction. Ces renseignements constituent en effet un préalable indispensable à tout essai d'exploitation historique de ce type de document.

1) La date de rédaction

La Vie de Saint Emilion est extraite d'un manuscrit copié au XII^e siècle qui a appartenu aux chanoines réguliers augustiniens installés à Saint-Emilion par l'archevêque de Bordeaux au début du XII^e siècle. Mais est-ce à dire qu'elle est beaucoup plus ancienne que le manuscrit qui la contient ?



La vie de St Emilion, manuscrit du XII^e siècle.



Document : tirages d'après microfilm conservé aux archives municipales

a) Saint-Jacques de Compostelle

L'archiviste du diocèse de Bordeaux qui a publié ce texte à la fin du siècle dernier affirme qu'il ne peut être antérieur au début du IX^e siècle. Bien entendu, il s'appuie sur la mention du pèlerinage à Compostelle, puisque, comme on vient de le voir, les prétendues reliques de Saint Jacques auraient été découvertes autour de l'an 800. Mais, en fait, cette fourchette de plus de trois siècles peut être passablement resserrée. En effet, fréquenté depuis le X^e siècle par des étrangers, le sanctuaire de Compostelle se développe au cours du XI^e siècle, mais c'est seulement au début du XII^e siècle que grâce à l'habileté de Diego Gelmirez son premier archevêque, il atteint son apogée. Schématiquement, on peut avancer que le X^e siècle est surtout l'époque des pèlerinages à Rome, qu'au XI^e siècle, c'est celui de Jérusalem qui prédomine et qu'il faut attendre le XII^e siècle pour voir s'affirmer celui de Compostelle au détriment de Rome et de la Terre-Sainte, redevenue dangereuse.

Il est donc fort possible que la Vie ait été rédigée plutôt à l'époque romane qu'à l'époque carolingienne.

b) La composition du document

Un autre argument en faveur d'une rédaction tardive tient au mode de composition de ce document. En effet, on peut établir des rapprochements entre cette Vie de Saint Emilion et d'autres Vies de saints aquitains rédigées aux IX^e-X^e siècles. Elle semble s'inspirer de celle de Saint Cybard, à Angoulême et de celle de Saint Eusice à Selles-sur-Cher. Mais les documents carolingiens ne suivent pas de plan chronologique rigoureux puisqu'il n'est pas question alors d'imaginer une évolution spirituelle vers la sainteté : on est saint une fois pour toute et cela se manifeste par une accumulation de pouvoirs surnaturels et toute une série de miracles.

Au contraire la Vie de Saint Emilion s'organise selon un plan rigoureux en trois parties équilibrées et symétriques :

- le laïque charitable puis pèlerin,
- le moine,
- l'ermite qui devient (plus ou moins nettement) abbé.

Chacune de ces parties se conclut sobrement par un miracle - et un seul à chaque fois - qui marque une étape vers la sainteté. Ce souci de composition amène à penser que l'on a plutôt affaire à un document marqué par la Renaissance littéraire du XII^e siècle.

c) L'idéal érémitique

Le contenu même de la Vie de Saint Emilion vient renforcer ces premières impressions. En effet, dès le départ, elle insiste sur la condition modeste du saint. Cela ne correspond pas aux lois du genre durant le haut Moyen Age. Il est pratiquement admis alors qu'un saint ne peut être que noble ou qu'un noble a plus de chance de devenir saint que n'importe qui d'autre. La condition sociale de l'aristocratie par rapport au reste des hommes (qu'ils soient libres - comme Emilion - ou pas) est considérée dans les faits comme une garantie de la noblesse des mœurs. Dès lors, pratiquement, seuls les nobles ont accès à l'épiscopat ou à l'abbatiale, qui sont les voies royales vers la sainteté. Si bien que les auteurs des Vies de saints (surtout lorsqu'ils ignoraient tout des origines sociales de leurs héros) les faisaient tout naturellement sortir d'un lignage illustre. Comme ce n'est pas le cas ici de Saint Emilion, il serait tentant d'y voir un indice d'une rédaction tardive.

Pourtant, durant le haut Moyen Age, la seule échappatoire à cette règle quasi-générale était l'adoption de la vie érémitique, fort peu répandue en Occident jusqu'au XI^e siècle. Ce qui est le cas de Saint Emilion bien que l'on ne voie pas clairement s'il finit sa vie tout seul dans sa grotte ou à la tête d'une communauté de

disciples. C'est aussi le cas de Saint Eusice dont la Vie, rédigée au X^e siècle, a inspiré celle de Saint Emilion. Ce texte insiste aussi sur la médiocrité et la pauvreté de ses parents. Mais cela permet à l'auteur de faire ressortir la noblesse des mœurs de Saint Eusice qui gagne effectivement le ciel en menant une vie érémitique exemplaire. Après tout, Saint Emilion pourrait donc représenter une exception du même ordre par rapport au modèle aristocratique dominant. Son origine modeste ne serait donc pas une preuve indiscutable d'une rédaction des XI^e-XII^e siècles.

Mais on repère des différences significatives avec les Vies carolingiennes des ermites aquitains qui viennent corroborer la datation tardive proposée pour la Vie de Saint Emilion. En effet, comme Emilion, Cybard (dont la Vie date du IX^e siècle) abandonne secrètement son monastère pour se retirer près d'Angoulême. Mais, il a des remords parce qu'il a quitté la vie monastique sans demander l'autorisation de son abbé, ce qui est l'une des pires tentations des moines du Moyen Age qui ne tenaient pas en place. L'évêque du lieu l'incite aussi à retourner en Périgord pour se réconcilier d'abord avec son abbé et son évêque avant de revenir vivre en reclus. De même, Eusice, avant de se retirer dans son ermitage prend la peine de solliciter et d'obtenir l'accord de la communauté dont il fait partie.

Or, bien au contraire, Saint Emilion ne se fait aucun scrupule pour quitter en cachette le monastère de Saujon de crainte d'être comblé d'honneur par ses frères. Cette preuve de modestie suffit à l'auteur de sa Vie qui n'éprouve pas par la suite le besoin de résoudre le cas de conscience que s'étaient posé ses collègues carolingiens. Cela implique qu'il écrit à une époque où la vocation érémitique n'est pas remise en cause. Voilà un point de vue qui nous replace dans le contexte du début du XII^e siècle. Prenons, par exemple, la fondation de Fontevrault, en 1101, par Robert d'Arbrissel, après qu'il ait longtemps mené une vie érémitique en forêt de Craon.

Du même coup, d'autres critères internes à la Vie de Saint Emilion qui n'auraient pas été en eux-mêmes suffisamment pro-

bants pour la dater peuvent être maintenant invoqués comme arguments subsidiaires. En effet, sur son lit de mort, le saint reçoit le viatique sous les deux espèces et surtout l'extrême-onction, puisque la Vie précise qu'on lui impose "le signe de croix sur le front et sur tout le corps". Sans être inconnue dans les documents hagiographiques du haut Moyen Age, la mention de la dernière communion ne fait pas encore figure de cliché et, d'autre part, l'administration du sacrement des malades à un saint est alors exceptionnelle dans ce genre de littérature. Autant d'indices supplémentaires d'une datation tardive. Tous ces recoupements amènent à penser qu'il y a de fortes chances pour que la Vie de Saint Emilion ne soit pas beaucoup plus ancienne que le manuscrit du XII^e siècle qui la contient.

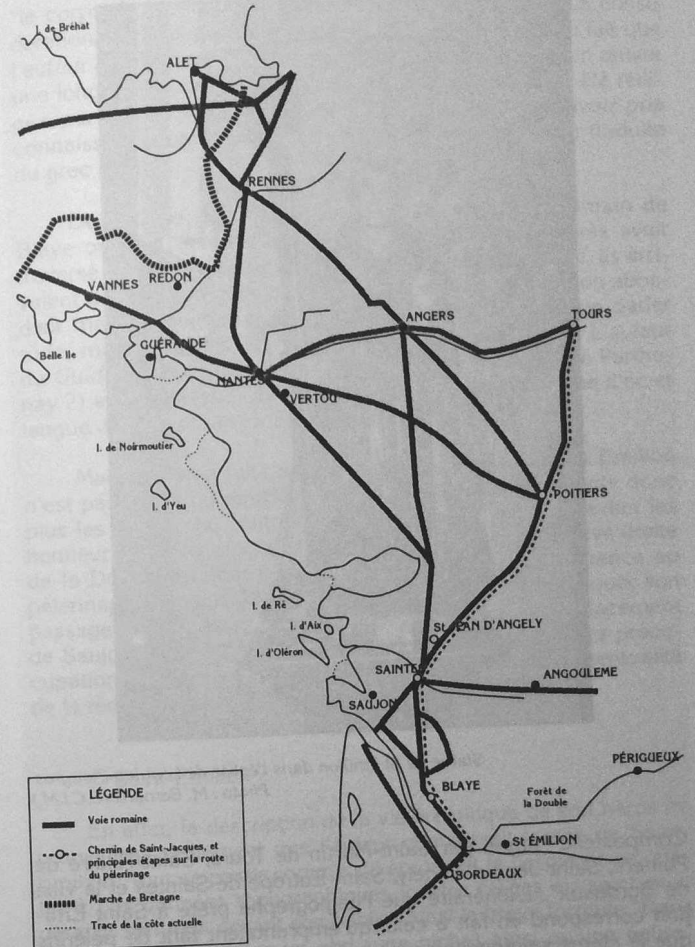
2) Le lieu de rédaction

Il reste à préciser le lieu de rédaction de ce document. Ce n'est sûrement ni Vannes, ni la Bretagne où Saint Emilion était bien oublié à l'époque romane. Son culte à Plévin, dans le diocèse de Quimper, et à Loguivy-Plougras, dans celui de Tréguier, où lui est dédiée une chapelle (du XVI^e siècle), n'est attesté qu'à la fin du Moyen Age. Par contre, on est en droit d'hésiter entre Saintes et Saint-Emilion même.

a) Saintes ?

En effet, la place centrale qu'occupe dans le document le séjour du saint au monastère de Saujon en Saintonge pourrait autoriser à penser que la vie a pu d'abord être rédigée par un membre du clergé de Saintes. Cette localisation rendrait compte du rôle joué par le pèlerinage de Saint-Jacques-de-Compostelle dans le récit de la vocation du saint.

Saintes constituait une étape importante sur le chemin de Saint Jacques. Le *Guide du Pèlerin* rédigé au début du XII^e siècle indique que le dernier des quatre grands axes qui mènent vers





Statue de St Émilion dans l'église de Loguivy-Plougras.
Photo : M. Bernard (C.C.I.M.)

Compostelle "passe par Saint-Martin de Tours, Saint-Hilaire de Poitiers, Saint-Jean d'Angely, Saint-Eutrope de Saintes et la ville de Bordeaux". L'itinéraire que l'hagiographe prête à Saint Emilion correspond en fait à celui qu'empruntaient tant de pèlerins que le clergé saintongeais voyait se recueillir au passage devant

"le corps du bienheureux Eutrope, évêque et martyr". La considération qui était portée à ses reliques peut se jauger au fait que l'auteur du *Guide du Pèlerin* a jugé utile d'insérer dans son œuvre une longue *Passion* de Saint Eutrope qu'il prétend avoir été rédigée par Saint Denis, évêque de Paris. Il affirme en avoir pris connaissance lors d'un séjour à Constantinople et l'avoir traduite du grec en latin.

De Saintes, les pèlerins se rendaient à Saint-Romain de Blaye où l'on montrait le tombeau de Roland puis, après avoir traversé "un bras de mer et la Garonne", ajoute le *Guide*, ils arrivaient dans le Bordelais où "le vin est excellent, le poisson abondant mais le langage rude. Les Saintongeais ont déjà un parler rude, mais celui des Bordelais l'est davantage encore". L'auteur du *Guide* qui est sans doute Poitevin (Aimery Picaud, de Parthenay ?) atteste ainsi qu'au XII^e siècle la limite entre langue d'oc et langue d'oïl se situait en Saintonge.

Mais après sa fuite du monastère de Saujon, Saint Emilion n'est pas censé reprendre son pèlerinage. Il n'en emprunte donc plus les routes. Au contraire, explicitement, c'est pour éviter les honneurs qu'il se réfugie dans un endroit écarté, sur la rive droite de la Dordogne. Tout se passe donc comme si la référence au pèlerinage de Saint-Jacques avait pour fonction d'expliquer son passage de Bretagne en Saintonge. Par contre, le déplacement de Saujon à Saint-Emilion n'apparaît motivé que par des préoccupations spirituelles. Voilà qui amène à envisager l'éventualité de la rédaction de la *Vie* à Saint-Emilion même.

b) Saint-Emilion ?

En effet, la description de la vie érémitique de son héros ne prouve pas seulement que l'auteur connaissait le site de Saint-Emilion. Tout se passe comme s'il éprouvait le besoin de se référer à des données topographiques locales reliées au saint pour garantir son récit devant son public. Ainsi la brève formule "Dans un rocher, il se creusa un abri (une niche) ainsi qu'une église"



L'église monolithe de St-Émilion
Photo : Claude Hervé

fait allusion à deux monuments originaux de Saint-Émilion dont la fameuse église monolithe, unique en Europe qui est, aujourd'hui menacée par le poids des ans. Au début du siècle dernier, J. Guadet, fils d'un député Girondin originaire de la commune et exécuté sous la Terreur, a rédigé une monographie à la gloire de Saint-Émilion. Le patriotisme local qui imprègne sa description ne le cède en rien à l'esprit de clocher de l'auteur de la Vie latine.

La grotte de Saint-Émilion, écrit-il, se trouve au centre de la ville. "On y descend par un étroit escalier ; arrivé à la grotte même, on trouve sur la gauche une fontaine toujours remplie et toujours limpide" (précisément la fontaine miraculeuse mentionnée dans une des versions de la Vie) et Guadet poursuit, en rapportant les traditions locales : "En face de l'escalier est une espèce de niche pratiquée carrément dans le roc à un mètre environ au dessus du sol, c'était le LIT du saint ; un peu à droite, on voit, adossé au flanc de la grotte une pierre grossièrement taillée, c'était son fauteuil, plus loin, une autre pierre représente sa table". Au dessus de la grotte, Guadet mentionne une chapelle qui menaçait ruine de son temps.

Une crypte creusée dans le rocher mettait cette grotte en communication avec l'église monolithe de Saint-Émilion. Entièrement creusée dans un bloc de rocher, elle est divisée dans le sens de la longueur en trois nefs dont les voûtes de plein cintre reposent d'un côté sur les parois de l'édifice, de l'autre sur deux lignes de forts piliers ménagés dans la masse du rocher. Six croisées pratiquées dans la façade extérieure de l'église éclairent à peine ce vaste souterrain qui a longtemps servi de nécropole. Plusieurs bas-reliefs décorent le monument. On a voulu y reconnaître des anges, des monstres, des centaures qui ont déclenché les élans romantiques de J. Guadet et de La Borderie à sa suite !

Une double remarque, plus rigoureuse, s'impose cependant. D'une part, l'auteur fait bien référence à la topographie locale ; c'est qu'il y avait intérêt pour accrocher l'attention de son public. D'autre part, il n'éprouve pas le besoin de décrire avec précision

les lieux, ce qui implique que les fidèles à qui il s'adresse les connaissent bien. On doit donc en déduire que ce texte a été rédigé à Saint-Emilion au début du XII^e siècle.

En effet, le contexte historique se prêtait particulièrement à cette rédaction. On sait que le pape Grégoire VII (1073-1085) a laissé son nom à la Réforme Grégorienne : ce mouvement, déjà amorcé sous ses prédécesseurs, visait à réformer les mœurs du clergé sur le modèle monastique et à encourager la restitution à l'Eglise par les laïques des biens qu'ils avaient accaparés. Aussi, en 1080, l'archevêque de Bordeaux Goscelin obtient du seigneur du lieu la restitution du monastère de Saint-Emilion. Fortis de Rotland qui vivait avec femme et enfants sur ce bien d'église est obligé de s'amender. Il est alors placé à la tête d'une communauté de chanoines qui vivaient selon la règle de Saint Augustin. Cependant, les moines bénédictins de Nanteuil-en-Vallée (diocèse de Poitiers) intriguent auprès des pouvoirs civils pour annexer Saint-Emilion. Le népotisme fait rage au point que les chanoines durent se replier à Fronsac (à côté de Libourne) avec le corps de Saint Emilion. Ce n'est qu'en 1097 que les chanoines obtiennent satisfaction devant le concile de Saintes. Mais, par suite de leur laisser-aller, vers 1110, l'archevêque de Bordeaux, Arnaud doit réformer à nouveau la communauté en l'obligeant à revenir strictement à la règle de Saint Augustin. Il appelle à sa tête comme abbé Aimon venu du monastère de L'Eter, dans le diocèse de Limoges.

Il serait tout à fait logique, dans ces conditions, qu'un chanoine de Saint-Emilion ait été chargé alors de rédiger la Vie du fondateur de l'établissement en interprétant les bribes de traditions dont on pouvait encore disposer au début du XII^e siècle sur ce saint du VIII^e siècle.

Chapitre II

UN ENSEMBLE EDIFIANT, MAIS UN ARRIERE-PLAN HISTORIQUE PRECIS

L'IDEAL DE SAINTETE

Avant tout, ce type de document nous renseigne sur l'idéal de sainteté qui prédominait au moment où il a été rédigé. Il fournit donc ainsi de précieuses indications sur la diffusion des thèmes idéologiques qui étaient alors débattus.

1) Hagiographie et écriture sainte

Etymologiquement, le mot grec hagiographie qui s'applique à ce type de littérature signifie Ecriture Sainte. Explicitement ou implicitement les hagiographes ont conscience de rédiger en chaque Vie de saint une sorte de Bible locale et contemporaine, bref une Bible actualisée.

Les quelques lignes de prologue qui ouvrent la Vie de Saint Emilion rendent compte de cette préoccupation en enfilant une série de lieux communs hagiographiques :

"Il est méritoire et digne de louange pour tous les fidèles d'écrire les hauts faits (Gestes) des Saints qui sur terre ont mené une VIE ANGELIQUE et dont les mérites leur ont acquis la gloire du ciel avec le Christ. Car les chrétiens ont l'habitude de supporter tout ce qui est MEPRISABLE en ce monde pour l'amour de leur Créateur, en endurant le martyre non seulement en public mais encore en secret. Dans leur nombre, se manifesta Saint Emilien qui se distingua de la terre comme une étoile fulgurante..."

Cette dernière comparaison que l'on retrouve dans d'autres Vies de saints est une réminiscence du *Livre de Daniel* (12,3) dans l'*Ancien Testament* selon lequel "Ceux qui en auront introduit plusieurs dans les voies de la justice, luiront, comme les étoiles, d'un éclat perpétuel".

Deux clichés qui sous-tendent ce court prologue renvoient à la conception médiévale du monachisme. La notion de la VIE ANGELIQUE des moines n'est pas nouvelle puisqu'on la rencontre dans des textes du haut Moyen Age (Vie de Sainte Gertrude). Mais cette idée acquiert à partir du XI^e siècle une crédibilité nouvelle dès lors que l'on s'efforce de rétablir la vie liturgique et la virginité dans les communautés religieuses. Les moines sont considérés comme saints collectivement par les fidèles parce qu'ils prient et parce qu'ils sont chastes. Ce mode d'existence qui les rend semblables aux anges et qui en fait en quelque sorte des citoyens du ciel avant leur mort, contraste avec les mœurs du clergé séculier. La Réforme Grégorienne n'a consisté somme toute qu'à vouloir imposer à celui-ci le mode de vie auquel tenaient les moines.

Quant à l'idée de MEPRIS DU MONDE, il faut éviter le contresens qui croirait y déceler une conception négative et crispée des réalités terrestres. Ici encore, la notion vient de la Bible

et ce détachement, dès les règles monastiques les plus anciennes, est considéré comme un préalable à toute vocation religieuse. Mais, dans le contexte du XI^e siècle, cette idéologie retrouve toute son actualité. Un mystique comme Saint Pierre Damien (+ 1072) conseille le détachement total aussi bien aux laïques qu'aux ecclésiastiques. Pour lui, celui qui s'adonne aux soucis matériels et aux passions vit déjà en enfer, alors qu'il n'y a rien de plus reposant et de plus agréable que de ne rien désirer ici bas. Le cloître est un lieu essentiellement fermé à toute affaire séculière. Il ne s'agit pas d'une dénégation absolue de la valeur des biens terrestres mais d'une exhortation aux moines. Leur état leur impose de renoncer à des réalités auxquelles ils n'ont aucun droit, vu que leur unique propriété, c'est Dieu. Tout s'enchaîne : pauvreté, fuite du monde en cellule, tranquillité de l'esprit, pureté. Cette doctrine ascétique à la base de la vie monastique se rencontre chez des auteurs très divers des XI^e et XII^e siècles : Saint Bruno, fondateur des Chartreux (+ 1101), Saint Anselme, abbé du Bec-Hellouin qui meurt archevêque de Cantorbéry (1109). Saint Bernard lui-même rédige, vers 1125, une *Apologie* qui critique les moines et les abbés mondains et relâchés : "Nous qui sommes sortis du monde, qui avons abandonné pour le Christ TOUT CE QUI EST PRECIEUX ET BEAU, nous qui avons considéré tous les plaisirs corporels comme un rebut afin de gagner les hommes au Christ, comment, je le demande, allons-nous ainsi exciter leur générosité".

Ces rapprochements montrent que l'auteur de la Vie de Saint Emilion ne cherche pas à faire de l'histoire pour de l'histoire. Sans être un grand théologien, il s'efforce, plus ou moins pédagogiquement, de faire passer avant tout un idéal moral et spirituel qui avait cours au début du XII^e siècle. On peut dire qu'alors, de manière assez "totalitaire", le monachisme s'efforce d'imposer ses propres valeurs à l'ensemble des fidèles. C'est dans cette optique que doivent être lues les trois étapes de la carrière du saint. A chaque fois, un miracle vient confirmer le bien-fondé de ces options !

2) Un laïc charitable

Au Moyen Age, on n'imagine pas une sainteté à laquelle l'individu accéderait à la suite d'efforts spirituels et d'épreuves personnelles. C'est pourquoi, dès l'enfance, Saint Emilion se distingue par son "mépris du monde" et par ses vertus. Leur énumération représente un abrégé de l'idéal monastique : jeûnes, veilles, prières, chasteté et humilité. Dans l'esprit du temps, cette noblesse de mœurs était d'ailleurs la seule possibilité pour un laïc qui n'était pas de souche noble d'accéder à la sainteté.

Le passage d'Emilion au service du comte de Vannes lui permet de multiplier ses aumônes en dilapidant à profusion les biens de son maître. Cette charité (ou plutôt, ces "générosités nécessaires" pour reprendre une expression de G. Duby) sont, en effet, dans la mentalité médiévale le propre des grands. Leur situation sociale impose aux nobles de se montrer généreux sous peine de perdre la face : en fait, Emilion, en dépit des envieux qui le dénoncent à son maître, ne fait que remplir correctement sa tâche d'intendant.

Cependant, le comte lui impose une épreuve probatoire qui enclanche le premier miracle du saint. Comme dans les contes folkloriques, le héros subit une sorte de test qui vient montrer qu'il est bien qualifié pour poursuivre avec succès ses aventures. Ici, la faveur divine se manifeste par le motif (plus ou moins magique) de la transformation d'un objet en un autre objet (les pains en morceaux de bois) qui se rencontre un peu partout. On pense à l'anecdote plus tardive de Sainte Germaine (de Pibrac, près de Toulouse, XVI^e siècle) dont les pains destinés aux pauvres deviennent des roses quand sa marâtre la force à ouvrir son tablier !

Le caractère folklorique du récit ne fait guère de doute. Il suffit de constater le mal que se donne l'auteur de la Vie de Saint Emilion pour le récupérer en le justifiant. En effet, en affirmant au comte qu'il transporte des morceaux de bois, Saint Emilion commet un mensonge. Or un saint ne doit pas mentir. Dieu, selon

l'hagiographe, accomplit donc ce miracle pour lui éviter de commettre un péché, même avec les meilleures intentions du monde.

3) Monachisme et Pérégrination

Vivant déjà le détachement monastique alors qu'il se trouve encore dans le siècle, Emilion ne pouvait que réagir positivement aux clichés bibliques à succès qui justifient la vocation monastique. Le moine, modèle de tout chrétien, est en exil sur cette terre et en route vers la vie éternelle. L'exil a pour but, selon l'*Évangile* (Matth. 19,29), de faciliter le renoncement à tout ce qui attache l'homme à sa famille, son milieu ou son pays pour pouvoir vivre seul avec Dieu. C'est pourquoi l'auteur de la Vie de Saint Emilion cite Saint Matthieu : "Quiconque aura quitté pour moi frères, sœurs, père, mère, enfants ; terres ou maison recevra le centuple et possèdera la vie éternelle". Le prototype de ce cliché qui s'est imposé d'une Vie de saint à l'autre est le récit de la vocation de Saint Antoine (III^e siècle) qui était considéré comme le premier moine et le premier ermite. Dans cette tradition la PÉREGRINATION, c'est à dire la volonté de vivre en étranger n'importe où ne se confond pas forcément avec le pèlerinage qui suppose un lieu-saint comme but précis à atteindre.

Il n'est pas original de voir la Vie de Saint Emilion coordonner comme bien d'autres à ce cliché celui de la vocation d'Abraham ("Quitte ton pays et ta famille et va dans le pays que je te montrerai"). On le retrouve dès les *Actes des Apôtres* et l'*Épître de Saint Paul aux Hébreux* comme fondement de la vie chrétienne qui repose sur le détachement. Dans les œuvres des Pères de l'Eglise, ce cliché de l'exil d'Abraham devient un modèle de la vie ascétique. Grégoire Le Grand l'applique implicitement à Saint Benoît, dont la *Règle* imprègne tout le monachisme médiéval.

A partir du IX^e siècle, en pratique, la pérégrination, c'est à dire l'exil, et le pèlerinage se confondent. Appelé au détachement, Saint Emilion interprète donc - selon l'auteur de sa Vie - cette vocation au sens littéral, en prenant la route du pèlerinage.

Chez beaucoup de pèlerins du Moyen Age, pour autant qu'on puisse en juger, les mobiles du départ ne sont pas plus purs qu'à d'autres époques. La rupture avec les conditions de vie normales correspond au besoin de trouver Dieu dans la méditation, tout autant qu'au désir d'évasion ou même de simple curiosité touristique. La volonté d'atteindre péniblement un lieu consacré traduit bien entendu la foi, mais aussi la recherche de la considération sociale au retour, comparable à celle qui entoure encore le HADJ musulman qui a accompli le pèlerinage à la Mecque. La meilleure preuve en est l'existence de noms de famille comme Coquille, Coquillard, Coquillon qui s'attachaient à ceux qui étaient revenus de Compostelle (De même, Paumier - porteur de Palme - pour Jérusalem ; Rome, Romeu, Romier, pour Rome). Chez certains, cependant, il y a vraiment désir du renouvellement interne de l'individu. Pierre le Vénérable (Abbé de Cluny de 1122 à 1156) parle, non sans admiration, dans son *Livre des Miracles*, d'un riche chevalier qui "touché d'une inspiration divine se prépara à renoncer au monde", donna à Cluny ses richesses et "devenu ainsi pauvre et pèlerin, gagna Jérusalem". N'ayant pas obtenu de Dieu la grâce de mourir au terme de son pèlerinage, il revint en Bourgogne pour y prendre l'habit monastique. Dans cette anecdote contemporaine de la rédaction de la Vie de Saint Emilion, le départ est donc provoqué par une volonté de détachement du siècle analogue à l'entrée en religion.

L'intériorisation de sa vocation à l'exil par Saint Emilion sous l'influence de l'Abbé Martin de Saujon s'intègre donc dans un débat d'actualité au XII^e siècle. Les maîtres spirituels du monachisme comme Saint Anselme ou Saint Bernard continuent de considérer le pèlerinage comme un moyen salutaire de mortification pour les laïcs ou les clercs séculiers. Mais on pense de plus en plus, au contraire, que celui qui a choisi de se fixer dans un cloître ne doit plus voyager au dehors sous prétexte de pérégrination. Les Cisterciens notamment diffusent cette distinction entre pèlerinage / déplacement physique et pérégrination spirituelle. Au XII^e siècle, alors que les pèlerinages connaissent un grand succès parmi les fidèles, il paraît nécessaire de souligner que l'important n'est pas de sortir de son pays mais de sortir de

soi : le monastère était présenté comme un lieu désert où l'on reste stable avec un esprit d'exilé. La vie monastique apparaissait ainsi comme une paradoxale conciliation entre stabilité et pérégrination. C'est bien toute cette réflexion qui sous-tend, anachroniquement, les échanges entre Saint Emilion et Saint Martin de Saujon, citations évangéliques à l'appui.

Comme il se doit, le miracle du four à pain vient entériner la validité de cette option de Saint Emilion pour la stabilité monastique. La perfection de sa vie religieuse suscite l'envie. Ce vice, d'ailleurs, dans les documents hagiographiques (et, pourquoi pas dans la réalité) apparaît comme le péché capital des communautés religieuses. Une intervention divine vient sortir le saint de cette épreuve en lui permettant de pénétrer dans le four allumé sans souffrir de la chaleur à l'image des trois jeunes gens condamnés par Nabuchonсор à la fournaise (dans le *Livre de Daniel*).

Une fois de plus, ce récit de miracle n'est pas original et constitue un stéréotype qui se retrouve sous la même forme dans d'autres Vies de saints aquitains. Ainsi celle de Guillaume de Gellone (+ 812), cousin de Charlemagne qui se retire, en 806, dans un monastère sous l'influence de son ami Benoît d'Aniane (qui a imposé la règle de Saint Benoît à l'ensemble de l'Empire). Ce monastère prend le nom de Saint-Guilhem-du-Désert et va devenir une étape sur les chemins de Saint-Jacques. C'est pourquoi, soit dit en passant, Guillaume de Gellone est devenu le héros d'un cycle de chansons de Geste sous le nom de Guillaume d'Orange.

Le même récit de miracle se retrouve dans la Vie carolingienne de Saint Eusice de Selles-Sur-Cher qui a sûrement servi de modèle à celle de Saint Emilion. Mais, en définitive, tous ces documents puisent à la même source, c'est à dire un passage des *Dialogues* de Sulpice Sévère (+ vers 420 ; *Dial.* I, 18) à la gloire du monachisme oriental. Il raconte comment un postulant qui s'était entendu ordonner par son abbé d'entrer dans un four à pain allumé s'exécuta sans broncher et en sortit indemne. Mais alors que l'auteur de l'Antiquité tardive entend illustrer par cet

exemple la pratique de la vertu d'obéissance, les hagiographes aquitains du Moyen Age ne retiennent que le caractère prodigieux de l'événement. Dès lors ce miracle remplit une toute autre fonction que dans l'original. Il constitue d'une part une référence implicite au monachisme oriental qui nourrit la méditation des moines médiévaux. La preuve en est que Saint Emilion est censé explicitement suivre les leçons de Saint Jérôme (+ 420, à Jérusalem) et l'exemple de Saint Basile (+ 379, à Césarée) deux pères du monachisme en Orient. D'autre part, le miracle apparaît surtout comme la manifestation au grand jour d'une sainteté qui s'impose désormais à tous, y compris aux envieux, "qui promettent de ne jamais plus recommencer". Ceci explique que dans le récit le saint n'ait plus de comptes à rendre à personne lorsqu'il choisit de quitter le monastère, par humilité.

4) L'ambiguïté du modèle érémitique

Paradoxalement, le thème oriental de la retraite au désert est devenu dans l'Occident médiéval dépourvu de grandes étendues arides, celui de la fuite de l'ermite dans la forêt. C'est à ce modèle que Saint Emilion se conforme en se retirant dans la forêt de Combes. A partir du XI^e siècle, parallèlement à la faveur croissante qui s'attache aux pèlerinages, se développe une forme originale de vie religieuse, celle des ermites qui se tiennent en marge des institutions monastiques traditionnelles. Ce thème n'échappe pas non plus aux auteurs des chansons de Geste. Ainsi dans le *Montage Guillaume* consacré à Guillaume d'Orange, la forêt est présentée comme un lieu peuplé d'ermites cachés "dedans le hault bocage", "au fond du bois ramé". L'ermite est alors quelqu'un devenu volontairement fugitif et qui s'est physiquement exilé par rapport au monde.

Mais, alors que dans la tradition orientale, le saint, sur le modèle du Christ, se rend au désert pour y affronter le diable dans les textes hagiographiques aquitains, les refuges de la vie solitaire sont présentés sous un jour paradisiaque. L'ermite apparaît moins comme un lutteur héroïque que comme un homme à

qui ses vertus permettent de renouer avec le paradis terrestre avant la chute. Ainsi précise l'auteur de la Vie de Saint Emilion "sa simplicité était si grande que les petits oiseaux, c'est-à-dire les moineaux, venaient tous les jours chercher leur nourriture de la main du saint homme". De même, le miracle de la fontaine intervient pour rendre manifeste la "bonté et la simplicité" du saint.

Dans ces conditions paradisiaques, le travail manuel que s'impose le saint ne saurait apparaître comme un labeur pénible destiné à racheter le péché. Bien entendu, depuis la tradition monastique la plus ancienne, le travail est un remède indispensable à l'ennui. Mais il n'est ici mentionné que pour mémoire. C'est tout juste si Saint Emilion creuse lui-même dans le roc un oratoire et une petite niche (*tuguriolum*) où il élit domicile à l'instar d'Ambroise de Cahors et de Didier de Cahors qui s'installent aussi dans une caverne. Par la suite, Saint Emilion s'adonne uniquement à la contemplation (prières, jeûnes et veilles).

Ainsi, dans la culture populaire médiévale comme dans la réalité sociale de l'époque romane, l'ermite est moins considéré comme un solitaire en rupture avec le reste de l'humanité que comme un médiateur aussi bien entre la nature sauvage et le monde civilisé qu'entre ici-bas et l'au-delà. C'est pourquoi la réputation de bonté de Saint Emilion attire les foules, voire même des disciples. La direction spirituelle que lui prête l'auteur de sa vie n'est que le reflet du succès de la prédication des ermites comme Bernard de Tiron ou Robert d'Arbrissel aux XI^e - XII^e siècles. Historiquement, celle-ci est si influente qu'elle a inquiété les autorités ecclésiastiques, incapables de contrôler d'éventuelles déviations.

Il est donc logique que l'auteur éprouve le besoin de cautionner la légitimité des propos de Saint Emilion par le récit d'une de ses bonnes œuvres parmi d'autres. Le miracle de guérison d'une aveugle retenu parmi d'autres guérisons de type évangélique vient combler l'attente des fidèles qui espèrent que la sainteté se manifeste par une amélioration de leur état physique au moins autant que par des propos édifiants.

Ainsi, derrière l'apparente banalité des clichés que manie l'hagiographe, ce document entend bien répondre à des questions alors d'actualité... ce qui du même coup vient confirmer la date tardive de composition proposée plus haut. La Vie de Saint Emilion vise à fournir des matériaux pour la prédication et l'édification des fidèles plutôt que de reconstituer la personnalité historique de son héros.

Pourtant, à force de recoupements minutieux on peut espérer en dégager des renseignements sur l'époque même du saint. Ceux-ci sont d'autant plus intéressants qu'ils nous parviennent ici à l'insu de l'auteur qui ne semble par avoir compris les traditions dont il s'est fait l'écho.

UN ARRIERE-PLAN HISTORIQUE PRECIS

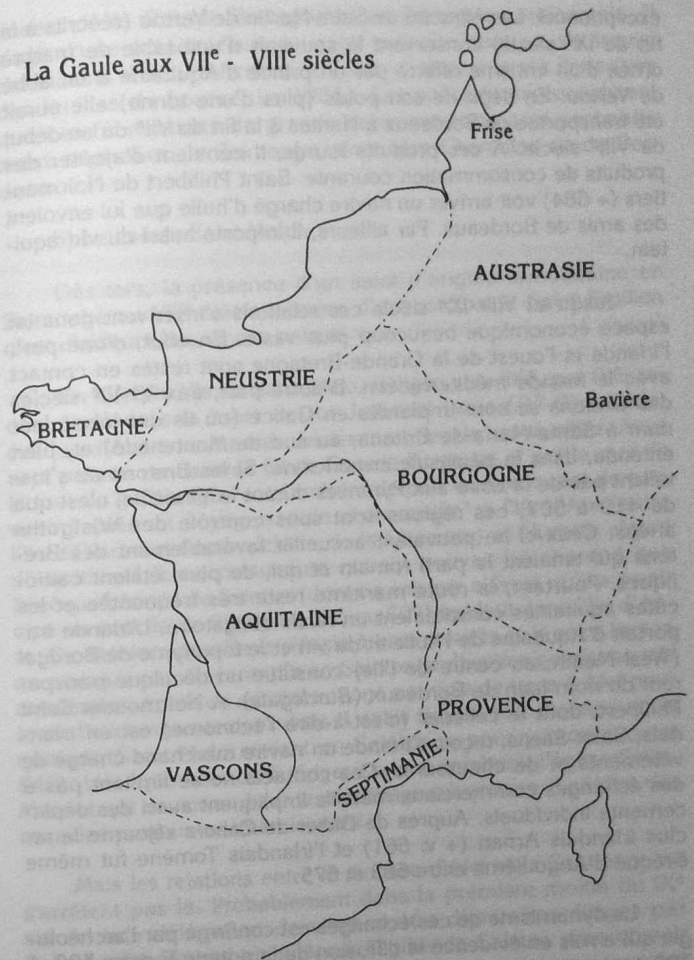
1) Les relations entre Saintonge et Bretagne

a) Des échanges maritimes

En effet, pour lui la présence d'un saint armoricain en Aquitaine ne peut s'expliquer que par la place de Saintes sur la route de Compostelle. C'est pourquoi il lui fait "prendre un pénible sentier pour la mortification de la chair" en direction de la Galice. Si les voies romaines ont sûrement continué d'être empruntées pendant toute la période médiévale, l'essentiel des échanges durant le haut Moyen Age a lieu par cabotage le long des côtes aquitaines.

Des produits lourds et coûteux comme les marbres pyrénéens sont exportés vers la région nantaise. Au VI^e siècle, Saint Félix, évêque de Nantes, fait décorer de colonnades de marbres la prestigieuse cathédrale qu'il consacre en 567. Le cas n'est pas

La Gaule aux VII^e - VIII^e siècles



exceptionnel. Les *Miracles* de Saint Martin de Vertou (réécrits à la fin du IX^e siècle) conservent le souvenir d'une table de marbre ornée d'un chrisme offerte par un prince d'Aquitaine à un abbé de Vertou. En dépit de son poids (plus d'une tonne) elle aurait été transportée de Bordeaux à Nantes à la fin du VII^e ou au début du VIII^e siècle. A ces produits lourds, il convient d'ajouter des produits de consommation courante. Saint Philibert de Noirmoutiers (+ 684) voit arriver un navire chargé d'huile que lui envoient des amis de Bordeaux. Par ailleurs, il importe aussi du vin aquitain.

Jusqu'au VIII^e-IX^e siècle ces relations s'inscrivent dans un espace économique beaucoup plus vaste. En effet, d'une part, l'Irlande et l'ouest de la Grande-Bretagne sont restés en contact avec le monde méditerranéen. D'autre part, aux V^e-VI^e siècles des Bretons se sont implantés en Galice (où ils ont laissé leur nom à Santa-Maria-de Britona, au sud de Montenedo) et, bien entendu, dans la péninsule armoricaine. Si les Bretons ne s'installent pas de la Loire aux Pyrénées durant le V^e siècle, c'est que de 419 à 507, ces régions sont sous contrôle des Wisigoths ariens. Ceux-ci ne pouvaient accueillir favorablement des Bretons qui tenaient le parti romain et qui, de plus, étaient catholiques. Pourtant, la route maritime reste très fréquentée et les côtes aquitaines constituaient un relais obligatoire. L'Irlande importait d'Aquitaine de l'huile et du vin et le toponyme de Bordgal (West-Meath, au centre de l'île) constitue un décalque transparent du nom latin de Bordeaux (*Burdegala*). A Noirmoutier Saint Philibert, dont le cellérier (c'est-à-dire l'économiste) est un irlandais, Saint Saens, reçoit d'Irlande un navire marchand chargé de vêtements et de chaussures. Ces contacts ne se limitent pas à des échanges commerciaux mais ils impliquent aussi des déplacements individuels. Auprès de Didier de Cahors séjourne le reclus irlandais Arnan (+ v. 661) et l'irlandais Tomène fut même évêque d'Angoulême entre 663 et 675.

Le dynamisme de ces échanges est confirmé par l'archéologie qui a mis en évidence la diffusion de la poterie E entre 500 et 700 environ sur les sites du très haut Moyen Âge en Irlande, dans

l'ouest de la Grande-Bretagne et en Bretagne continentale. Il s'agit d'une poterie claire à usage culinaire dont on n'a trouvé par ailleurs d'occurrences qu'à Tours et récemment à Paris (lors des fouilles du Louvre, en 1985). Les spécialistes considèrent que ces fabrications de grande consommation sont probablement originaires de Saintonge, sinon des Charentes ou de Bordeaux.

b) Le cas de Saint Malo :

Dès lors, la présence d'un saint d'origine armoricaine en Saintonge au VIII^e siècle n'a rien d'extraordinaire. Saint Emilion n'est d'ailleurs pas un cas unique.

En effet, la Vie de Saint Malo, rédigée vers 860, par Bili, raconte qu'après la mort du roi Judicaël (vers 637-9) le saint évêque d'Alet en eut assez des tracasseries de ses ouailles. Avec sept prêtres venus avec lui de Grande-Bretagne, il prit la mer, fit le tour de la Bretagne en s'arrêtant de port en port avant de parvenir "après un voyage rapide et tranquille" à l'île d'Aix (entre l'île d'Oléron et l'embouchure de la Charente) et "à cette région d'Aquitaine". La communauté qui s'y trouvait lui apprend que l'évêque Léonce de Saintes (dont on sait par ailleurs qu'il a participé au concile de Clichy en 626 ou 627) habitait dans l'île d'Ayre. Ce dernier accueille le réfugié à bras ouverts et le saint breton ne manque pas d'accomplir en Saintonge diverses guérisons miraculeuses. Après un dernier voyage par voie de terre à Alet pour lever l'excommunication dont il avait frappé son diocèse en le quittant, Saint Malo revient en Saintonge pour y mourir (vers 640). L'évêque Léonce fit ériger sur son tombeau l'église Saint-Macout qui devint un lieu de pèlerinage où comme il se doit des miracles posthumes interviennent.

Mais les relations entre le diocèse d'Alet et la Saintonge ne s'arrêtent pas là. Probablement dans la première moitié du IX^e siècle, une délégation de vingt-quatre dignitaires dirigés par Roiantworet se rend en prière à l'église de Saintes pour obtenir des reliques de leur saint patron. Ils obtiennent par un jugement

de Dieu le Chef et la Dextre de leur saint patron, le reste du corps-saint restant à Saintes. Dès lors les échanges entre la Saintonge et le pays malouin semblent s'intensifier. Deux aveugles "venus des confins de l'Aquitaine" à Saintes pour recouvrer la vue, n'obtiennent leur guérison qu'à Alet. "Et revenant chez eux, ils répandirent la nouvelle dans toutes les régions et ils furent nombreux à venir en ce lieu, non seulement de Bretagne mais aussi d'Aquitaine".

Echange de bons procédés ! Un aveugle breton venu à Alet entend de nuit une voix lui dire qu'il ne sera guéri que "dans le sanctuaire de Saint Malo qui est près des murs de la cité de Saintes", sans doute afin de rendre le moral au clergé saintongeais déprimé. Quoi qu'il en soit de la réalité historique de ces guérisons, ce souci de Bili, l'auteur breton, de ménager ses collègues saintongeais montre indirectement que des contacts subsistaient toujours, au milieu du IX^e siècle au moment où il écrivait.

La meilleure preuve en est que lorsque ce Bili devint évêque d'Alet (vers 872 - après 907) c'est lui qui organisa le rapt des reliques de Saint Malo qui restaient à Saintes du temps d'Alain Le Grand (890-907 ?). Pour ce faire, il se livre à un pieux chantage. Un jeune Breton nommé Maenobred a été dépouillé par sa famille de son héritage et a dû se réfugier en Saintonge pour se mettre au service d'un membre du clergé de Saint-Macout. Pris du mal du pays, il revient en Bretagne et s'adresse à l'évêque Bili pour récupérer ses biens. Celui-ci lui promet d'intervenir à condition qu'il mette à profit sa connaissance du terrain pour rapatrier les reliques à Saint Malo : ce qui fut fait. Or le nom de Maenobred revient à plusieurs reprises dans le *Cartulaire de Redon* où il semble avoir été porté dans des familles de la région de Ploërmel ou de Maure-de-Bretagne.

Ainsi, non seulement le dossier hagiographique de Saint Malo vient confirmer l'existence de relations ininterrompues entre la Saintonge et la Bretagne orientale du VII^e siècle à la fin du IX^e siècle, mais il montre qu'à cette dernière période, Saintes était

encore considérée comme un lieu de repli normal pour un jeune homme de bonne famille, sans doute originaire des confins du Vannetais. Il est donc tout à fait plausible qu'au milieu du VIII^e siècle, un vannetais comme Saint Emilion se soit effectivement rendu en Saintonge au même titre que beaucoup d'autres avant et après lui.

Mais il n'est pas évident qu'il ait emprunté les routes de pèlerinage ultérieures comme le pensait l'auteur de sa vie latine. En effet la situation de Saujon doit retenir l'attention. Il semble bien, d'après M. Rouche, que le colmatage de la côte atlantique par les vases continentales ait commencé seulement après l'époque mérovingienne, si bien que le tracé des côtes différait alors de leur aspect actuel. Entre quelques pointes rocheuses (comme la pointe de la Coudre, au Nord de Royan) s'étendaient de vastes dunes coupées d'étiers (estuaires) qui donnaient accès à des étangs et à des baies marines s'enfonçant profondément à l'intérieur des terres, jusqu'à Saujon, précisément (sur l'estuaire de la Seudre). De telles baies, bien abritées étaient adaptées à la vie maritime du haut Moyen Age alors que les ports n'étaient que des plages où venaient s'échouer les bateaux. Saujon constituait donc un point de débarquement tout à fait plausible pour un voyageur venu par mer du Vannetais.

2) Les liens politiques entre Aquitaine et Bretagne

Il n'y a donc pas de contre-indications au voyage de Saint Emilion. Reste à comprendre les raisons de son passage en Aquitaine, puisqu'on ne peut admettre les motivations pieuses que fournit anachroniquement son hagiographe.

a) Aquitaine et Bretagne face aux Francs

- Aquitaine romaine

M. Rouche a insisté sur la fidélité de l'Aquitaine mérovingienne à son héritage romain. La victoire de Clovis sur les Wisigoths

goths à Vouillé en 507 a été considérée par l'aristocratie sénatoriale et les cadres ecclésiastiques locaux comme la libération par les Francs chrétiens d'une terre romaine occupée par des Barbares ariens, mais non comme une conquête. L'Aquitaine entre donc dans le royaume des Francs avec un statut particulier fondé sur le droit romain et le refus d'intrusion des Francs mais non de leur autorité. Ce séparatisme romano-chrétien se maintient au moins durant trois siècles. Pour les Aquitains qui se considéraient comme des Romains, les Francs sont des Barbares inférieurs que l'on peut manipuler à l'occasion en les utilisant comme fédérés. Le pays reste profondément latin et romain dans sa langue, comme le prouve l'apparition d'une frontière linguistique sur la Loire.

Durant cette période, en dehors des moments de crises, la civilisation gallo-romaine s'épanouit, marquée par de nombreuses constructions monumentales, comme on l'a vu dans le cas de Saintes. Le réseau routier continue d'être entretenu et les relations maritimes méditerranéennes et atlantiques se poursuivent. Les grandes familles sénatoriales traversent ces trois siècles sans rien perdre de leur prestige. Même si la romanité n'est pas figée, il y a comme le dit fort bien M. Rouche, "mutation" pour s'adapter à l'évolution politique, et non pas "métissage" avec des éléments germaniques en nombre infime et absorbés, aussitôt qu'ils franchissent la Loire.

- La romanité des Bretons

Paradoxalement, c'est ce sentiment de romanité qui pouvait rapprocher les Bretons établis en Armorique des Aquitains du Sud de la Loire. L. Fleuriot a montré que les premières vagues d'immigrants insulaires s'étaient implantés avec l'appui de l'administration impériale du V^e siècle pour défendre les côtes de la péninsule armoricaine contre les pirates Frisons ou Saxons. C'est avec leur aide que des généraux romains (Aetius, Syagrius) ont maintenu leur pouvoir dans le Nord de la Gaule durant le V^e siècle. L'accord des Bretons avec Clovis après la conversion de celui-ci (vers 500) aurait même permis à ce chef Franc de battre les Wisigoths et c'est dans ce contexte qu'est rédigé (entre 520

et 560) un ensemble législatif intitulé "Les lois des Romains et des Francs" dont l'essentiel est celtique. Les Romains en question sont donc les Bretons. Vers 550, un historien Byzantin bien informé, Procope, résume clairement la situation :

"D'autres soldats des Romains (c'est-à-dire les immigrants bretons) avaient été postés aux extrémités des Gaules pour les garder. Les soldats ne pouvant revenir vers Rome et ne voulant pas céder à leurs ennemis qui étaient Ariens (c'est-à-dire les Wisigoths) se donnèrent avec leurs enseignes ainsi que le pays qu'ils défendaient depuis longtemps pour le compte des Romains aux Armoriciens et aux Germains (c'est-à-dire les Francs). Ils transmirent à leurs descendants qui aujourd'hui encore les gardent pieusement, même de mon temps, toutes les coutumes de leurs pères qui furent ainsi préservées. On les reconnaît, en effet, même maintenant comme appartenant aux légions dont ils faisaient jadis partie et ils se rangent pour la bataille sous leurs propres enseignes, observant toujours les lois de leurs pères et conservant en tout, jusque dans la coiffure, l'extérieur des Romains". Ceci se retrouve dans les anciennes législations bretonnes où le "Catholique" (c'est-à-dire le Breton rasé à la mode romaine), ne "doit pas laisser pousser ses cheveux à la façon des Barbares" sous peine d'excommunication.

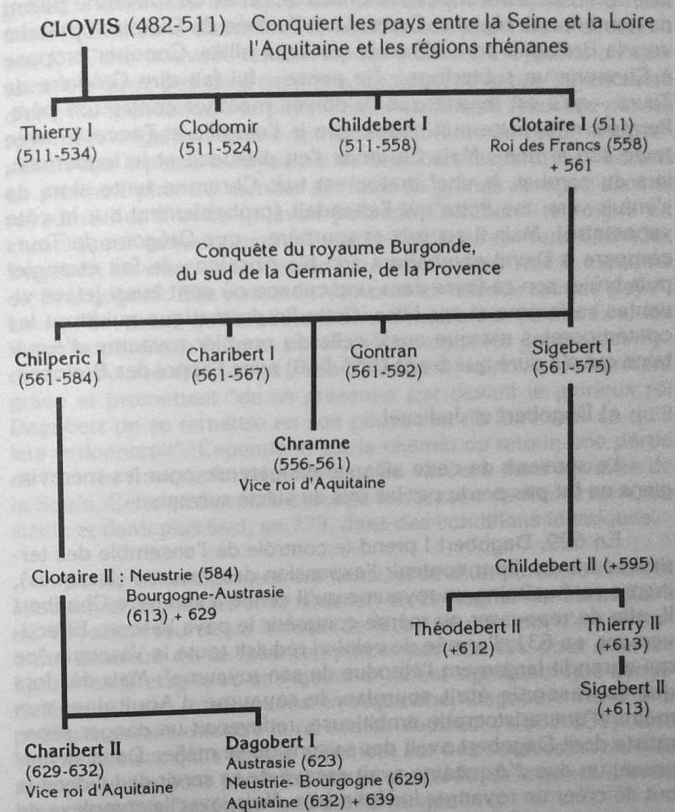
Même si, dans les faits, leur romanisation était superficielle, les Bretons se considéraient donc comme les héritiers de l'Empire romain, distincts des Barbares et plus proches des Gallo-Romains que des Francs. On a longtemps exagéré les relations conflictuelles entre Gallo-Romains et Bretons. A cet égard, la situation du Vannetais d'où Saint Emilion est originaire est significative. Lorsque les relations entre Francs et Bretons deviennent conflictuelles dans la seconde moitié du VI^e siècle, Vannes ne tombe sous le contrôle des Bretons qu'en 580 et leur est disputée à plusieurs reprises par les Francs. La double dénomination du pays traduit d'ailleurs sa situation ambiguë : *Venedis*, son ancien nom gallo-romain, mais aussi *Broerec*, pays de Waroc, du nom d'un chef breton bien connu qui se distingue par des coups de mains réussis au-delà de la Vilaine, surtout vers le pays nantais à

la fin du VI^e siècle. L'influence gallo-romaine reste très forte dans l'est du Vannetais durant la période mérovingienne. Les rares évêques de Vannes dont on connaît le nom à cette époque portent des noms latins comme Eunius, exilé par Chilpéric I (561-584) pour avoir collaboré avec les Bretons ou Regalis qui, lors de l'offensive franque de 590, proteste de sa fidélité en affirmant que ses ouailles ont été soumises malgré elles au "joug pesant des Bretons". Encore en plein IX^e siècle, le fondateur de Redon, en 832, qui était préalablement diacre de Vannes, Saint Conwoion porte un nom breton. Pourtant il se targue d'être de souche sénatoriale, c'est-à-dire de descendre d'une famille de la noblesse du Bas Empire romain... Au VIII^e siècle, le nom d'Emilion, Aemilianus est incontestablement gallo-romain.

Leur fidélité à l'héritage romain, leurs situations marginales par rapport au monde franc rapprochaient donc l'Aquitaine de la Bretagne. C'est pourquoi, à plusieurs reprises au cours du haut Moyen Age, ces points communs se sont traduits par des alliances politiques à l'occasion des tentatives successives des Aquitains pour s'affranchir de la tutelle franque.

b) L'affaire de Chramne

Vers 555, à l'issue des rivalités entre les fils de Clovis, deux frères aux fortes personnalités se partagent les vastes territoires contrôlés par les Francs : Childebert I (+ 558) et Clotaire I (+ 561). Celui-ci pour se concilier la partie de l'Aquitaine qui lui revenait en confie l'administration à son fils Chramne. Ce dernier, soutenu par une partie des aristocrates aquitains se rapproche de son oncle Childebert I qui était l'allié des Bretons. Il était ainsi en mesure de se créer un royaume indépendant. Childebert et Chramne, chacun pour soi, remportent des succès prometteurs. Chramne place alors son beau-père Williachaire à la tête du duché de Tours et Poitiers qui contrôlait la liaison entre Bretagne et Aquitaine. Mais en 558, la mort de Childebert retourne la situation. Son royaume est annexé par Clotaire I qui mobilise une puissante armée contre son fils rebelle. Celui-ci se sent incapable de résister avec ses troupes gallo-romaines à une armée franque



La Dynastie Mérovingienne

aguerrie. Il s'appuie donc sur le roi des Bretons (Conoo, Conober). En 560, les troupes bretonnes et celles de Chramne pillent de nombreuses régions. Cependant, l'armée de Clotaire I marche vers la Bretagne pour affronter les deux alliés. Conober propose à Chramne un subterfuge : "je pense - lui fait dire Grégoire de Tours - qu'il est injuste que tu doives marcher contre ton père. Permets-moi, cette nuit même que je l'assaille et l'accable avec toute son armée". Mais Chramne l'en dissuade et le lendemain, lors du combat, le chef breton est tué. Chramne tente alors de s'enfuir vers une flotte qui l'attendait (probablement sur la côte vannetaise). Mais il est pris et son père - que Grégoire de Tours compare à David combattant son fils Absalon - le fait étrangler puis brûler son cadavre dans une cabane où sont aussi jetées vivantes sa femme et ses filles. Cette fin dramatique qui émut les contemporains marque aussi celle du premier royaume d'Aquitaine qui n'a duré que 5 ans (555-560) avec l'appui des Bretons !

c) Dagobert et Judicaël

Le souvenir de cette alliance dangereuse pour les mérovingiens ne fut pas perdu par les rois du siècle suivant.

En 629, Dagobert I prend le contrôle de l'ensemble des territoires francs. Pour contenir l'expansion des Vascons (Basques), il crée en Aquitaine un royaume qu'il confie à son frère Charibert II, afin de repousser ou même conquérir le pays Vascon. Effectivement, en 631, l'armée de celui-ci réduisit toute la Vasconie "ce qui agrandit largement l'étendue de son royaume". Mais dès lors que la Vasconie était soumise, le royaume d'Aquitaine, aux mains d'une aristocratie ambitieuse, redevenait un danger séparatiste dont Dagobert avait des raisons de se méfier. Dans sa jeunesse, un duc d'Aquitaine avait essayé de se servir de lui dans le but de créer un royaume indépendant. Mais, avec le complexe de supériorité des Romains devant les Barbares, il avait été trop loin dans la familiarité avec le jeune Dagobert. Celui-ci, courroucé, l'avait fait fouetter et lui avait fait raser la barbe.

Aussi, lorsque Charibert meurt prématurément en 632, Dagobert s'empresse de reprendre directement le royaume de son frère (quitte sans doute à faire liquider son jeune fils d'environ 4 ans !). Cette nouvelle tentative pour établir un royaume d'Aquitaine n'a donc pas duré trois ans, ce qui prouve que l'éventualité d'une indépendance des pays d'outre-Loire était ressentie par les rois mérovingiens comme un déséquilibre et un recul inadmissible. Mais à peine le royaume de Charibert disparu, les Vascons en profitent pour se révolter et "faire de grands ravages dans le royaume des Francs qu'avait possédé Charibert" témoigne un chroniqueur contemporain (Pseudo-Frédégaire). Vers 635-636, Dagobert en vient donc à lever "une armée dans tout le royaume de Bourgogne". Elle passe en Vasconie et "inonde tout ce pays". Lorsqu'ils virent qu'ils allaient être écrasés par le nombre, les Vascons prirent la fuite et se réfugièrent dans les gorges des Pyrénées. Poursuivis par les Francs, ils sont vaincus, demandent grâce et promettent "de se présenter par devant le glorieux roi Dagobert de se remettre en son pouvoir et de faire tout ce qu'il leur ordonnerait". Cependant, sur le chemin du retour, une partie de l'armée franque fut décimée par les Vascons dans la vallée de la Soule. Cette embuscade présage le désastre de Roncevaux, un siècle et demi plus tard, en 778, dans des conditions identiques.

Or les contemporains ont conscience d'un parallèle entre la situation en Aquitaine et la situation en Bretagne. Un *Formulaire* du VII^e siècle fournit un modèle de lettre pour le cas d'un aristocrate désireux de se faire remplacer par son fils pour aller se battre "en Bretagne ou en Aquitaine". Il est significatif que simultanément à ses interventions en Aquitaine, Dagobert mène une politique parallèle contre le roi breton Judicaël (+ 637-639). Une Vie de ce saint qui s'appuie sûrement sur des sources anciennes même si elles sont partiales, porte au crédit de celui-ci d'avoir battu deux fois Dagobert "en bataille rangée".

Dagobert tire parti de cette campagne en Vasconie pour adresser en ambassadeur à Judicaël son trésorier, Saint Eloi. Entre cet Aquitain originaire du Limousin et le chef breton, la sympathie s'établit si bien qu'Eloi obtient de Judicaël qu'il ren-

contre Dagobert à Clichy (ou à Creil ?). Là, il se serait soumis, selon certaines sources, ou aurait signé un traité de paix selon d'autres. Toujours est-il que Judicaël refusa de partager le repas du roi franc "dont il trouvait la vie et les mœurs trop éloignées des siennes" et se rendit chez le garde des sceaux Saint Ouen. En effet, celui-ci comme Saint Eloi était déjà influencé par la spiritualité celtique que diffusaient alors des disciples de l'Irlandais Saint Colomban et donc à même de susciter la sympathie du roi Judicaël.

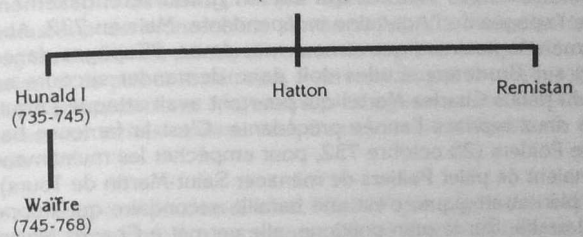
Selon cette Vie de Saint Judicaël, celui-ci repartit dès le lendemain de cet affront à Dagobert, et précise benoîtement l'auteur de la Vie : "Ce que l'autre se résigna cependant à bien supporter : quand il constata la piété d'un tel homme, il se jugea indigne de sa compagnie". Cette explication cadre mal avec la personnalité de Dagobert. Certains historiens ont été jusqu'à lui prêter des intentions machiavéliques. Ce serait à son initiative que Saint Eloi et Saint Ouen auraient sympathisé avec Judicaël pour le persuader de se retirer dans un monastère... où il ne serait bien entendu plus dangereux pour les Francs. C'est peut-être trop beau pour être vrai mais on doit constater que la même année 636, il charge un autre Aquitain de son entourage, saint Amand, originaire du pays d'Herbauge en Vendée, d'essayer de convertir les Vascons. Evidemment, l'évangélisation aurait été un bon moyen de pacification mais la mission ne remporta, semble-t-il, pas grand succès.

En tout cas, comme au siècle précédent sous Clotaire I, la monarchie franque combat en même temps les forces centrifuges à l'ouest et au sud-ouest du royaume franc.

3) Emilion, Waïfre et la fin de l'indépendance Aquitaine

Le rappel de ces précédents va permettre de mieux cerner le contexte politique de l'implantation de Saint Emilion en Aquitaine.

Eudes d'Aquitaine (V.700-735)



La Dynastie d'Aquitaine au VIII^e siècle

a) La conquête franque en Aquitaine

En effet, on a vu plus haut que la seule précision cohérente donnée par la confrontation des deux versions de la Vie latine était la possibilité de recoupement entre la date de 767 donnée pour le décès de Saint Emilion dans une version et la mention du duc Waïfre dans l'autre. Or, comme par hasard, ce personnage est impliqué dans une crise politique qui n'est que la conclusion des épisodes précédents. Il ne s'agit ni plus ni moins que de la fin des vellétés d'indépendance de l'Aquitaine du haut Moyen Age et de sa conquête définitive par les Francs.

A l'orée du VIII^e siècle, à la faveur des derniers soubresauts de la dynastie mérovingienne (les fameux "rois fainéants"), les Aquitains se regroupent autour de chefs locaux pour lutter contre les Vascons qui avancent sur la rive gauche de la Garonne. Avec l'appui de l'aristocratie et du clergé une véritable principauté territoriale se met en place. Vers 700, elle a à sa tête le prince Eudes dont on ignore l'origine mais que les sources contemporaines considèrent comme "Romain".

Or depuis 711, les Maures se sont implantés dans la péninsule ibérique. Dès 721, ils assiègent Toulouse et le duc Eudes, à la tête d'"une armée d'Aquitains et de Francs" leur inflige une sévère défaite. Cette victoire qui eut un grand retentissement marque l'apogée de l'Aquitaine indépendante. Mais en 732, Abd er Rhâman, le nouveau gouverneur musulman d'Espagne, lance un raid sur Bordeaux. Eudes doit donc demander secours au maire du palais Charles Martel qui pourtant avait attaqué l'Aquitaine à deux reprises l'année précédente. C'est la fameuse bataille de Poitiers (25 octobre 732, pour empêcher les musulmans qui venaient de piller Poitiers de menacer Saint-Martin de Tours). Sur le plan stratégique, c'est une bataille secondaire qui stoppe un raid arabe. Sur le plan politique, elle permet à Charles Martel de reprendre le contrôle de l'Aquitaine affaiblie par l'incursion musulmane. Après la mort d'Eudes en 735, Charles Martel oblige le fils de son adversaire Hunald à lui prêter serment de fidélité en refusant de lui reconnaître le titre de roi et en ne lui reconnaissant que celui de duc. Du coup, il a les mains libres pour achever sa mainmise sur tout le royaume franc.

Charles Martel meurt en 741. Hunald se soulève à plusieurs reprises contre son fils Pépin le Bref, occupé par le soulèvement bavarois. Mais, en 745, Pépin, par une démonstration de force, impose à Hunald de prêter des serments de paix. Pour tourner cet engagement, Hunald dépose la couronne, se fait moine à l'île de Ré et transmet le pouvoir à son fils Waïfre qui n'a donc plus aucun engagement à tenir. De 746 à 760, Pépin semble laisser l'Aquitaine en paix.

Mais devenu roi par un "coup d'état" en 751, Pépin cherche à mettre tous les atouts de son côté pour écraser définitivement la principauté Aquitaine. Après avoir chassé les Maures de Septimanie (le Languedoc actuel) et réprimé révoltes et infidélités, Pépin est prêt à ouvrir les hostilités. Le prétexte est de récupérer les biens ecclésiastiques que les évêchés et monastères du Nord détenaient en Aquitaine. Une guerre totale s'engage qui prend neuf campagnes de pillage et de massacre de la population. Les villes tombent systématiquement grâce à des machines de siège très

perfectionnées. Une chronique contemporaine décrit par exemple l'invasion du Limousin en 763 par les troupes franques :

"Pépin dévasta presque toute cette région et dépeupla beaucoup de monastères, s'avança jusqu'à Yssaudon (dans la région de Brive), principal centre de nombreux vignobles d'Aquitaine. Il le prit et le détruisit. Il dévasta et prit tous ces vignobles d'où presque toute l'Aquitaine, les églises comme les monastères, les riches comme les pauvres avaient l'habitude de tirer leur vin".

Cinq ans plus tard, c'est l'Uali. Pépin pénètre à Saintes au cours d'une dernière campagne qui lui livre la famille de Waïfre. De là il se rend à Bordeaux et passe un pacte avec les Vascons pour les détacher de leur alliance avec Waïfre. Il ne lui reste plus qu'à prendre le contrôle du Périgord où Waïfre se terrait dans la forêt de la Double. Saintes où Pépin est revenu accompagné de la reine sert de point de départ à la dernière campagne mais Waïfre est assassiné par un de ces partisans en juin 768. Pépin passe l'été à Saintes où il publie le *Capitulaire aquitain* c'est-à-dire un texte législatif qui consacre l'intégration de l'Aquitaine dans son royaume tout en lui assurant le maintien de la loi romaine. C'est à Saintes aussi qu'il est atteint de la maladie dont il meurt à Saint-Denis en septembre 768.

Ainsi, le séjour de Saint Emilion en Aquitaine, à proximité du théâtre des opérations, n'a pas dû se dérouler aussi paisiblement que l'auteur de sa Vie latine ne le pensait. D'autant que, pour la troisième fois, la Bretagne et plus particulièrement le pays de Vannes sont impliqués dans l'affaire.

b) Pépin le Bref et le Vannetais

A la mort de Charles Martel (741), Pépin qui gouvernait le royaume avec son frère Carloman, rencontre des oppositions familiales, dont celle de Grifon, leur demi-frère qui revendique sa part de l'héritage paternel. Pour le dédommager, on crée pour lui en 748 un duché centré sur le Mans et comprenant douze comtés

dont ceux de Rennes et de Nantes. Il s'agit donc de mettre en place une sorte de "marche" destinée à surveiller à la fois la Bretagne et l'Aquitaine. Mais Grifon qui s'estime lésé s'enfuit aussitôt en Aquitaine aux côtés de Waïfre tout en continuant, semble-t-il, à être considéré comme le maître légitime de la région. La mort de Grifon en 753 clarifie la situation politique. En effet, selon les *Annales* de Metz, dès qu'il apprit cette nouvelle, Pépin mena son armée en Bretagne et s'empara de Vannes. Il peut s'agir là d'une opération de représailles en admettant que les Bretons aient soutenu Grifon. Mais il est aussi plus que probable qu'il ait cherché ainsi à isoler davantage Waïfre, en évitant la possibilité d'une alliance qui s'était déjà matérialisée dans les siècles précédents.

Ainsi, après avoir repris le contrôle du Maine, en annexant le pays de Vannes, Pépin empêchait les Bretons de faire leur jonction avec les Aquitains dont ils étaient proches par le pays de Guérande qui faisait alors incontestablement partie du Vannetais. C'est donc à cette occasion qu'est organisée ou réorganisée la marche de Bretagne dont on sait seulement que Roland était responsable à sa mort en 778.

Une hypothèse de M. Rouche met en rapport avec ce système défensif, la répartition des noms de lieux en "Guerche" (qui viendraient du francique *WERKI : fortification). Selon lui ces toponymes (plus d'une quarantaine) contrôlent les limites de la Bretagne ainsi que celles du Poitou. Ils ne peuvent donc remonter qu'à une période où les Francs avaient à se méfier à la fois des Bretons et des Aquitains et où, de plus, les chefs francs menaient une politique offensive. Il s'agissait donc d'enfoncer un coin entre Bretons et Aquitains pour les empêcher de s'allier. Ce qui convient tout à fait à l'époque où Pépin le Bref organise la marche de Bretagne qui aurait en réalité été une marche Britto-Aquitaine.

Cette interprétation séduisante ne peut malheureusement pas être assurée faute de documents écrits. Le mot WIRCHIA n'apparaît dans les textes qu'à partir du XI^e siècle ce qui a per-

mis aux spécialistes de proposer des chronologies très variées qui vont de l'époque de Clovis jusqu'à la période des invasions normandes sans qu'aucun argument décisif n'ait pu être apporté.

Quoi qu'il en soit, il faut admettre que les coïncidences entre les éléments de la Vie du XII^e siècle et les événements historiques du VIII^e siècle sont trop nombreuses pour être dues au hasard.

Voilà un saint gallo-romain qui quitte la ville de Vannes (où il est censé avoir vécu dans l'orbite du pouvoir politique) au milieu du VIII^e siècle, alors même que la ville passe sous le contrôle de Pépin Le Bref.

Il se rend en Aquitaine, c'est-à-dire dans une région dont les Francs cherchent alors à prendre le contrôle, au moment où celle-ci (pour la troisième fois au moins durant le haut Moyen Age) est en relations politiques avec les Bretons. Bien plus, il inaugure sa carrière monastique à Saintes, une ville depuis longtemps en contact avec la Bretagne et qui va servir de point d'appui à Pépin le Bref dans la dernière phase de l'annexion.

Enfin, il termine sa vie religieuse à Saint-Emilion, un an avant le duc Waïfre qui meurt assassiné, non loin de là dans la forêt de la Double, qui s'étendait au Nord de l'Isle, affluent de la Dordogne.

Les déplacements de Saint Emilion ont pu être vécus intérieurement par lui avec dévotion et sainteté ; cependant tous ces indices suggèrent que ses motivations n'étaient sûrement pas aussi désincarnées que le voudrait sa Vie latine. Elles s'inscrivent trop bien dans la vie politique du VIII^e siècle.

Pourtant, il reste en filigrane à situer Saint Emilion dans le bouillonnement missionnaire qu'a connu l'Aquitaine aux VII^e - VIII^e siècles.

Au siècle suivant, l'organisation des paroisses rurales n'était certainement pas achevée mais, du moins, les institutions de l'Eglise étaient-elles assurées grâce surtout au culte d'ermites ou d'abbés dont la renommée locale est restée très vivace : Saint Yrieix en Limousin, Saint Avit en Périgord, Saint Cybard à Angoulême et enfin Saint Emilion en Bordelais. Or, à ce sujet, l'auteur de la Vie latine commet divers lapsus qui ne trompent pas. Lorsque le saint opte pour une vie solitaire, l'hagiographe ne peut s'empêcher de préciser que l'endroit était "autrefois" (*priscis temporibus*) appelé Combes "par ses habitants" (*ab incolis*). De même l'église que creuse le saint dans un rocher n'est pas seulement destinée à son usage contemplatif personnel, mais précise maladroitement l'hagiographe, "pour son ressort" (*pro posse suo*). Autant d'éléments qui s'accordent mal avec le cliché de l'ermitte contemplatif retiré au désert. Tout se passe comme si derrière ce modèle stéréotypé à la mode du XII^e siècle pouvait encore se deviner la silhouette d'un curé de campagne du haut Moyen Age... qui aurait, hélas, négligé de tenir son Journal !

LEXIQUE

ARIEN : Partisan de l'hérésie prêchée par Arius à Alexandrie (Egypte) vers 320. Celui-ci soutenait que dans la Trinité le Fils est inférieur au Père et n'est donc pas pleinement Dieu. Condamnée par les conciles de Nicée (325) et de Constantinople (381), cette doctrine a séduit de nombreux peuples barbares.

BENEDICTIN : Religieux se conformant à la règle de Saint Benoît de Nursie (+ vers 555-560) qui s'impose à tous les monastères de l'empire carolingien à l'orée du IX^e siècle.

CAPITULAIRE : Texte législatif (sous forme de "chapitres") promulgué par les souverains mérovingiens puis carolingiens.

CARTULAIRE : Recueil de copies de chartes, de titres de propriété d'une église ou d'un monastère.

CHANOINE REGULIER : Prêtre vivant en communauté selon une règle (le plus souvent celle de Saint Augustin) et chargé de chanter l'office en chœur.

CHEF : Relique du crâne d'un saint dotée de pouvoirs miraculeux.

DEXTRE : Relique de la main droite d'un saint considérée comme particulièrement bénéfique.

EREMITISME : Mode de vie monastique qui implique la solitude dans un lieu écarté afin de vaquer à la prière et à la contemplation.

EXCOMMUNICATION : Sanction ecclésiastique frappant un chrétien baptisé par laquelle il est exclu de la communion des fidèles et notamment de l'accès aux sacrements.

HAGIOGRAPHIE : Ensemble de documents religieux destinés à promouvoir le culte d'un saint (litanies, calendriers, biographies etc.). Bien entendu, le terme s'applique aussi aux méthodes spécifiques à l'étude de ce type de sources par les historiens.

MARCHE : Territoire-"tampon" jouant un rôle de protection dans une zone frontalière ou en mal de pacification.

MARTYROLOGE : Liste des saints (des martyrs, à l'origine) présentée dans l'ordre du calendrier.

MONOLITHE : Se dit d'un monument taillé dans le roc.

VITA : Texte latin d'une Vie de saint rédigée à des fins liturgiques ou édifiantes.

BIBLIOGRAPHIE

Chanoine ALLAIN, "Une Vie inédite de Saint Emilion", An. Boll., 13-1894, p. 426-439

J.P. BRUNTERC'H, "Le duché du Maine et la Marche de Bretagne", in H. ATSMAN éd. La Neustrie, les pays au Nord de la Loire de 650 à 950, Sigmaringen, 1989, t.I, p. 29-127.

A. CHEDEVILLE, H. GUILLOTTEL, La Bretagne des Saints et des Rois, Rennes, 1984.

F. DUINE, Memento des sources hagiographiques de l'histoire de Bretagne, Rennes, 1918.

E. EWIG, "L'Aquitaine et les pays Rhénans au haut Moyen Age", C.C.M., 1/1958, p. 37-54.

L. FLEURIOT, "Un fragment en latin des très anciennes lois bretonnes armoricaines du VI^e siècle", E.C., XIII -1/1972, p. 194-211.

L. FLEURIOT, Les origines de la Bretagne, Paris, 1980.

P.R. GIOT et G. QUERE, "Le tesson d'amphore B2 de l'île Lavret (Bréhat, C.d.N.) et le problème des importations", R.A.O., 1985, p. 95-100.

J.H. GRISWARD, Archéologie de l'épopée médiévale, Paris, 1981.

J. GUADET, Saint Emilion, son histoire et ses monuments ou un monastère, une commune, un épisode de la Terreur, 2^e éd., Paris, 1863.

C. HIGOUNET, dir. Histoire de l'Aquitaine, Toulouse, 1976.

C. JULIAN, "La tombe de Roland à Blaye", Romania, 25/1896, p. 161-173.

E.R. LABANDE, "Recherches sur les pèlerins dans l'Europe des XI-XII^e siècles", C.C.M., 1/1958, p. 159-169 et 339-347.

A. de LA BORDERIE, Histoire de Bretagne, t. I, Rennes, 1896.

C. LAFON-DELAPLACE, "Paysage forestier et littérature hagiographique de l'Antiquité tardive : mythes et réalités du paysage érémitique occidentale", Hommes et Terres du Nord, 1986 / 2-3, p. 16 sq.

J. LECLERCQ, "Monachisme et Pérégrination du IX^e au XII^e siècle", Studia Monastica, 3-1, 1963, p. 33-52.

J. LE GOFF, "Le désert-forêt dans l'Occident médiéval" in l'Imaginaire médiéval, Paris, 1985.

A. MASSERON, "Un saint breton mal connu, mais de célébrité mondiale", Nouvelle Revue de Bretagne, Jan-Fév. 1950, P. 10 - 14.

B. MERDRIGNAC, Recherches sur l'hagiographie armoricaine du VII^e au XV^e siècle, Dossiers du CERAA, H-1985 et I-1986, St MALO, 2 vol.

A. MICHAUD, Histoire de Saintes, Toulouse, 1976.

J.C. POULIN, L'idéal de sainteté dans l'Aquitaine carolingienne d'après les sources hagiographiques (750-950), Québec, 1975.

P. RICHE, "Translation de reliques à l'époque carolingienne : Histoire des reliques de Saint Malo", Le Moyen Age, 1976, p. 201-218

M. ROUCHE, l'Aquitaine des Wisigoths aux Arabes (418-781) : Naissance d'une Région, Paris, 1979.

P.A. SIGAL, Les marcheurs de Dieu, Paris, 1974.

N.Y. TONNERRE, "Le commerce nantais à l'époque mérovingienne", MSHAB, 61/1984, p. 5-27.

A. VAUCHEZ, "Le Saint", in J. LE GOFF, l'homme médiéval, Paris, 1989, p. 345-380.

TABLE DES MATIERES

Préface par M. Pierre PAVEC, Maire de Vannes

Introduction

Chapitre 1 - Une vie latine légendaire	p 1
A - Le récit	p 1
B - Les anachronismes	p 3
1) Saint Martin de Saujon	
2) Le pèlerinage à Compostelle	
3) Waïfre et les chansons de geste	
C - Une composition topographique	p 8
1) La date de rédaction	p 8
a) Saint-Jacques de Compostelle	
b) La composition du document	
c) L'idéal érémitique	
2) Le lieu de rédaction	p 14
a) Saintes ?	
b) Saint-Emilion ?	

Chapitre 2 - Un ensemble édifiant, mais un arrière-plan historique précis :	p 21
A - L'idéal de sainteté	p 21
1) Hagiographe et écriture sainte	p 21
2) Un laïc charitable	p 24
3) Monachisme et pérégrination	p 25
4) L'ambiguïté du modèle érémitique	p 28
B - Un arrière-plan historique précis	p 30
1) Les relations entre Saintonge et Bretagne	p 30
a) Des échanges maritimes	
b) Le cas de Saint Malo	
2) Les liens politiques entre Aquitaine et Bretagne	p 35
a) Aquitaine et Bretagne face aux Francs	
b) L'affaire de Chramne	
c) Dagobert et Judaël	
3) Emilion, Waïfre et la fin de l'indépendance Aquitaine	p 42
a) La conquête franque en Aquitaine	
b) Pépin Le Bref et le Vannetais	
Lexique	p 49
Bibliographie	p 51

Publication : Archives Municipales de Vannes
Décembre 1992

Dactylographie : Odile Thomas
Cartes : Georges Cabailot
Maquette - Composition - Impression : Imprimerie Municipale
Documents photographiques : Photothèque des archives

Remerciements à M. Monimart de la Chambre de Commerce et d'Industrie du Morbihan et M. Frélaut des Amis de Vannes pour leur collaboration.

Au dos, stèle de justice datant du IX^e siècle, (Crach), époque de St Emilion.
Actuellement située dans la cour du Musée d'Archéologie du Château Gaillard.
(Société Polymathique du Morbihan)
Photo : Hubert Poupard



Ville de VANNES

