

RECHERCHES SUR L'HAGIOGRAPHIE ARMORICAINE DU VII^eME AU XV^eME SIECLE

Bernard MERDRIGNAC



TOME 1

LES SAINTS BRETONS,
TEMOINS DE DIEU OU TEMOINS DES HOMMES ?

Dossiers du Ce. R.A.A. H-1985

Éditeur
Centre Régional Archéologique d'Alet

**RECHERCHES SUR L'HAGIOGRAPHIE
ARMORICAINE DU VII^eme AU XV^eme SIECLE**

Bernard MERDRIGNAC

TOME 1

**LES SAINTS BRETONS,
TEMOINS DE DIEU OU TEMOINS DES HOMMES ?**

Dossiers du Ce. R.A.A. H-1985

Éditeur

Centre Régional Archéologique d'Alet

RECHERCHES SUR L'ARCHÉOLOGIE
ANCIENNE DU NORD-OUEST AU XVIIIÈME SIÈCLE

1970-1971

TOME 1

LES FAUTES BRETONNES

TRAVAUX DE BIEN OU TENDRE LES HOMMES

Directeur de la publication :
Loïc LANGOUET
Maître de Conférences à l'Université de Rennes
Chargé de cours à l'Université de Haute-Bretagne

67 F

LES DOMAINE DU
C.R.A.A.
N° 8 - 1970



VIE
DE
SAINT-MALO
PIERRE FALET

1970-1971

55 F

LES NÉCESSAIRES
DE
NOTRE NORD-OUEST ARCHÉOLOGIQUE FALET
C.R.A.A.

ÉLÉMENTS POUR UNE PRÉHISTOIRE
DU NORD-EST
DE L'ARMORIQUE BRETONNE



1970-1971

77 F

LES FOUILLES ARCHÉOLOGIQUES
DU
BASTION DE SOLIDOR
SAINT-MALO

Sous la Direction de L. LANGOUET



1970-1971

77 F

LES CONFORTS BASTIONNES CONTINENTALES
DAPRÈS LES DROGUES JUSQU'AU NORD-SUD

CH. BERNIER

1970-1971

93 F

LA PROSPECTION ARCHÉOLOGIQUE
EN
HAUTE-BRETAGNE
SES APPORTS À L'HISTOIRE DU MILIEU RURAL
DANS L'ANTIQUITÉ



1970-1971

ACHETEZ
LES NUMÉROS THÉMATIQUES
au
Ce.R.A.A.
Fort de la Cité
35400 SAINT MALO



A Maryvonne

"Aliquando ad virum Dei iracunda percur-
rebat et apud illum super mariti sui erga
se negligentia querelam faciebat, seque jam
non habere maritum, sed pro marito mona-
chum; atque illi imputabat quod vir suus
eam deserebat et propter ejus jure collo-
quium illa fatebatur pati divortium."

(Vita Ronani, c.3)

TABLE DES MATIERES

Avant-propos	1
Sources	3
Bibliographie	7
I- Sources annexes	7
II- Instruments de travail	6
III- Méthodologie	9
IV- Généralités	
1) Histoire médiévale	10
2) Histoire religieuse	10
3) Bretagne et pays celtiques	11
V- Etudes particulières	12
Liste des sigles et abréviations	18
Introduction	19
Chapitre I : Les <u>vitae</u> armoricaines : bilan chronologique	27
I- Une <u>vita</u> rescapée : la <u>vita</u> la Samsonis	28
1) La chronologie de la <u>vita</u> Samsonis	28
A- Les données contenues dans la <u>vita</u>	28
B- La controverse sur la <u>vita</u> Samsonis	28
C- Les positions actuelles	29
a) critique interne : des arguments qui remettent en cause l'historicité de la <u>vita</u>	30
b) critique externe : la structure de la <u>vita</u>	31
c) la chronologie de la <u>vita</u> Samsonis ?	33
2) Autres mentions de sources anciennes	34
A- Les <u>vitae</u> qui se réclament d'une source	34
B- Des <u>vitae</u> dont la source pourrait avoir été rédigée en langue vulgaire	37
C- Les <u>vitae</u> où se devine une source	39
II- Les centres hagiographiques de la Renaissance carolingienne	40
1) Landevennec	40
2) Redon et sa zone d'influence	47
3) Dol	48
4) Les foyers périphériques	49
A- Nantes et la Basse-Loire	49
B- Rennes	52
III- Les invasions normandes et leurs conséquences sur l'hagiographie	52
1) Le groupe du Nord de la France	53
2) L'influence de la Basse-Loire	54
3) Nouveaux centres de production hagiographique en Bretagne	55
A- Saint-Gildas de Rhuy	55
B- Saint-Meen	56
4) Le renouveau des anciens centres de production hagiographique	56
IV- La floraison de l'époque romane	61
1) Des <u>vitae</u> centrées sur les évêchés	62
A- Les évêques hagiographes	62

B- Des spécialistes attachés aux évêchés	52
2) Des <u>vitae</u> à usage local	65
V- Des <u>vitae</u> non-classées	68
1) <u>Vitae</u> armoricaines ou insulaires ?	68
2) Des <u>vitae</u> d'origine ou de date douteuses	69
Conclusion	70
Chapitre II : L'éducation dans les <u>vitae</u> armoricaines	73
I- Les écoles	73
1) Chronologie	73
2) L'organisation scolaire	76
A- Les grandes écoles britanniques	76
B- Les écoles en Armorique	79
3) Les exceptions	87
A- Le préceptorat	87
B- La scolarisation des seconds rôles	88
C- La promotion de l'éducation chevaleresque à partir du XI ^e siècle	89
II- Le sentiment de l'enfance	90
1) Le "forestage" dans l'hagiographie armoricaine	91
2) Précocité du saint	93
III- Les programmes	97
1) Apprentissage du psautier, <u>trivium</u> , <u>quadrivium</u>	97
A- Rudiments	97
B- La curieuse absence du calcul	99
C- Le psautier	100
D- L'enseignement secondaire	101
a) <u>Vita la Samsonis</u>	101
b) IX ^e -XI ^e siècles	102
c) <u>Vitae</u> romanes	103
2) Spécialisation	104
A- Le chant	104
B- Ecole de peinture ?	106
C- Les scribes	107
3) La formation d'une élite	107
A- Le père spirituel	107
B- Les influences extérieures	108
a) Les Irlandais	108
b) Les écoles de la Loire	111
Conclusion	114
Chapitre III : La culture biblique des hagiographes	117
I- Le vocabulaire et les tournures bibliques	117
1) Le diable	118
2) Le lexique	123
II- Les citations	126
1) Résultats d'ensemble	126
2) Evolution chronologique	129
3) Un cas particulier : les <u>GSR</u>	130
4) les modes de transmission	133

III- Typologie	134
1) La création	135
2) La vocation	137
3) La contemplation	140
4) La lampe sous le boisseau et le feu sous le manteau	142
5) Miracles bibliques	144
Conclusion	145
Chapitre IV : La culture profane des hagiographes	147
I- La bibliothèque des hagiographes	147
1) La <u>vita la Samsonis</u>	147
2) Les <u>vitae</u> carolingiennes	149
3) L'impact de la Renaissance du XII ^e siècle	154
II- L'évolution stylistique	158
1) L'élitisme carolingien	158
A- Les poétismes	158
B- Les hellénismes	160
C- L'hispanisme	165
2) Mais... des publics divers	170
A- Les calembours	171
B- Le Breton dans les <u>vitae</u>	174
III- Hagiographie et historiographie	184
1) L'influence des historiens antiques	185
2) Les sources de l'hagiographie	186
A- La tradition orale	186
B- Les généalogies	186
C- Chartes et archives	189
D- Livres historiques	190
3) La conception de l'histoire	192
A- Le saint dans l'histoire profane	192
B- Le saint dans l'histoire sainte	194
C- Le saint dans l'histoire contemporaine	195
D- Le saint dans le temps de la liturgie	196
Conclusion	198
Conclusion générale	199
I- Les types de saints	199
II- Les catalogues des vertus	204
Annexe : La prière de saint Iltud	209
Index	211
Table des cartes, graphiques, tableaux et illustrations	

AVANT-PROPOS

Pourquoi ne pas l'avouer : cette recherche, je l'ai entreprise pour mon propre plaisir. Cependant, en cinq ans de travail, nombreux sont ceux que j'ai mis sans vergogne à contribution ; je serais donc ingrat de ne pas reconnaître mes dettes.

Ma gratitude va d'abord à M. A. CHEDEVILLE qui a accepté de diriger cette thèse et ne m'a ménagé ni ses conseils critiques ni son soutien dans les moments difficiles.

Sans l'appui de M. A. CARREE qui ne m'a jamais compté son temps, la reprise de contact avec le latin médiéval se serait sans doute avérée plus laborieuse et en tout cas beaucoup moins amusante.

Le chanoine J.R. du CLEUZIOU m'a fait bénéficier de sa grande expérience de l'hagiographie bretonne ; on jugera combien sa généreuse correspondance m'a été utile.

J'ai abusé des conseils éclairés de Mmes MM. J. BATANY, G. BERNIER, W. DAVIES, A. DUFIEF, L. FLEURIOT, P.R. GIOT, J. GRISWARD, F. KERLOUEGAN, L. LANGOUET, H. MARTIN, M. REYDELLET, et P. RICHE. Tous ont réservé un accueil complaisant à mes questions importunes.

Je dois aussi beaucoup aux correspondances de MM. R. CAZAUX, J.L. DEUFFIC, M. DILASSER, Y. GUILLON, L. LEMOINE, G. OLLIVIER et C. Mac SCARGILL. Le soutien de Mmes MM. AMELOT, BUCAILLE, CHALOIS, CHAPPEE, FOURDAN, FOUTEL, GUEGEN, HERY, MEVEL, PAVY ne m'a jamais fait défaut quand je leur ai demandé services et renseignements.

Mon travail a encore été facilité par la compréhension que j'ai rencontrée dans les B.U. de Rennes, les B.M. de Ploermel et de Dinan, en particulier auprès de M.L.R. VILBERT, les A.D. d'Ille et Vilaine, de Loire-Atlantique et de la Marne, ainsi qu'auprès de MM. L. ROUAUD et J.L. LEFLOCH. Mme D. BLOCH, Conservateur de la division des manuscrits occidentaux au département des manuscrits de la B.N., m'a diligemment apporté à plusieurs reprises les précisions dont j'avais besoin. M. J. GUIGNE-BOLOGNE m'a aimablement communiqué des photographies et j'ai bénéficié de la gracieuse autorisation des éditions C.I.M. Mme ONNEE puis Mme PILET ont assumé la dactylographie et M. R. NEVEU la mise au net des cartes et graphiques. M. L. LANGOUET et le CeRAA ont eu l'obligeance d'assurer la publication de ce travail.

A tous je renouvelle mes sincères remerciements. Bien entendu, selon la formule consacrée, les lignes qui suivent n'engagent cependant que moi.

Quant à ma femme et à mes enfants, ils savent aussi bien que moi (ou ne vont pas tarder à savoir) tout ce que je leur dois. Mais, est-ce plagier la belle formule de M.R. FOSSIER que d'ajouter : ceci "est une affaire entre [eux] et moi"(1) ?

(1) R. FOSSIER : La Terre et l'Homme en Picardie... t.1, p.9.

SOURCES

BIBLIOGRAPHIE

	B.H.L. (1)
ARMEL (Armagilus)	
- S. ROPARTZ : Notice sur la ville de Ploermel, Paris, 1864, p.163-178.	678
- AASS, Aug. III, p.298-299 (Breviaire de Saint-Malo de 1489).	679
- F. DUINE : "Saint Armel", ext. des AB, XX, 1905, p.448-461 (missel ms. de Rennes, XV ^{s.} ; Breviaire de Léon ; missel gothique de Rennes).	
BENOIT de MACERAC (Benedictus de Macerac)	
- R. de L'ESTOURBEILLON : <u>Saint Benoît de Macerac, Etudes hagiographiques</u> , VI (ext. du <u>Bulletin de la Société Archéologique de Nantes</u> , LI) p.13-21.	1145
BRIEUC (Briochus, Briomagus)	
- B. PLAINE : Une vie inédite de saint Briec, texte latin avec prologues en français (ext. des <u>An.Boll.</u> , t.III p.162-188.	
- Epilogue (omis par PLAINE) in <u>An.Boll.</u> XXIII, 1904, p.264-265.	1463
- Traduction in G.H. DOBLE : <u>Saint Briec, sa vie, son culte</u> , traduit de l'anglais par L. KERBIRIOU, Saint-Briec, 1930, p.7-32.	
- <u>Vita Metrica</u> par Pierre, clerc d'Angers, in <u>An.Boll.</u> XXIII, 1904, p.138-233 et 246-251.	
BUDOC (Budocus)	
- Texte latin de la vita contenue dans le <u>Chronicon Briocense</u> (BN,mslat. 9888 f°62 sq. ; ms.lat. 6003 f°60 sq.) : copie par A. de LA BORDERIE, ADIV, I F 328.	
- A. de BARTHELEMY : "La légende de saint Budoc et de sainte Azenor", <u>SECdN</u> , IV, 1886, p.235-248 ; traduction du texte précédent.	
- <u>Breviaires de Dol et de Léon</u> : <u>ibid.</u> p.248-251.	
CARADEC (Carantocus)	
- AASS, Mai, III, p.585-586 (*) (2).	1562
- Extraits in A. de LA BORDERIE : "Les deux saints Caradec", <u>Mélanges édités par les bibliophiles bretons</u> , III, 1883, p.210-215.	
- A.W. WADE-EVANS : <u>Vitae sanctorum Britanniae et genealogiae</u> , Cardiff, 1944, p.142-150 (*).	
CONWOION	
- MABILLON : <u>Acta sanctorum ordinis sancti Benedicti, saec.IV, t.II, Venetis</u> , 1738, p.184-192.	1945
CORENTIN (Corentinus)	
- B. PLAINE : "Vie inédite de saint Corentin" <u>BFAF</u> , XIII, 1886, p.118-161 (avec une tradition très large).	1954-1957
- A. OHEIX et C.E. FAWTIER : "La plus ancienne vie de saint Corentin", <u>MSHAB</u> , VI, 1925, p.38-56.	
CUNUAL (Cunwalus)	
- A. OHEIX : Une vie inédite de saint Cunwal publiée avec un commentaire, Paris, 1911, p.4-15 (t. à p. de la <u>RC</u> , XXXII, 1911, p.154-183).	
ETHBIN (Ethbinus)	
- voir IDUNET.	
GESTAE SANCTORUM ROTONENSIIUM	
MABILLON : <u>ASOSB</u> , IV, t.II p.193-222 (3).	1945
MGH, <u>Auct. Antiq. Chron. Min.</u> , t.XIII, p.90 sq. (*).	
GILDAS	
- F. LOT : <u>Mélanges d'histoire de Bretagne</u> , Paris, 1907, p.433-476.	3541
- MGH, <u>Auct. Antiq. Chron. Min.</u> , t.XIII, p.91-106 (*).	
- <u>Vita</u> par un moine de saint Philibert : <u>Cat. Cod. Hag.</u> , II, p.182-191.	

(1) On donne éventuellement en marge les références de la Bibliotheca Hagiographica Latina publiée par la Société des Bollandistes ; Bruxelles, t.I, 1898-1899, t.II, 1900-1901.

(2) On indique par ce signe (*) les documents qui, pour diverses raisons, n'ont pu être consultés.

(3) Il a semblé préférable de s'en tenir à cette édition pour des motifs qui seront exposés infra, en Introduction.

GOBRIEN (Gobrianus)
- F. DUINE : Notes sur les saints bretons : saint Gobrien, Paris, 1904, est. du t. XXX de l'Herminie, p.7-20 ; Breviaires de Nantes, Dol, Saint-Malo, Saint-Brieuc, Vannes.

GONERI (Gonerius)
- Y.M. LUCAS : La Vie, les reliques, le culte de saint Goneri, Vannes, 1888, p.10-15 ; t. à p. de la RHO, IV, 1888.
- Texte corrigé (par l'abbé LEMASSON) à l'aide de A. de LA BORDERIE : "Examen de la vie ancienne de saint Goneri", RHO, IV, 1888, p.243 sq. (2).

GOUEZNOU (Gozeznoues)
- paragraphes 1 à 3 in A. de LA BORDERIE : "Extraits de la légende de saint Goeznou", BSAF, IX, 1882, p.228-233.
- paragraphes 4 à 7 in G. LEDUC et C. STERCXK : "La vie de saint Goeznou", AB, LXXVIII, 1971, p.279-285.

GOULVEN (Golvenus)
- A. de LA BORDERIE : Saint Goulven ; texte de sa vie latine avec notes et commentaires, Rennes, 1892, p.216-228 (t. à p. de SECGN, XXIX, 1892).

GOUSTAN
- extraits in A. OHEIX : Notes sur la vie de saint Gildas de Ruis ; Etudes hagiographiques, IX, Nantes, 1913, p.34-35.

GUENAEI (Wenailus, Guenailus)
- Breviaire Vannetais de 1589 (5), ext. in A. de LA BORDERIE : HB, t. I p.453 n°2, p.454 n°3 et 4.
- Vita et Translatio : AASS, Nov. I, p.674-679.

GUENOLE (Winwaloeus)
- Hymne par Clément : A. de LA BORDERIE : Le Cartulaire de Landevennec, Rennes, 1888, p.124-128. Traduction in Chronique de Landevennec, n°26, avril 1981, p.46-48.
- Vita brevier : R. LATOUCHE : Mélanges d'Histoire de Cornouaille, Paris 1911, p.97-112.
- Vita amplior : A. de LA BORDERIE : ibid., p.1-102. P. de SMEDT, in An.Boll., VII, p.172-249 (distingue typographiquement le texte de la vita brevier).
- Vita metrica : A. de LA BORDERIE : ibid. p.136-141.
- Omelia : ibid., p.129-135.
- Vita adressée à Jd'Arezzo : R. FAWTIER : Une rédaction inédite de la vie de saint Guénolé, Mélanges d'Archeologie de l'Ecole Française de Rome, t. XXII, 1912, p.34-44.
- MMSS de Marchiennes et de Montreuil-sur-mer : AASS, Mart. I, p.250-260.

GURTHIERN (Gurthiernus)
- L. MAITRE et P. de BERTHOU : Cartulaire de l'abbaye de Sainte-Croix de Quimperlé, Paris, 1904, p.42-49.

GURVAL
- AASS, Jun. I, p. 721-749.

HERBOT (Herbaudus)
- AASS, Jun. VI, p.202-204.

HERMELAND (Hermelandus)
- AASS, Mart. III, p.576-586.
- MGH, Script. Ser. Mer. V, 1910, p.682 sq. (*).
- MABILLON : ASOSB, III, 1 p.383-403 (*).

HERVE (Herveus)
- A. de LA BORDERIE : Saint Hervé ; texte latin de la vie de ce saint avec notes et commentaire historique, Rennes, 1892, p.256-274 (ext. SECGN, XXIX, 1892).
- B. PLAINE : Saint Hervé, sa vie son culte, Vannes, 1893, p.54-69.

IDUNET ou ETHBIN (Eidunetus)
- A. de LA BORDERIE : Le Cartulaire l'abbaye de Landevennec, Rennes, 1888, p.137-141.

(4) De plus, le chanoine du CLEUZIOU a eu l'obligeance de me communiquer une copie (provenant des papiers de A. du BOIS de LA VILLERABEL) des leçons du propre Vannetais (BM, ms. lat. 1148). Je l'en remercie vivement.
(5) J'ai pu consulter l'ensemble des leçons grâce à l'obligeance de M.L. ROUAUD que je remercie vivement.

IVY (Ywius)
- AASS, Oct. III, p.404-405 (CAPGRAVE). 4638

JACUT (Jacutus)
- A. LEMASSON : Saint Jacut, son histoire, son culte, ses légendes, ses vies anciennes ; essai historique, Saint-Brieuc, 1912, p.83-91 et 97-99. Dossier reprenant le texte latin publié par les Bollandistes en Cat.Cod.Hag., I p.578-582 (*), une vita abrégée (BN ms lat. 11 766, f° 249) qui lui fait suite in Cat.Cod.Hag., I p.582-585 (*) et le texte de dom LOBINEAU. 4113 4114

JAOUA (Joevinus)
- AASS, Mart. I p.139 (Breviaire de Léon).

JUDICAEI
- Quelques extraits in B. PLAINE : La Vie inédite de saint Meen, 1884, p.17-18 (t. à p. des An.Boll., III p.157-158).
- R. FAWTIER : "Ingomar, historien breton" in Mélanges F. LOT, Paris, 1925, p.188-194.
- Voir aussi : P. LE BAUD : Croniques et Ystoires des Bretons, éd. de CALAN, t.1, 1907, p.153-170, t.111, 1911, p.75-79.
- Texte du Chronicon Briocense, BN ms lat. 6003, f°48-56v* ; ms lat.9888, f°51-59. Copie par A. de LA BORDERIE, ADIV I F 635.
- La "gorchan" de Judicael qui y est incluse a été éditée, traduite et commentée par L. FLEURIOT, d'abord in J. DELUMEAU et Coll.Documents d'Histoire de la Bretagne, Toulouse, 1971 (repris par J.J. BAILEY : Treflez et ses saints, Landerneau, 1979, p. 210-212) puis, avec une traduction revue et corrigée, in L. FLEURIOT et Coll. Récits et Poèmes Celtiques, Paris, 1981, p.44-45.

JUDOC (Judocus)
- MABILLON : ASOSB, II, p.566-571. 4503

LERY (Laurus)
- extraits in A. de LA BORDERIE : HB, t.1, p.484 sq. ; texte complet : BN ms.fr. 22321, f° 609-612 (microfilm IAREH n° 5710).
- A. de LA BORDERIE : HB, t.11, p.530-532.

LUNAIRE (Leonorius)
- Cat.Cod.Hag., t.11, p.153-173. 4880 4881
- AASS, Jul. I, p.121-124.

MALO (Machutus, Maclovius)
- Anonyme : Vita brevier, éd. A. de LA BORDERIE in Bull. et Mém. de la Soc. Arch. de Rennes, XVI, 2, 1883, p.267-293.
- Anonyme : vita amplior, éd. F. LOT : MHB, p.294-329.
- vita par Billi : éd. G. LEDUC : Vie de saint Malo, évêque d'Alet ; version écrite par le diacre Billi (fin du IX^e); textes latin et anglo-saxon avec traduction française, les dossiers du CERA, n°8, 1979; F. LOT : MHB, p.340-430 (6).
- vita par Siebert de Gembloux, éd. MIGNÉ : PL, CLX, col.729 sq.
- Vita par Baudri (ou Jean de Chatillon) : éd. MABILLON : ASOSB, I, p.217 sq. (7).
- Translatio : éd. B. PLAINE in Bull. et Mém. de la Soc. Arch. de Rennes XVI, 2, 1883, p.257-264.

MAGLOIRE (Maglorius)
- A. de LA BORDERIE : Les Miracles de saint Magloire ; texte latin et français avec notes et commentaire historique, Rennes, 1891, p.7-33 (t. à p. des Mém. Soc. Hist. & Arch. C.d.N., 2^e série, IV, 1891, p.230-256).
- à compléter avec Cat.Cod.Hag., III, p.309-316.
- AASS, Oct.X, p.782-791 (7).

MARTIN de VERTOU (Martinus Vertavensis)
- AASS, Oct.X, p.805-817.
- le prologue figure in Cat.Cod.Hag., III, p.316-317 (*).

MAUDEZ (Maudetus, Mandetus)
- vita Ia
- vita IIa
éd. A. de LA BORDERIE : "Texte latin des deux Vies les plus anciennes de saint Maudez avec notes et commentaire historique", t. à p. de SECGN, XXVIII, 1891, p.5 à 20. 5722 5723

(6) L'édition de dom PLAINE, in Bull. et Mém. de la Soc. Arch. de Rennes, n'a plus d'intérêt, sinon sur l'exemplaire de la BUR lettres 17 125 qui porte des annotations manuscrites de F. DUINE.
(7) On a aussi consulté la vita italiana Maglorii, à l'usage de la cathédrale d'Ivree (XIV^e.) in An.Boll. XL1, 1923, p.352. Traduction par F. DUINE, BUR droit, ms. 480 A.

MELAINÉ (Melanius)	
- vita Ia : Cat.Cod.Hag., I, p.71-77.	
MGH, Scriptt.Ref.MeF., III, p.372-376 (*)	5887-5888
- vita IIA : Cat.Cod.Hag., II, p.531-541.	5891
- vita IIIa : AASS, Jan. p.328-333.	5890
- Fragments métriques, éd. F. DOLBEAU : "Fragments métriques consacrés à saint Melaine de Rennes", An.Boll., 1975, p.121-125.	
MELOIR (Melorius)	
- B. PLAINE : "Vita inedita Sti Melorit", An.Boll., V, 1886, p.165-175.	5903-5904
- D.B. GREMONT : "Recherches sur saint Melar, Melor, Méloir...", BSAF, 1973, p.348-354.	
MENOU (Menulfus)	
- AASS, Jul.III, p.307.	5931
MERIADEC (Mercadocus, Mereadocus)	
- Bréviaire vannetais de 1589 : 7 Jun. (8).	
- Traduction de la copie du XVIII ^e siècle d'une vita extraite pour dom LOBINEAU du Légendaire de Tréguier, éd. G.H. DOBLE : "Saint Meriadec, évêque et confesseur", in Association Bretonne : Comptes-rendus, Procès-verbaux Mémoires du 69 ^e Congrès : Hennebont, du 1 au 4 juillet 1935, saint-Brieuc, 1936.	5939b
MEEN (Mevenus)	
- B. PLAINE : La Vie inédite de saint Meen, 1884, p.2-16 (t. à p. des An.Boll., III, p.142-156).	5944
NINNOC (Ninnoca)	
- L. MAITRE et P. de BERTHOU : Le Cartulaire de l'abbaye de Sainte-Croix de Quimperlé, Paris, 1904, p.55-65.	6242
OSMANE (Osmanna)	
- B. PLAINE : "Sainte Osmane, patronne de Férycy en Brie", Revue de Champagne et de Brie, 1892, p.186-189.	6354
PATERNE (Paternus)	
- A. WADE-EVANS : Vitae Sanctorum Britanniae et Genealogiae, Cardiff, 1944 (*).	6480
- Abrégé du XIV ^e s. : AASS, Apr.11, p.379-381.	6481
- Propres vannetais de 1630 et 1652, in P. GROSJEAN : "Saint Patern d'Avranches et saint Patern de Vannes dans les martyrologes", An.Boll., LXVII Mélanges P. PETERS, 1949, t.1, p.398-400.	
PETROC (Petrocus)	
- P. GROSJEAN : "Vie et miracles de saint Petroc", An.Boll., LXXIV, 1956, p.487-496 (9).	6639
PAUL AURELIEN (Paulus Aurelianus)	
- vita par Durmonoc, éd. P. CUISSARD : "Vie de saint Paul de Léon, en Bretagne", RC, V, 1883, p.417-457 ; cette édition doit être préférée à celle de B. PLAINE in An.Boll., I, 1882, p.209-256.	6585
- vita par VITALIS : AASS, Mart.11, p.209-256.	6586
ROBERT d'ARBRISSEL (Robertus d'Arbrisello)	
- vita par Baudri : AASS, Feb.III, p.603-608 ; MIGNE, PL, CLXII, col. 1043-1058 (10).	7259
- vita par André de Fontevrault : MIGNE, PL, CLXII, col.1057-1078 (*).	7260
RONAN (Ronanus)	
- Cat.Cod.Hag., I, p.438-458 ; traduction, parfois paraphrasée, par B. PLAINE in "Une Vie inédite de saint Ronan, traduite du latin avec prologèmes et éclaircissements", BSAF, XVI, 1889, p.273-318.	7336
- Bréviaire gothique de Quimper, in AASS, Jun.1, p.83-84.	7337
SALOMON	
- Bréviaire vannetais de 1589, éd. B. PLAINE : Saint Salomon, roi de Bretagne et martyr, Vannes, 1895, p.65-69.	

(8) J'ai pu disposer d'une photocopie grâce à l'obligeance de M.L. ROUAUD, que je remercie vivement.

(9) Bien qu'il ne s'agisse pas à proprement parler d'un saint armoricain, les raisons pour lesquelles cette vita est incluse dans ce corpus sont exposées dans l'introduction.

(10) On a retenu la vita par Baudri pour des motifs exposés infra, en introduction.

SAMSON	
- vita Ia : R. FANTIER : La Vie de saint Samson : essai de critique hagiographique, BEHE, 197 ^e fasc., Paris, 1912, p.95-172.	
- vita IIA : B. PLAINE : La très Ancienne Vie inédite de saint Samson, p.3-74, t.à p. des An.Boll., VI, 1887, p.82-150. Un vers, du prologue métrique omis par dom PLAINE, est restitué par A. de LA BORDERIE : HB, t.1, p.562.	7478-7479
- vita par Baudri : B. PLAINE, ibid. (En notes, l'éditeur donne les principales variantes par rapport au texte de la vita IIA).	7480-7484
- Fragments métriques, in An.Boll., XII, 1893, p.56-57.	7486
- Hymnes de Baudri : éd. Ph. ABRAHAMS : Les Oeuvres poétiques de Baudri de Bourguell, Paris, 1916, p.355-357, n° CCXLVI-CCXLVII.	
SULIAC (Sulinus)	
- Leçons de Légendaires malouins : AASS, Oct.1, p.196-197.	
- Bréviaire de Léon de 1516, complété par des notes du père du PAZ (BN, ms.fr. 22321, f°720) de provenance inconnue, éd. G.H. DOBLE : The Saints of Cornwall, part V, reed. 1970, p.124-126.	
TEILO (Telhauus)	
- J. LOTH : La Vie de saint Teilo, évêque de Llandaff, p.8-25 ; t.à p. des AB, IX, X, p.277-286 et 438-446 (11).	7997
TUDUAL (Tutgualus)	
- vita Ia,	8350
- vita IIA,	8351
- vita IIIa,	8353
éd. A. de LA BORDERIE : Les Trois Vies anciennes de saint Tudual : texte latin et commentaire historique, Paris, 1887, p.12-45, avec traduction de la vita Ia, p.55-56 ; t.à p. des Mém. de la Soc. Arch. des C.d.N., 2 ^e série, II, 1886-1887, p.77-117.	
- ms. 500 de Chartres (disparu en 1944) : collation d'après M. MERLET, communiquée par le chanoine J.R. du CLEUZIOU que je remercie.	
TURIAU (Turriavus)	
- vita Ia (ms. de Clermont), éd. F. DUINE : Une Vie antique et inédite de saint Turiau, 1912, p.29-47 ; t.à p. des Mém. Soc. Arch. de Rennes, XLII-2.	
- vita IIA	8341
- vita IIIa et miracula	8342-8343
AASS, Jul.III, p.617-625.	
VIAU (Vitalis)	
- A. OHEIX : Saint Viau, Nantes, 1913, p.16-25 ; t.à p. du Bull. Soc. Arch. Nantes.	
WINNOC (Winnocus)	
- vitae SS Audomari, Bertini et Winnoci, MGH, Scriptt., V, p.796 sq. (*).	8952
- vita, genealogia et miracula : MABILLOU : ASSISE, III, vol.1, p.301-330.	9954-9956

1 - SOURCES ANNEXES

Pour ne pas surcharger cette liste inutilement, on n'a retenu que les ouvrages qui ont semblé les plus importants. Les autres références sont données en notes, le cas échéant.

P. ABRAHAMS : Les Oeuvres poétiques de Baudri de Bourguell (1046-1130), Paris, 1926.

P.C. BARTRUM : Early Welsh Genealogical Tracts, Cardiff, 1966.

L. BEILER : The Irish Penitentials, Dublin, reed. 1975.

Four Latin Lives of saint Patrick : Colgan's vita IIA, IIA, IIA and Va, Dublin, 1971.

A. de COURSON : ed. Le Cartulaire de Redon en Bretagne, Paris, 1863.

H.D. EMMANUEL : The Latin Text of the Welsh Laws, Cardiff, 1967.

L. FLEURIOT, J.C. LOZACH MEUK, L. PRAT : Recits et Poèmes celtiques : domaine bretonne, VI^e-XV^e s., Paris, 1981.

(11) On indique en introduction les raisons pour lesquelles cette vita a été retenue.

- J. FONTAINE : éd. *SULPICE SEVERE, Vie de saint Martin*, 3 vol., Paris, 1967.
 J.T. FOWLER : éd. *Adamnani, Vita S. Columbae*, Oxford, 1920.
 A. GWYNN : *The Writings of Bishop Patrick (1074-1084)*, Dublin, 1955.
 R.P.C. HANSON : éd. *Saint PATRICK, Confession et lettre à Coroticus* ; avec la collaboration de C. BLANC, Paris, 1978.
 N.W. HERREN : éd. *The Hispanica Famina, I, the A text, a new critical edition with english translation and philological commentary*, Toronto, 1974.
 G. LEDUC et C. STERCKX : éd. *Chronicon Briocense, I, c. I à CIX*, Paris, 1972.
 J. LOTH : trad. *Les Mabingion | contes bartriques gallois*, rééd. Paris, 1979.
 Monuments du Procès de canonisation du bienheureux CHARLES de Blois, duc de Bretagne, 1320-1364, Saint-Brieuc, 1921.
 C. PLUMMER : *Vitae Sanctorum Hiberniae*, 2 vol., Oxford reprint, 1968.
 R. PRIGENT : "Le Jormulaire de Treguier", MSHAB, IV, 1923, p.275-414.
 J.-B.M. ROZE : trad. de J. de VORAGINE : *La Légende dorée*, Paris, 1967, 2 vol.
 H. de la VILLEMARQUE : *Barzaz Breiz ; Chants populaires de la Bretagne*, nile éd. Paris, 1923.
 A. de VOGUE : éd. GREGOIRE le GRAND, *Dialogues*, trad. P. ANTIN, Paris, 1979.
 P. SCHMITZ : éd. *Benedicti Regula*, texte latin, traduction et concordance ; étude sur la langue de saint Benoît, par C. MOHRMANN, 4^e éd., Maredsous, 1975.
 On a aussi utilisé *La Règle de Saint Benoît*, édition du XV^e centenaire, texte latin-français, trad. H. ROCHAIS, Paris, 1929.
 W. STOKES : *Lives of the saints from the book of Lismore*, Oxford, 1890.

II - INSTRUMENTS DE TRAVAIL

- A. BAUDRILLART, A. VOGT et U. ROUZIES : *Dictionnaire d'histoire et de Géographie ecclésiastique*, Paris, 1909.
 A. BLAISE : *Dictionnaire latin des auteurs chrétiens*, revu spécialement pour le vocabulaire théologique par H. CHIRAI, Strasbourg, 1954.
 BIBLIOTHEQUE INTERUNIVERSITAIRE DE RENNES : *Supplément au catalogue général des manuscrits*, dact. (le fond DUINE occupe les n^{os} 308 à 3747).
 D. BO : *Lexicon Horatianum*, Hildesheim, 1965.
 BOLLANDISTES : *Index Bibliographia Latina*, 2 vol., Bruxelles, 1898-9, 1900-1.
 F. CABROL, H. LECLEERCQ : *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, 15 vol., Paris, 1920-1954.
 C. du CANGE : *Glossarium ad Scriptores Mediae et Infimae Latinitatis*, Paris, 1733 (Sauf indication contraire, c'est à cette édition que l'on renvoie ici).
 G. CLAESON : *Index Tertullianus*, Paris, 1974.
 L. DUCHESNE : *Catalogues épiscopaux de la Province de Tours*, Paris, 1890.
 F. DUINE : *Catalogue des sources hagiographiques pour l'histoire de Bretagne jusqu'à la fin du XII^e siècle*, Paris, 1922.
 - : *Hagiographie bretonne (1322 fiches)*, BUR Droit, ms 458.
 - : *Lexique hagiographique pour l'étude de la Vita Samsonis*, (964 fiches), BUR Droit, ms 471.
 - : *Memento des sources hagiographiques de l'histoire de Bretagne, V^e au X^e siècles*, Rennes, 1918.
 M. DILLON, D.O. CROININ : *Irish, a complete introductory course*, London, 3^e réimp., 1980.
 A. ERNOUT, F. THOMAS : *Syntaxe latine*, Paris, 2^e éd., 1964.
 A. ERNOUT, A. MEILLET : *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, 1959.
 J.L. FLEURIOT : *Le Vieux Breton, éléments d'une grammaire*, Paris, 1964, (en abrégé : *Grammaire*).
 - : *Dictionnaire des gloses en Vieux Breton*, Paris, 1964, (en abrégé : *Gloses*).
 J. de GHELLINCK : *La Littérature latine au Moyen Age*, 2 vol., Paris, 1939, rééd. Hildesheim, 1969.
 A. GWYNN, R.N. HADDOCK : *Medieval religious houses Ireland*, London, 1970.
 L. HAVET, L. DUVAU : *Cours élémentaire de métrique grecque et latine*, Paris, 1939.
 R. HEMON : *Dictionnaire breton-français*, Brest, 1964.
 T. JANSON : *Prose rhythm in medieval latin from the 9th to the 13th century*, Stockholm, 1975.
 T.G. JONES : *Welsh Folklore and Folk Customs*, London, 1930.
 J.F. KENNEY : *The Sources for the early History of Ireland : ecclesiastical, an introduction and guide*, rééd. Dublin, 1979.
 J. LALOUP : *Dictionnaire de la littérature grecque et latine*, Paris, 1968.
 L. LAURAND : *Etude sur le style des discours de Cicéron avec une esquisse du cursus*, 4^e éd., Paris, 1938.
 M. LAVARENNE : *Initiation à la métrique et à la prosodie latine*, Paris, 1948.
 M. LE GONDEC : *Vocabulaire breton-français*, revu par M. FROUDE, Saint-Brieuc, 1860.
 H. LLOYD HUMPHREYS : *La Langue Galloise*, une présentation Stud. n^{os} 13-14, 1979-1980.
 J. LOTH : *Vocabulaire Vieux-Breton, avec commentaire contenant toutes les gloses en vieux-breton, gallois, cornique, armoricain, connues, précédé d'une introduction sur la phonétique du Vieux-Breton et la provenance des gloses*, Paris, rééd. 1970.
 - : *Chrestomathie bretonne (armoricain, gallois, cornique), 1^{re} partie : breton armoricain*, Rennes, 1890.
 - : *Les noms de saints bretons*, Paris, 1910.
 A. MERGUET : *Lexicon zu Vergilius mit angabe sämtlicher stellen*, Hildesheim, 1960.
 A. MOLINIER : *Les Sources de l'histoire de France des origines aux guerres d'Italie (1494) - I : Epoque primitive, Mérovingiens, Carolingiens*, Paris, 1901.
 M.G. NICOLAU : *L'origine du cursus rythmique et les débuts de l'accent d'intensité en latin*, Paris, 1930.

- : *Sacrorum Bibliorum Vulgatae Editionis Concordantiae, HUCONIS Cardinalis Ordinis Praedicatorum ; ad recognitionem jussu SIXTI V. pont. max., recensitae atque emendatae a F. LUCA et V.D. HUBERTI PHALESI*, Lyon, 1607.
 C. de SMEDT : *Le cursus dans les documents hagiographiques*, An.Boll., XVII, 1898, p.387-392.
Thesaurus linguae latinae editus documentis hagiographicis, An.Boll., XVII, 1898, p.387-392.
 Göttingensis, Lipsiensis, Monacensis, Vindobonensis, Lipsiae, Vol. 1, 1907.
 J.B. THIERS : *Traité des superstitions selon l'écriture Sainte, les décrets des conciles et les sentiments des saints pères et des théologiens*, 1^{re} éd., Paris, 1679 ; 2^e éd., Paris, 1702.
 P. TREPES : *Grammaire Bretonne*, Rennes, 1980.
 F.C. TUBACH : *Index exemplorum ; a handbook of medieval religious tales*, Helsinki, 1969.
 A. VACANT, E. MANGENOT : *Dictionnaire de théologie catholique, contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire*, Paris, 1930.
 C. VOGEL : *Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au Moyen Age*, Spoleto, s.d.

III - METHODOLOGIE

- R. AIGRAIN : *L'Hagiographie, ses sources, ses méthodes, son histoire*, Paris, 1953.
 M.T. d'ALVERNAT : "Comment les théologiens et les philosophes voient la femme ?", Actes du colloque : *la femme dans les civilisations des X^e-XIII^es*, 23-25 Sept. 1977, CCM, XX^e année, 1977, p.105-129.
 S.C. ASTON : "The saint in medieval literature", *Modern Language Review*, t.LXV, 1970, p.XXV-XLII.
 L.J. BATAILLON : "Bulletin d'histoire des doctrines médiévales, III-le Haut Moyen Age", *Revue des Sciences philosophiques et historiques*, t.LXI, 1977, p.605-623.
 J. BATANY : "Les trois fonctions au trois états", AESC, 1963, p.933-938.
 M. BOUTELLIER : *Médecine populaire d'hier et d'aujourd'hui*, Paris, 1966.
 C. CAROZZI : "La Vie du roi Robert, par Helgaud de Fleury", *Historiographie et Hagiographie*, AB, 1980, p.219 sq.
 N.Z. DAVIS : *Les Cultures du peuple ; rituels, savoirs et résistances au XVI^es*, Paris, 1979.
 P. DELOOZ : "Pour une étude sociologique de la sainteté canonisée dans l'Eglise catholique", *Archives de Sociologie des Religions*, 1963-13, p.17-43.
 G.H. DOBLE : "Hagiography and Folklore", *Folk-Lore*, LIV, 1943, p.321-333.
 D. DUBUISSON : "L'Irlande et la théorie médiévale des trois ordres", *Revue d'histoire des Religions* (Annales du Musée Guimet), t.CLXXVIII, 1975, p.35-63.
 M.P. DUMINIL : "Un exemple d'insertion dans l'Illiad d'Homère", *l'histoire de Bellerophon*, *Interférences*, n°11, 1980, le Livre dans le Livre, p.17-27.
 A. DUPRONT : "Anthropologie religieuse en France de l'histoire, sous la direction de J. LEGOFF et P. NORA, t.II ; Paris, 1974, p.105-136.
 J. FAVRET : "Le malheur biologique et sa répétition ; la sorcellerie du bocage", AESC, XXVI, 1971, p.873-888.
 J. FONTAINE : "Bible et hagiographie dans le royaume franc mérovingien", An.Boll., t.XCVII, 1979, p.387-396.
 - : "Hagiographie et politique de Sulpice Sévère à Venance Fortunat", RHEF, LXII, 1976, p.113-140.
 R. FOSSIER : "La Terre et les hommes en Picardie jusqu'à la fin du XIII^es", 2 vol., Paris, 1968 (en abrégé, thèse).
 - : "La femme dans les sociétés occidentales", CCM, XX, 1977 (Actes du colloque : la femme dans les civilisations des X^e-XIII^es, 23-25 Sept. 1977), p.93-104.
 B. de GAIFFIER : "L'hagiographe et son public au XI^es", in *Miscellanea offerita à L. van der ESSEN*, Bruxelles, 1967, repris in *Etudes critiques d'hagiographie et d'iconologie*, Bruxelles, 1967 p.475-507.
 - : "La mentalité de l'hagiographe médiéval d'après quelques travaux récents", An. Boll., LXXXVII, 1968, p.391-399.
 - : "Hagiographie et Historiographie", *Sett-Spoleto*, XVII, 1970, *La Storiografia alto-medievale*, p.139-166.
 K. GORSKI : "Le roi-saint : un problème d'idéologie féodale", AESC, XXIV, 1969, p.370-376.
 M. HELIN : "Recherche des sources et traditions littéraires chez les écrivains latins du Moyen Age" in *Mélanges G. de GHELLINCK*, t.II, Gembloux, 1951, p.407-426.
 J. HUBAUX : *Les grands mythes de Rome*, Paris, 1945.
 D. IOGNA-PRAT : "La femme dans la perspective pénitentielle des ermites du Bas Maine (XI^e-XII^es)", *Revue d'histoire de la Spiritualité*, LIII, 1977, (en abrégé, thèse).
 M. LAGREE : "Catoliconisme et société dans l'Ouest ; cartes et statistiques, t.2, le XIX^es, avec la collaboration de R. NEVEU", Rennes, 1981.
 R.P. LAVERGNE : *L'Expression psychique and the interpretation of medieval texts*, *Speculum*, XLVIII, 1973, p.477-490.
 J. LEGOFF : "Pour un autre Moyen Age ; temps, travail et culture en Occident ; 18 essais", Paris, 1977.
 H. MARTIN : "Les procédés didactiques en usage dans la prédication de la France du Nord au XV^es.", *ext. de La Religion Populaire*, colloque du CNRS n°576, Paris, 17-19, 10, 1977, p.65-75.
 - : "Le rapport au livre et aux livres chez les prédicateurs du XV^es.", *Interférences*, 11, Jan. Juin 1980, p.31-44.
 - : "Les religieux méditants dans les statuts synodaux de la France de l'Ouest au Bas Moyen Age ; essai d'analyse".
 M.L. MENEGHETTI : "Joie de l'ort ; intégration individuelle et métaphore sociale dans Erec et Enide", CCM, XIX, 1976, p.371-379.

- E. PATLAGEAN : "Ancienne hagiographie byzantine et histoire sociale", AESC, 1968, p.106-128.
 J.C. POULIN : "L'Idéal de sainteté dans l'Aquitaine carolingienne d'après les sources hagiographiques (750-950)", Québec, 1975, (en abrégé, thèse).
 A.D. REES : "The divine hero in Celtic hagiology", Folk-Lore, XLVII, 1936, p.30-41.
 J.C. SCHMITT : "Note critique : religion populaire et culture folklorique", AESC, XXXI, 1976, p.951-953.
 - : le Saint lévrière Guinefort, guérisseur d'enfants depuis le XIII^es., Paris, 1979.
 - : "Christianisme et mythologie : occident médiéval et pensée mythique" in Dictionnaire des Mythologies, Paris, 1961.
 P.A. SIGAL : "Histoire et hagiographie : les miracles aux XI^e-XII^es.", AB, 1980, p.237-257.
 - : "Maladie, pèlerinage et guérison au XII^es. : les miracles de saint Gibrrien à Reims", AESC, XXIV, 1969, p.1522-1539.
 - : "Le Miracle aux XI^e et XII^es. dans le cadre de l'ancienne Gaule, d'après les sources hagiographiques", thèse dact., 3 vol., Paris-Sorbonne, 1981.
 M. SOT : "Culture liturgique et écriture de l'histoire à l'époque carolingienne", in Liturgie et Rituel groupe d'histoire religieuse, La Bussière/Crecey, 1980, dactylographié.
 - : "Historiographie épiscopale et modèle familial en occident au IX^es.", AESC, XXXIII, 1978, p.433-449.
 - : "Historiographie religieuse et/ou hagiographie pendant le Haut Moyen Age", AB, 1980.
 - : "Spiritualité et sainteté chez les grands laïcs carolingiens : à propos de deux ouvrages récents", Revue d'histoire de la Spiritualité, LII, 1976, p.295-302.
 B. TANGUY : Aux Origines du nationalisme breton, 2 vol., Paris, 1977.
 L. THEIS : "Saints sans famille ? Quelques remarques sur la famille dans le monde franc à travers les sources hagiographiques", Revue Historique, CCLV, 1976, p.3-20.
 M. van UYTFANGHE : "La bible dans les vies de saints mérovingiens ; quelques pistes de recherche" RHEF, LXII, 1976, p.103-111.
 - : "Les avatars contemporains de l'hagiologie", Francia, V, 1977, p.639-671.
 J. VERDON : "Les sources de l'histoire de la femme en occident aux X^e-XIII^es.", CCM, XX, 1977, Actes du colloque : la femme dans les civilisations des X^e-XIII^es., 23-25 sept. 1977, p. 219-251.
 M. ZINK : La Prédication en langue romane avant 1200, Paris, 1976, (en abrégé, thèse).
 - : "Les destinataires des sermons en langue vulgaire aux XII^e et XIII^e s. : prédication effective et prédication dans un fauteuil", in Actes du 99^e congrès des Sociétés Savantes, Besançon, 1974, la piété populaire au Moyen Age, Paris, 1977, p.59-74.

IV - GENERALITES

1) Histoire médiévale :

- C. DAGENS : Saint Grégoire le Grand : culture et expérience chrétiennes, Paris, 1977.
 G. DUBY : Guerriers et Paysans, Paris, 1973.
 - : Les Trois Ordres et l'Imaginaire du Féodalisme, Paris, 1978.
 - : Le Chevalier, la Femme et le Prêtre : le mariage dans la France féodale, Paris, 1981.
 - : et J. LEGOFF ed. Famille et Parenté dans l'Occident médiéval, Paris, 1977.
 E. FARAL : La Vie Quotidienne au temps de saint Louis, Paris, 1936.
 E. JEAUNEAU et M. de CANDILLAC : Entretiens sur la renaissance du XII^es., Paris, 1968.
 E. GILSON : La Philosophie au Moyen Age des origines patristiques à la fin du XIV^es., 3^e ed., Paris, 1927.
 J.L. GOGLIN : Les Misérables dans l'occident médiéval, Paris, 1976.
 B. GUENEE : Histoire et Culture dans l'occident médiéval, Paris, 1980.
 J. LECLERCQ : Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Age : l'Amour des lettres et le Désir de Dieu, 2^e ed., Paris, 1963.
 M. MOLLAT : Genèse médiévale de la France moderne (XIV^e-XV^es.), Paris, 1977.
 L. MUSSET : Les Invasions : le second assaut contre l'Europe chrétienne, Nouvelle Cléo, n°12bis, Paris, 1965.
 P.R. Mac KEON : "The empire of Louis the Pious : faith, politics and personality", Revue Bénédictine, XC, 1980, p.50-62.
 M. PASTOUREAU : La Vie Quotidienne en France et en Angleterre au temps des chevaliers de la Table ronde, Paris, 1976.
 P. RICHE : "Conséquence des invasions normandes sur la culture monastique de l'occident franc", Seti-Spolete, XVI, 1969, p.705-726.
 - : La Vie Quotidienne dans l'empire carolingien, Paris, 1973.
 A. VAUCHEZ : La Spiritualité au Moyen Age occidental, Paris, 1975.

2) Histoire religieuse :

- M.D. CHENU : "Théologie symbolique et exégèse scolastique aux XII^e-XIII^es.", in Mélanges G. de GEL-LINCK, 1951, t.II, p.509-526.
 CENTRE DE RECHERCHES sur l'ANTIQUITE TARDIVE et le HAUT MOYEN AGE, UNIVERSITE DE PARIS X : Hagiographie, Cultures et Sociétés, IV^e-XIII^es., Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5 mai 1979), Etudes Augustiniennes, Paris, 1981.
 Y. CONGAR : "Modèle monastique et modèle sacerdotal en occident de Grégoire VII (1073-1085) à Innocent III (1198)", in Mélanges E.R.Labande, Etudes de civilisation médiévale, Poitiers, 1974, p.153-160.

- H. DELEHAYE : Sanctus : essai sur le culte des saints dans l'antiquité, Bruxelles, 1927.
 - : Les Légendes Hagiographiques, 2^e ed., Bruxelles, 1975, réimpression anastatique 1966.
 J. GAUDEMET : "La Paroisse au Moyen Age", RHEF, 1975, p.5-22.
 J.A. JUNGEMANN : Missarum solemnitas : explication génétique de la messe romaine, 3 vol., Paris, 1954.
 L. MOULIN : La Vie Quotidienne des religieux au Moyen Age (X^e-XV^es.), Paris, 1978.

3) Bretagne et Pays Celtiques :

- G. BERNIER : Les Chrétientés bretonnes des origines à 845, Rennes, 1980, dact. : Dossiers du CeRAA, E, 1982, (en abrégé : thèse).
 E.G. BOWEN : The Settlements of the Celtic saints in Wales, Cardiff, 1956.
 - : Saints, seaways and settlements in the Celtic lands, Cardiff, 1969.
 A. BREUT : "Encore l'émigration bretonne en Armorique", BSAE, 1969, XCV, p.61-66.
 N.K. CHADWICK : The Colonization of Brittany from Celtic Britain, Proceedings of the British Academy vol.LI, 1965.
 - : The Age of the saints in the early Celtic church, Oxford, reprint, 1963.
 - : Studies in the early British history, Cambridge, reed. 1959.
 - : Early Brittany, Cardiff, 1969.
 - & Coll: Studies in the early British church, Cambridge, reprint, 1973.
 - , M. DILLON : Les Royaumes Celtiques, édition augmentée d'un chapitre sur "La Gaule dans le monde celtique" par C.J. GUYONVARCH et F. LEROUX, Paris, 1974.
 A. CHEDEVILLE : "La Chrétienté médiévale" in J. DELUMEAU et Coll., Histoire des diocèses de France 10- Rennes, Paris, 1979.
 A. CROIX, J. GUIFFAN : Histoire des Bretons, Paris, 1977.
 G. DEVAILLY & Coll: Histoire religieuse de la Bretagne, Chambray, 1980.
 G.H. DOBLE, F. KERBIRIOU : Les Saints Bretons, saint-Brieuc, 1933.
 G. DOTIN : La Religion des Celtes, Paris, 1904.
 A. DUFIEF : Les Cisterciens en Bretagne aux XII^e-XIII^es., 2 vol., Rennes, 1978, dactylographié (en abrégé : thèse).
 P.M. DUVAL : Les Celtes, Paris, 1977.
 P. FLATRES : "Les Bretons en Galles du XI^e au XIII^es.", MSHAB, XXXVI, 1956, p.41-46.
 L. FLEURIOT : Les Origines de la Bretagne, Paris, 1980 (en abrégé : OB).
 P.R. GIOT, J. BRIARD, L. FATE : Protohistoire de la Bretagne, Rennes, 1979.
 P.R. GIOT, G. BERNIER, L. FLEURIOT : Les premiers Bretons : la Bretagne du V^e siècle à l'an mil" Chateaulin, 1982.
 L. GOUGAUD : "La Chrétienté bretonne des origines à la fin du XII^es.", MSHAB, XIII, 1932, p.2-38.
 - : Les Chrétientés celtiques, Paris, 1911.
 B. GUYONVARCH & Coll: La Région Bretagne, Rennes, 1980.
 L. HARDINGE : The Celtic Church in Britain, London, 1972.
 K. JACKSON : Language and History in early Britain, Edimburg, 1953.
 A. de LA BORDERIE : Histoire de Bretagne, 2^e tirage, T.I, 1905 ; T.II, 1906.
 L. LANGOET : Alet, ville ancienne, Rennes, 1976, dactylographié (en abrégé : thèse).
 R. LARGILLIERE : Les Saints et l'Organisation chrétienne primitive dans l'Armorique bretonne, Rennes, 1925.
 R. LATOUCHE : Mélanges d'histoire de Cornouaille, Paris, 1911.
 F. LATRES, C.J. GUYONVARCH : Les Druides, 2^e ed., Rennes, 1978.
 A. LE CALVEZ : Un cas de bilinguisme : Le Pays de Galles, histoire, littérature, enseignement, Revue SKOL, Lannion n° 41-44, 1970.
 J.P. LEGUAY, H. MARTIN : Fastes et Malheurs de la Bretagne ducale, 1213-1532, Rennes, 1982.
 F. LEROY : Bretagne des saints : le visage original des chrétientés celtiques, 1959.
 F. LOT : Mélanges d'histoire Bretonne, Paris, 1907.
 J. LOTH : L'émigration bretonne en Armorique, Rennes, 1883, réed. Paris, Genève, Gex, 1980.
 O. LOYER : Les Chrétientés celtiques, Paris, 1965.
 H. MARTIN : Les Ordres mendiants en Bretagne, vers 1230-vers 1530, Paris, Rennes, 1975 (en abrégé : thèse).
 J. MORRIS : The Age of Arthur, London, 1975.
 A. MUSSAT : Arts et Cultures de Bretagne, Paris, 1979.
 J.T. Mac NEILL : The Celtic Churches, a history, A.D. 200 to 1200, Chicago and London, 1974.
 L. PAPE : La Civitas des Osismes à l'époque gallo-romaine, Paris, Rennes, 1978 (en abrégé:thèse).
 S.M. PEARCE : The Kingdom of Dumonia : studies in history and tradition in south-western Britain, A.D. 350-1150, Padrow, 1978.
 H. POISSON : Histoire de Bretagne, Rennes, 1947.
 M. PLANIOL : Histoire des institutions de la Bretagne : droit public et droit privé, 3 vol., Mayenne, 1981.
 B.A. POQUEUOT du HAUT-JUSSE : "Nominé et la naissance de la Bretagne", MSHAB, XXV, 1945, p.1-25.
 R. SANQUER : "Naissance de l'Archéologie médiévale en Bretagne", Archeologia, XCIII, 1976, p.14-18.
 SKOL VREIZ : Histoire de la Bretagne et des Pays celtiques, 5 vol., Morlaix, 1970-1983.
 H. WAQUET : L'Art breton, Paris, 1980.

V - ETUDES PARTICULIERES

- D. AUPEST-CONDUCHE : "Deux formes divergentes de la sainteté épiscopale au VI^es. : saint Félix de Nantes et saint Melaine de Rennes", in Actes du 99^e congrès des Sociétés Savantes, Besançon, 1974, Philologie et Histoire, t.I, p.117-128.
- "Frontières des diocèses et limites des cités gallo-romaines au V^e-VI^es. : un exemple, la péninsule armoricaine", in Actes du 101^e congrès des Sociétés Savantes, Lille, 1976, p. 383-391.
- "Quelques réflexions sur les débuts du christianisme dans les diocèses de Rennes, Vannes et Nantes", AB, LXXIX, 1972, p.146 sq.
- J. AVRIL : "A la suite d'un congrès : quelques réflexions sur le diocèse et sur la paroisse", Revue d'Histoire de la Spiritualité, LI, 1975, p. 289-296.
- D. BAKER : "Vita dei : secular sanctity in the early tenth century", in Popular Belief and Practice, Cambridge, 1972.
- X. BARRAL : "L'art de CARNE, A. CHEDEVILLE, A. LE DUC, J. MALLET, B. SAUNIER : Artistes, Artisans et production artistique en Bretagne au Moyen Age, Rennes, 1983.
- A. BARRET et C. ALLAG : "Etude des peintures murales gallo-romaines de quelques sites (Alet, Frehel, Lavret) du nord de la Bretagne", Dossiers du CeRAA, n°8, 1980, p.127-152.
- P. BARBIER : "Les vestiges monastiques des lies de l'embouchure du Trieux : l'île Maudez et l'île Verte", SECDN, LXXX, 1990-1991, p.1-25.
- J.-F. BARDEL : "L'abbaye de Landevennec", ibidem, n°25, 1980, p.43.
- S. BARING-GOULD : "Les Cornavii, les Otadeti et la Bretagne armoricaine", AB, XV, 1899-1900, p.554-559.
- G.L. BARROW : "The Round Towers of Ireland : a study and gazetteer", Dublin, 1979.
- A.M. BAUTIER : "Typologie des ex-votos mentionnés dans des textes antérieurs à 1200", Actes du 99^e congrès des Sociétés Savantes, Besançon, 1974, p. 237-282.
- A. BEAU, J.M. BERLAND et Coll. : "Le Culte et les reliques de saint Benoît et de sainte Scholastique", ext. de Studia Monastica, XXI, 1979, Montserrat, 1980.
- G. BEAUJOUAN : "Le symbolisme des nombres à l'époque romane", CCM, IV, 1961, p. 159-169.
- G. BERNIER : "Saint Servais et saint Servan", Dossiers du CeRAA, n°7, 1979, p. 37-39.
- "Un toponyme franc d'origine carolingienne en Bretagne : Hae", Dossiers du CeRAA, n°5, 1977, p. 27-28.
- "Les formations végétales en -IT, -OUET, issues de la terminaison -ITUM, -ETUM", AB, LXXVIII, 1971, p.661-677.
- W.F. BOLTON : "The supra-historical sense in the Dialogues of Gregory I", Aevum, XXXIII, 1959, p. 206-213.
- B. BOTTE : "Confessor", Arch. Latinitatis Medii-Aevi (Bulletin du CANGE), XVI, 1942, p.137-148.
- R. BRAUN : "Deus Christianorum : recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien", Paris, 2^e éd., 1977.
- D. de BRUYNE : "Notes sur les vies de saint Guéno et de saint Idunet", BSAP, XLIII, 1916, p.173-183.
- F.C. BURKITT : "The Bible of Gildas", Revue Bénédictine, 1934, XLVI, p. 206-215.
- "Saint Samson of Dol", Journal of Theological Studies, XXVII, 1925, p. 42-57.
- C. de CALAN : "Les légendes celtiques et la littérature armoricaine", Bulletin archéologique de l'Association bretonne, session de Guérande, 1899, XVIII, 1900, p. 45-56.
- J. et R. "CARELON : Landouzan, au coeur des siècles bretons, Landerneau, 1979.
- J.R. du CLEUZIOU : "De quelques sources de la vie de saint Guéno", SECDN, LXXXVIII, 1960, p.29-35.
- "Sur un passage de la vie de saint Tuduall", SECDN, LXXXVIII, 1959, p.65-67.
- "Landevennec et les destinées de la Cornouaille", SECDN, XCIII, 1965, p.7-26.
- G. CONSTABLE : "Monachisme et pèlerinage au Moyen Age", R.H., 101^e année, CCLVIII, 1977, p.3-27.
- J. CORNOU, P.R. GIOT : "Origine et Histoire des Bigoudens", Le Guilvinec, 1977.
- R. COUFFON, J.R. du CLEUZIOU : "Le dragon dans l'art et l'hagiographie en Bretagne", SECDN, XCIV, 1966, p.2-47.
- R. COUFFON : "Limites des cités gallo-romaines et fondation des évêchés dans la péninsule armoricaine", SECDN, LXXIII, 1942, p.1-24.
- "Echos hagiographiques d'un congrès", SECDN, 1957, p.89-93.
- "Toponymie bretonne : la forêt centrale", MSHAB, 1946.
- "Essai sur l'architecture religieuse en Bretagne du V^e au X^es.", MSHAB, XXIII, 1943, p.1-40.
- "Vorgium, Civitas Aquilonia et Vetus Civitas", SECDN, 1946-1947, LXXVI, p.47-53.
- "Un catalogue des évêques de Tréguier rédigé au XV^es.", SECDN, LXI, 1929, p.33-147 (tiré à part : Saint-Brieuc, 1930).
- "Essai critique sur la vita Bricochi", MSHAB, XLVIII, 1968, p.5-14.
- "Les pagis de Domonec au IX^es., d'après les hagiographes", MSHAB, XXIV, 1944, p.1-23.
- "Un directeur léonard du Grand Guigno au XV^es.", BSAP, XCVII, 1971, p.167-170.
- P. COURCELLE : "Tradition néo-platonicienne et traditions chrétiennes de la Région de Biscoblance", Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age, XXIV, 1957, p.97-117.
- H. van CRANENBURG : "Les noms de Dieu dans la prière de Pachôme et de ses frères", Revue d'Histoire de la Spiritualité, 1976, p.193-212.
- J. CUILLANDRE : "La droite et la gauche dans l'orientation bretonne", in Mélanges bretons et celtiques offerts à M. J. LOFF, Rennes, 1927, p.263-277.
- J. DANIELOU : "La typologie biblique traditionnelle dans la liturgie du Moyen Age", Sett.Spoleto, X, 1963, p.141-161.
- W. DAVIES : "Property rights and property claims in Welsh 'vitae' of the eleventh century", ext. du volume Hagiographie, Cultures et Sociétés, IV-XII^es., Etudes Augustiniennes, Paris, 1981, p.515-533.
- "Liber Landavensis : its construction and credibility", English Historical Review,

- LXXXVIII, 1973, p.335-351.
- M. DEBARY : "Saint Gudwal et saint Guralval", MSHAB, 1963, XLIII, p.19-30.
- "Saint Armel", MSHAB, 1971, p.23-28.
- "Saint Jacut et les origines de l'abbaye de Saint-Jacut", MSHAB, 1969, p.149-158.
- E. DELARUELLE : "Le travail dans les règles monastiques occidentales", Journal de Psychologie normale et pathologique, XII, 1948, p.53-64.
- E. DELEHAYE : "Le dossier anti-matrimonial de l'adversus Iovinianum et son influence sur quelques écrits latins du XII^es.", Medieval Studies, XIII, 1951, p.85-86.
- P. DELHAYE : "L'organisation scolaire au XII^e siècle", Traditio, V, 1947, p.211-268.
- J.L. DEUFFIC : "Questions d'hagiographie bretonne, sources, Bibliographie générale", Britannia Christiana, Bretagne monastique, fasc. 1, Hiver 1981.
- "Répertoire topo-bibliographique des abbayes de l'ancienne Bretagne", Britannia Christiana, Bretagne monastique, fasc. 1, Automne 1981.
- "Corpus des livres liturgiques de la Bretagne - le Missel de Saint-Vougay", Britannia Christiana, Bibliothèque liturgique bretonne, fasc. 2, Printemps 1982.
- "Chronique d'hagiographie celtique" in L'Hospitalier, bulletin paroissial de l'Hopital-Camfrout, 1980.
- G. DEVAILLANT : "Un évêque et un prédicateur errant au XII^es. : Marbodé de Rennes et Robert d'Arbrissel", MSHAB, LVII, 1980, p.163-170.
- M. DILASSER et Coll. : "Un pays de Cornouaille : Locronan et sa région, Paris, 1979.
- M.A. DIMIER : "Le mot locus employé dans le sens de monastère", Revue Mabillon, LVIII, 1972, p.133-154.
- "La lettre de Pythagore et les hagiographes médiévaux", Le Moyen Age, 1954, p.403-418.
- G.H. DOBLE : "St Petroc, abbot and confessor", 3^e éd., Shipston-on-Stratford, 1938. Traduction française de la 1^e édition par J.L. MALGOMM : Saint Petroc, abbé et confesseur, Brest, 1928, ext. du Bulletin diocésain d'histoire et d'archéologie de Quimper et de Léon.
- "Saint Meriadec, évêque et confesseur", in Mémoires de l'Association Bretonne, Congrès d'Hennebont, 1935, Saint-Brieuc, 1936, p.90-117.
- "Saint Brieuc, sa vie, son culte, traduction par L. KERBIRIOU, Saint-Brieuc, 1930.
- "Un saint de Cornwall dans les Côtes du Nord : saint Quay", ext. Mémoires de l'Association Bretonne, Congrès de Lannion, 1929, Saint-Brieuc, 1930.
- "Saint Budoec", SECDN, LXXIX, 1937, p.85-107.
- "The Saints of Cornwall (referred to as Cornish saints series)", 5 parties parues, Truro-Oxford, 1960-1970.
- "Lives of the Welsh saints", edited by D.S. EVANS, Cardiff, 1971.
- A. DORNIER : "Forêt Maudez", ABPO, 1978, p.19-24.
- J. DUBOIS : "Sainteté et Histoire", La Vie spirituelle, 126, 1972, p.395-408.
- L. DUBREUIL : "Le prieuré lannionnais de Kermaria an Draou", SECDN, LXXXVI, 1957, p.94-115.
- G. DUBY : "Aux origines d'un système de classification sociale", in Mélanges en l'honneur de F. Braudel, Paris, 1973, t.II, p.183-188.
- L. DUCHESNE : "La vie de saint Malo : étude critique", RC, XI, 1890, p.1-22.
- "Saint Patern", RC, XIV, 1893, p.238 sq.
- "Sur la translation de saint Austremoine", An.Boll., XXVI, 1905, p.105-114.
- F. DUINE : "La vie de saint Samson : à propos d'un ouvrage récent", AB, 1913, p.332-356.
- "Saint Samson, évêque de Dol, quelques objections à une réponse", Rennes, 1922, (t. à p. des AB, XXXV, n°2).
- "Les Origines bretonnes : étude des sources, questions d'hagiographie et Vie de saint Samson", Paris, 1914.
- "La Métropole de Bretagne, Paris, 1906.
- "Saints de Domonec : notes critiques : les saints de Bretagne, Rennes, s.d. (B.U.R. ms 463 : exemplaire annoté par l'auteur).
- "Histoire civile et politique de Dol : chronique de Dol composée au XI^es. et catalogue des dignitaires jusqu'à la Révolution, Paris, 1910.
- "Notes sur les saints bretons : les saints de Dol, Rennes, 1902.
- "Documents liturgiques sur saint Turtiaw, évêque-abbé", AB, XVII, 1901, p.459-476.
- "Les sources liturgiques de la vie de saint Turtiaw et son culte", AB, XVII, 1902, p.557-562.
- "Bibliographie de saint Meen", AB, XIX, 1903, p.214-240.
- "Haelrit, évêque de Dol (IX^es.) : observations sur l'induculus, les titres des évêques d'Alet, le Cartulaire de Redon, l'Herbennensis : le culte de saint Samson, Rennes, s.l. n.d. (extrait des AB).
- "Saint Gobiern, Paris, 1905 (extrait des AB, XX ; BUR 87 311 : exemplaire annoté par l'auteur).
- "St-Armel, Paris, 1905 (extrait des AB, XX ; BUR 87-311 : exemplaire annoté par l'auteur).
- "Breviaires et Missels des églises et abbayes bretonnes de France antérieures au XVIII^es. Rennes, 1905. (BUR 17 375 : exemplaire annoté par l'auteur).
- "Les traditions populaires du pays de Dol (suite)", AB, XV, 1899-1900, p.191-192 ; 299-300 ; 490-492.
- "Saints de Brocéliande, I : saint Meen, Rennes, 1904 (extrait des AB n° de Jan. 1904).
- "Petites légendes chrétiennes", RIF, XV, 1900, p.418-419.
- "BUR ms 441 : Etudes bretonnes.
- "BUR ms 442 : Fichier sur l'Histoire de Bretagne (quelques sujets religieux), cartulaires, obituaires, bibliographie.
- "BUR ms 450 : Les critères de l'hagiographie et bibliographies hagiographiques.
- "BUR ms 453 : F. 21-35 : Redon : notes sur les évêques-abbés, F. 96-122 : Saint Conwoion et Redon, F. 123-165 : Notes hagiographiques, F. 170-180 : Hagiographie bretonne.

- : BUR ms 454 : Notes pour le Memento et le Catalogue.
- : BUR ms 455 : Les saints (carnet de notes).
- : BUR ms 456 : Hagiographie : Notes générales et biblio-archéologie ; Folklore.
- : BUR ms 463 : Saint Judoc et les généalogies princières de Bretagne.
- : BUR ms 472 : Notes samsoniennes.
- : BUR ms 474 : Notes sur la Vie de saint Samson.
- : BUR ms 477 : Notes sur saint Samson.
- : BUR ms 478 : Cahier sur saint Iurliaw.
- : BUR ms 480 : Autres saints doctois : saint Magloire (7^e s) ; saint Juvenel (3^e s).
- L. DUJARDIN : Saint Ronan ; notes sur sa vie et son culte, Quimper, 1935.
- M. DUVAL : La grande vierge des celtes d'Irlande en Petite Bretagne ; autour du culte de sainte Brigitte de Kildare, Actes du 9^e Congrès des Soc. Savantes, Besançon, 1974. : la piété populaire au Moyen Age, Paris, 1977, p.425-444.
- E. ETLINGER : "Precognitive dreams in celtic legend", Folk-Lore, LIX, 1948, p.97-117.
- C. EVANS : "Les noms bretons dans les chartes de l'abbaye de Bégard (1156-1458)", EC, XV, 1976-1977, p.195-224.
- E. EWIG : "Le culte de saint Martin à l'époque franque", RHE, XLVII, 1961, p.51-66.
- R. FAWTIER : "Ingomar, historien breton", in Mélanges d'histoire du Moyen Age offerts à M.F. Lot, p.181-203.
- : "Saint Samson, abbé de Dol ; réponse à quelques objections" t. à p. des AB, XXXV, 1922, p.137-170.
- P. FLATRES : "Les bretons en Galles du XII^e au XIII^es.", MSHAB, XXXVI, 1956, p.41 sq.
- L. FLEURIOT : "Old breton genealogies : an early british tradition", BBCS, XXVI, 1974, p.1-6.
- : "Les fragments du texte bretonique de la Prophetia Merlini", EC, XIV, 1974, p.43-56.
- : "Le saint breton Winniau et le pénitentiel dit de Finnian", EC, XV, 1978, p.607-611.
- : "Glosses inédites en vieux breton", EC, XVI, 1979, p.197-210.
- : "Un fragment en latin de très anciennes lois bretonnes armoricaines du VI^es.", AB, LXVIII, 1971, p.601-660.
- : "Un fragment en latin de très anciennes lois bretonnes armoricaines du VI^es.", EC, XIII, 1972, p.194-211 (résumé pratique de la communication précédente).
- : "Une civitas éphémère : le Coz-Vaudet", AB, LXI, 1954, p.328-336.
- : "Recherches sur les enclaves romanes en territoire bretonnant", EC, VIII, 1957-1959, p.164-178.
- : "Sur trois textes bretons, en latin, du X^e et du début du XI^es. ; leur date, leur contenu et les sources de Geoffrey de Monmouth", Archéologie en Bretagne, n°27, 1980, p.16-27.
- : "Sur quatre textes bretons en latin : le "liber vetustissimus" de Geoffrey de Monmouth et le séjour de Taliesin en Bretagne", EC, XVIII, 1981, p.197-214.
- L. FLEURIOT, P.R. GIOT : "Early Brittany", Antiquity, LII, 1977, p.106-116.
- V.I.J. FLINT : "The Historia regum Britanniae of G. de Monmouth ; parody and its purpose : a suggestion", Speculum, 1979, LIV, p.447-468.
- B. de GAUFFIER : "Miracles bibliques et Vies de saints", Nouvelle Revue Théologique, LXXXVIII, 1966 p.376-385.
- : "Les revendications de biens dans quelques documents hagiographiques du XI^es.", An.Boll., L, 1932, p.123-138.
- : "Intactam sponsam reliquens : à propos de la Vie de saint Alexis", An.Boll., LXV, 1947, p.157-195.
- E. GALLETIER : "L'imitation et les souvenirs d'Horace chez Marbode, évêque de Rennes", in Mélanges bretons et celtiques offerts à M.J. LOTH, Rennes, 1927, p.79-91.
- P. GALLIQU : "Les premiers chrétiens du diocèse de Cornouaille ?", BSAF, CIV, 1976, p.87-91.
- P.R. GIOT : "Un aspect méconnu du déclin du Bas Empire", BSAF, CV, 1977, p.97-98.
- : "Armoriciens et Bretons ; perspectives nouvelles sur les Bretons", AB, 1973, p.129-136.
- : "Les sites protohistoriques des dunes de Guissey (Finistère)", AB, 1973, p.105-127.
- : "Nouvelles brèves de l'archéologie historique -22- Bréhat ; fle Lavret", Archéologie en Bretagne, n°35, 3^e trimestre 1977.
- : "Bréhat, fle Lavret ; ermitage de saint Budoc", ibid. n°28, 4^e trimestre 1980, p.33-34.
- : "Bréhat ; fle Lavret (1982)", ibid., n°36, 4^e trimestre 1982.
- : "Saint Budoc on the isle of Lavret, Brittany", in S.M. PEARCE, The Early Church in western Britain and Ireland, Festschrift, C.A. RADFORD, BAR.S. 102, 1982.
- : "Le Lavret ; résumé des conclusions provisoires des fouilles de 1977 et de 1979", 4^e trimestre 1979.
- P.R. GIOT et J.L. MONNIER : "Les stèles ornées du Vieux-Bourg de Pléhérel", SECDN, CV, 1976, p.3-7.
- : "Le cimetière breton de Saint-Saturnin ou Saint-Urnel en Plomeur (fouilles de 1973 ; perspectives sur les Bretons)", BSAF, 1973, CI, p.83-115.
- : "Le cimetière des anciens Bretons de Saint-Urnel ou Saint-Saturnin en Plomeur (Finistère)", Gallia, XXXV, 1977, p.141-171.
- : "Les oratoires", Gallia, XXXV, 1977, p.141-171.
- D. GONTIER : "L'archéologie des anciens Bretons de Saint-Urnel ou Saint-Saturnin en Plomeur (Finistère)", Archéologie Médiévale, VIII, 1978, p.55-93.
- : "C. LE BAS : Analyse socio-économique de quelques recueils de miracles dans la Normandie du XI^e au XIII^es.", Annales de Normandie, XXIV, 1974, p.3-36.
- L. GOUGAUD : "Note sur locus significant ermitage", Revue Mabillon, XV, 1925, p.305-307.
- : "La théorie dans la spiritualité médiévale", Revue d'Ascétique et de Mystique, III, 1922, p.381-394.
- : "Articles 'Celtiques (Liturgies)'" in DACL, II, col. 2969-3032.
- : "Les relations de Fleury-sur-Loire avec la Bretagne armoricaine et les files britanniques (X^e et XI^es.)", MSHAB, IV, 1923, p.3-30.
- : "La question des abbayes-évêchés bretonnes", Revue Mabillon, 1922, p.90-104.
- : "Inventaire des règles monastiques irlandaises", Revue bénédictine, XXV, 1908.

- : "Etude sur les loricae celtiques et sur les prières qui s'y rapportent", ext. du Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes, t.1, 1911, p.265-281 ; t.11, 1912, p.33-21 et 101-127.
- : "Mulierum consortia : étude sur le synesaktisme chez les ascètes irlandais", ext. d'Eriu, the journal of the school of irish learning, Dublin, IX, 1923, p.147-156.
- : "Mentions anglaises des saints bretons et de leurs reliques", AB, XXXIV, 1920, p.273-277.
- : "Notes sur le culte des saints bretons en Angleterre", AB, XXXV, p.601 sq.
- : "Anciennes traditions ascétiques : I - L'usage de voyager à pieds", Revue d'Ascétique et de Mystique, III, 1922, p.56-59.
- L.H. GRAY : "Biblical citations in latin lives of welsh and breton saints differing from the Vulgate", Traditio, VIII, 1952, p.389-397.
- R. GREGOIRE : "Enquête sur les citations de la règle de saint Benoît dans l'hagiographie latine médiévale (VI^e-X^es.)", Studi Medievali, XVI-2, 1975, p.747-762.
- : "Saeculi actibus se alienum lacere : le mépris du monde dans la littérature ascétique médiévale", Revue d'histoire de la spiritualité - Revue d'Ascétique et de Mystique, XI, 1965, p.251-287.
- D.B. GREMONT : "Recherches sur saint Melar, Melor, Melloir...", BSAF, 1973, p.285-361.
- : "La plus ancienne bibliothèque de Fleury", in A. BEAU, J.M. BERLAND et Coll. : Le Culte et les Reliques de saint Benoît et de sainte Scholastique, 1980, p.253-264.
- D.B.G. : "Paulus (Aurelianus) ou Paulennanus, premier évêque de Léon", BSAF, 1970, XCVII, p.131-166.
- P. GROSJEAN : "Vie de saint Rumon ; Vie, invention et miracles de saint Nectan", An.Boll., LXXI, 1953, p.359-414.
- : "Confusa Callio ; remarques sur les Hispanica Fama", Celtica, III, 1956, p.79-85.
- H. GUILLOTET : "La pratique du sens épiscopal dans l'évêché de Nantes - Un aspect de la réforme ecclésiastique dans la seconde moitié du XI^es.", le Moyen Age, LXXX-1, 1974, p.5-49.
- : "L'action de Charles le Chauve vis à vis de la Bretagne de 843 à 851", MSHAB, LIII, 1975-1976, p.5-32.
- : "Les vicomtes de Léon aux XI^e-XII^es.", MSHAB, LI, 1971, p.29-51.
- : "Les origines du ressort de l'évêché de Dol", MSHAB, LIV, 1977, p.31-68.
- : "C.R. de FLEURIOT : les Origines de la Bretagne", Paris, 1960, in MSHAB, LVIII, 1981 p.350-357.
- Abbé GUILLOTIN de CORSON : "Le tombeau de saint Caradec" ext. du Journal de Rennes repris in Semaine religieuse de Saint-Brieuc, 1886, p.606-610.
- J.Y. HAMEL-SIMON, L. LANGOUET, F. NOURY de NAVET et D. MOUTON : "Fouille d'un retranchement d'Alain Barbetorte datable de 935 : le camp des Haies à Trans (Ille et Vilaine)", Dessiers du CERAA, n°7, 1979, p.47-74.
- N.W. HERREN : "Some new light on the life of Virgilius Maro grammaticus", Proceedings of the Royal Irish Academy - Section C - Archaeology, Celtic Studies, History, Linguistics, Literature, vol. 79, C, n°2, Dublin, 1979.
- M. HUGLO : "Le Domaine de la notation bretonne", Britannica Christiana, Bibliothèque Liturgique Bretonne, fasc.I, 1981.
- J. IRIEN : "Camp, Motte et Chapelles de Lesken en Plabennec", Archeologia, 97, août 1976, p.19-27.
- M. JONES : "L'enseignement en Bretagne à la fin du Moyen Age ; quelques terrains de recherche", MSHAB, LIII, 1975-1976, p.33-49.
- F. KERLOUEGAN : "Essai sur la mise en nourriture et l'éducation dans les pays celtiques d'après le témoignage des textes hagiographiques latins", EC, XII, 1968-1969, p.101-146.
- : "Une mode stylistique dans la prose latine des pays celtiques", EC, XIII, 1972, p.275-297.
- : "Les citations d'auteurs latins profanes dans les Vies de saints bretons carolingiens", EC, XVIII, 1981, p.181-195.
- : "Les citations d'auteurs latins chrétiens dans les Vies des saints bretons carolingiens", EC, XIX, 1982, p.215-257.
- K. HUGUES : "Sanctity and Secularity in the Early Irish Church", in Sanctity and Secularity, Oxford 1973.
- A.H. KRAPPE : "Collectanea : Irish earth", Folk-Lore, LIII, 1941, p.229-236.
- : "Saint Patrick and the snakes", Traditio, V, 1947, p.323-330.
- E.R. LABANDE : "Ad limina : le pèlerin médiéval au terme de sa démarche", in Mélanges offerts à R. CROZET, t.1, Poitiers, 1966, p.263-291.
- A. de LA BORDERIE : "Les Monastères celtiques aux VI^e et VII^e s. d'après les usages de l'Ina traduit de l'anglais du DR. NEEVES avec notes et introduction", Rennes, 1895.
- : "Mémoires de l'histoire de Bretagne. L'apostolat de saint Malo", Revue de Bretagne et de Vendée, 1861, p.62-76 et 118-132 (t. à p. Nantes, 1861).
- : "Saint-Lunaire, son histoire, ses monuments", Rennes, 1891.
- : "Le patron de saint-Dol", Revue Morbihannaise, II, 1894, p.215-220.
- : "Saint Servan et saint Servais ? question hagiographique", Bulletin de l'Association Bretonne, 1894, p.207-207 (t. à p. Rennes, 1894).
- : "Saint Patern, premier évêque de Vannes, son histoire", ext. de la Revue Morbihannaise, I et II, Vannes, 1893.
- L. LANGOUET : "Le gué de Cezembre", Annales de la Société d'histoire et d'archéologie de l'arrondissement de Saint-Malo, 1975, p.183-191.
- L. LANGOUET, G. SOULLEI : "Regina et la baie de Saint-Malo dans l'Antiquité", AB, LXXXI, 1974, p.653-679.
- L. LANGOUET : "Regina ou Reginea", Archéologie en Bretagne, n°27, 3^e trimestre 1980, p.7-15.
- E. LANNE : "La Xeniteia d'Abraham dans l'oeuvre d'Irénéus ; aux origines du thème monastique de la peregrinatio", Irenikon, XLVII, 1974, p.163-167.

- J. LAPORTE : "L'abbaye de Fleury à Saint-Benoît sur Loire", art. Fleury, ext. du Dictionnaire d'Hist. et Géo. ecclésiastique, XVII, 1969, col.441-476.
- R. LARGILLIÈRE : Six saints de la région de Plestin : saint Haran, saint Kere, saint Tuder, saint Nerin, saint Kemo, saint Kirio ; essai d'hagiographie bretonne, Rennes, 1922.
- "Fenty", BSAF, 1930, p.18-30.
- "Saint Corantin et ses vies latines : à propos d'une publication récente ; communication faite à la Société Archéologique du Finistère, le 30 juillet 1925", ext. du BSAF, LII, 1925.
- "Saint Ethbin, Saint Idunet et Saint Dunet - Saint Brevara, Brevalaire, Brandan Saint Avertin, Saint Evertin", Brest, 1925.
- "La topographie du culte de saint Gildas", MSHAB, V, 1924, p.3-25.
- "Les minihis", MSHAB, VIII, 1927, p.184 sq.
- R. LATOUCHE : "L'abbaye de Landevennec et la Cornouaille aux IX^e et X^e s.", le Moyen Age, XLV, 1959, p.1-27.
- A. LE BERRÉ : "Les saints bretons dans la toponymie nautique", BSAF, XLII, 1966, p.24-34.
- R. LE BOURDELLES : "Connaissance du grec et méthodes de traduction dans le monde carolingien jusqu'à Scot Erigène", in Colloques internationaux du C.N.R.S. n° 561 : Jean Scot Erigène et l'histoire de la Philosophie, Laon, 7-12 juillet 1975, Paris, 1977, p.117-123.
- J. LECLERCQ : "Monachisme et Pérégrination du IX^e au XII^e s.", Studia Monastica, III, 1961, p.33-52.
- G. LEDUC : "L'istoria britannica avant G. de Monmouth", AB, 1972, LXXIX, p.819-835.
- J. LECLERCQ : "On monastic priesthood according to the ancient medieval tradition", Studia Monastica III, 1961/1, p.137-155.
- "Deux témoins de la vie des cloîtres au Moyen Age", Studii Medievali, XIII, 1972, p.987-995.
- "L'Écriture Sainte dans l'hagiographie", Sett.Spolete, X, 1963, p.819-835.
- A. LEMASSON : "Saint Iacut, son histoire, son culte, ses légendes, ses Vies anciennes : essai historique, Saint-Brieuc, 1912.
- "Histoire du pays de Dinan, 2 vol.", Dinan, 1925.
- L. LEMOINE : "Culture latine et Langue Bretonne dans la Bretagne carolingienne, mémoire de D.E.A., Rennes, juin 1961, dactylographié.
- R. LIOT : "Saint Winnoc : un apôtre breton en Flandre", BSAF, LXXXIII, 1957, p.102-105 ; LXXXIV, 1958, p.218-226.
- C.G. LOOMIS : "White Magic : an introduction to the folklore of christian legend", Cambridge, Mass., 1948.
- A. LORCIN : "La vie scolaire dans les monastères d'Irlande aux V^e-VII^e s.", Revue du Moyen Age latin, I, 1945, p.221-236.
- F. LOT : "Un faiseur d'étymologies bretonnes au IX^e s.", in Mélanges bretons et celtiques offerts à M.J. LOTH, Rennes, 1927.
- J. LOTH : "Landevennec et saint Guénolé", AB, VIII, 1893, p.488-491.
- "Les anciennes litanies des saints de Bretagne", RC, X, 1890, p.135-151.
- "Saint Amphiballus", RC, XI, 1890, p.348-349.
- "Un nouveau cryptogramme", AB, VIII, 1892-1893, p.289-293.
- "Saint Servan", AB, XIX, 1907, p.629-630.
- "La vie la plus ancienne de saint Samson de Dol, abbé-évêque, d'après des travaux récents", RC, XXXV, 1914, p.299 sq. (t. à p. Paris, 1923).
- "Fatum et simulacrum", Revue Archéologique, 1924, t.XX.
- L. MAITRE : "Le culte de saint Médard dans les diocèses de Nantes et de l'Ouest", AB, XV, 1899-1900, p.292-298.
- "Les saints guérisseurs et les pèlerinages en Armorique", RHEF, VIII, 1922, p.302-310 et 430-440.
- "Les écoles épiscopales et monastiques en Occident avant les universités (768-1180), 2^e éd. Archives de la France monastique, vol.XXVI, 1924.
- Frère MARC : "Histoire de Landevennec" in Chronique de Landevennec, 1981, n°25 p.9-15 ; n°26 p.60-65 ; n°27 p.113-118 ; n°28 p.129-135.
- H. MARSILLE : "Saint Gildas et l'abbaye de Rhuy", Bulletin de la Société Polymathique du Morbihan CI, 1974, p.8-29.
- H. MARTIN : "Les franciscains bretons et les gens de mer de Bretagne en Acadie (XV^e-début XVIII^e s.)", AB, LXXXVII, 1980, p.641 sq.
- H. MARTIN, L. MARTIN : "Croix rurales et sacralisation de l'espace : le cas de la Bretagne au Moyen Age", Archives de Sciences sociales des Religions, 43/1, 1977, p.23-38.
- G. de MARTEL : "Un nouveau témoin de la liste des vices au Moyen Age", Revue d'histoire de la Spiritualité, LII, 1977, p.65-80.
- B. MERDRIGNAC : "L'évolution d'un cliché hagiographique : saint Melaine, saint Mars et l'eulogie métamorphosée en serpent", AB, 1980, p.589-605.
- "L'espace et le sacré dans les leçons de Bréviaires de l'ouest armoricain consacrées aux saints bretons (XV^e-XVII^e s.)", AB, XC, 1983, 2, p.273-288.
- "L'Enéide et les traditions anciennes des Bretons", EC, XX, 1, 1983, p.199-205.
- F. MERLET : "La formation des diocèses et des paroisses en Bretagne. Période antérieure aux immigrations bretonnes", ext. des MSHAB, XXX, p.5-61 ; XXXI, p.137-172 ; Rennes, 1951.
- "Les limites des diocèses à la veille de la Révolution dans le département actuel des Côtes du Nord et Considérations sur l'origine des enclaves de Dol, et Liste des anciennes paroisses et trèves", ext. du Bulletin de la section de géographie du Comité des travaux historiques et scientifiques, 1951, Paris, 1952.
- G. MINOIS : "Bretagne insulaire et Bretagne armoricaine dans l'oeuvre de Geoffroy de Monmouth", MSHAB, LVIII, 1981, p.35-60.
- D. MISSON : "La charte de Raoul de Laon relative à l'établissement de moines scots à Saint-Michel en Thiercé (3 février 945)", Revue Bénédictine, LXXIV, 1961, p.298-307.

- J. MOREAU : "Le verbe et la création selon saint Augustin et Jean Scot Erigène", Colloque du CNRS n°561 : Jean Scot Erigène et l'histoire de la Philosophie, Laon, 7-12 juillet 1975, Paris, 1977, p.204-210.
- F. MORVANNOU : "Guénolé et Guénal", AB, LXXXI, 1974, p.25-42.
- F. MAC GRATH : "Education in ancient and medieval Ireland", Dublin, 1979.
- M. NIEDERMANN : "Les dérivés latins en -osus dans les Hispania Famina", Archivum Latinitatis Medii Aevi, (Bulletin du Cange), XXIII, fasc.2, 1953, p.75-101.
- R. OHEIX : "Quelques notes sur saint Caradec", Semaine religieuse de Saint-Brieuc, 1887, p.91-105.
- A. OHEIX : "L'histoire de Cornouaille d'après un livre récent", BSAF, XXXIX, 1912, p.14-36.
- "Les Reliques bretonnes de Montreuil-sur-Mer", Etudes Hagiographiques, IV, Nantes, Paris, 1906, (ext. des Mémoires de l'Association Bretonne, Congrès de Combarneau, Sept. 1905).
- "Note sur la translation des reliques de saint Paul Aurélien à Fleury (vers 950)", Etudes Hagiographiques, Vannes 1901, (ext. du Bulletin de la Société Archéologique de Nantes et de la Loire Inférieure).
- "Les évêques de Léon aux X^e et XI^e siècles", Nantes, 1912, (ext. des Mémoires de l'Association Bretonne, Congrès de St-Pol-de-Léon, Sept. 1911).
- G. OLLIVIER : "Lavrec et Landevennec", SECDN (t. à p., Ploufragan, 1979).
- P. PARIS-JALLOBERG : "La Vie de saint Malo en vers français, ou Cantique sur saint Malo", Vannes, 1897, (ext. de la RMO n°7, Oct. 1896).
- G. PENCO : "Le figure bibliche del vir dei nei hagiographica monastica", Benedictiana, XV, 1968, p.1-13.
- P. PERDRIZET : "Scété et Landevennec" in Mélanges offerts à M.N. TORGA, Paris, 1933, p.739-747.
- H. PIRENE : "De l'état de l'instruction des laïques à l'époque mérovingienne", Revue Bénédictine, XLVI, 1934, p.165-177.
- B. PLAINE : "Le Culte de sainte Osmane et Vie et miracles de sainte Osmane", Semaine Religieuse de Saint-Brieuc, 1898-1892, p.466-475 ; 487-490 ; 504-507 ; 562-568.
- H. PLANIOL : "Etude comparative des trois anciennes Vies de saint Melaine", ext. RHO, Vannes, 1892.
- B.A. POCQUET du HAUT-JUSSE : "Histoire ancienne de notre université", AB, LV, 1948, p.156-182.
- "Une idée politique de Louis XI : sa sujétion éclipse la vassalité", RH, CXXVII, 1961, p.383-398.
- "Les prodromes de la réforme grégorienne en Bretagne", Bulletin Philologique et Historique, 1960, p.871-891.
- A. PONCELET : "Une source de la Vie de saint Malo par Billi", An.Boll., XXIV, 1905, p.483-486.
- J.C. POULIN : "Recherches récentes sur les origines du diocèse d'Alet", MSHAB, LVIII, 1981, p.23-34.
- "article 'Aletis (Alet) hodie Saint-Servan" in GAMS (dactylographié).
- "Hagiographie et politique : la première Vie de saint Samson de Dol", Francia, V, 1977, p.1-26.
- "A propos du diocèse de Dol : saint Samson et la question des enclaves", Francia, VI, 1978, p.610-615.
- P. QUENTEL : "Les toponymes bretons en loc ; question de chronologie", Revue internationale d'onomatologie, XIV, 1962, p.81-92.
- "Les noms en loc et le culte de saint Michel en Bretagne", MSHAB, LI, 1971, p.11-22 (avec une note de M. DEBARY, p.22).
- L. RAISON : "Le bréviaire de saint Yves", MSHAB, VIII, 1927, p.221-237.
- L. RAISON, R. MIDERST : "Le mouvement érémitique de l'Ouest de la France à la fin du XI^e et au début du XII^e s.", AB, LV, 1948, p.1-46.
- P. RICHE : "Les translations de reliques à l'époque carolingienne : histoire des reliques de saint Malo", le Moyen Age, LXXXII, 1976, p.201-218.
- "Les hagiographes bretons et la Renaissance carolingienne", Bulletin Philologique et Historique, 1965/2, p.551-559.
- "La magie à l'époque carolingienne", Académie des Inscriptions et Belles Lettres - Comptes-rendus des séances de l'année 1973, Paris, 1973, p.127-138.
- "Vie spirituelle des laïcs", in Histoire spirituelle de la France, Paris, 1964, p.111-124.
- "Recherches sur l'instruction des laïques au IX^e s. au XII^e s.", SCM, V, 1962, p.175-182.
- "L'instruction des laïques au XII^e s.", (t. à p., s.l.n.d. ; BUR : V 4083).
- "Le psautier, livre de lecture élémentaire d'après les Vies des saints mérovingiens", ext. de Etudes Mérovingiennes, Actes des journées de Poitiers, 1-3 mai 1952, 1953, p.253-258.
- "L'instruction des laïcs en Gaule mérovingienne au VII^e s.", Sett.Spolete, V, 1957, p.873-908.
- "Education et Culture dans l'Occident barbare. VI-VIII^e s.", 3^e éd., Paris, 1972.
- "De l'Education antique à l'Education chevaleresque, Paris, 1972.
- "Les Ecoles et l'Enseignement dans l'Occident chrétien de la fin du V^e au milieu du XI^e s.", Paris, 1979.
- A. ROSS : "Chartres : the locus of the Carmutes", Studia Celtica, vol.XIV-XV, 1979-1980, p.259-269.
- P. ROUSSET : "L'idéal chevaleresque dans deux vitae clunisiennes", in Mélanges E.R. LABANDE, Etudes de Civilisation médiévale, Poitiers, 1974, p.623-633.
- R. SANQUER : "Informations archéologiques de Bretagne", Gallia, XXXVII, 1979, p.362-363.
- L.F. SAUVE : "Charmes, oraisons et conjurations magiques de la Basse-Bretagne", RC, V.
- C. STERCKX : "Une formule patenne dans des textes chrétiens de l'Irlande ancienne", EC, XIV/1, 1972, p.229-233.
- A. TOBERNE : "La toponymie forestière des monts d'Arrée", AB, LXI, 1954, p.407-415.
- J. TURMEL : "Pelage et le Pélagianisme dans les Eglises celtiques d'après un livre récent", AB, XVII, 1902, p.309-322.
- A. VAUCHEZ : "La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques", Rome, 1961.

- J. VENDRYES : "Saint David l'Aquatique", EC, VII, 1955-1956, p.340-347.
 F. VERCAUTEREN : "Bibliographie : les insignes du pouvoir au Moyen Age ; à propos d'un livre récent", le Moyen Age, LXV, 1959, p.135-154.
 A. VERNET : "La transmission des textes en France", Sett.Spoleto, XXII, 1974, p.89-123.
 A. VIDIER : "L'hagiographie à Saint-Benoît sur Loire et les miracles de saint Benoît", Paris, 1965.
 C. VOGEL : "Le pélerinage pénitentiel", revue des Sciences Religieuses, XXVIII, 1964, p.113-153.
 - : "La discipline pénitentielle en Gaule des origines au IX^es. : le dossier hagiographique", Revue des Sciences Religieuses, XXX, 1956, p.1-26 ; 157-186.
 - : "Pratiques superstitieuses au début du XI^es., d'après le Corrector sive Medicus de Burghard, évêque de Worms (965-1025)", Mélanges E.R. LABANDE, Etudes de civilisation médiévale, Poitiers, 1974, p.751-761.
 A. de VOGUE : "Travail et alimentation dans les règles de saint Benoît et du maître", Revue Bénédictine, LXXIV, p.242-251.
 H. WAQUET : "De Corisopitum à Conflans-Saint-Corentin", in Mélanges bretons et celtiques offerts à M.J. LOUH, Rennes, 1927, p.12-17.
 - : "Considérations sur un adjectif (episcopus Corisopitensis)", ext. du Bulletin de la Société d'Histoire et d'Archéologie de Bretagne, 1952, p.8-12 (suivi d'une note de F.MERLET)

LISTE DES SIGLES ET ABBREVIATIONS

- AB : Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest.
 AESC : Annales, Economie, Société, Civilisations.
 An. Boll. : Analecta Bollandiana.
 ASOSB : Acta Sanctorum Ordinis Sancti Benedicti, 1738.
 BBCE : Bulletin of the Board of Celtic Studies.
 BEHE : Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes.
 BSAF : Bulletin de la Société Archéologique du Finistère.
 BSAIV : Bulletin de la Société Archéologique d'Ille et Vilaine.
 Cat. Cod. : Société des BOLLANDISTES : Catalogus Codicum hagiographicorum latinorum antiquiorum Saeculo XVI, qui asservantur in Bibliotheca Nationali Parisiensi, t.I, 1869 ; t.II, 1890
 CeRAA : Centre Régional Archéologique d'Alet.
 CCM : Cahiers de Civilisation Médiévale.
 DACL : F. CABROL, H. LECLERCQ : Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie, 1920-1954.
 EB : N.K. CHADWICK : Early Brittany, 1969.
 EC : Etudes Celtiques.
 FFC 162 : S. THOMPSON : The Types of the Folktales, 1961.
 FFC 188 : R.T. CHRISTIANSEN, S. O'SULLIVAN : The Types of the Irish Folktales, 1964.
 FFC 204 : F.C. TUBACH : Index Exemplorum, 1969.
 HF : N.W. HERREN : The Hispanica Famina, 1974.
 HIB : M. PLANIOL : Histoire des Institutions de la Bretagne, 1953.
 K. of D. : S. PEARCE : The Kingdom of Dumnonia, 1978.
 le MA : le Moyen Age.
 MGH : Monumenta Germaniae Historica.
 MHB : F. LOT : Mélanges d'Histoire de Bretagne, 1907.
 MHC : R. LATOUCHE : Mélanges d'Histoire de Cornouaille, 1911.
 MSHAB : Mélanges de la Société d'Histoire et d'Archéologie de Bretagne.
 OB : F. DUINE : Les Origines Bretonnes, 1914.
 OB : L. FLEURIOT : Les Origines de la Bretagne, 1980.
 PL : MIGNÉ : Patrologie Latine.
 RC : Revue Celtique.
 RH : Revue Historique.
 RMAL : Revue du Moyen Age Latin.
 RTP : Revue des Traditions Populaires.
 SECDN : Bulletin et Mémoires de la Société d'Emulation des Côtes du Nord.
 VSH : C. PLUMMER : Victoria Sanctorum Hiberniae, 1910, rééd. 1968.
 WF & FC : T.G. JONES : Welsh Folklore and Folk Customs, 1930.
 WM : C.G. LOOMIS : White Magic, 1928.

INTRODUCTION

Le mot hagiographe est ambigu puisqu'il désigne à la fois l'auteur de la Vie d'un saint et le chercheur qui soumet ces textes anciens aux méthodes critiques contemporaines (1). Au sens large, le terme d'hagiographie s'applique donc à tout document de caractère religieux destiné à promouvoir le culte d'un saint (2) : martyrologes, sacramentaires, calendriers, litanies, hymnes liturgiques, voire leçons de bréviaires sont autant de son ressort (3) que les légendiers qui, dès le IX^e siècle, regroupent les vitae des saints selon l'ordre du calendrier(4).

Un tel classement a été imposé par les nécessités de la liturgie. En effet, si l'Eglise romaine resta rétive, jusqu'au VIII^e siècle, à la lecture des Vies de saints au cours de l'office, ailleurs, la coutume est attestée beaucoup plus tôt. Des sermons de saint Augustin font allusion aux "passions" de martyrs qui viennent d'être lus aux fidèles. En Gaule, à l'époque de saint Avit (+ vers 518), la lecture des Vies de saints accompagne celle des prophètes, de l'épître et de l'évangile (5). Durant tout le Moyen Age, lors des matines, les vitae sont psalmodiées, au pupitre du chœur, par un lecteur, à l'occasion de la fête du saint qu'elles honorent (6). On comprend, dans ces conditions, que ces textes aient été considérés comme la matière essentielle de l'hagiographie.

C'est de cette fonction liturgique que découle le rôle des vitae dans l'instruction des fidèles. Elles alimentent la prédication (7). On peut se demander s'il n'y a pas ici pour l'historien une possibilité de retrouver les thèmes qu'utilisaient les prédicateurs aux époques pour lesquelles manquent des recueils d'exempla (8) !

Elles servent aussi à l'édification des clercs : les coutumiers monastiques prescrivent la lecture de ces textes lors des exercices conventuels (repas, conférence monastique, collatio précédant les complies) aussi bien que la ruminatio privée en cellule : c'est, selon Alcuin, la raison d'être des vitae versifiées (9).

Toute mystique retombe en politique : cette littérature relève aussi de préoccupations plus terre à terre. Les vitae ne sont pas rares à s'efforcer d'étayer par le prestige du saint patron telle prérogative contestée d'une église ou d'un monastère (10). C'est pourquoi, il n'est pas surprenant de les trouver incluses dans les cartulaires. Il est possible que de tels recueils aient existé dans la Bretagne pré-carolingienne (11) : le fait est bien probable en Grande-Bretagne, dès le VI^es. (12) ! En tout cas, c'est ainsi qu'est reconstitué le Cartulaire de Landevenec après les invasions et qu'est composé, à l'orée du XII^es., celui de Quimperlé.

- (1) G.H. DOBLE : "Hagiography & Folklore" p.322.
 (2) R. AIGRAIN : L'Hagiographie... passim ; cf. H. DELEHAYE : Légendes Hagiographiques... p.2.
 (3) Voir par ex., F. DUINE : Memento p.20-25 ; B. de GAIFFIER : "Hagiographie et Historiographie..." p.139.
 (4) R. AIGRAIN : *ibid.* p.238.
 (5) H. DELEHAYE : Sanctus p.192-193.
 (6) R. AIGRAIN : *ibid.* p.240.
 (7) Cf. *infra*, c.IV.
 (8) Cette idée m'a été suggérée par H. MARTIN ; je l'en remercie.
 (9) R. AIGRAIN : L'Hagiographie... p.165 et (pour les lignes précédentes) p.242.
 (10) *Ibid.* p.245-246.
 (11) Voir *infra* c.I.
 (12) W. DAVIES : "The Liber Landavenensis..." p.343.

Comparée à celle d'autres régions de la Chrétienté médiévale, la production hagiographique de la Bretagne paraît abondante, ne serait-ce que parce qu'il a bien fallu tenter de réunir quelques renseignements sur certains des 800 ou 900 (?) saints qui ont laissé leurs noms aux localités bretonnes. F. DUINE, et après lui N.K. CHADWICK (13), ont tenu à souligner que chez les Celtes, "le titre de *sanctus* était purement honorifique" (14). On peut voir dans cet emploi du mot un trait de conservatisme puisé en Orient, mais aussi chez Salvien et dans l'*Itinera Hierosolymitana*, les *sancti*, pris collectivement, "sont les moines ou le clergé" (15). En tout cas, il est vain d'arguer que la plupart des saints bretons n'ont jamais été reconnus par Rome : leur culte était déjà bien implanté en 993 ("date de la première canonisation papale"), à plus forte raison en 1234, lorsque le pape se réserva "le droit de procéder aux canonisations" (16).

Seconde caractéristique de l'hagiographie armoricaine : sa précocité par rapport à la production des autres secteurs du monde celtique. En Irlande, même si elles intègrent souvent des éléments plus anciens, la plupart des *vitae* datent du XII^es. (17), et bien des textes britanniques, sous leur forme actuelle, du moins, ne leur sont guère antérieurs : la *vita* galloise la plus ancienne, celle de saint David, remonte à la fin du XI^es. (18). Au contraire, en Bretagne, même si l'on met provisoirement en veilleuse la controverse sur la *vita* la *Samsonis* (19), on doit souligner l'existence de nombreuses productions de la Renaissance Carolingienne. Faut-il voir là un bienfait paradoxal des invasions normandes dans la mesure où ces textes ont alors émigré loin de leurs lieux d'origine, vers des centres intellectuels où ils ont été conservés sur les rayons des bibliothèques monastiques, au lieu de subir les remaniements que n'auraient pas manqué de leur infliger les clercs bretons des époques ultérieures ?

Privilegiée dans ce domaine, au Moyen Âge, par rapport aux autres pays celtiques, la Bretagne est à présent défavorisée : elle ne dispose pas, en effet, de l'équivalent des précieux instruments de travail que constituent les recueils de *vitae* édités par C. Plummer pour l'Irlande et A. Wade-Evans pour la Grande-Bretagne. L'accès à ces textes médiévaux dépend donc des éditions éparpillées qui en ont été réalisées, le plus souvent par les érudits du siècle dernier. Dans certains cas, comme celui des *vitae* *Judicaeli* ou *Budoci* (20), j'ai dû me reporter, faute de publication, aux collations de La Borderie. Dans celui de la *vita* *Lauri* (d'un intérêt restreint, il est vrai, mais encore fallait-il s'en rendre compte !), j'ai recouru à une copie du XVIII^es.

Lorsque l'on dispose d'éditions, celles-ci sont de qualité très inégale. Les travaux assidus de Dom Plaine couvrent une part importante de la production des hagiographes bretons du Moyen Âge : c'est leur plus grand mérite ! On mesurera, par contre, leur manque de rigueur à ce que F. Lot a dû, en toute hâte, rééditer en annexe à ses *Mélanges d'histoire de Bretagne* la *vita* *Machutis* par Bili que Dom Plaine venait malencontreusement de malmenier quelques années auparavant (21). J. Loth écrivait à F. Duine, en 1900 : "L... On a comparé Dom Plaine, hagiographe breton, à un éléphant dans un magasin de porcelaine : c'est en-dessous de la vérité". (22). À quel bon ressasser ces griefs ! mieux vaut sourire de ce que, dans son édition de la *vita* *Chorentini*, l'érudite bénédictine traduisait :

"Occurrus sancti Chorentini cum sanctis MACLOVIO et Paterno"

par :

"Visite des saints Paterne et MELAINE à saint Corentin", pour la bonne raison que "la chrono-

(13) N.K. CHADWICK : EB, p.209.

(14) F. DUINE : "Notes sur les saints bretons ; les saints de Dol" p.18.

(15) H. DELEHAYE : *Sanctus* p.36.

(16) F. DELOOZ : "... la sainteté canonisée..." p.19.

(17) C. PLUMMER : VSH, t.1, p.LXXXIX.

(18) N.K. CHADWICK : EB, p.265.

(19) cf. infra c.1.

(20) Ces textes ont été conservés dans le *Chronicon Briocense* dont l'édition a été entreprise par G. LEDUC et G. STERCKX, mais dont seul le t.1 est paru.

(21) G. LEDUC : Vie de saint Malo... p.VIII.

(22) BUR droit ms.278 f.53.

logie de saint Malo ne permet pas de supposer que le saint ait passé en Armorique avant 545-555, tandis que le fait dont nous parlons doit être antérieur à 530" (23). Reconnaissons lui, du moins, l'honnêteté de nous avoir prévenus !

Un des sommets de l'érudition locale du XIX^es. est atteint avec la publication de la *vita* *Gonerii* par l'abbé Y.M. Lucas. Que les "fautes [proviennent] de l'inexpérience du prote pour qui le latin est inconnu" (24), ou qu'elles soient le fait de celle de l'auteur, toujours est-il qu'elles ont immédiatement appelé les corrections de La Borderie (25). Il n'y a donc, ici encore, que moindre mal !

Ce serait néanmoins faire preuve de beaucoup d'ingratitude que de continuer sur ce ton à stigmatiser les travaux des érudits du début du siècle qui ont considérablement facilité la présente étude. Outre que nombre de ces éditions restent de qualité suffisante pour nous dispenser la plupart du temps de nous reporter aux originaux (ce qui était, de toute façon, pratiquement impossible), il faut reconnaître à certains de ces chercheurs le courage d'avoir poursuivi la tâche qu'ils s'étaient assignée, au plus fort de la crise moderniste : parfois même en s'offrant l'élégance d'une pointe d'humour (26) ! Contentons-nous de déplore la quasi-totale absence d'éditions définitives (même R. Fawtier, en publiant le texte de la *vita* la *Samsonis*, n'a pas saisi l'occasion d'en donner une édition critique) et de souligner, par la même occasion, l'importance du récent travail de G. Leduc sur la *vita* *Machutis*.

Reste à attirer l'attention sur les limites qu'impose à notre recherche l'état de la documentation. L'affaire de la *Civitas Corisopitensis* suffit à nous mettre en garde. L'adjectif, qui apparaît dans la *vita* *Convoionis* (X^es.) (27) et se retrouve dans la *Chronique de Nantes* (1050) et dans l'*Indiculus de episcoporum Britonum depositione* (à peu près contemporain), figure en effet aussi dans l'édition par Dom Morice des *Gestae sanctorum Rotonensium* (28). Durant une génération, des trésors d'érudition ont été dépensés (29) pour déduire de cette appellation des précisions sur les origines de l'évêché de Quimper ; jusqu'en 1952 ! F. Merlet a alors constaté que l'unique manuscrit des *GSR* (XI^es.) ne portait pas *Corisopitensis* mais *Corisopiti*, et que ce dernier terme constituait une interpolation interlinéaire. L'adjectif n'était donc qu'une restitution de Dom Morice, pour rendre la phrase plus correcte. Quant à l'édition Mabillon, elle portait bien le mot *Corisopiti* (30), mais sans signaler l'interligne (31). Par suite d'une maladresse des éditeurs, une annotation qui prouve simplement que le scribe du XI^es. avait lu la *Chronique de Nantes*, a fait couler beaucoup d'encre, pour peu de résultats.

Si l'imprécision de la documentation peut s'avérer lourde de conséquences dans le cas d'une monographie, le risque semble moindre lorsque l'on travaille sur plusieurs dizaines de *vitae*. Somme toute, ce facteur ne fait que s'ajouter à d'autres pour élargir un peu plus la marge d'erreur que l'on doit de toute façon se réserver lorsque l'on tente de traduire statistiquement des données de l'histoire médiévale.

L'abondance des sources ainsi disponibles nous oblige à délimiter le plus strictement possible le *corpus* sur lequel travailler. L'oeuvre de F. Duine est d'un grand

(23) *Vita Chorentini*, (PLAINE) p.128 et n°17, p.129.

(24) Annotation manuscrite de l'auteur sur l'exemplaire dédié à Mgr Fallières ; renseignement communiqué par M. le chanoine du CLEUZIOU ; je l'en remercie.

(25) A. de LA BORDERIE : "Examen de la vie ancienne de saint Goneri" (Vannes, 1888) (Extrait de la RHO).

(26) Ces tensions apparaissent dans les correspondances de F. DUINE, R. LARGILLIERE et autres que j'ai consultées à la BUR de droit et à la BM de Dinan. Mais il s'agit là, bien sûr, d'un autre sujet d'étude.

(27) *Vita Convoionis* (MABILLON) c.9, p.191.

(28) Dom MORICE : *Preuves* t.1, col.252, c.10.

(29) Cf. H. WAQUET : "Les *Gestae Corisopitum* à Conflans-Saint-Corentin" ; "encore quelques réflexions sur *Corisopitum* et *Corisopolitum*" (AB 1945 p.55-59) ; "Considérations sur un adjectif..." R. COIFFON : "Limites des cités GR..." ; "Vorgium, Civitas Aquilonis et Vetus Civitas" F. MERLET : "La formation des diocèses..." ; "Considérations sur un adjectif..." (encollé avec H. WAQUET).

(30) *GSR* (MABILLON) II, 10 p.212.

(31) R. WAQUET - F. MERLET : "Considérations sur un adjectif" p.10-11.

secours. Son Memento des sources hagiographiques de l'histoire de Bretagne permet de sélectionner aisément les vitae des saints qu'il dénomme "Les fondateurs et les primitifs" (32). Certes, les dates de rédaction des textes ainsi retenus s'évaluent sur près de huit siècles, mais le corpus ainsi défini trouve son unité : les saints à la gloire desquels ces vitae ont été rédigées ont en commun d'avoir été considérés (à tort ou à raison) comme les fondateurs de la "Chréienté bretonne" (33).

Du même coup, nous sommes amenés à écarter des textes contemporains de ceux qui seront étudiés, mais qui sont étrangers à cette problématique. Ainsi, il ne sera pas fait état de la passio de saint Didier (34) (évêque de Rennes avant 737 ?) dont l'essentiel se déroule hors de Bretagne, mais on retiendra les vitae Melanii (35) et Paterni dans la mesure où leurs rapports avec l'implantation des Bretons en Armorique sont avérés. On ne s'attardera pas, non plus, puisque rédigées hors de Bretagne, à scruter la vita de saint Emilion, pourtant originaire du pays de Vannes (36), ni à étudier celle de saint Conedus dont L. Fleuriot vient de rappeler l'intérêt (37), mais on tiendra compte de celle de saint Benoit de Macérac, écrite à Redon et qui témoigne de l'impact, en Bretagne, au XII^e s., des traditions relatives à l'Orient.

Cependant, le tri ne doit pas être trop rigoureux. Les liens de la Bretagne avec le Cornwall et le Pays de Galles (peut-être même avec l'Irlande) sont restés longtemps intenses et il est parfois délicat de préciser l'origine d'un texte : c'est le cas de la vita Petroci, dont vitae comme celles de saint Tenenan ou de saint Tysilio, quoique rédigées outre-Manche, sont connues et utilisées au Bas Moyen Age par le clergé armoricain. Faut-il les négliger ? Si les vitae de saint Maurice de Carnoet (+1191) ou de saint Guillaume Pinchon (+1234) n'entrent pas dans le champ de recherches que l'on vient de circonscrire, la question se pose à propos de celle de Robert d'Arbrissel (+1116) par Baudri : tant la personnalité de son héros que celle de son auteur le rapprochent par bien des aspects de textes qui ont accès à notre corpus. Dans tous ces cas, le parti qui paraît le plus sage sera de mentionner les données que fournissent ces documents, quitte à ne pas les faire entrer en ligne de compte lors d'éventuels calculs statistiques. On peut espérer ainsi suivre, sur la longue durée, l'évolution de l'image que les clercs médiévaux se sont forgée des Origines de la Bretagne (38).

En effet, avec la toponymie dont les arguments, sans cesse repris depuis J. Loth et R. Largillière, viennent d'être renouvelés par la thèse de B. Tanguy et la première partie de l'ouvrage récent de L. Fleuriot (39), et l'archéologie qui, depuis plusieurs années, ne cesse d'apporter du neuf (40), ces vitae constituent les seuls documents dont on dispose sur l'émigration bretonne en Armorique. Ils ont d'autant plus été soumis à la question que, dans tout l'Occident médiéval, la ligne de démarcation est assez floue entre historiographie et hagiographie. Dès le Haut Moyen Age, les auteurs sont souvent les mêmes : à la fin du VI^e s., Grégoire de Tours qui écrit l'Histoire des Francs rédige aussi des recueils consacrés aux Virtutes de saint Martin ou à celles de saint Julien de Brioude, et compose deux ouvrages In gloria Confessorum et In gloria Martyrorum (41) ; Bède le Vénéral (+735), à côté de l'Histoire des abbés de Wearmouth et de Jarrow, est aussi l'auteur d'une Vie de saint Cuthbert. Aux XI^e-XII^e s., Sigebert de Gembloux, Baudri de Bourgueil, qui rédigent des vitae de saints bretons, ont aussi composé des ouvrages historiques (42). De plus, le but que s'assignent ces deux genres littéraires médiévaux est identique : il s'agit

(32) Sous-titre de l'ouvrage mentionné.

(33) Titre d'un article de L. GOUGAUD.

(34) F. DUINE - Memento, p.68.

(35) D.S. EVANS soupçonne même - sans donner d'arguments - cette vita d'être "apparemment d'origine bretonne" (cf. H.G. DOBLE - D.S. EVANS : Lives of the W. saints p.7).

(36) F. DUINE : Memento p.89.

(37) L. FLEURIOT : OE p.271-272.

(38) Titre de l'ouvrage récent de L. FLEURIOT.

(39) B. TANGUY : Recherches autour de la limite des noms Gallo-Romains en (i)acum en Haute-Bretagne, thèse dactylographiée, Brest, 1973. L. FLEURIOT : OE, p.30-106.

(40) Voir entre autres les travaux de P.R. GIOT sur saint-Urnel et Lavret ; la thèse de L. LANGOUET sur Alet ; certains chapitres de la thèse de G. BERNIER ; les C.R. des fouilles de Landevennec par J.F. BARDEL in Chronique de Landevennec et Archéologie en Bretagne.

(41) R. AIGRAIN : L'Hagiographie, p.182.

(42) Ibid. p.300 ; F.A. SIGAL : "Histoire et Hagiographie" p.249.

pour l'un comme pour l'autre, d'édifier, "d'inscrire l'histoire particulière d'un peuple, d'une église, d'un saint dans l'histoire du salut" (43)". C'est uniquement la fonction liturgique de l'hagiographie qui établit une différence de degré entre elle et l'histoire, en rendant la première plus édifiante encore (44). Depuis le IX^e s., les liturgistes appellent même historia "un récit qui s'attache essentiellement à dire la vie d'un saint et sert de base à la composition de repons qui seront dits à l'office de ce saint" (45)". La réhabilitation des historiens médiévaux, à laquelle vient de procéder B. Guénéé, devrait donc bénéficier aussi aux hagiographes.

Même s'il est "vraisemblable" qu'il y ait eu antérieurement des tentatives d'histoire d'ensemble de Bretagne" (46), c'est à la fin de l'époque médiévale qu'une fissure se fait jour entre histoire et hagiographie : les vitae armoricaines commencent timidement à être considérées comme une source historique et non plus comme de l'histoire à part entière. Le Chronicon Briocense, les Croniques et Ystoires des Bretons de P. le Baud (XV^e s.) intègrent des vitae entières (celle de saint Judicael, par exemple) dans leur récit de l'histoire des premiers siècles de la Bretagne.

Avec les Vies des saints de la Bretagne Armorique (1636), Albert le Grand s'affirme comme l'héritier de cette conception et se contente de compiler les légendes des saints bretons en élaborant sa propre chronologie. C'est en partie en réaction contre lui que dom G.A. Lobineau écrit les Vies de saints de Bretagne Armorique (1725). Duine salue en cet ouvrage l'entrée de la "critique historique" dans l'"hagiographie bretonne" (47) : la rupture est en effet consommée entre histoire et hagiographie puisque la première a changé de fonction. Elle ne se veut plus récit édifiant mais enquête critique : quitte, dans sa tentative de reconstitution du passé, à maltraiter des légendes comme celle de Conan Meriadec qui avait l'heur de convenir aux Rohan (48)!

Paru en 1896, le premier tome de l'Histoire de Bretagne d'A. de la Borderie se veut dans la lignée de dom Lobineau. C'est ce qu'a bien senti F. Duine : il s'agit, écrit-il, du "[...] corpus hagiographique d'Albert le Grand revu, corrigé, mis au point par un chartiste qui tient Lobineau pour un modèle infranchissable de critique historique." Et d'insister : Ce "[...] n'est qu'une ingénieuse combinaison de Frère Albert et de dom Lobineau dressée par un paléographe très informé de la littérature hagiographique (49). "Que Lobineau, La Borderie et leurs émules se soient retrouvés dans une impasse vient, peut-être, de ce qu'ils ont tenté de faire mieux que leurs prédécesseurs, sans pour autant changer radicalement de méthode. Là où ceux-ci admettaient respectueusement tous les documents, ceux-là, s'appuyant sur des critères élaborés pour d'autres sources, se contentent de rejeter les vitae dont les incohérences sont criantes et ne retiennent que celles dont, par recoupements, ils pensent avoir éprouvé la solidité. Or, le vraisemblable n'est pas forcément vrai et l'idée que se font les hagiographes de la vérité historique n'est pas celle qui a prévalu plusieurs siècles plus tard. C'est l'occasion de prendre ici à mon compte la première citation évangélique d'un travail qui, du fait des auteurs médiévaux, en contiendra beaucoup : "Qu'est-ce que la vérité ?" [Jn. 18,38].

Toujours est-il que la construction de La Borderie ne résiste guère plus d'une vingtaine d'années aux coups de boutoir de F. Lot et de ses disciples de l'école hyper-critique, plus préoccupés d'ailleurs de polémiquer et d'abattre le système de l'historien régionaliste que d'y substituer le leur. R. Fawtier ne retient de la vita la Samsonis que le nom de son héros et le fait qu'il ait sans doute, fondé Dol et Pentel (50). R. Latouche va jusqu'à douter de l'exis-

(43) M. SOT : "Historiographie religieuse et/ou Hagiographie pendant le Haut Moyen Age" (AB, 1980).

(44) Cf. J. LECLERCO : L'Amour des lettres et le Désir de Dieu p.148-157.

(45) B. GUENÉE : Histoire et Culture historique, p.18.

(46) Cf. L. FLEURIOT : préface à G. LEDUC et C. STERCKX : Chronicon Briocense p.11 ; G. LEDUC : "L'Historia britannica avant G. de Monmouth" ; L. FLEURIOT : "Sur trois textes Bretons en latin du X^e et du début du XI^e s."

(47) F. DUINE : Memento p.13.

(48) A. CROIX et COIT : Histoire des Bretons p.44-45.

(49) F. DUINE : Memento p.13-14.

(50) R. FAWTIER : La Vie de saint Samson p.78.

tence même de saint Guénoél (51). En fin de compte, F. Duine conclut ainsi son *Memento* : "... de l'émigration jusqu'au IX^es. un critique ne sait presque rien de notre histoire provinciale. Et la nuit pèse sur la péninsule armoricaine aux VII^e et VIII^e s. (52)."

Plus d'un demi-siècle plus tard, on en est toujours au même point. A. Croix (1977) formule la même constatation désabusée : "Histoire bien obscure que celle des migrations !"; même s'il veut retenir "quatre vies" de "cette abondance de sources sans valeur" : "[...] une de saint Samson (VII^es.) et celles de saints Poi, Guénoél et Guénael, rédigées au IX^es. par les moines de Landevennec. (53)". Plus récemment encore, L. Fleuriot (1980) n'est guère plus optimiste : "[...] pour l'histoire événementielle des origines de la Bretagne, ces vies ne nous apportent pas autant que l'on pourrait espérer (54)." Ce n'est donc pas dans cette direction que va s'orienter notre étude, d'autant que l'on ne peut envisager de contourner la difficulté qu'en appliquant à ces sources les techniques en cours d'élaboration pour décoder les traditions orales des sociétés "sans histoire".

Une autre approche possible de notre *corpus* est suggérée par G. Leduc : "[...] nous pouvons tirer de ces [textes] de nombreuses indications, notamment sur le droit coutumier, les usages du temps, les attitudes, les comportements, les mentalités : c'est un tableau de la société bretonne, mais au temps des [hagiographes] et non des [saints]". A titre d'exemple, il relève quelques détails intéressants que livre la *vita* Machutus par Bill, avant d'indiquer qu'une "synthèse n'aurait de sens qu'avec le concours de toutes les Vies de saints et les autres textes de cette période (55)". J'avoue qu'une telle démarche m'a d'abord tenté mais que j'ai dû y renoncer assez rapidement pour divers motifs.

D'abord, si les hagiographes n'avaient eu aucune conscience du décalage chronologique entre leur époque et celle du saint, comme l'indique G. Leduc, la cause serait entendue : "tout comme les artistes médiévaux mettaient des armures et des heaumes aux Hébreux", les hagiographes nous peindraient le monde où ils vivent en pensant décrire celui où a vécu leur héros et nous n'aurions plus qu'à *postdater* les informations qu'ils nous fournissent. Mais la réalité semble plus complexe. Les auteurs des *vitae* jouent de toutes les possibilités offertes par la langue latine pour rendre le passé, mais ils ont souvent bien du mal à maîtriser la concordance des temps. Pour reprendre la comparaison picturale amorcée par G. Leduc, c'est surtout la *perspective* médiévale qui diffère de la nôtre. Le temps de l'hagiographie est un temps à plat. La tentation de l'archéologisme saisit parfois les clercs médiévaux, mais ils ne sont pas à même de restituer convenablement dans le passé ce qu'ils viennent d'exhumer. L'anachronisme est donc de règle. Comme des couches archéologiques superposées, c'est à nous de dégager ce qui revient au siècle de l'auteur, ce qui révèle l'idée que l'on pouvait se faire alors des origines bretonnes et enfin l'éventuel noyau qui pourrait effectivement remonter à l'époque réelle du saint. En pratique, il s'avère donc souvent très délicat de restituer son bien à chacun.

Ensuite, vu l'étendue chronologique du *corpus*, c'est une histoire de la société bretonne au Moyen Âge qu'il faudrait entreprendre. Il n'y a pas que l'ampleur de la tâche à nous en dissuader. Le recours aux stéréotypes et aux clichés qui caractérise le genre hagiographique risque de fausser les données obtenues. De plus, dès l'époque carolingienne, et à plus forte raison aux périodes postérieures, les sources diplomatiques (tel le *Cartulaire de Redon*) nous fournissent des renseignements plus importants que les textes hagiographiques. Ceux-ci ne peuvent être considérés que comme un appoint, précieux, certes, mais limité. C'est surtout pour la période mérovingienne que, faute de mieux, on aurait intérêt à recourir à eux. Or, à part, peut-être, la *vita* la Samsonis, on vient de voir que l'imbrication des références à l'époque du saint et à

(51) R. LATOUCHE : MHC p.39 : il est vrai que cet auteur est revenu plus tard à une position beaucoup plus nuancée : "L'abbaye de Landevennec..." p.3.

(52) F. DUINE : *Memento* p.199.

(53) A. CROIX et COLI. : *Histoire des Bretons* p.44.

(54) L. FLEURIOT : *OB* p.209 : voir le *Chr.* Par H. MARTIN, *ABPO*, XC, 1983, 1 p.124.

(55) G. LEDUC : *Vie de saint Malo...* p.XXVIII.

celle du rédacteur rendait cette utilisation fort difficile.

Enfin, l'emploi des sources hagiographiques en histoire sociale pose le même problème que leur mise en oeuvre pour l'histoire événementielle. Dans une lettre récente au frère Marc de Landevennec, P. Barbier fait l'apologie de cette méthode : "Les différentes *vitae* des saints, quand on les a élaguées de tous les faits miraculeux qui y ont été accumulés par les vieux hagiographes, se révèlent historiquement fort valables". Cependant, l'inconvénient d'une telle démarche est qu'elle revient à chercher dans un texte hagiographique ce que l'auteur n'a surtout pas voulu y mettre. En ce sens, la démarche de l'hagiographe se veut "supra-historique" (56). Pas plus que des données chronologiques qui n'auraient rien à voir avec la progression de la *vita*, l'hagiographe n'inclut dans son oeuvre de renseignements socio-économiques directement utilisables par l'historien. Ainsi, la *vita Leonorii* qui a magistralement été exploitée dans ce sens par N.K. Chadwick et L. Fleuriot, montre saint Lunaire qui achète à Childebert, très régulièrement, contre un bélier d'or, le domaine qu'il vient de défricher avec ses moines. Le roi fait apprécier la statue par son entourage à 3000 deniers d'argent (57). Cette référence à une époque où le monnayage en or avait disparu constitue bien sûr un anachronisme intéressant. Mais l'auteur ne nous donne ni le poids du bélier en or, ni l'étendue du domaine, ce qui aurait permis de calculer le rapport or-argent (58) ou le prix du terrain et donc de dater les renseignements fournis par la *vita*. Ce qui intéresse l'hagiographe, c'est de montrer par le biais de cette anecdote le désintéressement du saint : dès que les taupes ont mis à jour la statue, Lunaire se récrie : "L'or convient aux rois, non aux prêtres ! (59)" et, à Childebert qui lui propose or, argent, pierres et vêtements somptueux, il rétorque : "Je ne veux rien de tout cela, mais c'est moi qui te donnerai de l'or précieux (60)". Chaque fois qu'un auteur de *vita* s'adresse aux "fidèles présents et à venir", il s'efforce de se libérer des contingences historiques pour mieux faire la leçon. On ne peut donc espérer trouver dans les *vitae* que des allusions à des réalités connues des contemporains et qui ne nous sont compréhensibles que par recoupement avec d'autres sources, souvent beaucoup plus parlantes. Certes, "toute confirmation est la bienvenue" (61) et nous ne manquerons pas de recourir à cette méthode le cas échéant, mais cela ne saurait justifier l'ensemble de notre recherche.

La démarche que nous adoptons repose sur cette double constatation : il est, pour le moins, prématuré d'interroger ces documents sur l'histoire événementielle avant de disposer des outils appropriés ; une étude de la société médiévale perdrait beaucoup de son intérêt en se limitant aux sources hagiographiques.

Préalablement à ces enquêtes qui méritent pourtant d'être reprises, il nous faut nous cantonner à une tâche plus modeste mais indispensable. Il s'agit de discerner les traits spécifiques du discours hagiographique.

A cette fin, nous nous demandons qui est l'hagiographe, quel rôle sa culture lui assigne-t-elle dans la société dont il est partie prenante, en quels termes s'adresse-t-il à son public et quel message prétend-il délivrer ?

C'est pourquoi un *bilan chronologique* devrait permettre de situer les auteurs des *Vitae* armoricaines dans le temps. Nous regrouperons ensuite les données que ces auteurs nous fournissent sur l'éducation avant de jauger leur culture, biblique, bien sûr, puisqu'il s'agit de clercs, et éventuellement *classique*, puisqu'ils écrivent en latin.

Sans doute pourrions-nous ainsi conclure en étudiant l'évolution du *modèle de sainteté* que le clergé breton propose à ses ouailles tout au long du Moyen Âge.

(56) N.K. CHADWICK : *EB*, p.210-212 ; L. FLEURIOT : *OB*, p.218-219 ; Cf. W.C. BOLTON : "The supra-historical sense..." *passim*.

(57) V. LEONORII (éd. cond.) c.18 p.163.

(58) Cf. E. FOURNIAL : *Histoire monétaire de l'Occident médiéval* (Paris-1970) p.48-49.

(59) V. LEONORII : (Cat.Cod.) c.12 p.159.

(60) *Ibid.* c.18 p.163.

(61) G. LEDUC : *Vie de saint Malo...* p.XXVIII.

CHAPITRE I

LES VITAE ARMORICAINES

BILAN CHRONOLOGIQUE

A quelle époque remontent les vitae que nous étudions ? Quel est le niveau de l'éducation et de la culture de leurs auteurs ? Pour répondre à ces questions, les historiens de la Bretagne ne sont pas aussi démunis que ceux de beaucoup d'autres régions. Ils disposent d'un "inventaire critique des sources hagiographiques pour le haut Moyen Age", que d'autres leur envient (1), et les combats mouchetés des érudits du début du siècle ont fait ressortir un certain nombre de données qu'il reste à rassembler. La critique externe de ces documents est déjà bien avancée ; il convient d'y adjoindre les apports éventuels de la critique interne.

Depuis la parution du Memento de l'abbé F. Duine, au fil des articles et des ouvrages touchant aux origines bretonnes, se sont multipliées notes et suggestions chronologiques précisant ou retouchant le tableau dressé par l'érudite docteur.

Aussi convient-il de proposer une synthèse de ces apports qui permettent de situer avec davantage de précisions dans le temps et dans l'espace la plupart des vitae armoricaines.

Bien des arguments avancés dans ces travaux relèvent de l'érudition et de l'histoire événementielle : offrande d'un reliquaire (1), tentative de constitution d'un éphémère diocèse (2), voire recherche des sources littéraires d'une vita (3), ont souvent permis de fixer des termini relativement précis à des textes auxquels il aurait été, autrement, difficile d'assigner une date de rédaction.

C'est pourquoi il semble de bonne méthode de rester sur ce terrain de la critique traditionnelle des sources lors de la construction d'un tableau chronologique préalable à toute étude de l'hagiographie bretonne. Nous nous bornerons donc dans ce chapitre à recouper les éléments de datation relevés ici ou là dans les travaux des historiens qui se sont attachés, depuis le début du siècle, à résoudre le "casse-tête breton (4)" et, le cas échéant, à proposer telle hypothèse qui s'est avérée plausible lors du dépouillement d'un corpus fictif de vitae sanctorum Armoricae (5).

(1) J.-C. POULIN : Thèse p.12, à propos du Memento de F. DUINE.

(1^{er}) cf. infra : saint Ronan.

(2) cf. infra : saint Gurval.

(3) cf. infra : vita la Samsonis.

(4) L'expression vient de H.G. DOBLE : "Saint Budoc" p.104.

(5) L'idée est reprise de F. KERLOEGAN : "Mise en nourriture..." (EC XII p.101). F. DUINE en appelait déjà la réalisation de ses vœux dans Les origines bretonnes.

I UNE VITA RESCAPEE : LA VITA PRIMA SAMSONIS :

"Au point de vue de l'importance et de l'antiquité, la première vie de saint Samson occupe un rang unique parmi les sources de notre histoire provinciale (6)". Rien d'étonnant, dans ces conditions, à ce qu'elle se soit retrouvée au centre du débat entre hyper-critiques parisiens et historiens régionaux, au début du XX^e siècle.

1) La chronologie de la vita Samsonis :

A - Les données contenues dans la vita :

A première lecture, cependant, le problème semble simple, puisque, dans son prologue, le moine docteur à qui personne ne conteste la paternité de l'ouvrage, énumère les sources auxquelles il fait appel :

"Avant tout, je tiens à ce que vous me croyiez. Car mon récit n'est pas le fruit audacieux de mon invention ni la répétition d'un oui-dire décousu et désordonné. Il repose sur les propos d'un religieux et vénérable vieillard. Il a mené durant presque quatre-vingts ans une vie catholique et religieuse dans la maison fondée par Samson lui-même outre-mer. Il m'a garanti ce qu'avait raconté dans le temps-même du dit Samson la mère de celui-ci à son oncle, un très saint diacre qui était cousin de saint Samson. Il m'a obligeamment rapporté bien des faits admirables à son sujet. Ce n'est pas tout. Le saint diacre susdit, Henoc, apporta outre-mer de nombreux et délicats récits en style harmonieux et élégant au sujet des actions prodigieuses que le saint avait merveilleusement accomplies sur le Continent, en Bretagne et en Romanie. Et le vénérable vieillard dont nous venons de parler, qui demeurait dans ce monastère, les faisait lire devant moi avec un soin pieux et diligent (7)."

De plus, dans le cours du récit, il se réfère à des "gesta emendatoria" de saint Samson ; aux récits des moines de Llantwit Major en Galles sur leur patron Ilud, maître de Samson ; aux récits du père de ce dernier ; enfin, à son enquête personnelle sur les traces du saint dans le Pays de Galles et le sud-ouest de la Grande-Bretagne (8).

Il est donc aisé de déduire de ces renseignements que le rédacteur prétend écrire deux générations après la mort du saint (vers 565) (9), soit au début du VII^e siècle.

B - La controverse sur la vita Samsonis :

Pourtant, R. Fawtier qui donne, en 1912, une édition de cette vita, n'accepte pas ces données brutes et conclut ainsi son étude :

"La vie de saint Samson a été écrite à la fin du VIII^e siècle et plus probablement au début du IX^e siècle par un auteur qui ne savait rien de son héros sauf qu'il venait du Pays de Galles et qu'il avait fondé Dol et Pental (10)."

Cette condamnation sans appel est étayée principalement par deux remarques qui tendent à montrer que l'auteur écrivait bien après les événements : Rien ne prouve que Samson ait été évêque et qu'il ait existé des abbayes - évêchés en Bretagne-Armorique (et de

(6) F. DUINE : OB p.26.

(7) Vita la Samsonis (R. FAWTIER) prol. C. p.96. Cet essai de traduction s'inspire de F. DUINE, BUR GROT, ms 474, f.1 et de J. LOTH : "La Vie la plus ancienne de Saint Samson..." p.12 - A. de LA BORDERIE a traduit ce passage in Annuaire Historique (1861) p.113 et dans son HE T.1.

(8) R. FAWTIER : ibid. p.33.

(9) F. DUINE : Memento p.33.

(10) R. FAWTIER : Vie de saint Samson - Essai de critique hagiographique (BEHE 197^e fasc. Paris-1912) p.78.

discuter l'épiscopat des deux abbés-évêques mentionnés par la vita : Tigernomaël et Leucher !) (11). De plus, l'épisode de la lutte entre Conomor et Judaël est incompatible avec ce que l'on sait par ailleurs de la politique bretonne des Mérovingiens.

L'étude R. Fawtier soulève un beau tollé ! J. Loth soutient l'ancienneté de la vita qu'il persiste à faire remonter au VII^e siècle (12).

Entre autres travaux destinés à défendre l'ancienneté de la vita Samsonis, F. Duine conclut ainsi son étude des sources de la Vie de saint Samson :

"1^o L'anonyme n'offre aucune trace de lecture postérieure à la fin du VI^e siècle. 2^o Il connaît la gloire de saint Martin et il évite même d'en prononcer le nom(13)!"

Comme on le verra, en effet, la vita Martini par Sulpice Sévère constitue un des modèles essentiels de l'hagiographe docteur, sans que jamais celui-ci ne s'y réfère explicitement.

R. Fawtier contre-attaque aussitôt : "ce silence est de règle chez les hagiographes bretons postérieurs au schisme de Nominoë, et la raison en est les démêlés entre Dol et Tours (14)". Voici donc un argument en faveur de sa chronologie basse ! Mais J. Loth fait remarquer que "jamais la querelle archiépiscopale n'a porté atteinte aux dédicaces dont saint Martin était nanti dans plusieurs églises du pays Dolensis (15)". Durant une génération, le débat en reste là ; quitte pour les historiens postérieurs à départager les deux thèses en présence. En général, les historiens britanniques inclinent à suivre les conclusions de R. Fawtier ; ainsi N.K. Chadwick écrit-elle : "My own opinion is in favour of Fawtier, at least as regards the date of the life in its present form (16)"... ou, du moins, restent-ils dans une expectative prudente (17).

Dans un article de 1959, R. Latouche, condisciple de R. Fawtier au séminaire de F. Loth à l'Ecole des Hautes-Etudes, et comme lui, grand dénicheur de saints bretons devant l'Eternel, revient sur la question :

La plus ancienne Vie, celle de saint Samson, ne paraît pas antérieure au début du IX^e siècle (18)".

Par contre, bien des historiens français s'en tiennent à la chronologie haute soutenue en d'autres temps par J. Loth et F. Duine (19).

C - Les positions actuelles :

Cette controverse sur la chronologie de la vita Samsonis vient de rebondir.

(11) R. FAWTIER : "Saint Samson, abbé de Dol, réponse à quelques objections" (tiré à part des AB t.35, n°2 - exemplaire dédié à F. DUINE, BM Dinan G. 59) p.26 : FAWTIER argue de la formule "in ecclesiam ad nonam celebrandam [...] cum uno sancto ac venerabili episcopo". DUINE rétorque en marge : "...FAWTIER saint bien que les ms donnent ma cum..." Ceci donne une idée du ton passionné des débats.

(12) J. LOTH : La Vie la plus ancienne de saint Samson de Dol d'après des travaux récents - remarques et additions (Paris, 1923).

(13) F. DUINE : OB p.35 ; voir aussi, F. DUINE : "Saint Samson évêque de Dol : quelques objections à une réponse" (RE, XXXV n°2) et "A propos d'un ouvrage récent : la vie de saint Samson".

(14) R. FAWTIER : "Saint Samson, abbé de Dol : réponse à quelques objections" (AB,XXXV,n°2) p.13.

(15) J. LOTH : "La Vie la plus ancienne..." p.77.

(16) N. CHADWICK : Colonisation of Brittany from Celtic Britain (Proceedings of the British Academy vol. LI-1965) p.284 note 2.

(17) E.G. BOWEN : Saints, seaways and settlements in the celtic lands (Cardiff-1969) p.167 = entre 625 et 850.

P.C. BARTUM : Early welsh genealogical tracts (Cardiff - 1966) p.22 : "perhaps between 610-615 but at any rate before the middle of the IXth century".

H.G. DOBLE - L. KERBRIOU : Les Saints Bretons (St-Brieuc-1933) p.12 : "...pas postérieure à la première moitié du IX^e siècle..."

...premier quart du VII^e siècle..."

(18) R. LATOUCHE : "L'Abbaye de Landevennec..." p.3.

(19) cf. par exemple :

Dans un article récent, H. Guillotel (20) reste fidèle à la chronologie haute. Par contre, J.C. Poulin (21) s'appuie sur l'édition Fontaine de la vita Martini pour montrer que les liens entre celle-ci et la vita la Samsonis sont plus étroits encore que ne l'avait soupçonné l'abbé Duine. Du coup, il conforte la chronologie basse de Fawtier et propose de dater la rédaction de la vita la Samsonis de l'époque de Louis le Pieux.

a) critique interne : des arguments qui remettent en cause l'historicité de la vita :

- La famille de Samson : J.C. Poulin se dit enclin à partager le scepticisme de Fawtier en ce qui concerne les noms des parents de Samson (22). D'une part, R. Fawtier, croyant déceler une allusion à la lecture d'une litanie s'était étonné qu'il faille aller chercher si loin un tel renseignement (23). J.C. Poulin ajoute que, s'il s'agit du Memento des défunts, comme l'a cru Gougaud, c'est là un argument subsidiaire pour une datation carolingienne (24). Or, l'abbé Duine avait remarqué qu'il s'agissait de la lecture des DIPTYQUES et Fawtier lui-même s'est rangé à cette opinion (25). Du coup, l'argumentation chronologique de J.C. Poulin ne tient plus, car "l'usage des diptyques lus à la messe est fort ancien et répandu dans toute l'Eglise au IV^e siècle et même à l'époque antérieure (26). De même, l'argument de Fawtier ne résiste plus : ce n'est pas parce qu'il ne trouvait pas ailleurs le nom des parents de Samson que l'hagiographe explique qu'il les a souvent entendus à la messe, mais bien plutôt pour souligner leur sainteté : "l'inscription aux diptyques équivalait à une sorte de canonisation (27)."

D'autre part, J.C. Poulin semble séduit par l'idée de Fawtier qui suggère que l'hagiographe a pu puiser ces anthroponymes dans un évangile apocryphe Γ.Λ. De même d'ailleurs que l'histoire des verges d'argent offertes par Amon. Il n'est guère besoin, comme l'a tenté J. Loth, d'insister sur le caractère celtique des noms d'Amon et d'Anna pour avoir raison de ces doutes (28). En effet, le nom même de Samson est on ne peut plus biblique ; pourtant aucune critique ne met en doute son existence ! Dès lors, pourquoi dénier à ses parents l'éventualité de porter des noms puisés à la même source ? De plus, pour comprendre l'offrande des verges d'argent, nul besoin de recourir à l'évangile de la Nativité : il s'agit tout bonnement du triple de la compensation royale prévue dans les législations galloises (29).

- Childebert : J.C. Poulin se montre aussi très sceptique sur la rencontre Samson-Childebert, de même qu'il se montre très hésitant à identifier ce souverain (30). S'il est indéniable que "Childebert est l'archétype du roi mérovingien dans l'hagiographie bretonne", il n'empêche que, dans le cas de Samson, la signature, "très probable" (puisqu'il n'existe pas trente-six Samson au VI^es. !) du saint au Concile de Paris (vers 556) suggère l'historicité de déplacements tels que celui dont parle la vita à l'époque de Childebert I (vers 558) (31).

L. GOUGAUD : "La Chrétienté bretonne des origines à la fin du XII^es." (MSHAB, XIII-1932) p.12
R. COUFFON - J. RAISON DUCLEUZIQU : "Le Dragon dans l'art et l'hagiographie en Bretagne" (SECDN 1966) p.15.

L. FLEURIOT : "Le Vieux Breton ; éléments d'une grammaire (Paris-1964) p.17.
F. KERLOUEGAN : "Une mode stylistique dans la prose latine des pays celtiques" (EC, XIII-1972 fasc. 1) p.283.

R. AIGRAIN : "L'Hagiographie..." p.301 : "Vers 610-615".
L. FLEURIOT : "OB" p.284 : "elle peut dater du début du VIII^e siècle".

(20) H. GUILLOTEL : "Les origines du ressort..." (MSHAB-1977) p.41-68.

(21) J.C. POULIN : "Hagiographie et politique..." (FRANCIA t.V-1977) p.1-26 ; du même : "A propos du diocèse de Dol : Saint Samson et la question des enclaves" (FRANCIA t.VI-1978) p.610-615.

(22) J.C. POULIN : "Hagiographie et politique..." p.9 n°24 et p.11.

(23) R. FAWTIER : Vie de saint Samson p.36.

(24) J.C. POULIN : "Hagiographie et politique" p.10.

(25) R. FAWTIER : "Saint Samson abbé de Dol..." p.7.

(26) DAEL IV, 1 col.1055 ; J.A. JUNGSMANN : Missarum-Solemnia t.I p.77.

(27) DAEL ibid. col.1058.

(28) J. LOTH : "La Vie la plus ancienne de saint Samson..." p.281-283 ; contredit par R. FAWTIER "Saint Samson abbé de Dol..." p.5-7.

(29) H.D. EMMANUEL : The Latin Text of the Welsh Laws p.94.

(30) J.C. POULIN : "Hagiographie et politique" p.11.

(31) Les deux dates viennent de F. MERLET : "Limites Γ.Λ. Côtés du Nord." (Bulletin de la section de géographie...) p.115 n°6 ; D. AUPEST-CONDUCHE : "Frontières..." p.386 situe le concile entre 556 et 573.

De plus, ce même Childebert est qualifié de rex atque imperator dans la vita Ila Samsonis (c. 14 du l.II) alors que dans la vita la, il se pare plus modestement, du seul titre de rex. Si l'auteur de la vita la avait vraiment écrit à l'époque carolingienne, comme le pensent Fawtier puis J.C. Poulin, pourquoi n'aurait-il pas commis le même anachronisme que celui de la vita Ila, incontestablement rédigée au milieu du IX^es. ?

- L'épiscopat de Samson : Enfin, à la suite de Fawtier, J.C. Poulin en vient à douter de l'épiscopat de Samson. Selon lui, il fait plutôt figure d'un abbé de Dol qui s'est mêlé de politique, sans plus (32)". Un premier argument à l'encontre de cette thèse s'appuie sur la critique interne de la vita elle-même. En effet, alors que Samson n'est encore qu'abbé, il doit demander à l'évêque Dubric l'autorisation de partir pour l'Irlande (33) ; après son accession à l'épiscopat, c'est de son propre chef, qu'à la suite d'une vision il décide d'émigrer en Armorique. De tels détails recourent ce que l'on sait par ailleurs de la discipline de l'Eglise bretonne (34). Un second argument, sous forme de boutade : qu'est-ce, à l'époque mérovingienne qu'un abbé qui "se mêle de politique", sinon un abbé... évêque ? Qu'en 772, le martyrologe de l'abbaye de Fontenelle, voisine de la fondation samsonienne de Pentel, traite saint Samson comme "un abbé et non comme un évêque" (35) n'a rien de surprenant. La manière dont s'est constitué progressivement "le ressort de l'évêché de Dol", par des donations faites au monastère, ne pouvait qu'inciter les moines de Fontenelle à présenter ainsi saint Samson et sa fondation, "eux dont l'abbaye était strictement soumise à l'évêque de Rouen" (36).

b) critique externe : la structure de la vita.

Les autres arguments avancés par J.C. Poulin dépendent de la confiance que l'on accorde, ou non, à la vita la (37). Mieux vaut donc en venir à son argument essentiel : Duine avait déjà remarqué l'importance des influences de Sulpice Sévère sur l'anonyme dolois (38). J.C. Poulin prouve que "l'architecture" même de la vita Samsonis est calquée sur celle de la vita Martini. Est-ce à dire que cette constatation irréfutable oblige à franchir le pas et à voir dans la vita la une oeuvre du début du IX^es. ?

- Rien ne vient contredire l'exposé des sources de l'hagiographe : Le relevé des épisodes de la vita Samsonis ne rentrant pas dans le plagiat décelé par J.C. Poulin permet de constater que rien n'infirme l'exposé des sources de l'hagiographe : la naissance miraculeuse de Samson (1,2-5), ses contacts avec Iltud (1, 8,9,17,18,20), la plupart des rencontres du saint et de dragons (1, 46,47,51), la fin de son séjour chez Piro et sa visite en Irlande (1, 36-39), sa traversée du Cornwall (1,46, 47,51), les derniers épisodes du livre I (57-61) et quelques traditions dolaises (11, 10,13).

Bien sûr qu'interfèrent ici des traits folkloriques ! Mais, il est d'autant plus frappant de noter qu'alors que l'hagiographe prétend s'appuyer sur la vita primigenia d'Henoc, elle-même basée sur le témoignage de la mère du saint, ce soit précisément sur l'enfance de Samson qu'il rajoute des détails hors de son propos. De même, c'est après l'arrivée du père de Samson au monastère de Piro que l'hagiographe déborde le canevas fixé par la vita Martini. Alors qu'il cite habituellement son propre témoignage sous la forme "ego fui" (39), "ego lexi" (40), lorsqu'il se réfère aux souvenirs du père de Samson (qu'il ne peut précisément avoir rencontrés vu

(32) J.C. POULIN : ibid. p.14.

(33) Vita samsonis (FAWTIER) I, 37 : "episcopo permitente".

(34) Cf. S. PEARCE : Kingdom of Dumnonia, annexe III, p.189.

(35) J.C. POULIN : "Hagiographie et politique..." p.13.

(36) H. GUILLOTEL : "Ressort..." p.58.

(37) Entre autres : "Privatus ou privatus" (Duine notait déjà en marge de son t. à p. de "Saint Samson abbé de Dol..." par R. FAWTIER) "tenir compte de la leçon Privatus nomme de la V.IIa. D'ailleurs cela n'a aucune importance ; l'anonyme dit : episcopo nom m. Leu herō". Leucher et Tigernomael ne se rencontrent que dans la V.Ia. (Cf. cependant DOBLE-KERBRIQU : Les Saints bretons p.15) une inscription de l'église de Cubert porterait le nom de Tigernomaelus). J. LOTH, VCE, IX, B, p.7, voit dans la forme sous laquelle apparaît ce nom dans la vita samsonis un indice supplémentaire d'antiquité. En effet, dans la V.IIa Turvati (AASS) c.2-3 p.617, il est déjà changé en TIARMAILUS ;

(38) F. DUINE : OB, p.35 ; cf. supra.

(39) Vita la Samsonis (FAWTIER) 1,7 - 1,20 - 1,41 - 1,48.

(40) ibid. 1,42 ; cf. J. LOTH : "La Vie la plus ancienne..." p.6 n°7.

L'époque où il prétend écrire !). il utilise le pluriel :
"ut narrare" postea suo pa(tri) audivimus (41)."

L'emploi de cette tournure inusitée ne suggère-t-il pas qu'il recopie ici la vita primigenia perdue?

Les détails sur llud lui ont été rapportés, dit-il, par les "frères" de Llanilyd (42) et il est effectivement probable qu'il ait eu accès à une vita lludi. Les dragons tutélaires semblent bien pré-carolingiens vu l'hésitation dont fait souvent preuve Samson avant de les exterminer (43). Ajoutons que le nom de Tricurius appliqué au pays de Trigg en Cornwall où Samson extermine l'un de ses serpents avant son départ est une forme ancienne qui pourrait venir de la vita primigenia due à Henoc (44). Enfin, Duine avait déjà noté l'essoufflement de l'hagiographe qui, à la fin du livre 1, "a renoncé à la fatigue du développement littéraire et nous a conservé, à peu près intacte, la source à laquelle il puisait (45)".

L'auteur semble donc bien avoir eu accès aux sources qu'il annonce. Par recoupements, on en arrive à mettre en place "trois générations qui se tiennent entre elles"
- La génération à laquelle appartient le narrateur ; elle connaissait encore quelques traditions sur le bienheureux (11, 11).
- Celle du vieillard de quatre-vingts ans que l'hagiographe dit avoir consulté et qui avait connu le diacre Héroc (1, 2).
- Ce dernier, neveu de Samson, avait fort bien connu la mère du saint et rédigea (après la mort de Samson, probablement) une première mouture de sa vita (1,2) (46).

Or, ce délai de trois ou quatre générations correspond effectivement, pour les historiens médiévaux, de Bède à G. Map, à la portée extrême du témoignage oral (47). Cela ne prouve certes pas l'antiquité de la vita (48), mais, il devient plus délicat d'admettre la véridité des dires de l'auteur à propos de ses sources et de lui dénier toute confiance quant à l'époque à laquelle il prétend écrire.

- F. DUINE avait déjà répondu à J.C. POULIN

En fait, J.C. Poulin base son opinion sur ce que, sous Louis le Pieux, Dol avait intérêt à concurrencer Tours, pour préparer le terrain de la querelle métropolitaine, alors que, selon lui, rien n'aurait justifié cette préoccupation à l'époque mérovingienne.

Duine avait déjà répondu à une telle argumentation par une glose marginale lapidaire sur son propre tiré à part du "saint Samson, abbé de Dol..." de R. Fawtier. "Est-ce que nous ne constatons pas dès le VI^e siècle (Concile de Tours ; propos de Grégoire) une tension entre cette métropole et l'épiscopat breton ? (49)".

N'est-il pas tout aussi logique de conclure que c'est précisément à cause du prestige de la vita la de saint Samson - seul saint breton capable (et pour cause) de faire pièce à saint Martin de Tours - que le diocèse de Dol est devenu, en dépit de son exigüité, la métropole de Bretagne, lors du coup de force de Nominos ?

Une dernière objection à la démonstration de J.C. Poulin : si la vita la Samsonis est bien une construction du début du IX^e siècle visant à préparer l'émancipation des évêchés bretons du contrôle de la métropole de Tours, comment expliquer qu'après l'érection de Dol en métropole, son clergé ait éprouvé le besoin de substituer à un texte adapté au but qui venait d'être atteint, une vita la qui ne se contente pas de suivre les canons stylistiques de la Renais-

(41) *ibid.*, 1, 45.

(42) *ibid.*, 1, 7.

(43) voir *infra*.

(44) S. PEARCE : *K. of D.*, p.189.

(45) F. DUINE : *OB*, p.23.

(46) F. DUINE : *BUR droit ms 465 : Saints de Domnonée* (in fine, f°72 : notes de l'auteur).

(47) B. GUENEE : *Histoire et Culture historique...*, p.80-82.

(48) J.C. POULIN : "hagiographie et politique"...p.9, ne nie pas catégoriquement l'éventualité de l'utilisation par l'hagiographe d'une vita primigenia.

(49) *BM Dinan*, G. 59, p.13.

sance Carolingienne mais remet en cause la "logique interne" de la vita la calquée sur la vita Martini ? (50)

c) la chronologie de la vita Samsonis :

Dès lors, quelle fourchette chronologique proposer pour cette vita la Samsonis ?

On ne peut contester le terminus a quo que fournit l'emprunt à Grégoire le Grand (*in Evang.*, 1, 3) de l'expression "emendatoribus gestis", ce qui "empêche de remonter plus haut que les années 610-615" (51).

Dans son article récent, où apparaît par ailleurs la qualité de la vita Samsonis pour la connaissance de "la Bretagne continentale à l'époque mérovingienne" (52), H. Guillotel s'appuie sur l'épisode "de theomacha consumpta per Samsonis verba" pour fixer un terminus ad quem. En effet, le mot theomacha, issu du grec, est peu courant (53). L'auteur rappelle qu'il a été prouvé par F.C. Burkitt que ce nom comme la description de la sorcière rencontrée par Samson provenaient de la traduction latine de l'histoire Ecclésiastique d'Eusèbe de Césarée par Rufin d'Aquilée (440) (54). Mais, alors que F.C. Burkitt pensait que c'était un passage de la Retractatio in Actus Apostolorum de Bède le Vénérable qui avait renvoyé l'anonyme dolois au récit de Rufin, H. Guillotel montre que rien dans l'extrait de la Retractatio de Bède où le terme intervient n'a pu orienter l'hagiographe vers Rufin. On peut ajouter que Duine, dans son étude des sources de la vita Samsonis a relevé plusieurs locutions qui "paraissent rappeler la lecture de Rufin (55)". H. Guillotel est donc en droit d'inverser la proposition de F.C. Burkitt. De plus, puisque Bède écrit :

"Cum in historiis theomachos aut theomacham invenimus..."

l'emploi du pluriel historiis prouve qu'il a rencontré le terme ailleurs que chez Rufin. Et d'émettre l'hypothèse que ce peut fort bien être dans la vita la Samsonis (56). Ainsi, celle-ci serait antérieure à 715-731, date de rédaction de la Retractatio par Bède. De toute façon, comme la vita Samsonis a pu directement utiliser Rufin, "rien ne s'oppose à ce qu'elle ait été rédigée dans la première moitié du VII^e siècle"(57).

Sans avancer d'arguments contraires, J.C. Poulin conteste à cette hypothèse un degré de "probabilité suffisante", mais concède cependant : "Même si cela était, on aurait démontré que la vita Samsonis est antérieure aux années 715-731, mais non prouvé le bien fondé de la date 610-615 (58)."

Il n'en reste pas moins que nul n'a jamais pris en défaut la remarque de Duine selon laquelle toutes les sources de la vita sont antérieures à la fin du VI^e siècle (59). Dès lors qu'elle apparaît dater du VII^e siècle, ce n'est pas "donner un coup de pouce à la

(50) J.C. POULIN : "Hagiographie et politique"...p.18, résoud cette difficulté en arguant de ce que "les précautions littéraires n'étaient plus nécessaires quand le prince breton Salomon est demandé un pallium pour l'archevêque de Dol vers 860." La suite de l'histoire de la métropole doloise prouve le contraire.

(51) J.C. POULIN : *ibid.*, p.4. L'identification, due à L. DUCHESNE, a été reprise par F. DUINE : Histoire civile et politique de Dol jusqu'en 1789 (1911) p.229-230, et R. FAWTIER : Vie de Saint Samson p.36.

(52) H. GUILLOTEL : "Ressort..." p.43.

(53) L'hypothèse de F. DUINE : *OB* p.45, qui y voyait l'influence d'une version bretonne des Actes des Apôtres développée du grec au latin à "la manière irlandaise" a été critiquée par R. FAWTIER : "saint Samson abbé de Dol"... Le terme theomachus figure bien chez Jérôme (*Comm.in Psalm.LXXXVII*) (cf. BLAISE, p.816) mais il traduit repñaim ("géants").

(54) F.C. BURKITT : "Saint Samson of Dol" (*Journal of theological studies*, t.XXVI-1925) p.44-47 cité par H. GUILLOTEL : "Ressort..." p.43.

(55) F. DUINE : *OB* p.33.

(56) D'autant que le culte de saint Samson est attesté en Angleterre dès le VIII^e siècle ; cf. L. DUCHESNE : Catalogues Episcopaux..., p.95 n°1 ; F. DUINE : Inventaire liturgique p.5 ; repris par J.C. POULIN : "Hagiographie et politique" p.18 n°51.

(57) H. GUILLOTEL : "Ressort..." p.43-44 n°40.

(58) J.C. POULIN : "A propos du diocèse de Dol"...p.611. Notons cependant, avec DUINE (*BUR droit ms 465 f°72*) que l'auteur prétend écrire "au temps de la lignée de Judual, ce qui peut s'entendre ms 465 f°72) que l'auteur prétend écrire "au temps de la lignée de Judual, et ce qui nous ramène toujours à la même

parfaitement du temps de Judicai, petit-fils de Judual, et ce qui nous ramène toujours à la même date" : Judualus "postea in tota cum sua sobole regnavit Domnona" (Vita la Samsonis, 1,59).

(59) En dépit d'une attaque maladroite de R. FAWTIER : "saint Samson abbé de Dol..." p.12-13.

chronologie" (60) que d'admettre les dires de l'hagiographe qui prétend écrire au début de ce siècle.

L'Antiquité de ce document n'est-elle pas d'ailleurs une des raisons de l'extension du culte de saint Samson (61) qui, à l'inverse, permet de comprendre pourquoi cette vita se trouve être le seul témoin de la production hagiographique bretonne à l'époque mérovingienne qui ait survécu jusqu'à nous.

2) Autres mentions de sources anciennes :

La vita la Samsonis n'est pas seule à se réclamer de sources antérieures. Certes, en Bretagne comme ailleurs, "les allusions à des documents perdus peuvent n'être qu'une clause de style" destinée à "donner confiance au lecteur". J.C. Poulin, à propos de l'hagiographie aquitaine, souligne, à juste titre, que "la parenté des formules de présentation incite à la circonspection (62)".

Cependant l'exemple de la vita la Samsonis amène à se demander si des traditions orales (63), ou parfois même écrites, ne sous-tendent pas des vitae relativement tardives (64). Le fait qu'ait survécu une vita rédigée au VII^e siècle, en dépit de ce qu'après les invasions normandes le clergé doctois n'ait plus connu que la réfection carolingienne (65), amène à considérer avec moins de réticences les prologues (ou épilogues) (66) des vitae bretonnes où la référence à des versions primitives fait presque figure de lieu commun !

A - Les vitae qui se réclament d'une source :

Ainsi la vita de saint Guénoél s'ouvre par les vers suivants :

"Vita brevis studii contextitur ordine sacri
Eximit patris monachorum Uuinnualoei" (67)".

Et, dans sa bibliographie, sur le même plan que la Bible, l'abbé Wrdisten, son auteur, signale :
".... quod sacrae hujus forma hystoriae predicti sancti gestorum radice contraximus" (68).

R. Latouche a cru retrouver cette vita primitive à laquelle se réfère le prologue de Wrdisten dans la courte vita qu'il publie en annexe de ses Mélanges d'histoire de Cornouailles. Selon lui, cette vita n'était guère ancienne et devait être l'oeuvre de Clément, moine de Landevennec (+ entre 854 et 884) et auteur d'une hymne liturgique sur saint Guénoél (69).

Cette argumentation est battue en brèche par les études du chanoine du Cleuziou. Au terme d'une recension des sources de la vita de saint Guénoél, il explique ainsi l'allusion à la vie primitive, au début de la préface versifiée : "l'ordo qui réglait à Landevennec le chant du psautier et la lecture de l'écriture contenait pour la fête du saint, des lectures et

(60) J.C. POULIN : "A propos du diocèse de Dol..." p.611.

(61) F. DUINE : OB p.25 ; "Notes sur les Saints Bretons : les saints de Dol" p.22 sq. - Je compte approfondir cette analyse dans une étude à paraître.

(62) J.C. POULIN : Thèse p.22.

(63) Sur la valeur de ces traditions, voir L. FLEURIOT : Préface à Britannia Christiana fasc.1, Printemps 1981 p.9.

(64) N.K. CHADWICK : EB p.207.

(65) Note marginale de F. DUINE sur le tiré à part de R. FAWTIER : "saint Samson abbé de Dol..." (Dinan G. 69) p.26.

(66) V. Briochi : ms Rouen ; épisode omis par B. PLAINE mais publié par DOBLE : St Brieuc (1930) p.32.

(67) V. Winwal. (L.B.) praef. p.1. J.R. du CLEUZIOU : "Landevennec..." p.24 traduit : "Une vie brève de l'éminent père des moines Guénoél se retrouve dans l'ordo de notre occupation sacrée..."
R. LATOUCHE : "l'abbaye de Landevennec" p.7 : "Une vie brève du saint et éminent père des moines Guénoél a été composée selon un plan méthodique..." F. MARC : Chronique de Landevennec n°25 (janvier 81) p.17 : "Il existe une vie brève, ourdie avec une pieuse ferveur, de l'éminent père des moines, Guénoél."

(68) V. Winwal. (L.B.) p.6.

(69) R. LATOUCHE : MHC p.22.

peut-être des repons et des hymnes (70)." Sans doute, l'homélie en douze leçons pour la fête du saint en est-elle une version abrégée (71). Rien ne s'oppose à ce que la vita primitive ne soit antérieure à 818 (72), date à laquelle Louis le Débonnaire impose la règle bénédictine à Landevennec. D'autant que le latin de la grande vita Winwaloei est plein de britannismes qui viennent sans doute de cette vita perdue à laquelle se réfère Uurdisten (73).

S'il a bien existé une vita ancienne de Guénoél, on est en droit de se méfier lorsque Uurmonoc, élève de Uurdisten et auteur d'une vita Pauli Aureliani, se réfère à son tour à un texte primitif. En effet, la comparaison avec la vita Winwaloei soulève quelques soupçons, comme le montre ce tableau synoptique :

VITA PAULI (74)	VITA UVINUALOEI (75)
Cuius gesta QUAMVIS NOSTRO lucidius quam ut ante primitius veteri constructione depicta sunt	Quae QUAMVIS NOSTRO DEFLOREAT
AUCTA videantur FLORUISSE LABORE haec tamen	AUCTA LABORE
QUICUMQUE VETERUM CHARTIS RESCRIBERE VELIT	hanc QUICUMQUE VELIT RESCRIBERE CARTIS
PROHIBERE non videbor.	aut PROHIBERE tamen aut visus non ali-
	quando
	radere compertam moneo : ...

Il est bien évident que l'élève prend ici modèle sur son maître. Cependant cela ne signifie pas pour autant que la "vetus constructio" concernant saint Paul ne soit qu'un plagiat de la "vita brevis" de Guénoél.

En effet, l'auteur a mal interprété le nom de Childebert que lui fournissait sa source, et copie servilement Philibert, qu'il confond d'ailleurs avec saint Philibert de Noirmoutiers. F. Duine situe la rédaction de cette Vie primitive au début du IX^e siècle, arguant de ce que Childebert est qualifié d'empereur ! Cependant, il signale, d'après J. Loth, que la source de Wrdisten contenait des noms propres aux formes du VI^e siècle (76). Doble ajoute que l'auteur a fort bien pu avoir accès à une courte vita Paulini qui aurait été conservée à Saint-Pol de Léon (77).

En tête de sa version de la vita Machutis, Bili, diacre d'Alet, précise :

"... nous nous sommes employés à confier ces récits à ces pages en faisant peu de beaucoup, parce qu'il y a déjà bien longtemps, avant que nous ne soyons nous-mêmes nés visiblement et corporellement à ce monde, un autre sage (encore que nous n'avons pas trouvé son nom en face du titre) a mis tout son soin à décrire dans un livre la vie, l'origine, le voyage, les séjours en plusieurs lieux du saint évêque Malo, avec foi et confiance, comme il l'avait entendu et appris d'autres sages (78)."

F. Lot admet ici ses dires et dresse un "stemma" de toutes les versions de la vita de saint Malo qui l'amène à conclure que la vita primitive est une version anonyme contenue dans un manuscrit de Saint-Benoît sur Loire. Mais, selon lui, elle n'est antérieure que de quelques années à celle de Bili (79). Cependant, F. Duine se fonde sur des observations lexicales pour discuter cette conclusion et ne voit dans le texte Lot qu'une réfection de la vita publiée par La Borderie (80). Quelques indices laissent même à penser que la version de Bili pourrait bien être

(70) J. RAISON DUCLÉZIOU : "Landevennec..." ibid. p.25.

(71) ibid. p.24 : "Pour reconstituer cette vita tenir compte aussi de l'homélie en 12 leçons (et des variantes du ms 5610 de la BN) ainsi que de la vita publiée par FAWTIER et de la version des AASS d'après les mss de Marchiennes et Montreuil".

(72) ibid. p.24.

(73) Renseignements dus à M.L. FLEURIOT, transmis par lettre de M. GIOT le 19-11-1978. Je l'en remercie.

(74) V. Pauli (CUISSARD) p.417.

(75) V. Uuinnualoei (L.B.) p.1.

(76) F. DUINE : Memento p.59 voir J. LOTH : L'émigration bretonne p.37.

(77) H.G. DOBLE - D'S. EVANS : Lives of the Welsh Saints p.38.

(78) Traduction G. LEDUC : Vie de saint Malo... p.27.

(79) F. LOT : MHB p.175.

(80) F. DUINE : Memento p.52-53 n°2. G. LEDUC : Vie de saint Malo... p.XXX.

la plus ancienne des *vitae* qui ont survécu (81) ! Ainsi, il faut se résoudre à considérer comme perdue la *vita* primitive à laquelle le diacre d'Alet se réfère : dans ces conditions, pourquoi n'aurait-elle pas effectivement remonté au VII^e siècle (82) ?

L'auteur de la *vita Jacuti*, outre une *vita* primitive, donne aussi comme référence une ancienne généalogie :

"...inter sacratissima ipsius ossa corio cervino inclusa libellus re-
pertus sit, in quo et genealogiae illius ortus et vitae ordo invenitur descriptus" (83).

Cependant, alors que La Borderie admet qu'une partie de la *vita* peut bien provenir de ces sources antérieures aux invasions normandes (85), F. Duine reste très sceptique sur la véracité des dires de l'hagiographe et sur l'authenticité de ses références (85).

Par contre, en ce qui concerne la *vita Armagili*, Duine est moins réticent lorsque l'auteur parle d'un camarade d'école du saint,

"qui post ex illius factis aliqua veraciter recitavit" (86).

Si F. Duine évoque la possibilité d'une "formule d'habile conteur", il n'en admet pas moins que la *vita* renferme certainement des parties plus anciennes (87). C'est ainsi que le passage sur l'émigration à un vrai "cachet d'antiquité" et que la donation de Childebert, tant en Bretagne qu'en pays franc "remonte à une époque où la région rennaise était distincte de la Bretagne". Ce *nucleus* historique pourrait dater de la première moitié du IX^e siècle (88).

La *IIIIa vita* de saint Tuduall se réfère elle aussi à une source ancienne : en effet, au sujet des biens donnés par les grands de Bretagne, elle précise :

"...quorum largientium ac TESTIUM nomina si quis scire desiderat, ad volume, super hoc negotio a sancto Loeuanno eius discipulo compositum recurat" (89)...

après avoir cité, dans le prologue, un extrait de Loeuanus (Loeuanus dans le manuscrit), "eius discipulus" (90). Or, tant l'allusion à la "liste des dons" que cette citation ont incité La Borderie à attribuer la *vita Ia* à Louenan et à la situer au VI^e siècle puisque celui-ci est qualifié de disciple du saint. En fait, ce texte date, "au plus tôt" du IX^e siècle. Duine y voit "une simple notice qui devait précéder un cartulaire ou quelques terriers (91)". La *vita Ia* de saint Tuduall ne doit donc être que le résumé d'une source ancienne à présent perdue ! Personne, à ma connaissance (92), ne s'est interrogé sur la curieuse formulation de la référence à Louenan dans la *vita IIIa* : qu'une *vita* contienne les noms des donateurs, soit ; mais il est peu le moins exceptionnel que ceux des témoins apparaissent dans un texte hagiographique ! Ne peut-on émettre l'hypothèse que le manuscrit composé par Louenan "super hoc NEGOTIO" pourrait avoir été non une *vita* mais un cartulaire ? (93) Ainsi la *vita Ia* Tuduall, telle qu'elle nous est parvenue, constitue sans doute quelque composition de l'époque carolingienne (94) s'appuyant sur un cartulaire dû effectivement à Louenan ou, du moins

(81) A. PONCELET : "Une source de la Vie de Saint Malo par Billi" (Ann.Boil.XXIV-1905) p.483-486 discuté (de façon peu convaincante, à mon sens) par F. LOT ; voir infra.

(82) L. LANGOUEZ : Alet ville ancienne (TR Rennes 1973) p.18 d'après L. DUCHESNE : RHO 1885 p.10. Cependant, F. DUINE : Memento p.21 pense qu'elle n'était pas ancienne".

(83) V. Jacuti (LEMASSON) c.1 p.83.

(84) A. de LA BORDERIE : "Les deux saints Caradec" (Mél. éd. par les bibliophiles B.III, 1883).

(85) F. DUINE : OB p.12 ; ajoutons que l'ordo de la *vita Jacuti* évoque celui de la préface de la *vita Winwaloei* qu'elle connaît par ailleurs.

(86) V. Armagili (ROPARTZ) c.2 p.164.

(87) F. DUINE : "Saint Armel (AB XX) p.466 ; cf. L. FLEURIOT : OB p.269.

(88) F. DUINE : ibid. ; la fondation monastique de Saint-Armel des Boschoux aurait disparu à la suite des invasions normandes (cf. M. DEBARY : "Saint Armel" p.27-28).

(89) V. IIIa Tuduall (L.B.) c.6 p.26.

(90) *IBID.* p.22.

(91) F. DUINE : Memento p.62.

(92) Voir cependant F. MERLET : "La formation des diocèses..." p.46 n°217, qui remarque qu'aucun nom de témoin ne figure dans la *vita Ia* ; mais l'auteur se contente d'en conclure que "c'est une présomption sérieuse contre l'identification avec l'oeuvre de Louenan".

(93) Sur l'existence de telles chartes (du VI^e siècle, pour les plus anciennes), associées à des Vies de saints, cf. W. DAVIES : "...Liber Landavensis..." passim et surtout p.343 n°2.

(94) Les arguments de F. DUINE restent valables. De plus, il existe des différences significatives entre la citation de la *vita IIIa* et le texte de la *vita Ia* ; ainsi Riuailli (p.22) et Riquali (p.12).

qui lui était attribué (95).

B - Des *vitae* dont la source pourrait avoir été rédigée en langue vulgaire :

Le dossier constitué par La Borderie sur les trois *vitae* de saint Tuduall permet aussi d'aborder une autre question : celle de l'existence d'une hagiographie en langue vulgaire.

En effet, au début de la *vita IIIa Tuduall*, l'hagiographe prétend s'appuyer sur une Vie irlandaise du saint :

"...vita ipsius barbarica Scottigenarum lingua descripta" (96)..."

D'autre part, à propos d'un pèlerinage à Jérusalem d'où le saint aurait ramené les aromates qui servent à embaumer son corps, la *vita* précise :

"...ut legenda reperitur in ipsius vita inverteata a Scottigenis barbarica descripta" (97)..."

La *vita IIIa*, en s'élevant contre la tradition qui fait de Tuduall un irlandais se fixe comme objectif :

"...d'extirper l'erreur de ceux qui, abusés par l'habitude des Bretons d'appeler irlandais (= *scottigenas*) ceux qui viennent de l'autre côté de la mer, s'efforcent de présenter ce grand homme comme un enfant (= *alumpnum*) de l'Irlande (98)..."

L. Fleuriot remarque que les noms d'hommes et de lieux contenus dans la *vita IIIa* montrent que le texte original ne pouvait être que breton (99). Comme l'indique d'ailleurs l'auteur de la *vita IIIa*, le mot *scottigenas* a une acception assez large à l'époque, et désigne aussi bien les Irlandais que les Bretons de part et d'autre de la Manche (100). Ainsi, en voulant rectifier son prédécesseur, l'auteur de la *vita IIIa* semble confirmer la possibilité de ce que la *vita IIIa Tuduall* ait effectivement disposé de traditions écrites en langue vernaculaire. Cependant la constatation de ce que les deux passages de la *vita IIIa* qui contiennent ces allusions à la Vie irlandaise font figure d'interpolations dans la version du ms 500 du Mans (101) doit inciter à la prudence ! Du moins, est-il significatif que l'interpolateur de la fin du XI^e siècle ait pu se réclamer de cette source sans que cela risque de paraître aberrant à son public. C'est bien la preuve qu'une telle littérature avait cours !

C'est aussi la langue bretonne (102) que l'auteur angevin de la *vita Briochi* désigne par l'expression "*peregrinae lingua idioma*" qu'il utilise dans son épilogue :

(95) Le chanoine du CLEUZIOU (lettres des 18 et 19-08-1981) me fait remarquer que cette "...la *vita* suppose une géographie ecclésiastique antérieure à la constitution des diocèses de Dol, St-Brieuc et Tréguier" (voir G. DEVAILLY : Histoire religieuse de la Bretagne p.47-48). Elle reconnaît, en effet, implicitement le diocèse de Léon puisque dans le *pagus DODONICUS*, Tuduall reçoit des domaines (*tria praedia*) mais non des paroisses. Aucune donation dans les deux *pagi* qui constituaient le diocèse d'Alet. Par contre, elle mentionne de nombreuses paroisses qui feront partie des diocèses de Dol et St-Brieuc. Il est donc logique d'émettre l'hypothèse que la *vita* ait été mise en forme au IX^e siècle pour appuyer les prétentions de Tréguier (cf. M. PLANIOL : *MSB* t.I p.222) à l'époque où il était question d'ériger ce monastère-évêché en diocèse. M.W. DAVIES m'écrit (le 29-11-1981) que "the reference to witnesses is particularly suggestive since one characteristic of this Celtic material seems to be a particular concern to record witnesses..." Le volume pourrait d'ailleurs ne pas s'être présenté sous la forme d'un cartulaire, mais comme un simple recueil de documents. Elle m'indique, à titre comparatif, les additifs à la *V. Patricii* par Itechan (éd. L. BIELER, the Patrician Texts in the book of Armagh, DUBLIN, 1979) ou en Grande-Bretagne l'Évangélaire de Lichfield (ou de Saint Chad). Je remercie vivement ces deux correspondants.

(96) V. IIIa Tuduall (L.B.) c.1 p.14.

(97) *IBID.* c.13 p.20.

(98) V. IIIa Tuduall (L.B.) p.22. J'emprunte la traduction à F. DUINE, BUR droit ms 471 S.V. *Scottigenas*.

(99) L. FLEURIOT : OB p.284.

(100) J. LECLERCQ : "...Pérégrination..." p.36 ; F. DUINE : Catalogue... p.60.

(101) Avant la destruction de ce manuscrit, en 1944, une collation en avait été faite par le père de M. MERLET (cf. "Formation des diocèses et paroisses..." p.46 du t. à p.). Ce dernier l'a communiquée, pour copie, en 1953, à M. le chanoine J.R. du CLEUZIOU qui m'a adressé une photocopie de sa collation. Je l'en remercie vivement.

(102) L. FLEURIOT : OB p.270.

"Que le lecteur ne s'étonne pas non plus si la version n'est pas mot à mot la traduction du vieux texte, puisque l'écriture extrêmement altérée du manuscrit et l'idiome étranger dans lequel il fut rédigé y ont mis obstacle (103)."

Une analyse du contenu même de la vita permet peut-être de hasarder une hypothèse sur la personnalité de l'auteur d'une éventuelle vie bretonne de saint Briec. En effet :

"...discipulus sancti viri quidam Simaus cognomento Simorus... (104) assiste à un miracle posthume du saint et :

"...huic se miraculo interfuisse prefatus Simaus postea retulit (105)."
Le recouplement de ces deux passages invite -sous toute réserve- à se demander si ce récit de Simaus (= saint Sieu) ne pourrait être la Vie bretonne perdue qui aurait donc été rédigée à la fin du VI^e siècle. Cependant, Duine fait remarquer que si la vita a emprunté la forme Rigual à la notice primitive, celle-ci ne pouvait guère remonter qu'au X^e siècle (106). Il est vrai, ajoute-t-il, que les contradictions entre la vita Briochi et la vita Tuduali prêchent peut-être en faveur de l'antiquité de la Vie bretonne de saint Briec (107). Dans le même sens, on a fait remarquer que l'auteur de la Vie primitive était un moine celtique pour qui un abbé était une personnalité bien plus importante qu'un évêque (108) et qu'il devait exister une Vie de saint Briec à l'époque de la rédaction de la première vita de saint Guénolé puisque c'est de là que pourraient provenir les allusions à Rigal, Ploufragan, le Gouet (109)... Toutefois, ici encore, la plus grande prudence s'impose, ne serait-ce qu'à cause des rapports ambigus qu'entretient la vita Briochi précisément avec les vitae Winwaloei et Tuduali !

Par contre, un indice plus sûr de l'existence d'une hagiographie en langue vulgaire est à chercher dans la généalogie qui ouvre la vita Gurthierni :

"...genealogia [...] quam quidem laicus fidelis nomen Iuthael filius Aidan demonstravit (110)."

A la fin de la vita se trouve cette précision :
"Haec cartula prescripta inventa de genealogia sancti Gurthierni cum reliquiis revelatis, multum vetustate confecta, servatur in peribolo celebris nostri monasterii (111)."

Le scribe semble avoir eu des difficultés à saisir l'original (112), ce qui pourrait s'expliquer s'il s'agissait d'une généalogie en vieux-breton du même type que celles qui ont été conservées en Pays de Galle. La précision "fidelis laicus" pourrait étayer quelque peu cette hypothèse, le latin étant essentiellement une langue de clercs. M. Fleuriot a relevé un certain nombre de contresens qui lui permettent d'affirmer que "cette vie paraît traduite de fort près d'un original en vieux-breton" (113). La personnalité de Gurthiern, avatar sanctifié de Vortigern (114), permet de supposer en effet, l'existence d'une tradition laïque :

"...the evidence as a whole suggest that a saga of Vortigern circulated throughout the celtic world (115)".

et qu'elle se colorait différemment selon les divers milieux où elle était fixée par écrit.

Rédigée à la même époque que la vita Guthierni, et peut-être de la même main, la vita Ninoci prétend suivre un libello veteri (116). C'est même une excuse que l'auteur de l'épilogue est omis dans l'édition PLAINE du ms de Rouen. Traduction in DOBLE : St-Briec...

- p.32.
(104) V. Briochi (PLAINE) c.55 p.26 du t. à p.
(105) ibid. c.57 p.27 du t. à p.
(106) Mais ce type de raisonnement est à double tranchant : voir les exemples donnés par F. DUINE, à propos de la vita Samsonis, in OB p.17 sq.
(107) F. DUINE : Memento p.85.
(108) H.G. DOBLE : Saint-Briec p.47.
(109) R. LATOUCHE : MHC, p.33-34.
(110) V. Gurthierni (MARTRE et BERTHOU) p.42.
(111) ibid. p.45.
(112) ibid. p.42 n°4,5,6,7,8.
(113) L. FLEURIOT : OB p.278 ; voir infra c.11.
(114) N.K. CHADWICK : Studies in early british church (1954 rééd. 1959), p.39-46.
(115) ibid. p.44.
(116) V. Ninoci (M.&B.)

teur avance pour faire passer la mauvaise qualité de son latin :

"Trouvant la vie de sainte Ninoc disposée dans un petit écrit de style rustique, nous préférons conserver en écrivant la droite simplicité du matériel brut plutôt que de gâcher l'ordre de la narration en le corrigeant de façon plus ou moins juste (117)."

C - Les vitae où se devine une source :

Dans d'autres cas, bien que l'auteur ne se targue pas de s'appuyer sur un texte antérieur, les érudits sont quand même amenés à en soupçonner l'existence.

Ainsi, F. Lot , en étudiant la vita Gildae, découvre dans les chapitres 11 et 12, des indices en faveur d'un prototype plus ancien (118). Il remarque "des graphies anciennes que Vitalis n'a pu inventer". Ainsi le nom d'"Arecluta regio", alors que le Strathclyde avait disparu depuis longtemps au XI^e siècle. L'existence du roi irlandais Aimmericus (= Ainnire) dont parle la vita est confirmée par les Annales de Cambrie (en 565) (119). De plus, la topographie semble connue, alors que Vitalis n'a pu se rendre sur les lieux dont il parle. Il a donc existé un document hagiographique antérieur "dont l'auteur du XI^e siècle aurait pu prendre connaissance à Saint-Gildas, en Berry" (120). F. Lot est tenté d'en situer la rédaction "en Sud-Galles, à une époque difficile à déterminer, mais sensiblement postérieure à la mort du saint (121)."

Si la vita Leonorii, dans son état actuel, ne peut guère être antérieure au XI^e siècle (122), il faut admettre qu'il s'agit sans doute d'un remaniement d'un texte plus ancien (123) : en effet, L. Fleuriot note que la forme Moitruc garde le tr- intervocalique (124) ; il faut ajouter que le mot amicus y est employé au sens du breton car (125).

La vita Golveni, écrite au XII^e siècle, procède probablement elle aussi de documents antérieurs (126). Cependant, l'hagiographe avoue ne rien dire sur l'épiscopat du saint :

"...quia ad nos nec scriptio authentici nec recta relatione pervenit (127)."

Ce souci d'honnêteté peut laisser entendre, il est vrai, qu'il a disposé de sources écrites pour le reste de la vita !

De même, sous leurs formes actuelles, les vitae des saints Martin de Vertou, Turiau, Hervé et Corentin (128) sont, sans doute, des remaniements de versions plus anciennes, sans que l'on puisse, ici non plus, assigner une date à ces prototypes probables.

Quoi qu'il en soit de la valeur de ces derniers exemples, cette synthèse amène à conclure qu'il a dû exister une hagiographie armoricaine antérieure au IX^e siècle. Une partie de cette littérature était peut-être rédigée en langue vulgaire (129). Les nouvelles modes stylistiques implantées par la Renaissance carolingienne et les vicissitudes des invasions normandes expliquent que la vita Samsonis (à cause de ses - relatives - qualités littéraires et surtout de l'extension du culte du saint) soit restée l'exception qui confirme la règle, seul témoignage d'une production dont on ne peut que soupçonner qu'elle n'était pas négligeable. Dans ces conditions, elle ne pouvait que devenir le modèle d'une grande partie de la production armoricaine postérieure, au

- (117) V. Ninoci (M.&B.) p.55.
(118) L. FLEURIOT : Grammaire...p.17 soupçonne cet original de dater du IX^es.
(119) F. LOT : MHB p.246.
(120) ibid. p.261-262.
(121) ibid. p.265.
(122) voir infra.
(123) Lettre de M. FLEURIOT du 19-11-1980. Je l'en remercie. Cf. N.K. CHADWICK : EB p.210.
(124) L. FLEURIOT : OB p.281.
(125) V. Leonorii (cat.God.) c.17 ; voir infra.
(126) H. MARTIN, L. MARTIN : "Croix rurales..." p.26 n°8.
(127) V. Golveni (L.B.) c.23 p.226.
(128) Martin de Vertou : DUINE : Memento p.57, voir infra ; Turiau : DUINE : Memento p.63 ; Hervé : L. FLEURIOT : OB p.272 qui s'appuie sur antroponymes et toponymes... Corentin : LARGILLIERE, "St Corentin..." p.11-12, mais L. FLEURIOT, OB p.272 parle de "Vie tardive".
(129) De même qu'il a pu exister des recueils de lois en vieux-breton ; cf. L. FLEURIOT : "Fragments latins de très anciennes lois bretonnes..." (EC) p.210.

même titre que la vita de saint Martin, son rival dans la querelle métropolitaine entre Dol et Tours.

II - LES CENTRES HAGIOGRAPHIQUES DE LA RENAISSANCE CAROLINGIENNE :

C'est, en effet, essentiellement au cours du IX^e siècle que remontent les vitae armoricaines les plus anciennes dont nous disposons. Pour la plupart, elles ont été rédigées dans les grands monastères bretons de l'époque carolingienne.

1) Landevennec :

Ce monastère occupe la première place tant par la quantité que par la qualité des vitae qui y furent rédigées.

La plus ancienne est sans doute la vita Guenaili. Certes, Duine a l'impression qu'elle est de la même main que la Sanctis elevatio et translatio qui la clôt et qui ne peut être que de la seconde moitié du X^e siècle (130). Mais, F. Morvannou montre qu'elle est sûrement antérieure à la vita Winwaloei de Wrdisten, car Guénael désigne son successeur à l'abbatiate selon le mode scoto-breton, tandis que Guénohé se voit prêter en la même circonstance, par sa vita une attitude d'abbé bénédictin. Ainsi, la vita Guenaili a été rédigée assez tôt après 818 (date de l'introduction de la règle de saint Benoît à Landevennec) pour que les traditions ne soient pas encore oubliées. Dans le dernier quart du IX^e siècle, cela n'était plus le cas, puisque la vita Winwaloei ne tient pas compte des anciens usages (131).

La profusion des vitae de saint Guénohé écrites à Landevennec au cours du IX^e siècle pose un problème de classification qui s'articule autour de 880, date de rédaction approximative par l'abbé Wrdisten de la grande vita incluse dans le Cartulaire de Landevennec (132). On s'accorde aussi à lui reconnaître la paternité de la vita destinée à l'évêque Jean d'Arezzo (de 870 à 892) (133) et il semble bien qu'il ait aussi composé l'Homélie en douze leçons qui résume la vita major (134).

La discussion porte, en fait, sur la vita brevior du manuscrit Cotton publiée par R. Latouche, et accessoirement sur la vita metrica qui fait suite aux deux livres de la vita major Winwaloei.

R. Latouche, on l'a vu, attribuait à Clément l'hymne alphabétique dédié à Guénohé, et donc la vita brève qui en incluait quelques vers (circa 860).

S'il revient, en 1959, sur cette attribution (135), il n'en continue pas moins à penser que la vita brevior constitue bien l'historia gestorum à laquelle se réfère Wrdisten.

Un article récent du frère Marc de Landevennec dresse un tableau commode de l'état de la question (136).

L'auteur résume d'abord les opinions des adversaires de R. Latouche.

Duine et Largillière ont émis l'idée que la rédaction brève constituait "tout simplement une première édition de la vita" due à Wrdisten lui-même et reprise par lui par la suite. Le frère Marc ne s'attarde pas sur cette opinion qui lui semble dépassée :

(130) F. DUINE : Memento p.39 n°4.

(131) F. MORVANNOU : "Guénohé et Guénael" p.25-42.

(132) F. DUINE : Memento, p.40 ; L. FLEURIOT : Grammaire, p.17.

(133) R. FAWTIER : "Une rédaction inédite de la Vie de saint Guénohé" (1912) p.24-25.

(134) A. de LA BORDERIE : Cartulaire de Landevennec, p.129-135. Sur l'intérêt de ce texte, voir J.-R. du CLEUZIOU : "De quelques sources..." p.24 et supra.

(135) R. LATOUCHE : "Landevennec..." p.5 ; de même, F. MORVANNOU : "Guénohé et Guénael..." p.38 attribue la vita du ms Cotton à Clément (après 857).

(136) Fr. MARC : "Histoire de Landevennec ; la vie de Guénohé" (Chronique de Landevennec, n°26, av.1981) p.60-61.

Par contre, il expose plus longuement l'avis de Doble (137) selon lequel la version du manuscrit Cotton constituerait un résumé tardif "obtenu à partir de la vita par un abrégiateur anglais". Deux arguments essentiels sont avancés par l'érudite britannique. D'une part, il n'existe qu'un seul manuscrit de la vita brevior, composé à Cambridge au XIII^e siècle ; d'autre part, une interpolation de la vita Eldiuneti ne se rencontre que dans la version brève. Celle-ci ne peut donc qu'être postérieure à la Vie de saint Idunet.

Ensuite, le frère Marc énumère l'ensemble d'arguments qui lui paraissent en faveur des conclusions de R. Latouche :

- La version brève "donne [...] l'impression d'un récit continu parfaitement composé et rédigé [...] Nulle part ne se trahit la main d'un prétendu abrégiateur."

- Au contraire, les passages de la vita major étrangers à la version brève "apparaissent presque toujours comme des amplifications" [...] "Il n'est pas rare que ses interpolations viennent briser l'élan du récit que l'on retrouve alors en les enjambant."

- L'auteur s'appuie sur l'étude, par le chanoine du Cleuziou, des sources patristiques de Wrdisten (138), pour arguer que celles-ci ne se rencontrent que dans les parties de la vita major étrangères au manuscrit Cotton publié par Latouche. "Cela exclut l'unité d'auteur (contre Duine), et sans doute l'hypothèse d'un abrégiateur à qui il faudrait alors attribuer une volonté délibérée d'éviter ces citations, même minimes (contre Doble)."

Enfin, il reprend un argument philologique emprunté déjà par de Bruyne à Oheix (139) : le terme recherché oga se rencontre dans l'hymne de Clément et dans la vita brevior, là où, dans la vita major et l'Omelia Wrdisten emploie anser (140).

Ce dernier argument ne résiste guère à une étude comparative des diverses versions de la vita Winwaloei.

Le mot rare oga se rencontre effectivement dans le manuscrit Cotton, dans l'hymne de Clément mais aussi dans les versions de Marchiennes et Montreuil-sur-Mer (AASS) et surtout dans la lettre à Jean d'Arezzo (141) que Wrdisten signe en se livrant à "une sorte de réclame" pour la vita major :

"quia enim sicut in PRIMO LIBRO de vita ejus nuper edidimus (142)."

Il est donc logique de penser que la correction de oga par anser dans la vita major et l'omelia (tout comme la variante ansere dans le ms C de la lettre à Jean d'Arezzo) est postérieure à la rédaction initiale par Wrdisten (143).

Remarquons aussi que les conclusions de l'étude du chanoine du Cleuziou, en 1960, ne sont pas aussi catégoriques que le laisse entendre le frère Marc. Certes, l'auteur constate que les emprunts de Wrdisten aux Pères de l'Eglise ne se trouvent que dans la version longue et souligne l'aspect d'interpolations qu'ont ces passages. Mais il remarque aussi que, dans la vita major, les emprunts à la vita Brigidae (144) et à la vita de saint Columba (145) sont plus proches de leur source que dans la version du British Museum qui a tendance à abrégier et introduit une variante. "Nous devons donc supposer une première Vie abrégée par la version courte et amplifiée par la version longue".

(137) G.H. DOBLE : The saints of Cornwall t.11 p.65.

(138) J.-R. du CLEUZIOU : "De quelques sources..." p.29-35.

(139) A. OHEIX : "L'histoire de Cornouaille d'après un livre récent" (1912) ; D. de BRUYNE : "Notes sur la vie de saint Guénohé" (BSAF 1916) p.177-178.

(140) Fr. MARC : *ibid.* p.62-63 ; écartons un argument subsidiaire avancé aussi par l'auteur : la comparaison avec le résumé par Vitalis de la vita Pauli par Wrdisten montre que l'abrégé est ici un complet remaniement du texte initial, ce qui n'est pas le cas de la vita Winwaloei attribuée à Clément. On verra plus loin que Vitalis n'a nullement prétendu "abrégier" la vita Pauli, mais en présenter une version adaptée à son temps.

(141) V. Winwaloei (Fawtier) c.13 p.41.

(142) *IBID.* c.9 p.39. Cf. les arguments de R. FAWTIER p.33-34.

(143) L'essentiel de cette analyse s'inspire d'une lettre du chanoine du CLEUZIOU, le 29-10-1979.

(144) V. major Winwal. (L.B.) I, 14 ; vita brevior (Latouche) p.102 ; cf. MIGNE : P172 col.781A.

Dans un appendice à un article de 1965 sur "Landevennec et les Destinées de la Cornouaille", le chanoine du Cleuziou est revenu sur la *vita* Winwaloei pour constater que Wrdisten est bien "le maître d'oeuvre de la *vita* qui lui a été attribuée, même si la rédaction trahit plusieurs mains (146)." Sans rentrer dans le détail de son analyse chapitre par chapitre de cette *vita major*, il convient de rappeler ici la reconstitution à laquelle il aboutit des principales phases de la rédaction des diverses *vitae* Winwaloei.

A partir de la *vita* primitive (antérieure à 818) (147), après 860 (et après la mort du moine Clément), Wrdisten a rédigé une *vita* Winwaloei qui est à la base de la version brève éditée par Latouche. Avant 884 (date de la composition de la *vita* Pauli par Wrmnonoc) il composa une *vita* plus ample en même temps qu'il mettait en chantier la *vita metrica* (148).

Le chanoine du Cleuziou a eu l'obligeance, en 1979, de se pencher à nouveau sur les *vitae* Winwaloei et de me communiquer le résultat de son travail (149). Je m'inspire largement de cette étude, en espérant ne pas trahir la pensée de son auteur.

- "Dès la première moitié du IX^e siècle, il existait des traditions et des écrits disparates concernant saint Guénoled". La *vita* du manuscrit Cotton n'est donc pas la version primitive de la *vita* Winwaloei. Des indices de l'existence de cette dernière se rencontreraient dans l'ensemble formé par les chapitres 14, 15 et 18 de la première partie de la *vita major* (150). Curieusement, cet ensemble paraît dédié à un évêque anonyme (152).

Le chapitre 18, avant de raconter la résurrection de Maglus, le jockey de Fracan, s'ouvre sur un rappel des miracles du saint (153). Y figurent la guérison par Guénoled d'un aveugle, celle de sa soeur, éborgnée par une oie, et celle de Tethgon, qui avait été piqué par un serpent. Mais le premier miracle de Guénoled, celui de la guérison de la jambe brisée d'un de ses condisciples n'est pas mentionné ici. Or, dès la rédaction de l'hymne de Clément (vers 857), ce miracle est lié à la guérison de l'aveugle mendiant aux portes du monastère de Budoc :
 "En réparant la jambe d'un enfant
 Il donna un signe de sa puissance
 De sorte que la torche ne brillât pas
 Cachée sous le boisseau, mais bien plus haut.
 Il visitait les foules des infirmes
 Aussi bien que des pauvres ;
 Et n'ayant pas de biens terrestres,
 Il répandait les trésors célestes (154)."

Ces strophes "Instaurando" et *Katervas* rejoignent donc la méditation sur l'évangile de la lampe sous le boisseau (Matth. 5, 15 etc.) (155) et sur l'opposition entre pauvreté terrestre et richesses spirituelles qui, tant dans la *vita major* que dans la version brève (156), étaye l'enseignement de Budoc. Or les miracles qui suivent "se passent ailleurs ou ont une valeur topographique", mais sont dépourvus de toute portée pédagogique. "On peut émettre l'hypothèse que, dans un état primitif, cette guérison et le miracle de l'aveugle étaient dissociés dans deux traditions différentes."

(145) V. Winwal. (L.B.) II, 9 ; MIGNE : PL 88 col.727-729 ; cf. J.R. du CLEUZIOU : "De quelques sources..." p.31-32.

(146) J.R. du CLEUZIOU : "Landevennec..." p.24.

(147) *ibidem*.

(148) *ibidem*, p.25-26.

(149) Par lettre du 29-10-1979.

(150) Il convient d'écarter les chapitres 1, 16-17 qui constituent une interpolation.

(151) *cf. supra*. La fine du c. 18 p.46 est un rappel de cette même citation : "...per universam terrae Armoricae regionem celebre factum est nomen ejus."

(152) V. Winwal. (L.B.) I, 14 p.31 : "beatitudini vestrae" ; I, 18 p.43 : "beatitudinis vestrae".

(153) *ibidem*, I, 18 p.43.

(154) éd. LA BORDERIE : Le Cartulaire de Landevennec p.126. Je donne la traduction parue in *Chronique de Landevennec* (n°26 - AVRIL 1981) p.47.

(155) Sur ce cliché hagiographique, voir *infra* C. III.

(156) V. Winwal. (L.B.) I, 7 ; I, 9 ; V. Winwal. (LATOUCHE) p.100.

Les trois miracles que rappelle le début du chapitre 18 prennent place, dans l'hymne de Clément, après la traversée de la mer à pied sec par le saint et ses compagnons (strophes *Per quem* et *Signum*). L'objection de Guénoled, dans ses *vitae*, à l'ange qui lui annonce l'accident dont sa soeur vient d'être victime :

"Aegyptum reliqui nec volo regredi ad illam."
 risque donc "de n'être pas purement métaphorique" (157).

De plus, Budoc est absent des trois récits : Guénoled ne lui demande même pas la permission de se rendre près de sa soeur ! Au contraire, Fracan apparaît à trois reprises : Guénoled trouve "ses parents affectés par le chagrin" devant l'état de leur fille (158) ; la guérison de Tethgon se cède intempestivement par une prière de Fracan à l'annonce du miracle (159) ; c'est à l'occasion d'une course hippique organisée par Fracan et Riwal que Maglus est victime d'un accident (160). Surtout, Tethgon "s'adresse à Guénoled comme *ad magistrum suum*, ce qui, joint à l'absence de toute allusion à Budoc, amène à penser que cette section concerne l'époque où Guénoled avait quitté son maître". D'autant que ce même Tethgon réapparaît après la fondation de Landevennec comme le moine dont la cellule est la plus proche de celle du saint abbé lorsque celui-ci met en fuite le démon (162).

Cet épisode, qui n'apparaît pas explicitement dans l'hymne de Clément, se conclut par une doxologie dans la *vita major* :

"...prestante Domino nostro Ihesu Christo qui vivit et regnat in secula seculorum. Amen"

C'est là un trait commun avec les chapitres 15 et 18 de la 1^{re} partie qui viennent de retenir notre attention (163). N'y a-t-il pas là "l'indice de leçons primitives lues à l'office" ?

Il semble que l'on ait ici affaire à une section incomplète qui était organisée avant que "la guérison de l'aveugle ait été jointe au miracle de la jambe brisée". Wrdisten a dû retoucher ces éléments anciens et les répartir "dans le souci d'équilibrer l'ensemble de la composition et de ménager l'intérêt du lecteur".

D'autres anomalies ou incohérences ont été relevées par le chanoine du Cleuziou (164). L'essentiel est d'avoir démontré ainsi qu'une ou plusieurs traditions écrites différentes préexistaient bien à la rédaction de l'hymne de Clément et de la *vita* que R. Latouche lui attribue.

- De plus, la version brève ne peut être l'oeuvre du moine Clément.

Un premier argument est fourni par la constance même de ce que la progression de la *vita major* est identique à celle du manuscrit Cotton. Or l'hymne de Clément est "beaucoup plus lâche en ce qui concerne les étapes de la vie de saint Guénoled. On vient de rappeler que dans l'hymne alphabétique plusieurs miracles ne figurent pas à la même place que dans les *vitae*. Si Clément est bien l'auteur de la version brève, pourquoi n'a-t-il pas suivi le plan qu'il avait adopté dans son hymne ? Faut-il admettre que la *vita* publiée par Latouche est antérieure à la composition de l'hymne ? A l'inverse, pourquoi Wrdisten, en rédigeant la *vita major* n'a-t-il pas pris avec la chronologie de la version brève les libertés qu'il s'est permises avec la succession des événements dans une hymne dont il admirait pourtant sincèrement l'auteur (165) ?

(157) V. Winwal. (L.B.) I, 14 p.33 ; V. Winwal. (LATOUCHE) p.100. Mais il peut y avoir réminiscence de la *vita* la Samsonis I, 24.

(158) V. Winwal. (L.B.) I, 14 p.33 ; V. Winwal. (LATOUCHE) p.100.

(159) V. Winwal. (L.B.) I, 15 p.37 ; V. Winwal. (LATOUCHE) p.103 ; voir *infra* c.III.

(160) V. Winwal. (L.B.) I, 18 p.43 sq ; V. Winwal. (LATOUCHE) p.104.

(161) V. Winwal. (L.B.) I, 15 p.35.

(162) *ibidem*, II, 8 p.71 ; V. Winwal. (LATOUCHE) p.106 ; H.G. DOBLE : *St Winwaloe (Cornish saints series)* p.82-83 rapproche TETHGON du Thetvii des GSR.

(163) V. Winwal. (L.B.) I, 15 p.37 ; I, 18 p.46.

(164) Voir par exemple la guérison d'une noble mère de famille frappée de cécité (II, 27 p.97 sq ; LATOUCHE p.111) qui est en contradiction avec l'interdiction aux femmes de pénétrer dans le monastère (II, 5 p.66) promulguée par Guénoled lui-même. De tels interdits apparaissent aussi dans la *vita* Guenalli et les *Mir. Maglorii*.

(165) *cf.* V. Winwal. (L.B.) I, 9 p.22 ; voir *infra* C.II.

En effet, deux vers :

"Cum non haberet terrestres
Gazas praebebat caelestes" (166)

sont passés dans les *vitae*. Mais, tandis que la version brève se contente de les citer (167), Wrdisten, dans la *vita major*, nomme l'ami disparu et consacre quelques lignes à lui rendre hommage (168). R. Latouche en concluait que Clément était sans doute mort depuis peu et que, comme la version brève ne faisait aucun commentaire et ne signalait pas ces vers comme un emprunt, il était vraisemblable qu'il en soit l'auteur (169). Mais, déjà, A. OHEIX, dans son compte-rendu de l'ouvrage de Latouche, notait qu'il lui semblait peu naturel que Clément se cite avec une certaine complaisance... à moins que le passage concerné ne soit un centon (170) ! On peut ajouter que, puisque l'emprunt éventuel n'a toujours pas été identifié, l'hymne a toutes les chances d'être antérieure à la *vita*. On se retrouve donc confronté au même problème que précédemment... à moins qu'il ne s'agisse du travail d'un abrégiateur qui aurait ici supprimé les effusions de Wrdisten pour aller à l'essentiel (171).

Enfin, un dernier argument vient conforter ces premières impressions : certains passages de l'hymne ne se retrouvent pas dans la version brève, ce qui serait incompréhensible, en admettant que Clément en soit l'auteur.

Ainsi, l'entrevue entre Guénolé et Grallon (strophe *Roscido* (172), développée en vers par Wrdisten dans la *vita major* (173), comme dans la *vita metrica* (174), n'apparaît pas dans la version brève. Si cette dernière n'est qu'un résumé, on conçoit qu'elle n'ait pas retenu les parties versifiées de la *vita major*, considérées comme un ornement, sinon, comment rendre compte de ce silence sur un épisode central de la vie du saint.

De même, l'hymne de Clément ne fait pas explicitement mention de l'apparition de Patrick à Guénolé (175). Mais la strophe *Hunc* porte :

"Le Christ seul fut sa lumière
Lui qui nous a dit ceci :
Ne cherchez pas de maître sur terre
Mais cherchez en là-haut (176)".

En écho, dans les *vitae*, Patrick dit à Guénolé :

"Tout ce que tu désires apprendre sur un sol étranger, tu pourras aussi bien le connaître certainement en restant sur le tien. Mais tu n'habiteras plus longtemps ici."

Cependant, seule la *vita major* ajoute :

"Nam Deus ipse CHRISTUS, cum jam ita sit MAGISTER tui aderis",

ce qui reprend l'idée des deux derniers vers de la strophe citée précédemment :

"Non MAGISTRUM in tellure
sed sursum illum quaerite."

Ici encore, mieux vaut émettre l'hypothèse d'une abréviation malencontreuse. Comment imaginer que Clément se soit dispensé d'administrer la leçon qu'il avait préféré retenir dans son hymne, plutôt que de faire allusion à l'apparition elle-même.

(166) Cartulaire de Landevennec (L.B.) p.126 (strophe *Katervas*).

(167) V. Winwal. (LATOUCHE) p.101 : "cum non haberet gazas terrestres prebebat caelestes".

(168) V. Winwal. (L.B.) I, 9 p.22.

(169) R. LATOUCHE : MHC p.27.

(170) A. OHEIX : "L'histoire de Cornouaille d'après un livre récent".

(171) Cette réflexion n'est pas due au chanoine du Cleuziou et n'engage donc que moi.

(172) Cartulaire de Landevennec (L.B.) p.127 : "ducem patriae". Il faut noter que Grallon (qui "tenebat sceptrum Britanniae" en II, 12, p.75, devient en II, 15 p.78 "Occiduae partis moderator cornobionum", tandis que l'*Omelia* (lect. IX, p.133) le nomme "Cornubiae rex". Il y a donc diverses traditions en jeu.

(173) V. Winwal. (L.B.) II, 1-18 p.78-81 : c'est le passage que le chanoine du CLEUZIOU a appelé le "Septenaire Héroïque" ("Landevennec..." p.13).

(174) Ibid. II, 22 p.113-114.

(175) Ibid. I, 19 p.6-8 ; V. Winwal. (LATOUCHE) p.104.

(176) Cartulaire de Landevennec (L.B.) p.125. Traduction *Chronique de Landevennec* (n°26, avril 1981) p.47.

Dans ces conditions, comment s'étonner de ce que la version brève ne fasse pas mention de la guérison d'un jeune prince souffrant d'un mal de dent (qui figure pourtant dans l'hymne) (177) puisque la *vita major* n'a pas retenu ce miracle !

Il semble donc bien que la *vita brevior* n'est pas due à Clément qui n'est, dans son hymne, que le "témoin d'une tradition incomplète mais préexistante." Elle fait plutôt l'effet d'être l'abrégé d'une *vita* qui aurait été rédigée par Wrdisten lui-même.

- Reste à rendre compte de la présence des citations patristiques, uniquement dans les parties homélitiques de la *vita major* (178).

La *vita metrica*, composée sans doute parallèlement à la *vita major* (179) ne garde pas trace de ces passages. Il est permis d'imaginer que le vieil abbé a peut-être voulu par la suite incorporer au mémorial qu'il avait déjà composé ou fait composer à la gloire de son monastère les méditations qu'il avait approfondies à l'usage de ses moines sur la vie du saint fondateur (180).

On parvient ainsi à une esquisse de la chronologie des diverses versions de la *vita Winwaloei*, que le chanoine du Cleuziou n'estime pas définitive, mais qui doit approcher de la vérité :

- Dans la première moitié du IX^e siècle, il existe des traditions et des écrits disparates concernant saint Guénolé.

- Vers 857, le moine Clément compose une hymne.

- A la même époque, ou ensuite, et avant 884, Wrdisten fait composer ou compose une *vita*,

- qui conserve, tout en corrigeant, des éléments anciens,

- qui les assemble de façon plausible et les complète avec un souci d'élégance et de composition,

- qui, peut-être, ne comporte pas les chapitres purement homélitiques .../ Un abrégé de cette rédaction est à la base de la version du manuscrit Cotton.

- Il compose, ou fait composer, une *vita metrica* et une *Omelia* en douze leçons.

- Vers 880, Wrmoc compose la Vie de saint Paul Aurélien.

- Vers ?, Wrdisten écrit à Jean d'Arezzo et lui envoie la Notice et l'Homélie en douze leçons.

- Reprise, par Wrdisten ou un fils spirituel, de la *vita*, avec des insertions ou variantes : traduction de *oga* par *anser*...

- Manuscrits de Paris et Quimper (fin X^e, début XI^e siècle) qui ont pu introduire des variantes et interpolations.

(177) Ibid. p.127 (Strophe *Ululantem*).

(178) Ces passages sont dus pour l'essentiel à Wrdisten. Voir infra c.11.

(179) D. de BRUYNE : "Guénolé" p.176 avait remarqué que les douze premières strophes étaient régulièrement composées de huit vers (sauf la strophe 1, 6 où il soupçonne une interpolation) et suivent le plan de la *vita brevior*. Ensuite les strophes deviennent irrégulières et suivent la *vita major*. Il en déduisit le remaniement par Wrdisten d'une oeuvre que Clément aurait d'abord rédigée au même titre que la *vita brevior*. Frère Marc (ibid. p.64) modifie cette idée (en s'inspirant de ce que le chanoine du Cleuziou écrit à propos de la Vie brève : "De quelques sources..." p.30), il pense que Wrdisten a poursuivi un travail que Clément n'avait pu mener à bien que jusqu'à la douzième strophe. Cette position ne résiste pas à la critique. En effet, dès la première strophe de la *vita metrica* (p.104), on relève deux virgilitismes dans le goût de Wrdisten (Dans l'hymne de Clément, seul le verbe *gliscebat* peut être rapproché de *gliscit* - En. XII, 9). A la strophe 4, (p.105) se rencontre l'épithète *tonans* que l'on retrouve dans le "Septenaire Héroïque" de la *vita major* (II, 17 p.81 ; voir infra c.11) etc. Des élisions du 6^e pied (sous forme d'apitèze, comme dans Virgile) interviennent tant dans les strophes de huit vers que dans les strophes irrégulières. Ainsi :

- p. 105 vers 17 : *sumpta* (e)st

- p. 106 vers 1 : *secuta* (e)st

- p. 109 vers 4 : *tandit* (e)st

- p. 115 vers 10 : *secuta* (e)st etc.

(Voir F. DUINE : *Memento* p.45 n°9). Ces quelques remarques trahissent l'unité d'auteur de la *vita metrica* et celui-ci ne peut-être que Wrdisten puisque ces tics lui sont propres. On ne peut que supposer un hiatus dans la composition de la *vita metrica*.

(180) Sur l'état d'esprit de Wrdisten, voir J.R. du CLEUZIOU : "De quelques sources..." p.35 et surtout "Landevennec..." passim.

Une de ces interpolations doit retenir ici l'attention : il s'agit de celle dont Doble a fait état pour tenter de dater la *vita brevior Winwaloei*. En effet, le miracle du baiser au lépreux, qui occupe une place centrale dans la *vita Eidiuneti* se retrouve presque mot pour mot dans la version brève de la *vita Winwaloei*, mais ne figure plus dans la *vita major*.

La *vita Eidiuneti* a bien des chances d'avoir été rédigée à Landevennec, car l'auteur a quelques notions d'hagiographie irlandaise (culte de saint Sylvain, allusion à sainte Brigitte) (181). D'autre part, Idunet est associé à Guénolé et Guénael (deux saints abbés de Landevennec) parmi les reliques conservées à Quimperlé, selon la *vita Gurthierni* (182).

Or, la *vita Eidiuneti* présente la particularité de donner successivement deux formes différentes du nom du saint (183) et de le faire vivre en compagnie de Guénolé non plus à Landevennec mais dans un monastère appelé Tauracus. D'où un certain nombre d'incohérences entre l'épisode qui a été inséré dans la version du manuscrit Cotton de la *vita Winwaloei* et le reste de celle-ci. Le chanoine du Cleuziou me fait remarquer (184) que Guénolé est ici qualifié de *beatus*, ce qui contraste avec le titre de *sanctus* dont il est gratifié dans sa *vita*. L'appellation *senior* semble propre à ce passage. Le saint est présenté comme *sacerdos*, avec Ethbin pour diacre ; ce trait n'apparaît, par ailleurs, dans la *vita Winwaloei*, qu'implicitement, au moment de son décès. Le style du passage est particulier, et Duine parle à ce propos de "latinité singulière" (185).

D'autre part, il convient de remarquer dans la version brève de la *vita Winwaloei*, l'absence de la formule *jussu abbatu*, qui, dans la *vita Eidiuneti*, vient préciser pourquoi les deux saints vont célébrer la messe dans un village voisin. Wrdisten n'emploie le mot *abbas* qu'une seule fois, dans la partie versifiée de la *vita major* (187). Cette précision aurait d'ailleurs ôté toute cohérence à la *vita brève* de saint Guénolé. Enfin, des arguments thématiques amènent à faire sans doute remonter ce récit de miracle à l'époque carolingienne.

Diverses tentatives d'explications ont été avancées.

Selon R. Latouche, la *vita Eidiuneti* aurait été rédigée entre les deux *vitae* de saint Guénolé : Wrdisten serait l'auteur de la *vita Eidiuneti* et aurait éliminé ce miracle de la version ample de la *vita Winwaloei* parce qu'il l'avait utilisé ailleurs (188).

D. de Bruyne affine cette argumentation pour rendre compte des incohérences que l'on vient de relever. La *vita Eidiuneti* aurait été composée en même temps que la *vita amplior*, dans laquelle Wrdisten n'aurait pas retenu le miracle parce qu'il en avait l'utilité dans le texte qu'il rédigeait parallèlement. Composée (peut-être) sous la pression des circonstances, la *vita Eidiuneti* consisterait en une compilation de divers documents écrits, reliés tant bien que mal les uns aux autres. Aussi, "l'auteur a-t-il très bien pu ne pas remarquer des contradictions entre ses sources et les laisser passer (189)." Ces raisonnements n'emportent guère la conviction. L'analyse du vocabulaire que l'on vient de mener rend peu probable l'attribution du passage à Wrdisten. Il est douteux que le récit ait d'abord fait partie de la *vita Winwaloei*. En effet, "l'allusion à la guérison du mendiant de la Belle Porte du Temple par saint Pierre (Act. 3,1-10) ferait double emploi avec la mention" de ce même passage scripturaire, lors du récit du premier miracle de saint Guénolé. L'emprunt s'est donc produit en sens inverse de ce qu'ont pensé R. Latouche et

(181) R. LATOUCHE : MHC, p.45.

(182) V. Gurthierni (M. & B.), p.46 et n°2 ; cf. M. DEBARY : "Saint Gurthiern..." p.23 ; DBG : Paulus Aurelianus ou Paulennanus... p.139.

(183) A. GHEUX : "Les reliques bretonnes de Montreuil-sur-Mer" p.18. Il donne : EIDIVNET = EDIVNET = EDIVNET = ETHBIN. À noter que le ms. de Douai porte ETHBINUS d'un bout à l'autre (R. LATOUCHE : MHC p.43 n°1).

(184) par lettre du 29-10-1979. On ne relève *beatus* Winwaloeus qu'en 1,2 alors qu'ici ce qualificatif est employé 7 fois. L'appellation *pater* adressée ici par 3 fois à Guénolé ne se retrouve qu'en 11, 28 : "Cui nos commendas pater..." ; mais ce dernier passage s'inspire de Sulpice Sévère (Ep. 11, de obitu S. Martini).

(185) Note manuscrite : BUR droit 17 372.

(187) Je suis redevable de cette remarque au chanoine du CLEUZIOU : je l'en remercie.

(188) R. LATOUCHE : MHC p.45.

(189) D. de BRUYNE : "Guénolé..." p.179.

D. de Bruyne, et postérieurement à la rédaction de la *vita brevior Winwaloei*. Mais il reste maintenant à tenter d'expliquer cette interpolation dans la version du manuscrit Cotton et pourquoi le Cartulaire de Landevennec (au XI^e siècle) a-t-il inséré la *vita Sti Ethbini seu Eidiuneti* à côté de la *vita amplior* ?

R. Latouche avait remarqué que le propos de l'auteur de la *vita Eidiuneti* semblait être de justifier les droits de Landevennec sur le prieuré de Châteaulin dont saint Idunet est précisément le patron (190). Il n'est pas impossible que, pour des raisons intéressées, l'épisode majeur de la *vita* de saint Idunet ait été interpolé dans la *vita brevior Winwaloei* qui concernait un public plus large que celui de la version ample destinée à l'usage interne du monastère. Le prestige de saint Guénolé garantissait sans doute mieux les liens de dépendance de Châteaulin envers le monastère que ne pouvait le faire le rayonnement étroitement localisé d'un saint comme Idunet. De retour d'exil, n'ayant peut-être plus à leur disposition la version brève, puisqu'on ne la connaît que par une copie britannique, les moines de Landevennec qui tentaient de reconstituer leur Cartulaire, ont dû juger plus simple d'y transcrire la *vita Eidiuneti* que de remanier la *vita amplior* Winwaloei.

Il ne faut pas se faire d'illusions sur la solidité de cette hypothèse. Elle paraît cependant moins fragile que celles qui lient la rédaction de la *vita Eidiuneti* à l'exode des reliques cornouaillaises à Montreuil-sur-Mer. Elles seront signalées, cependant, pour mémoire, en leur temps.

C'est aussi à Landevennec qu'est rédigée la seule *vita* armoricaine datée avec toute la précision souhaitable. Il s'agit de la *vita Pauli Aureliani*, due à Wrmnec, élève de Wrdisten, qui dédie son oeuvre au "plissime pater Hinworete (191)". Le prologue s'achève ainsi :

"Hoc autem opus octingentesimo octogesimo quarto ab incarnatione Domini anno consummatum, talem habebat prologum (192)."

Cette *vita* constitue donc un point de repère essentiel pour l'étude chronologique de l'hagiographie bretonne, puisqu'elle a permis, du même coup, de situer par rapport à 884 toute la production de Wrdisten que Wrmnec reconnaît explicitement comme son maître.

2) Redon et sa zone d'influence :

Un autre centre important de l'hagiographie armoricaine à l'époque carolingienne est l'abbaye de Redon, fondée par Conwoion, sous la protection de Nominon.

C'est là que sont rédigées, une dizaine d'années après la mort du saint fondateur (+ 868), les *Gesta Sanctorum Rotonensium* (193). L'étude de ce texte par F. Lot l'amène à la conclusion qu'il écrit "entre janvier 868 et janvier 876", il est l'oeuvre d'un disciple de Conwoion dans lequel il est tentant de voir Ratvili, attesté comme évêque d'Alet de 866 à 872. C'est lui, en effet, qui présida aux funérailles de Conwoion (194).

C'est d'ailleurs à cet évêque que Bili, diacre d'Alet, dédie sa *vita* Machutis. Du même coup, nous sommes fixés, et sur la date de rédaction de cette *vita* (vers 869 - 870) (195) qui ne nous est parvenue que sous forme incomplète (196), et sur l'influence culturelle

(190) R. LATOUCHE : MHC p.45 ; à Châteaulin, Guénolé et Idunet étaient donnés pour frères (A. de LA BORDERIE : HB, I p.322).

(191) Evêque de Léon, en 884, lorsque cette *vita* lui fut dédiée ; cf. L. DUCHESNE : *Catalogues épiscopaux*... p.86.

(192) V. Pauli (CUISSARD) p.418.

(193) L. GOUGAUD : "Christianité bretonne..." (MSHAB 1932) p.17.

(194) F. LOT : MHB p.11 cependant, M. RICHE in "Les hagiographes bretons et la renaissance carolingienne" retient la date et la qualité de disciple de Conwoion de l'auteur des GSR, mais ne semble pas adopter l'hypothèse concernant Ratvili.

(195) F. DUINE : *Memento* p.52-53 n°2 ; L. FLEURIOT : *Grammaire*... p.17 ; OÉ p.281 ; J.C. POULIN GAMS dactylographie, art. ALETIS ; H. WAQUET : "considérations sur un adjectif..." p.6 du t. à p. ; MERLET : *ibid.* p.10.

(196) G. LEDUC : *Vie de St Malo*... p.XIII.

de Redon dont il semble bien que Bili soit originaire (197).

On l'a vu, il existe aussi une autre *vita* Machutis, anonyme, celle-ci. Deux versions nous en sont parvenues : l'une, brève, publiée par La Borderie, l'autre, plus développée, publiée par Lot. Ce dernier voit dans le texte qu'il édite la Vie la plus ancienne de saint Malo, mais ne la fait pas remonter antérieurement à la mort de Nominé (+ 851) sur la foi du titre "*dux britannicae regionis*" (198) attribué à Hailoch, qui n'était guère porté avant cette date (199). En fait, au terme d'une étude lexicale, l'abbé Duine en vient à conclure que ce texte n'est qu'un développement (du X^e siècle ?) de la version brève publiée par La Borderie (200) et qui apparaît comme l'oeuvre d'un membre du clergé semi-monachal d'Alet écrivant dans la seconde moitié du IX^e siècle. Certains indices amènent même à se demander si le texte de l'Anonyme (La Borderie) ne serait pas postérieur à celui de Bili : en effet, ce dernier reprend presque mot pour mot le miracle du "*bitriscus*" de la *vita* de saint Calais (rédigée en 843). Or, alors que les nombreux emprunts de Bili à d'autres *vitae*, comme l'a remarqué F. Lot, ne figurent habituellement pas dans l'Anonyme, on y retrouve précisément ce récit (201). La théorie de Lot se trouve ici en défaut : il y a donc des chances pour que ce soit à Bili que l'Anonyme ait emprunté le miracle ; ainsi lui serait-il légèrement postérieur (202) !

Cette floraison littéraire d'Alet au IX^e siècle a son pendant à l'abbaye Saint-Magloire de Léhon. Ici aussi se décline le rayonnement de Redon. En effet, peut-être est-ce à partir de là que la règle bénédictine fut implantée à Léhon, si l'on s'en tient à ce que suggèrent les G.S.R. à propos de la vision et de la mort du saint moine Britoc :

"... per exempla Sanctorum Monachorum Rotonensium illi fratres Leonenses cupiebant REGULARITER vitam ducere (203)."

En outre, c'est uniquement dans ces deux monastères de Léhon et de Redon que se décline une vague teinture de Grec chez les hagiographes bretons de l'époque carolingienne (204). L'auteur de la *vita Maglori* est sans doute un moine de Léhon. Duine tergiverse sur la datation de cette *vita* qu'il fait remonter, tantôt à la seconde moitié du IX^e siècle (205), tantôt au début du X^e siècle (206). Cette hésitation, qui ne porte que sur quelques décennies, au fond, peu d'importance pour notre propos ; cependant, il semble que les spécialistes actuels penchent plutôt pour la première solution (207)(208)

3) Dol :

L'essor du siège dolois sous Nominé et ses successeurs se traduit par un bond en avant de la production hagiographique.

C'est au cours de la seconde moitié du IX^e siècle (209) qu'est rédigée une *prima vita* Turiavi. Sur un fond primitif (dont rien n'indique qu'il ait été écrit), l'auteur, qui est breton, bien qu'il dise du mal de ses compatriotes (210), a plaqué un passage où l'on voit un concile donner à Turiav la succession de l'archevêque Wral. Cette "interpolation" permet de dater le travail de 859 - 866, quand le clergé de Dol constituait un dossier pour prouver à Nicolas I

(197) F. LOT : MHB, p.12-13 ; voir infra.

(198) V. Machutis TANY/LOT) c.19 p.318.

(199) F. LOT : MHB p.97.

(200) F. DUINE : Memento, p.52-53 ; J.-R. du CLEUZIOU : "La navigation du moine Saint Malo" p.60;

P. RICHE : "Histoire des reliques de saint Malo" (le M.A., 1976) p.204.

(201) A. PONCELET : "Une source de la vie de saint Malo par Bili" (An.Boll. XXIV 1905) p.483-486.

(202) La façon dont F. LOT écarte l'objection (MHB p.184-185) n'est guère convaincante.

(203) GSR III, 3 p.217 cf. P. RICHE in Histoire de la Bretagne p.134.

(204) F. RICHE : "Les hagiographes bretons..." p.824 cf. infra.

(205) F. DUINE : Memento p.49 ; OB p.17 ; suivi par N. CHADWICK : EB p.265 n°2.

(206) F. DUINE : "Notes sur les saints bretons ; les saints de Dol" (1902) p.17.

(207) P. RICHE : "Les hagiographes bretons..." p.654 ; F. KERLOUEGAN : "Une mode stylistique" p.284.

(208) Peut-on rattacher à ce groupe la *vita Lauri*, en s'en tenant à la date que lui assigne A. de LA BORDERIE : HB I p.484 sq. ?

(209) F. DUINE : Memento p.63 ; F. DUINE : "Une vie antique et inédite de saint Turiav" (1912)p.13

du t. à p. ; L. FLEURIOT : Grammaire p.17 ; OB p.284 ; F. KERLOUEGAN : "Une mode stylistique..."

p.284.

(210) F. DUINE : "Une vie antique et inédite..." p.13 ; voir BUR droit ms.453.

que les prédécesseurs de l'archevêque Festien jouissaient de la dignité archiépiscopale (211).

L'ancienne *vita* de saint Samson est, elle aussi, retouchée au IX^e siècle afin d'y mettre de l'ordre et de l'équilibre, rajeunir et éclaircir le style (212)". Cette réfection littéraire a été rédigée, sans doute dans la seconde moitié du IX^e siècle, peu après l'érection de Dol en métropole (213). R. Fawtier voit dans l'auteur un moine de Pental, fondation samsonienne de la Basse-Seine, car les épisodes francs de la vie du saint y sont développés au détriment de la partie bretonne et armoricaine. De plus, l'auteur connaît bien le pays franc et surtout la mention finale des reliques du saint supprime la formule "*apud nos*" qui, effectivement, ne convient qu'à Dol (214). Mais cette attribution est jugée "inacceptable" (215) par l'abbé Duine. Selon lui l'origine doloise de ce texte ressort d'une série d'arguments. La topographie doloise est connue et exploitée par l'auteur ; le nombre de miracles situés à l'église de Dol ou dans la région est développé ; surtout, l'hagiographe insiste sur "les rapports du bienheureux avec la royauté bretonne et sur la reconnaissance de la métropole bretonne par l'autorité impériale du roi de Paris (216)". J. Loth adjoint à ce raisonnement un argument décisif : si, comme l'indique Fawtier, la *vita* est postérieure au schisme breton de 849-850 (217), elle ne peut être originaire de Pental, détruit par les Normands en 851 (218) ! Il semble, enfin, que la dédicace versifiée à Louenan (219) soit l'oeuvre d'un auteur postérieur et que son intégration à la version en prose soit le fait d'un copiste (220).

La *vita* la Tudualis révèle, selon Duine, l'influence de la *vita* la Samsonis en pays Trégorrois : elle lui aurait emprunté, en effet, le prodige de la colombe sur l'épaulle du saint (221) et surtout, celui des anges qui participent à la fraction de l'hostie (222). Cependant, le chanoine du Cleuziou constate que ce dernier passage ne dépend pas directement de la *vita* Samsonis, mais est, par contre, très proche de la *vita* Cunuali. La précision de l'hagiographe atteste ainsi de la permanence à Tréguier d'un rite celtique de fraction, oublié à Dol dès l'époque de rédaction de la *vita* Samsonis. (223)

4) Les foyers périphériques :

A la périphérie de l'espace breton, aussi, la production hagiographique fleurit dès le début de l'époque carolingienne. C'est alors que l'expansion bretonne fait rentrer, outre Vannes, Rennes et Nantes dans sa zone d'influence. Aussi est-ce ici que doivent s'insérer les *vitae* rédigées dans ces évêchés, même si, parfois, elles découlent d'un modèle antérieur au IX^e siècle.

A - Nantes et la Basse-Loire :

Ainsi, la *vita* Hermelandi, "auctore Donato", est sans doute rédigée avant même que la renaissance carolingienne ne porte ses fruits, dès la fin du VIII^e siècle, ou le début du IX^e siècle (224).

(211) H. GUILLOTTE : "...Ressort..." p.54.

(212) F. DUINE : "...Vie de saint Samson..." p.48.

(213) Ibidem ; H. GUILLOTTE : "...Ressort..." p.44.

(214) R. FAWTIER : Vie de saint Samson... p.15.

(215) Note marginale de l'abbé DUINE sur BM Dinan G 59 ; R. FAWTIER : "Saint Samson, abbé de Dol..." p.9 du t. à p.

(216) F. DUINE : "Saint Samson, évêque de Dol..." p.176.

(217) R. FAWTIER : Vie de Saint Samson p.15.

(218) J. LOTH : "La vie la plus ancienne de saint Samson : Réponse..." p.23.

(219) Archevêque de Dol, contemporain du roi d'Angleterre Edouard I^{er} (901-925) (L. DUCHESNE : Catalogues...p.97). La *vita* est attribuée - fautive - par F. LOT à Vitalis (M B p.239 n°3), voir A. VIDIER : L'historiographie...p.102 n°186.

(220) R. FAWTIER : Vie de saint Samson p.16;

(221) Il s'agit d'un motif folklorique. Mais DUINE relève la formule in typo, commune aux deux

vitae : V. la Samson. (FAWTIER) I, 8 - V. la Tudualis (L.B.) c.3.

(222) V. la Tudualis (L.B.) c. 4 p.13 du t. à p. V. la Samsonis (FAWTIER) I, 44 p.140 ; cf. F. DUINE : Memento p.62.

(223) J.-R. du CLEUZIOU : "Sur un passage de la vie de saint Tudiual" (SECDN t.LXXXVII) p.65-67.

(224) F. DUINE : Memento p.49 ; L. FLEURIOT : Grammaire... p.17 ; J.-C. FOULIN : Thèse p.41 n°20 : "avant 843".

Par contre, la première version de la vita de saint Martin de Vertou date peut-être de la première moitié du IX^e siècle, si l'on en croit les Bollandistes qui se fondent sur la formule initiale :

"Martinus es nobilissimis parentibus urbis NEUSTRIAE nomine Namnetis ortus fuit (225)

et sur la précision :

"Ex hujus loci sancto contubernio tanta erupit sanctitatis opinio ut tota inde fragraret NEUSTRIAE (226)"

La vita serait donc antérieure à l'annexion du comté de Nantes par Erispoe (227).

B - Rennes :

Une première version de la vita Melanii est sans aucun doute antérieure à la Renaissance carolingienne. En effet, une vita brève (228) contient l'expression parrochia Venetensis (229) au sens du diocèse de Vannes. Cette expression, en Bretagne du moins, tombe en désuétude au X^e siècle (230) ; ce pourrait donc être un signe d'ancienneté d'autant qu'une version deux fois plus longue que la précédente (231) y substitue le mot provincia (232). De même, alors que cette dernière qualifie Melaine de sanctus, dans la première, il porte le titre de dominus qui peut avoir un certain cachet d'antiquité (233). Enfin, alors que la vita amplior mentionne l'intervention d'un pedagogus dans l'éducation de Melaine (234), il n'en est pas du tout question dans la vita brevior. Il semble donc que la version brève soit la plus ancienne, et que la version longue ait été rédigée postérieurement à la Renaissance carolingienne (235).

Certes, ces derniers textes ne sont pas des vitae de saints bretons proprement dits. Il nous a cependant paru utile de les intégrer à notre corpus, ne serait-ce que dans l'optique d'une étude comparative. Rédigées dans un espace géographique proche de celui occupé par les Bretons, elles peuvent aider à préciser ce qui, dans les vitae bretonnes, revient à une éventuelle "mentalité" celtique et ce qui relève du fond commun hagiographique de toute la Chrétienté.

III - LES INVASIONS NORMANDES ET LEURS CONSÉQUENCES SUR L'HAGIOGRAPHIE :

Cette extension de l'aire d'influence bretonne est d'ailleurs un facteur de moindre résistance lors des invasions normandes (236) dont l'impact sur la Bretagne-Armorique provoque la départ des élites (237) tant politique qu'intellectuelle. Dès la seconde moitié du IX^e siècle et jusqu'aux premières décennies du X^e siècle, les moines fugitifs emportent avec eux reliques et manuscrits qui jalonnent encore aujourd'hui les itinéraires de cet exode (238). Le retour d'Alain Barbetorte en 937 à l'appel de l'abbé Jean de Landevennec, et les succès décisifs qu'il remporte sur les normands amorcent une phase de reconstruction qui se traduit dans la production hagiographique. Cette reprise fut-elle "assez rapide" (239) ou demanda-t-elle "des années, voire des

(225) AASS, Oct. X p.802.

(226) IBID., p.803 c.6.

(227) En 851, cf. AASS ibid. p.794. Cependant, P. RICHE : "Conséquence des invasions normandes..." p.715, écrit qu'en 843 les moines de Saint-Martin-de-Vertou se préparent à partir et entassent dans six navires les objets précieux. Voir J.C. POULIN : Thèse p.179.

(228) V. Melanii (Cat. Cod. t.I) p.71 sq.

(229) V. Melanii (ibidem) c.3 p.72b.

(230) F. DUINE : Memento p.53 n°2.

(231) V. Melanii (Cat.Cod. t.II) p.531 sq.

(232) IBID. c. I p.532.

(233) H. DELEHAYE : Sanctus... p.63 ; il est vrai que domnus se relève encore dans une lettre de Grégoire VII (1085).

(234) V. Ila Melanii (Cat.Cod.II) c.1 p.532. Cette argumentation repose sur des notes prises au Séminaire sur l'Hagiographie Bretonne de M. le Professeur P. RICHE, à Rennes en 1965-1966.

(235) Voir des arguments plus détaillés in B. MERDRIGNAC : "L'évolution d'un cliché hagiographique..." p.590-592, et la position inverse in D. AUPEST-CONDUCHE : "Deux formes..." p.118-119.

(236) A. CROIX et J. GUIFFAN : Histoire des Bretons t.1 (1977) p.67.

(237) ibidem p.73.

(238) P. RICHE : "Conséquences des invasions normandes..." ibid. p.717.

(239) P. RICHE : ibid.

décennies" (240) ? La synthèse des données chronologiques dont on dispose sur les vitae alors rédigées peut sans doute fournir des éléments de réponse à cette question.

1) Le groupe du Nord de la France :

Au cours de ces troubles, un contingent de moines bretons se réfugie dans les monastères du Nord, sans doute parce qu'ils se trouvaient sur la seule route maritime sûre pour gagner l'Angleterre, peut-être aussi parce que le culte des saints bretons y était déjà implanté.

Ainsi n'est-ce pas un hasard si les moines de Landevennec sont accueillis à Montreuil-sur-Mer, avec une partie des reliques de saint Guénolé. En effet, le pays situé à l'embouchure de la Canche et de l'Authie avait été évangélisé, dans le courant du VII^e siècle, par les moines bretons Josse (=Judoc) et Sauve (241). Dès la fin du VIII^e siècle ou au début du IX^e siècle, une vita avait déjà été rédigée en l'honneur de saint Judoc, frère de Judicael. (242)

Il existe encore deux vitae postérieures de ce saint. L'une est l'oeuvre de l'abbé Florent (243) ; l'autre, aux dires d'Orderic Vital (Hist. Eccl. II,13), aurait été écrite à l'époque "d'Hugues le Grand ou du roi Robert", pour l'abbé de Saint-Josse Herboldus, à la prière du moine Adelelmus, par Isembard, probablement le bibliothécaire de l'abbaye de Saint-Benoît-sur-Loire, au temps de Gauzin (244).

La vita Judoci dit qu'après la mort du saint lui succédèrent ses deux neveux Arnoch et Vinnoch (245). Mais la généalogie qui ouvre la vita Winnoci, dans certains manuscrits, fait de saint Winnoc le frère de Judoc et Judicael. Il est censé avoir fondé le monastère de Saint-Martin de Wormhout à la fin du VII^e siècle (246). Une première version de la Vie de ce saint est intégrée, dans la première moitié du IX^e siècle, aux vitae sanctorum Audomari Bertini et Winnoci. Vers 900, le comte de Flandres Baudouin le Chauve, une fois le péril normand passé, organise la translatio de ses reliques à Bergues. C'est là que, dans la première moitié du XI^e siècle, est rédigée une secunda vita Winnoci. En 1067, les reliques du saint sont déposées dans une châsse de prix, occasion pour le moine Drogon, de l'abbaye de Bergues, de rédiger un liber miraculorum S. Winnoci (247). Sans doute sous l'influence de la vita Judoci, ces deux textes considèrent Winnoc comme de souche royale. "Le désir crée le document ou le fait découvrir. Une généalogie fut composée [...] ou, si elle existait déjà, fut apportée à Bergues" (248), peut-être de Saint-Méen où le culte de saint Judicael florissait alors (249).

Si l'arrivée de moines bretons au début du X^e siècle, n'a pu que réactiver ces cultes traditionnels, elle en a aussi implanté de nouveaux.

C'est dans le convoi de 915, vers Montreuil-sur-Mer, que figurent les reliques de saint Gudwal (250). En 945-955, le danger normand entraîne leur transfert à Gand où le culte du saint est attesté dans la seconde moitié du X^e siècle à l'abbaye Saint-Pierre du Mont-Blandin. C'est là que, d'après des traditions "corroborées par la toponymie et donc antérieures au X^e siècle (251)", est rédigée, au XIII^e siècle, une vita Gudwali. Mais, au XV^e siècle, à l'occasion

(240) P. RICHE in Histoire de Bretagne (Privat) p.139.

(241) R. FOISSIER : La terre et les hommes en Picardie p.169.

(242) F. DUINE : Memento p.49 ; S. PEARCE : Kingdom of Dumnonia p.125.

(243) Texte in L. SUREL CARTHUSIANI : De probatis Sanctorum historis (VI, Coloniae Agrippae, 1576). Je n'ai pu le consulter.

(244) A. VIDIER : L'hagiographie... p.95-97. Cependant, p.243, un addendum précise que selon J. TRIER : Der Heilige Judocus (Germanistische Abhandlungen - LV1 - Breslau, 1924) p.16-17 et 46-47, cet Isembardus Floriacensis aurait été moine de Fleury-en-Vexin. L. GOUGAUD : "...Fleury..." p.12 date de 977-1004 la rédaction de l'Invento des reliques de saint Josse par Isembard. Voir aussi B. de GAIFFIER : "Isembard de Fleury-sur-Loire, auteur de la Vita Judoci" (BHL 4504-4510), Archiv der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte, t.77, 1975, p.1-2, que je n'ai pu consulter.

(245) V. Judoci (Mabillon) p.571.

(246) R. LIOT : "Saint Winnoc" (BSAF 1957) p.105.

(247) R. LIOT : "Saint Winnoc" (BSAF 1958) p.219.

(248) F. DUINE : BUR droit ms 463 f. 28 et 31 ; voir aussi Memento p.64.

(249) Voir infra.

(250) M. DEBARY : "Saint Gudwal et Gurval" (MSHB 1963) p.21 cf. G.H. DOBLE : Saint Gudwal or

Gurval (Fruro 1933) et Mémoires de l'Association Bretonne t.XLIV 1933 p.136 sq.

(251) M. DEBARY : ibidem p.22.

d'une éphémère tentative de création d'un évêché de Redon, est élaborée, à Saint-Malo, une légende qui assimile GuDwal à GuRwal, successeur hypothétique de saint Malo au siège d'Alot (252).

C'est aussi durant leur exil à Montreuil-sur-Mer que, selon Largillière, les moines de Landevennec auraient confondu saint Idunet avec un saint Ethbin local, et qu'ils auraient emprunté le miracle du baiser au lépreux à un quelconque recueil de miracles (253). Il a été montré pourquoi cette hypothèse paraissait improbable (254) !

Quoi qu'il en soit, ces *vitae* de saints bretons rédigées dans le Nord de la France ont accès au recueil fictif des "*Vitae Sanctorum Armoricae*", ne serait-ce que parce qu'elles aussi peuvent aider à mieux cerner les caractères originaux de l'hagiographie bretonne.

La remarque de Roger Liot à propos du culte de saint Winoc à Ber-gues :

"Nous sommes ici PRESQUE en pleine Bretagne" (255)
s'avère, dans une perspective comparative, tout aussi suggestive qu'elle peut paraître, d'emblée, subjective.

2) L'influence de la Basse-Loire :

Une partie des reliques bretonnes a, d'autre part, été dispersée dans le bassin de la Loire, au gré des itinéraires des moines fugitifs (256). Les "abbayes refuges" participent à la reconstruction (257) : sur dix abbayes restaurées, quatre le sont par des abbayes étrangères (258) ! L'hagiographie porte témoignage de ce mouvement.

Après la prise de Nantes par les Normands en 843, les moines de Vertou avaient fui en Poitou, vers l'abbaye d'Enson (Saint-Jouin-de-Marnes) (259). Peu après 878, une nouvelle version de la *vita* de saint Martin y est rédigée (260), à laquelle est annexée un *liber miraculorum* (261) et, au plus tôt à la fin du X^e siècle, Létald de Micy entreprend la rédaction d'une *translatio Martini* (262).

Il est par contre peu vraisemblable que ce soit la crainte du danger normand qui ait été la cause du transfert des reliques de saint Brieuc à l'abbaye Saint-Serge d'Angers sous le règne d'Erispoe (263). Le souverain tenait sans doute plutôt à "doter d'une relique insigne l'abbaye dont il venait d'être investi par son traité d'Angers avec Charles le Chauve" (264). Toujours est-il qu'après une première restauration au début du siècle, lorsqu'en 1032, à la demande du comte Geoffroy, Vulgrin, prieur de Marmoutiers, prend en main la restauration de Saint-Serge-et-Bacchus, il trouve le monastère "détruit et réduit presque à rien". C'est en tant qu'évêque du Mans qu'il préside à la dédicace de l'abbatiale en 1058 (265). La *vita Briochi* a donc été rédigée, d'après une source antérieure, dans "les environs immédiats de 1050" (266), par un clerc probablement originaire de la région de Saint-Brieuc qu'il connaît bien (267), sur ordre exprès de l'abbé Vulgrin

(252) *ibidem* p.28-29.

(253) R. LARGILLIÈRE : "Mélanges d'hagiographie bretonne : Ethbin et Idunet" p.19.

(254) cf. supra.

(255) R. LIOT : "Un apôtre breton en Flandre : saint Winnoc" (BSAF 1958) p.219 : "presque" est souligné par nous.

(256) Cf. P. RICHE in *Histoire de Bretagne* p.138 ; A. CROIX & J. GUIFFAN : *Histoire des Bretons* p.68.

(257) P. RICHE : *ibidem* p.139.

(258) A. DUFIEF : Thèse p.57-p.58 : "La restauration de Vertou par les moines de Saint-Jouin-de-Marnes est effective dans la seconde moitié du XI^e siècle".

(259) A. CROIX : *ibidem* p.68.

(260) F. DUINE : Memento p.57.

(261) AASS, Oct. X p.795 ; J.C. POULIN : Thèse p.179, d'après MOLINIER t.I n°582.

(262) L. DUCHESNE : "La translation de saint Austremoine" (An.Boil. XXIV, 1905) p.108.

(263) R. COUFFON : "Essai critique sur la *vita Briochi*" (MSHAB 1968) p.9.

(264) *ibidem* p.11.

(265) *ibidem*.

(266) H.G. DOBLE : *Saint-Brieuc* p.32-33.

(268). Plus tard, Pierre, clerc d'Angers, rédige, à partir du texte en prose, une *vita metrica Briochi*.

Vers 960, l'évêque de Saint-Pol-de-Léon, Mabbon, vient finir ses jours à Fleury-sur-Loire, auprès des reliques de saint Benoît. Il confie les reliques de saint Paul Aurélien à cette abbaye, en même temps que des manuscrits, dont celui de la *Vita Pauli* par Wromnoc (269). C'est là qu'effaré de la "*britannica garulitas*" qui rend selon lui cette *vita* illisible, le moine Vitalis recompose une *vita Pauli* : son nom nous est donné par la *vita Gauzlini* (270). Sans doute rédigea-t-il aussi alors une nouvelle version de la *vita Samsonis* (271). Si c'est bien ce même personnage qui devint abbé de Rhuys en 1038 (272), c'est antérieurement à cette date qu'il convient de situer la réfection de la *vita Samsonis* (perdue ?) et surtout de la *vita Pauli* (273).

3) Nouveaux centres de production hagiographique en Bretagne :

A - Saint-Gildas de Rhuys :

A la demande du duc Geoffroy, en 1008, Saint-Benoît-sur-Loire envoya Felix puis Vitalis relever le monastère de Saint-Gildas de Rhuys (274) qui, sous leur impulsion, prend une importance beaucoup plus grande que celle qu'il pouvait avoir avant le passage des Normands (275). La *vita Gildae* est sans doute composée après la mort de Felix (+ 1038), par l'abbé Vitalis, vers 1060, date où il revient à Rhuys, après un exil à Talmont (276) consécutif à une première phase mouvementée de son abbatiat en Bretagne (277). On peut aussi lui attribuer les quelques fragments qui subsistent d'une légende de saint Goustan, puisqu'ils recourent ce que le chapitre II, 45 de la *vita Gildae* dit de ce saint (278). Selon F. Lot, l'intérêt que Vitalis porte aux saints bretons serait un indice de son origine bretonne, tout comme le fait d'avoir accepté de se rendre en Bretagne (279). Cependant, il croit relever - sans y accorder trop d'importance - une faute de syntaxe en vieux-breton lorsque l'hagiographe traduit *coestlan* par *monasterium nemoris* (280). Mais L. Fleuriot reconnaît ici "un composé de type archaïque (281)", et F. Lot lui-même avait jugé correcte la traduction de *Croesti* par *domus Sanctae Crucae* (282).

Ces remarques amènent à douter de l'identité de Vital de Rhuys, auquel est généralement attribuée la *vita Gildae* (283) avec le moine de Fleury du même nom, auteur de la réfection de la *vita Pauli*. En effet, outre les difficultés de concordance chronologique qu'a soulignées L. Gougaud (284), se pose la question linguistique : il semble bien que, contrairement à l'abbé de Rhuys, Vital de Fleury n'ait pas été bretonnant. Il est significatif qu'au chapitre I de sa version de la *vita Pauli*, il écrive "*lingua eorum*" (285), là où se lit chez Wromnoc "*britannica gentis lingua*" (286) ; de même, il laisse tomber la liste des frères du saint pour ne pas in-

(268) Cependant, voir L. FLEURIOT : Grammaire... p.17 : "XI^e siècle avec éléments plus anciens" in Ob p.270, le même auteur parle d'une Vie "Très ancienne" ; H.G. DOBLE et L. KERBRIOU : *Les Saints bretons* p.12 ; "XI^e siècle".

(269) L. GOUGAUD : "...Fleury..." p.4 ; P. RICHE in *Histoire de Bretagne* p.138.

(270) F. LOT : MHB p.239 n°8 ; A. VIDIER : *L'Historiographie...* p.101 et n°184.

(271) F. LOT : *ibidem* attribue à Vitalis la *vita Samsonis* dédiée à Louenan évêque de Dol vers 900 mais R. FAWTIER : *Vie de saint Samson* p.16, s'inscrit en faux contre cette attribution.

(272) F. LOT : *ibidem* p.233.

(273) Pour être complet, il faut placer à cette époque la réfection par Siebert de Gembloux de la *vita Machutis* (cf. P. RICHE : "Translatio..." p.204).

(274) F. RICHE in *Histoire de Bretagne* p.139 ; R. LARGILLIÈRE : "Topographie du culte de saint Gildas" (MSHAB 1924) p.16.

(275) R. LARGILLIÈRE : *ibidem* p.17.

(276) F. DUINE : *Catalogue...* p.19 ; A. VIDIER : *L'Historiographie...* p.246.

(277) F. LOT : MHB p.234 à 239 ; R. COUFFON : "Le culte de sainte Triphine et de saint Trémeur" (BSAF 1940) p.12 ; R. FAWTIER : "Ingomar, historien breton" (Mélanges F. LOT-1925) p.200.

(278) F. LOT : *ibidem* p.233 ; A. OHEIX : "Notes sur la vie de saint Gildas" (Nantes 1913) p.39.

(279) F. LOT : *ibidem* p.235 n°2.

(280) *V. Gildae* (LOT) l. 27 p.455.

(281) L. FLEURIOT : Ob p.276.

(282) F. LOT : MHB p.249 n°1.

(283) Certains cependant attribuent la *V. Gildae* à Felix lui-même : M. DUVAL : "La grande vierge des Celtes..." p.75q.

(284) L. GOUGAUD : "...Fleury..." p.7sq.

(285) V. Pauli (AASS) l. 3 p.112.

(286) V. Pauli (QUISSARD) l. 1 p.418.

commoder le lecteur par "des noms bretons dissonnants" (287). Cette constatation perd de son aspect anecdotique si on la replace dans le contexte du recentrage de la Bretagne aux X^e-XI^e siècles, et du recul du breton qui y est lié (288).

B - Saint-Meen :

C'est en 1024 que l'ancien monastère de Saint-Meen est restauré par le duc Alain et sa mère. Sa renaissance, sous la férule de l'abbé Hinweten, venu de Saint-Jacut (289), se traduit par une production hagiographique de qualité. Ingomar, qu'il est tentant d'assimiler au "incomaris grammaticus" dont le nom se relève au bas d'une charte de l'évêque de Rennes Guérin (1034) (290), rédige une vita Judicaeli dont l'obituaire de Saint-Meen et le Chronicon Briocense ont conservé des fragments, et que Le Baud a utilisée dans son Histoire de Bretagne (291).

R. Fawtier s'est étonné de relever chez Ingomar des renseignements qui se retrouveront plus d'un siècle après chez Geoffroy de Monmouth (292) et n'était pas loin de mettre en cause la bonne foi de l'hagiographe qui dit écrire au début du XI^e siècle (293). Il convient de faire justice de ces soupçons à la lumière des recherches de G. Leduc qui ont montré qu'il avait bel et bien existé une Historia britannica armoricaine antérieure à l'oeuvre de Geoffroy de Monmouth (294).

Bien que cela ait été contesté, c'est peut-être à ce même Ingomar, "bon lettré et féru d'histoire", qu'il convient d'attribuer la vita Meveni (295). L. Fleuriot assortit d'un point d'interrogation l'attribution au VIII^e siècle que proposait dom Plaine, toujours enclin à une chronologie haute (296). En effet, J. Loth a remarqué une forme Gueroc qui ne peut intervenir avant la fin du IX^e siècle (297) et bien des érudits s'accordent à dater la vita Meveni de la première moitié du XI^e siècle (298). Cependant, une probable allusion au mouvement de restitution des églises après la réforme Grégorienne (299) pourrait inciter à la situer postérieurement au décret pontifical de 1075 condamnant l'investiture laïque, sans doute au début du XII^e siècle, où le mouvement s'accéléra quelque peu (300). Mais l'argument n'a rien de décisif, car si, dans le diocèse de Rennes, l'évêque, au XI^e siècle, n'avait même pas la seigneurie universelle de sa ville épiscopale, celui de Dol possédait, apparemment dès le XI^e siècle, vingt pour cent des églises de son diocèse. De plus dès avant 1050, des fidèles offrent des églises à des établissements ecclésiastiques (301). Ainsi, dans le doute, l'attribution par Duine de la vita à Ingomar paraît-elle une hypothèse moyenne, à laquelle on peut souscrire, faute de mieux !

4) Le renouveau des anciens centres de production hagiographique :

Ainsi, le "réveil breton de l'an mil" (302) a incontestablement favorisé l'éclosion de nouveaux centres hagiographiques. De plus, si bien des petits établissements monastiques ont disparu dans la tourmente, les foyers culturels de l'époque précédente se relèvent a-

- (287) V. PAULH (AASS) praef. 2 p.112.
 (288) L. FLEURIOT : Gloss.... p.35 ; A. CROIX - J. GUIFFAN : Histoire des Bretons p.74.
 (289) F. DUINE : Memento p.83 ; F. DUINE : "Questions d'hagiographie..." p.12.
 (290) R. OHEIX : "Notes sur saint Gildas" p.26.
 (291) F. DUINE : Memento p.93 ; voir cependant R. FAWTIER : "Ingomar, historien breton" p.187-188 et 202.
 (292) R. FAWTIER : "Ingomar..." p.198.
 (293) ibidem p.203.
 (294) G. LEDUC : "L'Historia britannica avant G. de Monmouth" (ABPO 1972) p.832-834.
 (295) F. DUINE : Memento p.37 ; cf. BUR droit ms 453.
 (296) L. FLEURIOT : ibid. p.282.
 (297) in AB t. X p.75 n°1, cité par F. DUINE : "Saint Meen..." p.22.
 (298) F. DUINE : Memento p.98 ; L. DUCHESNE : Catalogues Episcopaux... p.94, n°12 : "au plus tôt au XI^e siècle" ; H.G. DOBLE et L. KERBIRIOU : Saints Bretons p.12.
 (299) V. MEVENI (PLAINE) c.13 p.11 du t. à p.
 (300) A. DUTET : Thèse p.62 ; A. CHEDEVILLE in Histoire des diocèses de France -10- Rennes... p.66-67.
 (301) A. CHEDEVILLE : ibid. p.64-65 ; mais il s'agit moins de restitutions que de dons, au même titre que d'autres biens contre argent, cheval, habit monastique ou sépulture dans le cimetière de l'abbaye !
 (302) F. RICHE in Histoire de Bretagne p.139.

lors et reprennent leur production.

A Redon, dès la fin du X^e siècle (303), ou au début du XI^e siècle (304), postérieurement à la rédaction de la Chronique de Nantes (305), la vita Convolonis donne une suite aux Gestae Sanctorum Rotonensium.

C'est à Saint-Pol-de-Léon (puisqu'il qualifie Paul de "patroni nostri") (306) que le prêtre Guillaume rédige en 1019 la vita Goeznou, G. Leduc et C. Sterckx ont naguère étudié ce texte et accepté les dires de l'auteur qui prétend écrire en 1019 (307). L. Fleuriot, en accord avec eux, pense qu'"un examen détaillé de la Vie de saint Goueznou montre que tout ramène à cette époque comme date de composition (308)". Récemment, H. Guillotel a contesté cette datation avec des arguments de portée inégale (309). Il remarque d'abord que sur le manuscrit la date initiale "anno ab incarnatione Domini M^o nonagesimo" a été rayée par le copiste qui a fini par porter "nono decimo", et en déduit que le document original devait être confus. Certes, mais cette rature ne saurait suffire à attribuer la vita au XII^e siècle. H. Guillotel signale d'autre part que la liste des titulaires du siège de Léon dans la Gallia Christiana ne porte, pour les XI-XII^e siècles, aucun Eudon, nom de l'évêque dédicataire de la vita, et il argue de ce qu'un évêque de Léon du nom d'Eudes a participé au troisième concile de Latran en 1179 pour situer la rédaction de la vita postérieurement à l'historia regum Britanniae de G. de Monmouth. Mais l'argument n'a rien de décisif, car, comme l'indique l'auteur lui-même, nous sommes "très mal renseignés sur l'histoire de l'évêché de Saint-Pol-de-Léon aux XI^e-XII^e siècles". Reste qu'au c.6, la vita mentionne la présence des reliques de saint Méloir à l'abbaye de Notre-Dame du Chaage à Meaux. Or, celle-ci n'aurait été fondée qu'en 1135. Documents à l'appui, L. Fleuriot rétorque que cette date est erronée et qu'il ne faut pas confondre une fondation avec une confirmation de privilèges. Cette église existait depuis longtemps au X^e siècle et a donc fort bien pu recevoir alors les reliques de saint Méloir (309 bis). Ajoutons qu'en 1090, comme en 1135 et à plus forte raison en 1179, les reliques de saint Matthieu étaient incontestablement honorées à Salerne depuis leur inventio en 1080, à la suite de la prise de la ville par Robert Guiscard en 1076 (310). L'affirmation du prêtre Guillaume (c.6), selon laquelle une partie du corps de saint Matthieu a été rapportée sept ans auparavant en Bretagne grâce à l'évêque Eudon porterait donc à faux si elle était postérieure à 1080. Or, l'hagiographe s'appuie sur cette translatio pour justifier des donations de laïcs et son argumentation n'aurait eu aucun poids si ceux-ci n'avaient pu contrôler ses dires. Il semble donc, jusqu'à plus ample informé, préférable de s'en tenir à l'attribution de la vita Goeznou au XI^e siècle. En fait, d'ailleurs, il ne s'agit pas véritablement de la vita (métrique, selon Albert le Grand, et perdue) mais simplement de son prologue, "avec dédicace, description des lieux, rappel de l'histoire et des héros locaux, et un bref aperçu de la vie du saint" (315).

Les moines de Landevennec, rentrés d'exil sous la conduite de l'abbé Jean, se préoccupent de récupérer leur temporel et utilisent la vita de saint Guénoal pour reconstituer un Cartulaire où le roi Gallon fait figure de généreux donateur (312). Cependant, l'influence de Landevennec (313) se décèle dans les vitae Guthierni et Ninocae insérées vers 1120 par Gurheden, moine de Sainte-Croix de Quimperlé dans le Cartulaire qu'il compose alors (314) pour confirmer les possessions de son monastère contre les prétentions de l'abbaye de Redon. C'est pourquoi il semble qu'il ait combiné, dans la vita Guthierni, différentes sources : une généalogie de tradition quimperloise et une invention des reliques précédée d'un résumé, d'origine vannetaise, de la Vie du saint (311).

- (303) F. DUINE : Memento p.37 ; cf. BUR droit ms 453.
 (304) F. DUINE OB p.15, à la suite de MABILLON.
 (305) H. WAQUET : "...Adjectif..." p.11 (Note de R. MERLET) voir supra.
 (306) G. LEDUC et C. STERCKX : "La vie de saint Goueznou" (AB 1971) p.280 c.6.
 (307) ibid. p.278.
 (308) Préface de L. FLEURIOT in G. LEDUC et C. STERCKX : Chronicon Briocense t.1.
 (309) H. GUILLOTEL : CR de L. FLEURIOT : les Origines de la Bretagne (1950) in MSHAB t.LVIII 1981 p.356.
 (309 bis) L. FLEURIOT : "Brittonica", E.C., XIX, 1982 p.272.
 (310) L. FLEURIOT : "Sur trois textes bretons..." p.20 ; du même : "Sur quatre textes bretons..." p.199-200.
 (311) G. LEDUC : "L'Historia britannica", p.822.

Diverses vitae d'origine trégoroise datent peut-être du XI^e siècle. Ainsi, la vita Cunuali remonterait, selon F. Duine, à la fin du X^e siècle. Outre des arguments stylistiques (316), il fait intervenir l'absence de "souci spécial" au sujet de la consécration canonique par un archevêque pour situer la rédaction de cette vita avant que l'affaire de l'archevêché de Dol ne batte son plein, et donc antérieurement à la vita Ila Tuduali qui s'en montre préoccupée (317).

Cependant, A. Oheix, l'éditeur de la vita Cunuali, relève une allusion au culte de la Vierge et argue du fait que celui-ci n'est introduit que tardivement en Bretagne à l'époque de Pierre Damien (+ 1072) pour faire remonter ce texte à la fin du XI^e siècle (318). Cet argument n'a rien de décisif, puisque, si "dans la plus ancienne hagiographie bretonne, on ne voit pas trace de ce culte", des dédicaces à sainte Marie interviennent en Bretagne dès le IX^e siècle. (319)

Autres arguments tout aussi peu déterminants avancés par A. Oheix le style assonancé de la vita Cunuali; serait plutôt caractéristique des XI-XII^e siècles (320) et une mention de religieuses permettrait de dater ce texte de la fin du XI^e siècle puisque celles-ci sont rares dans les textes hagiographiques antérieurs (321).

On peut d'ailleurs relever des analogies stylistiques (322) entre cette vita, d'une part, et la vita Maudeti et la vita Tuduali, d'autre part (323).

La vita la Maudeti peut être assez aisément datée si l'on se réfère à la formule :

"nuper in tempore Hoeli Comitiss" (1066-1084) (324).

Mais il est moins facile de situer la vita Ila Tuduali qui lui est intimement liée.

En effet, les deux prologues sont démarqués l'un de l'autre, comme le montre le tableau synoptique :

TUDUAL II (325)	MAUDEZ I (326)
POST PASSIONEM SALUTIFERAM DNJC APOSTOLICE congregatis predicatione PER QUATOR ORBIS CLIMATA. Spiritus Sancti preveniente gratia. MIRABILITER diffusa	POST PASSIONEM DNJC SALUTIFERAM per APOSTOLOS eorumque SUCCESORES PER QUATOR ORBIS CLIMATA MIRABILITER PROPAGATAM

(312) R. LATOUCHE : "...Landevennec..."

(313) M. DEBARY : "Saint Gurthiern" p.22 et 24.

(314) *ibid.* p.20 et 23. F. DUINE : Memento p.90 et 101 ; L. FLEURIOT : Grammaire...p.17 ; au plus tard 1130 ; N.K. CHADWICK : Studies in Early British History p.39.

(315) M. DEBARY : *ibid.* p.23.

(316) F. DUINE : Memento p.83 n°4 ; cf. infra c.II.

(317) *ibidem* p.83 ; voir cependant infra.

(318) A. OHEIX : "Vie de saint Cunual" p.7 : "Christus suam matrem Johani discipulo precepit de cruce" (cf.c.4).

(319) F. DUINE : Bréviaires et Missels...p.194-196 : la mention la plus ancienne est celle d'une basilique "facta in honore S^{ae} Mariae & S^{ti} Petri" à Grandchamp en 847. Il cite aussi comme exemples (p.199) la cathédrale de Dol consacrée à saint Samson et à Notre Dame, et l'église de Landevennec, dédiée dès le IX^e siècle à sainte Marie et saint Guénoël. Il est vrai que dans son Inventaire liturgico-chanoine du CLÉVUQU, je l'en remercie.

(320) A. OHEIX : "Vie de saint Cunual" p.16-17 ; cf. N.K. CHADWICK : EB p.245 ; XI^e siècle.

(321) A. OHEIX : *ibid.* p.7 : "sanctam monialium [...] aptum est vere VITI Virgines feminas virginales custodire". Dans la vita Tuduali, il est aussi fait mention de "duae sacrae virgines".

(322) A. OHEIX : *ibid.* p.16.

(323) *ibid.* p.16 n°2.

(324) V. Maudeti (L.B.) c.8 p.7 ; cf. F. DUINE : Memento p.97.

(325) V. Ila Tuduali (L.B.) p.14.

(326) V. la Maudeti (L.B.) p.5.

	in tempore Childeberti regis Francorum
extiterunt in TRANSMARINIS REGIONIBUS sancti viri INNUMERABILES christianae fidei PROPAGATORES, utpote apostolorum SUCCESORES, fulgore virtutum insignes, luce bonorum operum admirabiles, iam martires quam confessores, quo divine gratio Providentie catholice ecclesie gubernatores esse destitavit atque doctores.	de TRANSMARINIS REGIONIBUS ad istas partes citra Oceanum habitabiles magnus et pene INNUMERABILIS cetus pontificumque abbatum, miraculorum opere virorum satis VENERABILUM transfretavit.
DE QUORUM VENERABILI collegio Sanctus Tutgualis confessor egregius, nobili prosapia ortus, velud sydus prefulgens /inter sydera EFFULSIT.../ (327)	INTER QUOS Sanctus Maudetus abbatia preditus, incredibili miraculorum gloria sublimatus, Deo dilectus et amabilis cunctis hominibus EFFULSIT.
....Scotiam....	in Hybernia regione

En précisant d'abord l'époque de rédaction de la vita Ila Tuduali, on devrait clarifier la question, puisqu'elle a été explicitement rédigée pour contrer les allégations erronées de la vita Ila (329).

Contenue dans un manuscrit du XI^e siècle ou du début du XII^e siècle (330), cette vita tertia prend place à l'intérieur d'une fourchette chronologique assez étroite : l'extinction miraculeuse d'un incendie (331) doit être située, selon La Borderie, au temps de l'évêque Martin, c'est-à-dire vers 1047 (332), date qui recoupe la chronologie avancée par F. Merlet : entre 1050 et 1060 (333). La vita Ila ne peut donc que lui être antérieure. On peut avancer, en première hypothèse, qu'elle a été rédigée dans la première moitié du XI^e siècle (334). Les plagats sont donc le fait de l'auteur de la vita Maudeti.

Mais une autre hypothèse doit être émise, qui tienne compte de ce que la confrontation du manuscrit 500 de Chartres et du texte de la vita Ila publié par La Borderie révèle bien des interpolations. On peut supposer que celles-ci ont été incluses après la publication de la vita Ila. C'est le cas, on l'a vu, des deux références à la vie "scottique" ; c'est aussi celui des allusions à Lexovie. Le passage ayant trait à l'ordination épiscopale de Tudual met nettement au jour le procédé.

Pourtant, une étude stylistique rend impossible l'attribution de ces deux textes au même auteur. Alors que la vita la Maudeti procède par relatives ou indépendantes coordonnées, la vita Ila Tuduali pratique un latin beaucoup plus élaboré, caractérisé par de longues périodes où les subjonctives introduites par "cum" alternent avec l'emploi de participes présents qui rompent savamment la monotonie (328).

Reste donc à déterminer lequel des deux hagiographes s'inspire de l'autre.

(327) Le passage entre [] manque sur la collation du ms 500 de Chartres. Il s'agit d'ailleurs d'un cliché biblique (Dan.12,3).

(328) Merci à M. A. CARRE qui a bien voulu mener une étude linguistique des trois vitae Tuduali.

(329) cf. supra et F. DUINE : Memento p.62.

(330) L. FLEURIOT : OB p.284.

(331) V. Ila Tuduali (L.B.) c.34 p.44-45.

(332) A. de LA BORDERIE p.11 du t. à p.

(333) F. MERLET : "La restauration du diocèse de Tréguier après les invasions normandes..." p.87 et 93 n°1 ; du même : "Formation des diocèses..." (MSHAB XXX) p.45.

(334) Du moins sous la forme qu'elle avait dans le manuscrit 500 de Chartres...

MS 500	Vita IIIa c.13	Vita Ila c.5
ET INSUPER EUM LICET RENINTEM ET REPUGNATEM IN EPISCOPUM DYOCESIS ORDINARE FECIT.	Qui sequenti die, <u>qua dominice</u> die habebatur, LICET multum RENITENS, seque imparem tanto honori vociferans, PARISIUS, consecratur.	ET INSUPER EUM LICET RENINTEM ET REPUGNATEM IN EPISCOPUM ILLIUS DIOECESIS ORDINARE FECIT apud PARISIUM. Erat namque id temporis Parisius sedes archiepiscopatus.

Le renseignement supplémentaire qu'apporte la vita Ila au texte du manuscrit 500, provient de la vita IIIa. L'explication maladroite que l'auteur a jugé bon d'ajouter renvoie à la seconde moitié du XI^e siècle, période où l'affaire de la métropole de Dol déclenche un regain de passion (335).

De même, lors de l'accession de Tudual à la papauté, après avoir ajouté à la version du manuscrit 500 de Chartres une référence fantaisiste au Catalogue Romain, la vita Ila emprunte à la vita IIIa la mention d'un pontificat de deux ans qui ne figurait pas dans le manuscrit de Chartres (336).

Un dernier exemple d'interpolation est la précision

"beati Tutquali corpus aromatizatum" (337)

dans la vita Ila, qui a sans doute été appelée par la formule de la vita IIIa :

"Sanctissimam glebam . . . ablutam aromatibus" (338).

L'interpolateur a beau jeu de faire endosser à son public la question qu'il a dû se poser avant de trouver une réponse toute faite dans l'arsenal des clichés hagiographiques de l'époque de la première Croisade :

"Et pour que personne ne mette en doute - ce qui, peut-être, se produit déjà (= cito eveniet) - d'où on avait trouvé les aromates avec lesquels fut embaumé saint Tudual, on doit répondre brièvement..."

par le récit d'un pèlerinage du saint à Jérusalem garanti par l'autorité de l'hypothétique Vie "scottique" ! (339)

On est donc amené à affiner la tentative de reconstitution de la chronologie croisée des vitae Tuduali et de la vita la Maudeti.

Dans la première moitié du XI^e siècle est écrite une vita Tuduali représentée par le manuscrit 500 de Chartres, qui assigne au saint une origine irlandaise.

Vers 1050, la vita IIIa est rédigée pour rétablir la vérité ; elle prétend s'appuyer sur le texte de Louenan.

La vita Ila qu'a publiée La Borderie contre-attaque alors pour réaffirmer la nationalité irlandaise du saint, en invoquant, à l'appui de ses dires, une vie "scottique" (dont l'existence lui a peut-être été suggérée par une expression maladroite de la vita IIIa) et en empruntant au passage un certain nombre de détails à la vita IIIa.

(335) F. DUINE : Memento p.83 ; L. FLEURIOT : Grammaire...p.17 ; J.L. FLEURIOT : "Une civitas éphémère : le Coz Yaudet" (AB 1954) p.331 ; R. COUFFON : "Pagi de Domnonée..." p.23 ; N.K. CHADWICK : EB p.285 n°5 etc.
(336) V. IIIa (L.B.) c.6 - V. IIIa Tuduali (L.B.) c.20.
(337) V. IIIa Tuduali (L.B.) c.12 p.26.
(338) V. IIIa Tuduali (L.B.) c.26 p.39.
(339) V. IIIa Tuduali : ibid. : un autre argument : alors que la V. Ila comme la V. IIIa porte Tutqualus, le ms 500 de Chartres a toujours Tudqualus.

Enfin, après 1085, l'auteur de la vita la Maudeti connaît sûrement la version (La Borderie) de la vita Ila, puisque, outre la préface, qu'il aurait pu aussi bien emprunter au manuscrit de Chartres (340), il emprunte à la version interpolée une tournure de transition assez ampoulée pour n'être pas un cliché passe-partout :

TUDUAL II (341)	MAUDEZ I (342)
Presentium fidelium noticie opere pretium est veraci stylo describere qualiter...	Praesentium fidelium ac futurorum noticiae operae pretium est veraci stylo significare de miraculo quae...

Cet intérêt de l'auteur de la vita la Maudeti pour la Ila vita Tuduali s'explique d'ailleurs fort bien, puisque lui aussi prétend pourvoir d'une origine irlandaise un saint au nom pourtant authentiquement bretonnique. Sans doute y a-t-il ici un écho du prestige de l'Irlande dans le Trégor du XI^e siècle ?

Le clergé dolois, rentré après les invasions normandes, tente lui aussi de reconstituer ses archives : à cette occasion, une nouvelle version de la vita Turiavi est rédigée, sans doute dans la seconde moitié du X^e siècle (343). L'extension du culte de ce saint (Chartres, Evreux, Limoges, Paris) (344) explique qu'au X^e siècle un moine de Saint-Germain-des-Prés ait été chargé d'amplifier cette vita de saint Turiav :

"...cujus pretiosissima pignora possidere meruimus et ante cujus sacratissimam tumbam quotidiano adsumus officio..." (345)

Ainsi, les invasions normandes ont-elles été suivies d'une reprise de la production hagiographique aux X^e et XI^e siècles qui présente plusieurs caractères originaux.

D'abord, si la reconstitution des archives éparpillées est à l'origine de certaines de ces rédactions, ce n'est pas le facteur le plus fréquemment invoqué par les hagiographes.

Ensuite, l'exode des reliques, en diffusant le culte des saints bretons, a multiplié les centres de rédaction et, ce qui concerne plus directement notre propos, a fait intervenir des influences extérieures.

Enfin, il semble bien que le processus littéraire déclenché par la Renaissance Carolingienne ne soit pas tari et que certaines de ces vitae en soient des manifestations tardives.

VI - LA FLORAISSON DE L'EPOQUE ROMANE (XII-XIII^e siècles) :

C'est en tout cas un tel souci de réflexion littéraire qui préside aux oeuvres de la période romane de l'hagiographie bretonne. La preuve en est que des évêques célèbres comme Marbode ou Baudry de Bourgueil remanient eux-mêmes des Vitae dont le style leur paraît démodé. En effet, les évêchés apparaissent alors comme les centres principaux de production hagiographique, signe parmi d'autres que tout particularisme religieux a disparu alors en Bretagne. Cependant, quelles que soient ses limites, l'essor de la culture latine explique, parallèlement, l'apparition des Vitae rédigées à l'échelon local, à l'usage interne, pour ainsi dire, d'un lieu de culte ou de pèlerinage.

(340) L'inverse n'est pas possible, puisque la préface figure déjà dans le manuscrit 500 de Chartres. Le plagiat n'a donc pu s'effectuer que dans le sens V. IIIa Tuduali → V. la Maudeti. Il faut de plus tenir compte des quelques mots, omis par le ms 500, qui sont une attestation biblique à Dan. XII,3.
(341) V. Ila Tuduali (L.B.) c.9 p.18 (manque dans le manuscrit 500).
(342) V. la Maudeti (L.B.) c.7 p.7.
(343) F. DUINE : "Notes sur les saints de Dol" (Rennes 1902) p.34.
(344) F. DUINE : "Les sources de la vie de saint Turiav et son culte" (AB XVII) p.559.
(345) AASS Jul. III p.624.

1) Des Vitae centrées sur les évêchés :

A - Les évêques hagiographes :

Ainsi, à Dol, Baudry de Bourgueil (+ 1130) remanie la vita Samsonis. Il s'en explique ainsi dans son prologue :

"Nulli etiam videatur incongruum quod ego modernorum contemporaneus ad codicem antiquum corrigendum manum praesumptuosam applicui, et de veteri materia quasi novam historiam contexui (346)".

En fait, ce sont presque uniquement des retouches de style qu'il apporte à son modèle (347). Par ailleurs, il compose deux hymnes à saint Samson, sans doute en 1129, à l'occasion de la consécration de l'église de Saint-Samson-sur-Risle (348) où il aimait se réfugier pour "fuir les bretons intraitables dont il ne pouvait supporter la perversité" (349).

Cet évêque lettré rédige aussi une vita de Robert d'Arbrissel. Peut-être doit-on encore voir en lui l'auteur d'une version de la vita Machutis (350) que F. Lot attribuait (faussement, selon F. Duine) à Jean de Chatillon, évêque de Saint-Malo (1144-1163) canonisé sous le nom de Jean de la Grille (351).

Baudry avait d'ailleurs été l'élève de l'ancien écolâtre d'Angers, Marbode (+ 1123) qui, à peu près vers la même époque, détient le siège épiscopal de Rennes (352). Sans doute est-ce à ce dernier, auteur avant son accession à l'épiscopat de plusieurs vitae de saints angevins (353), que l'on doit une adaptation du texte primitif de la vita Melanii. En effet, il existe quelques fragments d'une vita metrica de saint Melaine dont le versificateur s'est manifestement inspiré de la version interpolée. Il précise qu'il écrit à la demande de l'auteur du texte en prose "dépeint comme un écrivain très célèbre. Il serait séduisant d'identifier ce personnage avec Marbode" (354).

B - Des spécialistes attachés aux évêchés :

A Quimper, c'est le même chanoine lettré qui rédige les vitae Chorentini et Ronani, comme le montre un relevé des expressions communes aux deux textes (355). Or, la version de la vita Chorentini publiée par dom Plaine date des environs de 1235 (356). Il est donc tentant de suivre les conclusions de R. LARGILLIÈRE qui, dans un article posthume, écrit à propos de la vita Ronani : "cette vie est du XIII^e siècle ; elle est du même auteur que la vita Chorentini qui est un lettré" (358).

Cependant, le problème est plus complexe. R. LARGILLIÈRE, en effet, a cru déceler dans le texte de la vita Chorentini publié par Madame Fawtier quelques fragments d'une vita romane perdue (ch. X, XI, XV, XVI, XVII). Or, c'est précisément là que se rencontrent les termes communs avec la vita Ronani (359). D'autre part, sur les mêmes critères, il pense retrou-

(346) V. la Samsonis (PLAINE) p.5 du t. à p.

(347) ibid. p.5 et 11.

(348) PH. ABRAHAM : Les Œuvres poétiques de Baudry de Bourgueil (Paris 1926) p.355-357.

(349) Ordric Vital ; Hist. Eccl. I-IX 1-20 ; cité d'après A. DUPIER : Thèse p.46.

(350) F. DUINE : Memento p.52-53.

(351) F. LOT : MHB p.105 ; repris par P. RICHE : "Translation de saint Malo..." p.204, qui assortit cette attribution d'un "peu-être".

(352) Sur la vie de ces deux évêques et les liens qui existaient entre eux, cf. A. CHEDEVILLE in Histoire des diocèses de France -10- Rennes...p.60-61.

(353) N. AIGRAIN : L'Hagiographie... p.310.

(354) F. DOLBEAU : "Fragments métriques consacrés à saint Melaine" (An.Boll. 1975) p.120.

(355) R. LARGILLIÈRE : "Saint Corentin..." p.20 sq.

(356) ibid. p.2 d'après C. FAWTIER et F. DUINE.

(357) C. ESHER : "Le tombeau de saint Ronan" (BSAF 1912) p.227, d'après PLAINE.

(358) R. LARGILLIÈRE : "Penitence" (BSAF 1912) p.23 n°1 ; cf. aussi R. COUFFON : "Echos hagiographiques d'un congrès" (SECDN 1957) p.50 ; H.G. DOBLE et L. KERBIRIOU : Saints Bretons...p.113.

(359) R. LARGILLIÈRE : "Saint Corentin" p.12.

ver le style de cet auteur dans la charte XIII du Cartulaire de Quimper (360). Selon H. Waquet, cette charte pourrait dater de 1086 environ. Il faudrait donc placer la rédaction des deux vitae à la fin du XI^e siècle (361). Ce qui concorde avec la remarque de Monsieur Fleuriot selon lequel un des manuscrits contenant la vita Ronani remonte au XII^e siècle (362). Par contre, Duine, comme Latouche, le date plutôt du XIII^e siècle (363). De même, LARGILLIÈRE discute la présence de cette même vita dans le Cartulaire de Quimperlé (XII^e siècle), comme l'avait indiqué Madame Fawtier (364). En effet, selon lui, elle a été victime d'une erreur de Mafre et de Berthou qui ont inclus dans leur édition de ce Cartulaire un passage de la vita Ronani que Lobineau avait, en fait, emprunté à "un ancien manuscrit de l'abbaye de Quimperlé" et non au Cartulaire proprement dit (365). Enfin, les chartes quiméroises publiées par l'abbé Peyron sont des faux (366) : le protocole final n'a donc pas l'intérêt historique que lui prêtait H. Waquet ! Les concordances chronologiques qui semblaient établies se trouvent ainsi d'autant plus sérieusement ébranlées qu'une série d'indices renvoient à nouveau au XIII^e siècle.

Le chapitre XVII de la vita Chorentini, qui selon LARGILLIÈRE faisait incontestablement partie de la vita la perdue, contient l'épisode célèbre du voleur de soie (367). La Bordierie avait argué de ce passage pour attribuer la vita au XIII^e siècle, au plus tôt, époque où la soie commençait à apparaître en Bretagne (368). Certes, l'argument est fragile, puisque, dès le IX^e siècle, la vita Winvaloi parle d'"oreillers de soie" (= capitibus sericis) (369), pour préciser - il est vrai - que le saint n'en utilisait pas ! Mais, il s'agit dans la vita Ronani d'un fil de soie, sans doute offert en ex-voto (370) : or, une enquête récente, portant sur "cent cinquante recueils de miracles et de Vies de saints écrits dans les territoires actuels de la France, de la Belgique et de l'Allemagne" (371) avant 1200, confirme que, si en Italie on précise alors que le tissu offert en ex-voto est de soie, les textes français restent dans le vague (372) !

D'autre part, à la suite du chapitre XI qui, toujours selon LARGILLIÈRE, faisait aussi partie de la version la plus ancienne de la vita Chorentini, la copie du XVII^e siècle qu'a publiée Mme Fawtier incluait (p° 64) "tel qu'il se trouve dans Plaine", le récit de la bénédiction épiscopale des abbés Guénolet et Tudy (373). Or, le chanoine Doble perçoit les raisons que l'hagiographe avait de souligner la supériorité de Corentin sur les deux autres saints. Au XIII^e siècle, l'abbaye de Loctudy venait d'être déclarée collégiale et absorbée par le chapitre de la cathédrale. C'est pourquoi, au même titre que saint Guénolet à Landevennec, saint Tudy est évincé au profit de saint Corentin. Toutes les chances qu'avaient ces deux abbayes "d'échapper à la juridiction de saint Corentin se trouvent de ce fait soigneusement écartées" (374). Ainsi, jusqu'à plus ample informé, il reste plausible de situer la rédaction de ces deux vitae quiméroises au XIII^e siècle, quitte à se ménager la plus large marge d'erreur possible !

C'est un autre érudit qui rédige la vita Armagili vers la fin du XII^e siècle (375) à un usage, semble-t-il, léonard. Dans ce cas, l'on a recouru au centre hagiographique traditionnel de Landevennec. En effet, s'y trouve à cette époque un moine nommé Guillelmus Redonensis qui correspond au portrait-robot de l'auteur établi par l'abbé Duine : il est moine de Landeven-

(360) ibid. p.22.

(361) H. WAQUET : "De Corsopitum à Conflans-Saint-Corentin" (Mélanges LOTH 1927) p.14 n°11.

(362) L. FLEURIOT : OB p.283.

(363) F. DUINE : Memento p.102 ; R. LATOUCHE : MHC p.92. D'autre part, DUINE, suivi par P. GROSJEAN : "Saint Ronan..." p.364 sq. date la vita Ronani du X^e siècle, mais avec beaucoup d'hésitations.

(364) C. FAWTIER : V. saint Corentin p.36.

(365) R. LARGILLIÈRE : "Saint Corentin..." p.23 n°.

(366) Je dois ce renseignement à M. CHEDEVILLE. Je l'en remercie.

(367) V. Chorentini (FAWTIER) c.17 p.53.

(368) AT de LA BORDERIE : H.B. t.1 p.320 n°2.

(369) V. Winval. (L.B.) 11.10, voir aussi V. Genaili (AASS) 11.10 p.676 ; V. la Samsonis (FAWTIER) 1.43 p.138 ; V. Iliia Tudualis c.33 p.44 du t. à p.

(370) voir infra.

(371) A.M. BAUTIER : "Ex votos..." p.238.

(372) ibidem p.276 ; voir cependant M. LABANDE : "Ad Limina..." p.287 n°27.

(373) V. Chorentini (PLAINE) c.10-11 p.138-140 ; V. Chorentini (FAWTIER) c.11 p.45 ; "le tout est barré sur le manuscrit ; et les deux lignes qu'imprime Mme FAWTIER ne se trouvent précisément pas dans l'édition PLAINE.

(374) H.G. DOBLE et L. KERBIRIOU : Saints Bretons p.13 n°2.

(375) F. DUINE : "Saint Armel" (AB XXI) p.424.

nec mais connaît Rennes et l'abbaye de Saint-Melaine (376). Cette vita est abrégée et remaniée par la suite pour fournir des leçons de bréviaire (377). En effet, le culte de saint Armel se répand en Bretagne, peut-être sous l'influence de l'abbaye de Saint-Gildas-de-Rhuys qui "possédait des biens dans presque toutes les paroisses où saint Armel était honoré" (378).

Peut-être est-ce aussi en Léon qu'est rédigée, au XIII^e siècle (379), la vita Hervei. En effet, ce texte n'est connu que par une copie du XVII^e siècle où des notes prises sur les légendaires de Tréguier et de Saint-Vincent du Mans alternent avec des extraits des bréviaires de Léon et de Saint-Gildas-des-Bois (380) ; de plus, le culte du saint était enraciné à Nantes où étaient honorées des reliques de saint Hervé (381). Cependant, la connaissance de la topographie léonarde dont fait preuve l'hagiographe lui permet de rendre systématiquement compte des toponymes locaux par des récits de miracles prêtant à calembour (382). De même, le miracle qui permet à saint Hervé de démasquer le démon de l'ivresse parmi les serviteurs du comte Helen (383) s'adresse surtout à un public léonard, du moins si l'explication de dom Plaine est la bonne : "c'est en souvenir de ce fait et en signe de gratitude que les descendants du comte de Léon portaient toujours le prénom d'Hervé" (384).

À Tréguier, les vitae Eufiami et Budoci sont rédigées sinon de la même main, du moins dans la "même atmosphère" (385).

La Borderie, éditeur de la vita de saint Eflam, la date du XII^e siècle en se basant sur l'existence d'une sculpture de l'église de Perros représentant le combat du roi Arthur contre le dragon, épisode central du texte (386). Or, cette sculpture est en fait la représentation d'une psychomachie qui n'a rien à voir avec la vita de saint Eflam (387). Celle-ci pourrait donc dater du XIII^e siècle, au plus tôt, (388) mais il n'est pas exclu qu'elle s'inspire de traditions anciennes mal comprises, comme le suggère la traversée de la Manche par Enora dans un navire de cuir (389), allusion aux curachs irlandais (390).

La vita Budoci nous est connue par son insertion dans le Chronicon Briocense (XIV^e et XV^e siècles). Selon Doble, elle reprend une légende qui a sans doute pris forme à l'abbaye de Beauport, fondée en 1202, près de Paimpol. Celle-ci a pu, en effet, avoir des relations avec le monastère des Augustiniennes de Belloport (= Killcullheen) en Irlande" (391). Rien ne prouve, contrairement à ce qu'affirme Doble, des rapports directs entre les deux abbayes. Mais le prieuré de Killcullheen, fondé en 1158, devint une abbaye autonome peu avant 1257 : certains noms d'abbes du XII^e siècle, comme Mabilla de Cursy (+1157) et Desiderata le Poer (+1187) viennent étayer l'hypothèse de contacts avec le Continent...d'où, peut-être, la légende du voyage de saint Budoc en Irlande (392).

- (376) *ibidem*.
 (377) Le texte des AASS combine le bréviaire de Morlaix et le bréviaire malouin (disparu) de 1489 (cf. DUINE : "Saints de Brocéliande : Saint Gobrien" p.9) . F. DUINE a, de plus, publié le dossier liturgique de saint Armel dans le diocèse de Rennes.
 (378) M. DEBARY : "Saint Armel" (MSHAB LI 1971) p.26.
 (379) R. COUFFON : "La légende de sainte Triphine et de saint Trémeur..." (BSAF 1944) p.20 ; F. DUINE : Memento p.91 : "L'hagiographe s'inspire des Vitae Samsonis et Gildae" TR BORDERIE "Saint Hervé" (SECDN XXIX) p.276 : XIII^e siècle, mais il distingue cependant les ch. I à V, XI et XIII à XVI qui seraient d'origine carolingienne, ce dont on peut douter (cf. Memento).
 (380) LA BORDERIE : *ibidem* p.252-253.
 (381) B. PLAINE : "Saint Salomon, roi de Bretagne et martyr" (Vannes 1895) p.62 note 2 : il date le transfert des reliques de saint Hervé des environs de l'an Mil.
 (382) V. HERVEI (L.B.) c.1.3,7,22,33.
 (383) V. HERVEI (L.B.) c.24 p.228 ; ou Even selon l'édition PLAINE c.34 p.64.
 (384) V. HERVEI (PLAINE) p.65 n°1.
 (385) F. LEROY : Bretagne des saints p.234-235.
 (386) A. de LA BORDERIE : "Saint Eflam" p.24 ; voir la photo du chapiteau in B. GUEGUEN et Coll. la Région Bretagne p.32.
 (387) R. COUFFON - J.R. du CLEUZIOU : "...Dragons..." p.6.
 (388) R. COUFFON : "...Fagi..." p.11.
 (389) V. Eufiami (L.B.) lect.V, c.12-13 p.15-16 du t. à p.
 (390) A. de LA BORDERIE : "Saint Eflam" p.33 ; G.J. MARCUS : "Factors in early celtic navigation" (EC VI) p.314 n°5.
 (391) H.G. DOBLE : "Saint Budoc" (SECDN 1937) p.98 ; cf. A. GWYN et R.N. HADCOCK : Medieval religious houses Ireland (London, 1970) : Une photocopie de l'article concernant Killcullheen m'a été fournie par M. GIBET, je l'en remercie.
 (392) H.G. DOBLE : "Saint Budoc..." p.98 n°12.

Diverses vitae du diocèse de Vannes ne nous sont parvenues que par des adaptations ultérieures à l'usage de bréviaires ou de légendaires.

C'est le cas de la vita Gobriani dont Duine fait remonter l'original (perdu) au XII^e siècle. Une allusion au mal des ardens (apparu en Bretagne vers 1180), l'insistance sur la consécration épiscopale du saint par l'archevêque de Dol (qui perd définitivement ses pouvoirs en 1199) étayent cette chronologie. (393)

Contenue dans un légendaire trégorois, la vita Mercadoci semble pourtant d'origine vannetaise. La date impossible (1302) donnée pour la mort du saint ne s'explique que si le scribe recopiait la vita sur un manuscrit plus ancien dont il a confondu la date avec celle du décès de Meriadec.

À part Vannes, tous les toponymes auxquels le texte fait allusion se situent au pays de Rohan. Or, si Gobrien était patron de l'église paroissiale de Rohan, Meriadec était celui de la chapelle du château de Pontivy, la résidence des ducs de Rohan. Les parallèles avec la vita Gobriani sont très étroits : plusieurs passages sont mot pour mot identiques ; toutes deux mentionnent la consécration du saint par l'archevêque de Dol ; toutes deux font allusion à Conan dont les Rohan se prétendaient issus. La vita a donc été écrite au XII^e siècle, à Pontivy, puisqu'elle situe l'ermitage du saint "à un millier de pas du château" (394).

C'est le château de Rohan qui sert de point de repère dans la vita Gonerii : l'ermitage du saint est ici situé "presque à deux milles du château de Rohan". On retrouve dans la lectio la une référence à Conan d'après des "Gestis Antiquiorum". Bien des formules de la vita sont identiques à celles des vitae précédentes. De plus, elle ne saurait "être antérieure au XII^e siècle" (395) et une vague allusion à "plures hereticos" (396) s'inscrit assez bien dans l'effervescence religieuse de cette époque (397). Il n'y aurait donc rien de surprenant à ce que la vita Gonerii ait été rédigée à la même époque que les précédentes et dans le même contexte (398).

Il faut adjoindre à cette production vannetaise un abrégé tardif (XIV^e siècle) (399) d'une vita la Paterni, dont l'origine armoricaine est contestée (400).

Au terme de ce Tro Breiz en chambre, on ne peut que constater l'apparente pauvreté de la production hagiographique du diocèse de Saint-Brieuc. Ne peut-on établir un parallèle avec l'indigence de ses Annales qui, pour le XI^e siècle et la première moitié du XII^e siècle, ne fournissent que des approximations en ce qui concerne les dates des évènements successifs (401) ?

2) Des vitae à usage local :

À côté de ces textes écrits en hommage à des saints dont le culte s'étend à toute la péninsule, et qui sont donc repris et adaptés dans les légendaires de tous les diocèses bretons, apparaît, à l'époque romane, des vitae dont l'aire d'influence semble plus étroite.

La vita Melorii en est un bon exemple. Ecrite au XII^e siècle (402) pour promouvoir le culte du jeune martyr de Lanneur (enclave de Dol dans le diocèse de Tréguier), elle s'organise selon un plan géographique qui fait intervenir tous les lieux-dits du voisinage (403).

- (393) F. DUINE : "Saint Gobrien..." p.27-29.
 (394) H.G. DOBLE : "Saint Meriadec..." p.106-108. C'est cette vita qui est la source du mystère coranique Beunans Meriasek.
 (395) F. DUINE : Memento p.89-90.
 (396) V. Gonerii (LUCAS) lect.9 p.15.
 (397) cf. F. DUINE : Memento p.192 ; A. DUFIEF : Thèse p.65 sq.
 (398) En dépit de A. CHEIX : "Saint Cunual" p.18 qui la situe à Tréguier.
 (399) A. de LA BORDERIE : "Saint Patern" p.2-10 ; c'est la version des AASS.
 "Saint Patern..." (An.Boll. 1949 Mélanges P. PETERS) p.398 sq.
 (400) cf. infra ; de plus, le Breviaire Vannetais de 1589 contient quelques leçons construites à partir d'une vita de saint Salomon, éd. B. PLAINE : "Saint Salomon..."
 (401) Je dois cette remarque au chanoine du CLEUZIOU : je l'en remercie.
 (402) D.B. GREMONT : "Recherches sur saint Melar..." (BSAF, 1973) p.307.
 (403) V. Melorii (PLAINE) c.6,9,11,13.

De même, l'auteur de la *vita Golveni* est un clerc originaire du "coin de terre qu'il décrit" (404) (Goulven, Ploutder, Plouneour-Trez). On ne peut en effet arguer de l'étymologie erronée qu'il donne de Lesneven, "*quasi aula Evenum*" (405) pour lui dénier une origine bretonne ; en effet, il traduit correctement l'anthroponyme "*loncorus*" : "*quod nomen sonat Mirans*". (406) et il connaît l'origine du terme "*peniti*" : "*hoc est poenitentiae vel poenitentis domus*" (407).

Cette *vita* doit être datée de la fin du XII^e siècle ou du début du XIII^e siècle : lors de l'élection de Goulven à l'épiscopat, les électeurs en appellent au pape pour l'amener à accepter, ce qui n'est pas un trait d'antiquité ! D'autre part, la *vita* contient une allusion à Notre-Dame de Lesneven (408), dont la mention la plus ancienne par ailleurs se trouve dans un acte du début du XIII^e siècle. Enfin, sur les quinze miracles retenus par Albert le Grand, le plus récent date de 1186-1187 (409). Cependant, l'hagiographe a fort bien pu intégrer à son œuvre des traditions plus anciennes (410).

Entre la Rance et l'Arguenon s'épanouit à l'époque romane une hagiographie qui n'est pas sans qualité.

La *vita Leonorii* est connue par plusieurs versions que Fawtier et Duine s'accordent à dater des XII^e-XIII^e siècles (411). Même si le copiste était originaire du Nord de la France, puisqu'il confond Rhin et Rance (412), l'auteur, lui, était sûrement de la région puisqu'il connaît la passe de Mordreuc (413) et que c'est là qu'il fait franchir la Rance à son héros (414). Le culte de saint Lunaire est d'ailleurs d'origine doloise, et a été répandu sur la côte Nord par l'abbaye de Saint-Jacut (415). L'abbé Duine, au terme d'un dépouillement de la *vita major* y relève l'influence de la *vita Tuduali*, de la *lla vita Samsonis* et de la *vita Laudi*. En définitive, il est enclin à faire remonter la *vita* au XIII^e siècle (416).

Cependant, L. Fleuriot signale que, contrairement à ce qu'avait pensé Duine qui le plaçait au XIV^e siècle (417), le manuscrit qui contient la *vita* date du XII^e siècle (418). Dès lors, il semble logique d'attribuer ce texte, au plus tôt, au XI^e siècle, car certains arguments de Duine gardent tout leur poids pour s'opposer à une datation carolingienne. Ainsi relève-t-il la formule :

"*Rex autem Gillebertus qui illo regnabat tempore in Francia similiter et in Britania*" (419) qui, selon lui, prouve que "le temps de Nominos est passé depuis plusieurs siècles au moment où l'auteur écrit" (420). De même, la précision qui fait mourir Conomor "*sine confessione et comunione*" (421) et une mention de l'*Ite missa est* constituent pour lui des indices d'une rédaction relativement tardive.

La *vita Jacuti*, contenue dans un manuscrit du XIII^e siècle (422), a été elle aussi composée dans le courant du XII^e siècle, par un moine de l'abbaye de Saint-Jacut (423).

- (404) A. de LA BORDERIE : "Saint Goulven..." (SECDN, XXIX) p.229.
 (405) V. Golveni (L.B.) c.9 p.220. Acceptée par LA BORDERIE (ibid. n°2), cette interprétation est battue en DRECHE par F. LOT : MHB p.235 n°2.
 (406) V. Golveni (L.B.) p.223 c.17.
 (407) *ibid.* p.219 c.7 cf. R. LARGILLIERE : "Peniti" *ibid.* p.19.
 (408) V. Golveni (L.B.) c.17 p.224.
 (409) LA BORDERIE : "Saint Goulven" p.229-230.
 (410) *ibidem* ; confirmé par H. MARTIN, L. MARTIN : "Croix rurales" p.26 note 8 ; cf. F. DUINE Memento p.76 ; R. COUFFON : "Pag..." *ibid.* p.9
 (411) R. FAWTIER : *Vie de saint Samson* p.68 ; Fiche manuscrite de F. DUINE (BM Dinan, in *Cat.Cod Hag.* t.11)
 (412) V. Leonorii (Cat.Cod.) p.160 ligne 2 ; V. Leonorii (AASS) c.5 p.121.
 (413) V. Leonorii (Cat.Cod.) p.160 ligne 3 ; V. Leonorii (AASS) c.5 p.121.
 (414) Tabbe ROZE : La vie de saint Lunaire (St-Malo 1866) p.66, écrit qu'au XIX^e siècle, au hameau de la Moirerie, on pouvait toujours s'adresser à un navigateur (nommé "Lecteur") pour traverser la Rance.
 (415) L. DUBREUIL : "...Prieuré de Kermaria..." p.95 ; mais H. GUILLOTEL : "...Enclaves..." ne note qu'une enclave doloise (St Launeuc) dont le patron soit saint Leonore.
 (416) Fiche ms. BM Dinan ; cf. F. DUINE : Memento p.96-97.
 (417) *ibid.* p.96.
 (418) L. FLEURIOT : OB p.280.
 (419) V. Leonorii (Cat.Cod.) c.9 p.159.
 (420) Fiche ms. BM Dinan ; cependant, voir L. FLEURIOT : OB p.189.
 (421) V. Leonorii (Cat.Cod.) c.22 p.172.
 (422) F. DUINE : Memento p.92.
 (423) F. DUINE : "Questions d'Hagiographie..." p.12 ; cf. R. COUFFON : "Pag..." p.17.

Il est probable qu'alors, vu l'importance prise par le monastère, on ne se contentait plus de la *vita Winwaloei* (424), et que l'on aura voulu prendre modèle sur cette *Vita* pour rédiger un texte qui en constitue un "rameau détaché". Les rapports avec Landevennec étaient alors assez étroits pour expliquer le "plagiat" (425)... à peine tempéré par l'appel à quelques traditions locales (426) (427).

Au autre rive de la Rance, une ancienne *vita Sancti Sulini* (perdue) a dû être rédigée à l'usage du prieuré de Saint-Suliac, au XII^e siècle, puisqu'une allusion à un conflit de juridiction de l'autorité doloise l'inscrit dans le contexte de l'abandon de la Métropole de Dol par les évêques d'Alet (428).

Au XV^e siècle, selon Doble, elle a été combinée avec une *Vie* galloise de saint Tysilio (429), au point que l'*obiit* de saint Suliau qui était fixé au 1er Octobre est passé au 8 Novembre, date du décès de saint Tysilio (430). Il ne subsiste de ce texte que des fragments extraits des bréviaires de Saint-Malo et de Léon.

Dans le Sud-Est du duché, deux textes hagiographiques locaux remontent aux XII^e-XIII^e siècles.

Ce sont sans doute les moines de Redon qui rédigent la *vita* de saint Benoît de Masserac, puisque l'abbaye de Saint-Sauveur dont dépendait le monastère de Masserac détenait les reliques de ce saint (431). Les allusions au droit Romain que contiennent les leçons IV et V de la *vita* permettent de situer cette œuvre au plus tôt au XII^e siècle (432), sinon à la fin du XIII^e siècle (433).

Par contre, c'est au monastère même de Saint-Viau qu'est composée une *vita Vitalis* postérieure à 1173. En effet, le paragraphe VIII de la *vita* contient une phrase de Raoul Glaber (=1046) sur les Normands, sous la forme où elle a été insérée dans les *Gesta Consulum Andegavorum*. Or, la partie des *Gesta* où figure cette interpolation a été rédigée entre 1155 et 1173 (434).

L'attraction des centres culturels de la Basse-Loire sur la Bretagne Romane est confirmée par la rédaction d'une *vita Ila Mandeti*. Elle est contenue dans un manuscrit du XIV^e siècle (435) ayant appartenu à Sainte-Croix d'Orléans, mais qui provenait peut-être de la bibliothèque de Fleury-sur-Loire (436). Selon La Borderie, elle aurait été rédigée peu après la *vita* (424) F. DUINE : *ibidem* p.12 (cf. Bulle d'Alexandre III de 1163).
 (425) M. DEBARY : "Les origines de Saint-Jacut" (MSHAB 1969) p.150-156.
 (426) F. DUINE : "Questions d'Hagiographie..." p.12.
 (427) Il convient ici de discuter d'une hypothèse avancée par M. GUILLOTEL, in "Enclaves..." (ibid) p.54. Il constate que dans les années 1024-1034, l'abbaye était appelée "abbatia Sancti Jacobi", et en conclut que, non seulement la *vita Jacuti* est légendaire (ce qui est indiscutable !), mais que le nom même du saint est une invention, et qu'il faudrait identifier le saint patron de l'abbaye à Saint Jacques le Mineur, l'un des trois apôtres qui auraient consacré Samson. A vrai dire, dans ma perspective d'une étude de la mentalité hagiographique, l'essentiel n'est pas l'existence réelle de saint Jacut. Cependant, il faut remarquer que la *vita Jacuti* porte en titre : "Incipit vita beati Jacobi vel Jacuti" (éd. LEMASSON : Saint Jacut, son histoire, son culte, ses légendes, ses Vies anciennes : Essai historique" 1912 p.87) et que le saint y est constamment appelé Jacobus. C'est aussi sur cette forme que son nom apparaît, dès le IX^e siècle, dans la *vita Winwaloei* (L.B.) (1.2 p.9). D'autre part, le phénomène de substitution d'un saint jugé plus catholique à un saint breton est beaucoup plus courant que le processus inverse, qui sous-tend l'argumentation de M. GUILLOTEL : ainsi, pour expliquer que saint Jacques (le Majeur, en l'occurrence) patronne l'église paroissiale de Perros-Guirec, on a dû inventer la légende d'une colonie espagnole qui aurait obtenu que ce saint soit honoré dans la paroisse ; il semble plus plausible de penser que cette église était à l'origine dédiée à saint Jacut ; il existe encore à Plectin une chapelle Saint Jagu (cf. L. DUBREUIL "Le prieuré Lannionais de Kermaria-an-Draou" SECDN 1957 p.94 note 1).

- (428) F. DUINE : Memento p.105.
 (429) Voir aussi, F. DUINE : Memento p.106.
 (430) H.G. DOBLE : "Saint Sulian" (The saints of Cornwall, part V) p.117-119, repris par N.K. CHADWICK ; EB p.209 n°1 qui date la *vita* du XV^e siècle.
 (431) Depuis 994, date de la donation par Alain le Grand de Masserac à Saint-Sauveur de Redon (A. OHEIX : "Saint Benoît de Masserac" p.11-12).
 (432) F. DUINE : Memento p.87, qui assortit l'attribution au XIII^e siècle, due à OHEIX, d'un point d'interrogation.
 (433) A. OHEIX : *ibid.* p.6.
 (434) A. OHEIX : "Saint Viau" p.7-8.
 (435) F. DUINE : Memento p.97.
 (436) L. GOUGAUD : "...Fleury..." p.13 ; ce ms. n'est pas mentionné par A. VIDIER : L'Historiographie...

Eufami, par un clerc d'Orléans, à l'usage du culte de saint Mandez (437) : les étudiants trégorois étaient alors en effet nombreux dans les célèbres écoles de cette ville (438) ; rien d'étonnant à voir ainsi se manifester des liens culturels entre le Trégor et Orléans !

V - DES VITAE NON CLASSEES :

Cette tentative de synthèse des données éparses sur l'hagiographie armoricaine veut aboutir à la construction d'un tableau topo-chronologique qui devrait faciliter une étude du "corpus" qu'il contribue à constituer. Cependant, pour diverses raisons, il a été impossible de reporter sur ce tableau un certain nombre de vitae d'importances diverses.

1) Vitae armoricaines ou insulaires ?

Les rapports étroits entre l'hagiographie armoricaine et l'hagiographie insulaire sont apparus à plusieurs reprises. Aspect particulier d'un phénomène plus général, puisque, jusqu'au X^e siècle, la même langue est parlée de part et d'autre de la Manche (439) et que les échanges sont intenses entre les deux Bretagnes, au moins jusqu'au XVI^e siècle (440) : vers 1500, en effet, les bretons représentaient cinquante à quatre vingt dix pour cent du trafic maritime du Cornwall (441).

Deux exemples permettent de rendre compte de l'ampleur de ces liens culturels. A Tavistock (Devon), était honoré saint Rumon qui se voit, en 1180, reprocher "l'absence d'écrits pour étayer la foi". Plus tard, "à une époque indéterminée", on lui applique une *vita* qui n'est autre que celle de saint Ronan, traduite en un latin plus accessible. L'adaptateur se contente d'y ajouter une brève introduction historique et un appendice "expliquant la présence à Tavistock de cet évêque irlandais, ermite en Basse-Bretagne" (442). L'étude des noms de lieux laisse à penser que ce texte pourrait être du XIII^e siècle (443), ce qui ouvre des perspectives sur la rapidité de diffusion des idées de part et d'autre de la Manche au Moyen Age.

Le cas inverse se présente avec la *vita* (perdue) de saint Ke qui nous est connue par l'adaptation d'Albert le Grand. Selon Doble, elle aurait été rédigée en Cornwall par un chanoine de Glasney, à Penryn, à l'usage de la paroisse de Kea dont le collège des chanoines de Saint-Thomas le Martyr de Glasney percevait les grandes dîmes. Or, le port de Penryn était en relations avec Saint-Pol de Léon et Roscoff. Il est donc normal qu'une copie effectuée par quelque voyageur soit parvenue à l'église de Saint-Ke en Cleder. C'est là qu'Albert le Grand la trouva sous la signature de "Maurice, vicaire de Cleder" (444).

Dans ces conditions, il est parfois difficile de déterminer si une *vita* est d'origine bretonne ou britannique. Ainsi la *vita prima Paterni* qui date du XI^e siècle (445) prête-elle à controverse. Selon La Borderie, suivi par G. Paris (446), ce texte est d'origine galloise. Pour F. Lot, il a été rédigé par "un armoricain qui utilisait très librement une source galloise perdue, mais dont l'existence est certaine" (447). De plus, il relève une allusion assez nette à l'éman-

(437) A. de LA BORDERIE : "...Vies de saint Maudez..." p.40.

(438) R. PRIGENT : "Le formulaire de Tréguier..." p.280 ; cf. infra.

(439) L. FLEURIOT : Grammaire... p.11 ; Glosses... p.13.

(440) H.G. DOBLE : "Un saint de Cornwall dans les Côtes-du-Nord : saint Ké ou Quay" (Mém. de l'Ass. Bretonne 1930) p.13.

(441) L. FLEURIOT : "...Fragments latins..." (AB) p.608 n°3.

(442) P. GROSJEAN : "Saint Rumon..." p.364 ; Cf. M. DILASSER et Coll. : "Locronan..." p.115-118.

(443) P. GROSJEAN : ibid. p.335 d'après H.G. DOBLE : Saint Rumon and saint Ronan (Shipton-on-Tour 1939).

(444) H.G. DOBLE : "Un saint de Cornwall dans les Côtes-du-Nord : saint Ké ou Quay" (Mém. de l'Ass. B., Congrès de Lannion, 1929, Saint-Brieuc, 1930) ; H.G. DOBLE, L. KERBIRIOU : Les Saints Bretons, p.13.

(445) A. de LA BORDERIE : "Saint Patern" (Vannes, 1893) ; F. LOT : "Saint Caradoc..." (Romania, 1899) p.569.

(446) G. PARIS : "Caradoc..." (Romania, 1899) p.299.

(447) F. LOT : ibid. p.569.

ciation du diocèse de Vannes, au XI^e siècle, par rapport à la métropole doloise (448). Selon N. Chadwick, qui étaye son hypothèse en notant l'emploi de "ici" pour parler de Llanancarvan avant le départ du saint pour l'Armorique, cette *vita* a été composée à Llanbadarn Fawr, peut-être vers 1120 (449). Cependant, elle admet l'existence d'une version antérieure dont se serait inspirée la *vita* de saint David. De plus, comme pour compliquer le débat, saint Patern de Vannes a souvent été confondu avec saint Patern d'Avranches (450). Aussi convient-il d'utiliser avec prudence les éléments que pourrait fournir la *Vita* de ce saint pan-britannique, et de se reporter surtout à ceux des abrégés tardifs dont l'origine vannetaise est assurée (451).

De même, La Borderie a publié les leçons du Breviaire Léonard en la fête de saint Caradoc et veut y voir une légende très ancienne, d'origine armoricaine qui aurait été interpolée, au XII^e siècle, en pays de Galles (452). En fait, il s'agit d'un remaniement à usage léonard de la *vita* galloise (453). Duine proposait d'attribuer ce texte à Lifris, auteur de la *vita Cadoci* (454). En fait, il semble plutôt "l'oeuvre d'un clerc normand qui écrivait après que le Sud-Galles eut été partiellement occupé" (455). Cette *Vita* ne concerne donc l'hagiographie armoricaine que par les quelques retouches qui lui ont été apportées dans le bréviaire de Léon !

Une *vita Petroci* est incluse dans l'obituaire de l'abbaye de Saint-Meen (XIV^e siècle) où l'on pensait détenir une partie du "chef" de ce saint ainsi que d'autres reliques (456). Ce texte figurait aussi dans le légendaire de Saint-Gildas-des-Bois (457). S'agit-il pour autant d'une *Vita* armoricaine du XI^e siècle (458) ? L'éditeur y verrait plutôt l'oeuvre d'un clerc de Bodmin, écrite aux environs de la conquête de l'Angleterre par les Normands (459). Cette hésitation nous contraint à n'utiliser les éventuelles données fournies par cette *vita* que parce que son usage en Bretagne-Armorique est fermement avéré (460).

2) Des Vitae d'origine ou de date douteuse :

Certains autres textes ne peuvent figurer sur notre tableau soit à cause de leur origine douteuse, soit parce qu'il est difficile de leur assigner une date, au siècle près.

Ainsi la *Vita* de sainte Osmane est extraite en grande partie du *Sanctilogium* de Guy de Châtres (461), abbé de Saint-Denis (1280-1310). Il est difficile de se faire une idée de son lieu de rédaction. Cependant, il s'agit sûrement d'un texte tardif (462) : les noms de certains personnages semblent de formation savante (Aclitensis, Eclotoniensis) (463) et il y est question d'un fils du roi d'Espagne (464)...ce qui cadre mal avec l'ensemble de l'hagiographie bretonne médiévale !

(448) ibidem p.575.

(449) N. CHADWICK : Studies in EB Church p.159 et note 1.

(450) L'office du Breviaire de Léon reprend la vie de saint Patern d'Avranches, par Fortunat (cf. F. LOT "Caradoc..." p.569).

(451) Cf. P. GROSJEAN : "Saint Patern d'Avranches et Saint Patern de Vannes dans les martyrologues" (An.Boll., Mém. P. PETEERS) 1 : t.XLVIII) ; il donne en appendice l'office Vannetais du XVII^e siècle.

(452) LA BORDERIE : "Les deux saints Caradoc" in Mém. publiés par les Bibliophiles Bretons, p.219.

(453) F. DUINE : Memento p.119.

(454) F. DUINE : Memento p.118-119 note 1.

(455) N. CHADWICK : EB p.175.

(456) ibidem p.471.

(457) Comme le suggère M. F. KERLOUEGAN in "Une mode stylistique dans la prose bretonne" (EC 1972 X111 fasc.1) p.284.

(458) P. GROSJEAN : ibid. p.478.

(459) Dans une perspective comparatiste, nous avons aussi consulté la *vita Teliavi* (éd. J. LOTH : AB t.IX et X).

(460) B. PLAINE : "Sainte Osmane, patronne de Fercy-en-Brie" (Revue de Champagne et de Brie) 1892 p.186 n°1.

(461) Le culte de la sainte en Bretagne n'est d'ailleurs pas antérieur au XVIII^e siècle ! (B. PLAINE : "Le culte de sainte Osmane" in Semaine religieuse de Saint-Brieuc 1888-1892) p.566. Voir F. DUINE : Breviaires et Missels p.232 ; Memento p.101.

(462) Y. Osman. (PLAINE) c.2 p.186 ; c.17 p.189.

(463) Ibid. c.17 p.189.

De même, la vita Herbaudi est une pièce "verbeuse et tardive" contenue dans un manuscrit du XIV^e siècle et qui n'est pas antérieure à la guerre de cent ans (465).

Les trois leçons du bréviaire léonard qui donnent les Acta Sanctorum pour la fête de saint Jaous semblent reprises de la Vie (466) combinée par Albert le Grand à partir d'un légendaire manuscrit de l'Eglise de Léon (467). J.-L. Deuffic voit dans la Vita (perdue) l'oeuvre d'un chanoine de l'abbaye Notre-Dame de Daoulas qui, dans la seconde moitié du XIII^e siècle, cherchait à discréditer la famille du Faou au profit de celle de Léon, bienfaitrice de son abbaye (468).

La vita de saint Iyvy ne nous est accessible, elle aussi, que par une combinaison d'hagiographe (469). Quant à la légende de saint Menoux, elle est assez récente (470) et provient de l'abbaye de Saint-Menoux, dans le diocèse de Bourges (471). A des titres divers, ces textes sont difficilement exploitables, et n'ont d'ailleurs qu'un intérêt limité (472).

Le tableau chronologique ainsi établi n'est pas exempt d'approximations, d'imprécisions voire d'erreurs. Son principal inconvénient est d'aborder l'hagiographie du côté de l'hagiographe, et non de celui du "public" qui, par divers "intermédiaires" (473) (sermons, liturgie...) était touché (dans quelle mesure ?) par ces productions.

Seule une étude à long terme permettrait d'envisager un quelconque impact des Vitae sur un éventuel public. Ainsi la vita prima Samsonis, si précieuse pour l'histoire de la Bretagne, était totalement ignorée à Dol dès le X^e siècle (474) et c'est à la seconde version qu'il faut le plus souvent se reporter pour repérer les influences de la vita Samsonis sur les autres textes hagiographiques bretons.

De même, la plus ancienne Vita de saint Turiau, contenue dans un manuscrit de Clermont, disparaît de Dol presque aussitôt après y avoir été rédigée (475). A l'inverse, au XI^e siècle, l'hagiographe de la vita amplior Leonorii peut décalquer les derniers chapitres de la lia vita Samsonis sans qu'un hiatus s'établisse entre le texte roman et celui du IX^e siècle. En 1319, la vita Maglorii carolingienne est traduite fidèlement en vers français : les rapports entre Tours et la Bretagne, réglés depuis la fin du XII^e siècle, y font cependant recette (476). "En 1492, Yves le Grand, premier aumônier du duc François II, chanoine de Léon et recteur de Plouneventer, rédige une Vie des saints Derrien et Neventer où, à côté d'un classique "catalogue des vertus", se combinent les thèmes hagiographiques romans du pèlerinage en Terre Sainte et de la victoire sur le dragon (477). Son petit neveu, Albert le Grand, ne relève-t-il d'ailleurs toujours pas des mêmes procédés hagiographiques et, partant, de la même mentalité merveilleuse ? (478).

Par contre, une approche "événementielle" peut permettre (avec bien des difficultés) de situer dans le temps et dans l'espace des textes mouvants, sans cesse adaptés

(465) F. DUINE : Memento p.90.

(466) AASS Mars t. I p.138-3.

(467) F. DUINE : Memento p.76.

(468) J.-L. DEUFFIC : "Chronique d'hagiographie celtique" in L'Hospitalier-Bulletin paroissial de l'Hôpital-Camfrout (1980).

(469) J. CROGRAVE ; cf. F. DUINE : Memento p.92.

(470) *ibid.* p.82.

(471) *ibid.* et AASS Jul.III p.305-306.

(472) A titre comparatif, on ne s'interdit pas de recourir à des textes rédigés à chaud, telle la vita de Robert d'Arbrissel par Baudri de Bourguell, contemporaine du saint qu'il veut honorer.

(473) Cf. M. ZINK : La Prédication en langue romane avant 1300 (1976) p.479, et, du même, "Les destinataires des recueils de sermons en langue vulgaire aux XII^e-XIII^e siècles. Prédication effective et prédication dans un fauteuil" p.74.

(474) *cf. supra.*

(475) F. DUINE : "La vie la plus ancienne de saint Turiau".

(476) Miracles de saint Magloire, éd. LA BORDERIE, p.24 et n^o1.

(477) F. CUFFLOW : "Un directeur léonard du Grand Guignol au XV^e s.", BSAF 1971, XCVII) p.169 sq.

(478) En novembre 1732, missaire Luc Gerard, recteur, pourvu du bénéfice de saint-Malo de Phily (en sa musette) ou "j'aperceue l'autre nuit en songe...". Il est démarqué très étroitement de la Vita que sur saint Malo" - extrait de la RHO n^o7, octobre 1896 - Vannes, Lafolye, 1897).

au gré des circonstances (479), amplifiés ou abrégés selon les goûts ou les besoins, taillés en leçons de bréviaire, recopiés loin de leur aire d'origine au hasard de l'extension du culte du saint. Ainsi, ce tableau topo-chronologique permet-il de soulever d'emblée quelques questions qui devraient infléchir le cours de ce travail.

Mis à part le cas particulier de la prima vita Samsonis, une lecture "verticale" permet de discerner trois phases principales dans la rédaction des vitae bretonnes : le IX^e siècle, le XI^e siècle et les XII^e-XIII^e siècles. Il convient aussitôt de se poser deux questions que l'on a senti affleurer au fil de l'analyse :

Quelle est l'importance dans la littérature hagiographique bretonne de la "crise" du X^e siècle ? Y a-t-il vraiment rupture due aux invasions normandes et à l'exode des moines ou l'incontestable floraison du XI^e siècle n'est-elle qu'une reprise du processus amorcé par la renaissance carolingienne, après un temps d'interruption ?

La production des XII^e-XIII^e siècles, que nous avons ici prudemment qualifiée de "romane", n'est-elle pas quelque peu liée aux progrès de la réforme Grégorienne ? Ce tableau pourrait le suggérer, puisque les productions de Haute-Bretagne y apparaissent, en gros, antérieures d'un siècle à celles de Basse-Bretagne où la réforme semble effectivement avoir été plus tardive à se manifester (480).

Une lecture "horizontale" ne va pas non plus sans soulever bon nombre d'interrogations.

L'importance des grands monastères bretons dans la rédaction des Vitae de l'époque carolingienne n'est plus à souligner. Par contre, il convient de s'interroger sur les rapports qui pouvaient exister entre eux et se demander quel niveau de culture pouvaient-ils non seulement atteindre, mais aussi diffuser.

L'influence qu'ont pu avoir les centres extérieurs à la Bretagne dans les compositions postérieures aux invasions normandes, la "normalisation" que traduit le recentrage de la production sur les évêchés, enfin l'apparition d'une hagiographie à usage local se traduisent-elles par une quelconque inflexion du discours hagiographique ?

A propos, précisément, des vitae Trégoroises, nous avons dû nous poser aussi d'emblée le problème des rapports avec l'Irlande. Ceux-ci remontent-ils aux saints eux-mêmes, comme le suggère E.G. Bowen (481), ou ne sont-ils pas plutôt contemporains des hagiographes ? On est amené ainsi à se demander s'il existe, en hagiographie bretonne, des "particularismes locaux" et dans quelle mesure il est possible de les cerner.

Une approche de l'"éducation et de la culture" des hagiographes bretons, telles qu'elles ressortent de la lecture des vitae, permettra peut-être de fournir les premiers éléments de réponse à quelques-unes de ces questions.

(479) Encore en 1875, le rédacteur du Propre de Vannes modifie le travail de ses prédécesseurs pour édulcorer l'attitude de saint Salomon dans la question métropolitaine (cf. B. PLAINE : "Saint Salomon" p. 69). Exemple exceptionnellement tardif mais qui reste bien dans la ligne des procédés des interpolateurs médiévaux !

(480) Dans cette hypothèse, l'exception des Vitae quimperloises (XII^e siècle) confirmerait la règle. En effet, le monastère Sainte-Croix de Quimper est à l'avant-garde de la Réforme grégorienne en Basse-Bretagne (A. DUFIEF : Thèse...p.62).

(481) E.G. BOWEN : Saints, seaways... *ibid.* p.169.

CHAPITRE II

L'EDUCATION DANS LES VITAE ARMORICAINES

Il vaut la peine de soumettre les *vitae* armoricaines à un double interrogatoire sur la culture des hagiographes. D'une part, l'éducation du saint constitue une étape presque obligatoire (1) de leurs récits, puisque quatre vingt trois pour cent des textes armoricains font allusion à la formation de leur héros ; d'autre part, la recherche minutieuse des sources de l'auteur, l'étude de son style permettent de cerner d'assez près son niveau culturel.

Pour l'essentiel, le terrain a déjà été défriché. Ainsi, le *Memento* de F. Duine abonde en notes érudites sur le latin des hagiographes, et de nombreux éditeurs du siècle dernier ont étudié dans cette optique les *Vitae* qu'ils publiaient (2). De plus, F. Kerlouegan (3), J.R. du Cleuziou (4) ou P. Riché (5) se sont penchés récemment sur la culture des hagiographes de la période carolingienne. Aussi le présent travail ne peut-il ni prétendre à l'originalité de la démarche ni espérer des résultats bien neufs. Tout au plus peut-on se proposer de mettre en lumière les diverses conceptions de l'éducation et de la culture qui se succèdent tout au long du Moyen-Âge et ainsi de souligner l'appartenance des hagiographes armoricains aux milieux "cultivés" de leur temps.

La critique externe va permettre de prendre en compte les propos tenus par les auteurs médiévaux sur l'Education. P. Riché met en garde contre le danger d'anachronisme qu'A. de La Borderie n'a pas toujours su éviter : "lorsqu'ils évoquent les années studieuses de leurs héros, ils les montrent confiés à tel ou tel maître, au milieu de leurs camarades. Mais, en fait, c'est leur propre école qu'ils décrivent (6)". A partir de cette constatation, on peut tenter d'établir une "carte scolaire" fictive de la "Bretagne des saints" (7), avant de s'interroger sur le sentiment de l'enfance dont témoignent les hagiographes et d'étudier leurs programmes scolaires, tels qu'ils les projettent sur leurs personnages.

I - LES ECOLES :

1) Chronologie :

Le christianisme est une "religion du livre". Dans leur grande majorité, les saints bretons sont des moines ou des clercs, partie intégrante d'un groupe sacerdotal spécialisé, "se distinguant de plus en plus de la masse des laïcs par sa culture écrite (8)". L'instruc-

(1) J.D. REES : "Ascetic hero..." p.33.

(2) Par exemple, A. de LA BORDERIE, A. OHEIX, etc.

(3) F. KERLOUEGAN : "Une mode stylistique..." ; "La mise en nourriture..."

(4) J.R. du CLEUZIOU : "De quelques sources de la vie de saint Guénolé..." ; "Landevennec et les destinées de la Cornouaille" ; "La navigation du moine saint Maic".

(5) P. RICHE : "Les hagiographes Bretons et la Renaissance carolingienne" ; "Conséquences des invasions normandes sur la culture monastique de l'Occident Français".

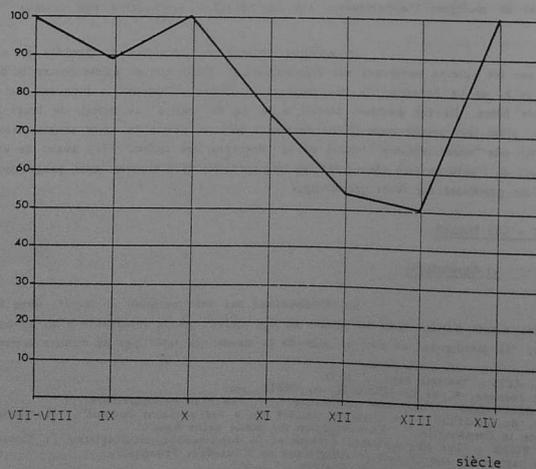
(6) P. RICHE : "Les hagiographes Bretons..." p.655.

(7) Titre de l'ouvrage de F. LEROY (1959).

(8) J.C. SCHMITT : "Religion populaire et culture folklorique" (AESL, 1976) p.946.

L'EDUCATION DANS LES VITAE ARMORICAINES

	VII-VIII	IX	X	XI	XII	XIII	XIV
Nombre de saints dont l'éducation est mentionnée	1	17	3	9	6	3	3
Nombre de vitae	1	19	3	12	11	6	3
	100%	89,5%	100%	75%	54,5%	50%	100%



tion constitue donc généralement, pour les hagiographes, une condition de la sainteté. C'est ainsi qu'au IX^e siècle, la *vita Maglorii* précise qu'"entre autres vertus dans lesquelles il surpassait les autres, le saint était assez versé dans les études littéraires (*"litteralibus studiis satis erat imbutus"*)" (9), et qu'au XII^e siècle "l'abondance de la science" figure au catalogue des vertus de saint Viau au même titre que la "probité des moeurs" ou les "bonnes oeuvres" (10). Cependant, selon les périodes, les hagiographes mettent plus ou moins l'accent sur l'éducation reçue par le saint. C'est ce qu'indique le tableau ci-contre.

Il est évident que le clocher des IX^e-XI^e siècles traduit les conséquences de la Renaissance Carolingienne : on conçoit mal, durant cette période, un saint qui n'ait pas été scolarisé. la preuve en est que, lorsqu'au XI^e siècle, Ingomar, en écrivant la *vita Judicaeli*, rompt avec ce cliché hagiographique, en précisant objectivement :

"... mais je n'ai pas entendu dire qu'il ait lu des lettres écrites dans la cire ou dans un livre, ni qu'il ait été l'élève de quelqu'un..." (11)

il ne peut s'empêcher, plus loin, de porter au crédit du saint roi le fait que dans son palais :

"Les jeunes nobles trouvaient des connaissances très convenables (=disciplinas/. Justissimas) tout comme :

"Les vieillards des doctrines excellentes, les religieux des règles, les juges des jugements très droits, les nus des vêtements doublés ..."

Pas de méprise, par contre, dans l'interprétation des faibles pourcentages obtenus pour les XII^e-XIII^e siècles ! Si, près de la moitié des textes n'évoquent pas l'éducation du saint, sans doute est-ce tout bonnement parce qu'elle va de soi ? En effet, même les *vitae* de cette époque qui consacrent quelques lignes à la formation scolaire de leur héros, se contentent bien souvent de brèves allusions, comme s'il n'était pas la peine d'insister sur ce sujet ou s'il ne s'agissait plus là d'un thème à succès. Indice d'un élargissement du public ? Tant que les *vitae* s'adressent essentiellement à des clercs, il est naturel que l'éducation fasse recette ; en visant un public plus vaste, les hagiographes ont sans doute plus urgent à faire passer.

Ainsi, la *vita Mercadoci* se contente d'indiquer brièvement que le saint "fut instruit dans les lettres dès son plus jeune âge" (12). Saint Armel progresse dans la "discipline scolaire" avant de faire bénéficier d'un miracle l'un de ses condisciples (13). De même, Godian, père adoptif de saint Goulven, "le fit initier aux rudiments de l'art littéraire" (14). Saint Ronan "fut appliqué dès l'enfance par ses parents à l'étude des lettres" (15), tout comme saint Budoc "quand le moment fut venu, fut introduit aux lettres" (16). Quant à saint Efflam, "il fut parfaitement instruit aux écoles" (17).

Cette sobriété contraste avec l'insistance des hagiographes carolingiens qui s'étendent souvent à plaisir sur la scolarité de leur héros. A cet égard, il est significatif que la *vita Jacuti* qui plagie, au XII^e siècle, la *vita Winwaloei*, du IX^e siècle, au point d'appliquer à Jacut et Guethenoc la guérison d'un aveugle dont *Wrdisten* gratifiait Guénolé (18), se contente de trois courts chapitres pour brosser à grands traits le tableau de l'éducation des deux juvéniles, qui "furent traduits dès l'âge tendre à la discipline littéraire", sous la férule de Budoc, "*vir famosissimus et eruditissimus*" (19), alors que son modèle consacre la plus grande partie du livre I (c.4 à 23) à raconter la formation de leur frère cadet à l'école de Lavret.

(9) V. *Maglorii* (AASS) II, 18 p.788.

(10) V. *Judicaeli* (OHEIX) c.3 p.18.

(11) V. *Judicaeli* ms lat. 9888 f°52 r° et ms lat. 6003 f°58 r°

(12) V. *Mercadoci* (DOBIE) p.101 ; 2^e lect. reprise dans le *Breviaire Vannetais* de 1585.

(13) V. *Armagitii* (ROPARTZ) I,1 p.164.

(14) V. *Goulveni* (L.B.) c.5 p.219.

(15) V. *Ronani* (Cat.Cod.) c.1 p.438, repris par le *Breviaire de Quimper* (AASS) p.83.

(16) V. *Budoci* ms 9888 f°64.

(17) V. *Eflami* (L.B.) c.3 p.9 du t. à p.

(18) V. *Jacuti* (LEMASSON) c.4 p.84-85 ; V. *Major Winwal.* (L.B.) I,11 p.25-26.

(19) V. *Jacuti* (LEMASSON) c.3 p.83.

2) L'organisation scolaire :

Ce sont essentiellement les Vitae antérieures au XII^e siècle qui vont être mises à contribution pour tenter de reconstituer l'organisation scolaire, telle du moins que se la représentent les hagiographes.

A - Les grandes écoles britanniques :

Si l'école de saint Iltud n'est pas la seule à être mentionnée dans l'hagiographie celtique (20), elle est incontestablement la mieux connue (21). La vita la Samsonis évoque la fondation de ce "célèbre maître des bretons", "disciple de saint Germain" - qui l'avait ordonné prêtre - à Llantwit (=Llantwit major, Glamorganshire) où est placé saint Samson par ses parents (22). Dans la vita Pauli Aureliani, Wrmonoc confie son héros au même maître, "de souche noble et assez brillant dans la science des lettres saintes" ; mais il situe son école dans une île nommée Pyrus (23). En dépit des réticences de R. Fawtier (24), on peut sans doute assimiler cette île avec Inys Byr (=Caldey Island) (25), l'insula Pironis à la tête de laquelle, dans la vita Samsonis, saint Samson, après sa formation, succède au vieux prêtre Piron, un peu trop porté sur la boisson (26). On est donc ici en présence de deux traditions différentes, ce qui est d'autant plus étonnant que Wrmonoc connaît par ailleurs la vita Samsonis et s'en inspire (27). De plus, quelques lignes plus loin, dans la vita Pauli, une régression marine miraculeusement obtenue par saint Iltud est correctement située dans le "loc où ils résidaient qui s'appelle maintenant le monastère d'Iltud (Iltuti monasterium = Llantwit)" (28).

Toujours est-il que sous la férule d'Iltud, Paul Aurélien est censé avoir eu comme condisciple saint David "qui était surnommé l'Aquatique", saint Samson, "saint pontife et confesseur" et saint Gildas, auteur d'un livre "qu'on appelle en Bretagne Ormesta" (29).

Au XI^e siècle, Vitalis, dans sa réfection de la vita Pauli, a sans doute conscience des contradictions de Wrmonoc puisqu'il passe sous silence la première localisation et se contente d'indiquer l'endroit (30) où le miracle marin s'est produit :

"locus autem insulae quem usque hodie monasterium Hylduti dicunt" (31)

La vita Gildae reprend cette indication :

"Habitabat autem praefatus Hildutus cum discipulis suis in quadam arcta et angusta insula" (32).

Evidemment, ces deux derniers textes n'apportent rien de neuf aux traditions concernant l'école d'Iltud puisqu'ils dépendent étroitement de la vita Pauli par Wrmonoc (33). C'est, par contre, sous l'influence de la vita Ila Samsonis (34), que l'auteur de la vita Leonorii confie, sur l'ordre d'un ange, le saint enfant à Iltud, qualifié d'"homme très savant" (35).

Toujours au XI^e siècle, la vita Briochi, au prix d'un anachronisme

(20) O. LOYER : Les Chrétientés Celtiques p.49.

(21) J. MORRIS : The Age of Arthur p.210.

(22) V. la Samsonis (FAWTIER) 1,77 p.105.

(23) V. Pauli (CUISSARD) 1,2 p.419.

(24) Cf. R. FAWTIER : La Vie de saint Samson... p.31-43.

(25) H.G. DOBLE - D.S. EVANS : Lives of the Welsh saints p.58-59.

(26) V. la Samsonis (FAWTIER) 1,21 p.121 sq.

(27) H.G. DOBLE - D.S. EVANS : ibid. p.99 ; cf. V. Pauli (CUISSARD) 1,3 et 9 p.421 et 433.

(28) V. Pauli (CUISSARD) 1,3 p.422. Les traditions galloises du XII^e siècle sont tout aussi incohérentes puisque la vita Dubricii représente Dubric comme un magister (alors que la vita la Samsonis en fait un évêque et d'Iltud le magister) ; cf. DOBLE-EVANS p.65. D'autre part, les événements que la vita la Samsonis (c.33-36) situe à Caldey-Island, prennent ici place à Llantwit major ; H.G. DOBLE - D.S. EVANS : Lives of the Welsh saints p.136.

(29) V. Pauli (CUISSARD) 1,3 p.421 ; sur le mot ormesta, voir L. FLEURIOT : Gloses... p.276.

(30) V. Pauli (AASS) c.4 p.112.

(31) Ibid. c.5 p.112.

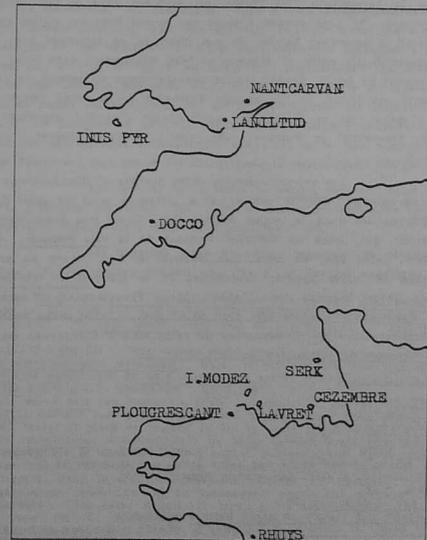
(32) V. Gildae (LOT) 1,4 p.436, voir aussi ibid. n°3.

(33) Voir infra (prière d'Iltud).

(34) V. Ila Samsonis (PLAINE) 1,5 p.11 du t. à p. ligne 13 et sq. cf. DUINE : note ms BM Dinan.

(35) V. Leonorii (Cat.Cod.) c.2 p.153.

CARTE SCOLAIRE DE L'HAGIOGRAPHIE ARMORICAINE



(36), envoie son héros poursuivre ses études à Paris (37) sous la direction de saint Germain. Il est le condisciple préféré de Patrice et d'Iltud. Les liens avec la *vita Samsonis* sont ici aussi évidents puisque l'enfant doit présenter à son maître trois baguettes (38) (deux en argent et la troisième en or) démarquées des trois verges d'argent qu'Amon offre à Dieu, dans la *vita Samsonis*, pour obtenir la guérison de la stérilité d'Anna (39). L'hagiographe se propose ainsi d'affirmer l'antériorité de Brieuc sur Samson en le présentant comme un contemporain d'Iltud et Patrice, qui semblent avoir été disciples de saint Germain d'Auxerre (v.378-448) (40), ici confondu avec son homonyme parisien (v.496-576), peut-être précisément pour masquer les incohérences chronologiques de la *Vita*.

Cette double tradition issue de la *vita la Samsonis* et d'une des sources mises en oeuvre par Wrmonoc (41), en dépit des contradictions que les auteurs postérieurs ont tenté de masquer, permet de saisir l'existence d'une importante école monastique créée en Grande Bretagne, à la fin du V^e siècle, par l'armoricain Iltud.

Les *Vitae armoricaines* ne font pas allusion aux autres maîtres auxquels se réfèrent les textes britanniques : Paulinus, Tatheus (à Caerwent) et, sans doute un peu auparavant, Dooco (= en 473, selon les *Annales d'Ulster*) (42). Un monastère (Lannow) (43) ou St-Kew, en Cornwall (44), fondé par ce dernier, que l'on a assimilé à saint Cadoc (45), apparaît cependant dans la *vita la Samsonis* : "Les frères qui vivaient dans ce loc" dépêchent au saint en partance pour le continent, "le plus savant d'entre eux nommé Winniau, qu'ils appelaient en breton Lumière" (46). Il réussit à détourner Samson de son intention de séjourner avec eux quelque temps en lui exposant l'incompatibilité entre sa rigueur et leur relâchement dans leurs "anciennes institutions" (47). L'enseignement de Dooco, décadé depuis quelque temps au moment du passage de Samson, n'en a pas moins porté ses fruits, et "la science étonnante de ce moine (=Winniau) capable d'impressionner Samson lui-même, incline à supposer qu'il s'agit d'un fort important personnage, peut-être l'auteur même du pénitentiel de Winniau" (48), que L. Fleuriot propose d'identifier avec saint Finnian de Clonard (49).

Les rapports étroits entre bretons et irlandais que suppose la double forme du nom de ce personnage, dont le pénitentiel a influencé celui de saint Colomban, ont aussi laissé des traces toponymiques dans la région doloise (50). Il est tout aussi significatif que ce soit l'irlandais saint Brendan qui, dans les diverses versions de la *vita Machuti*, se voit confier l'éducation du jeune Malo. Selon Billi, sa mère, très avancée en âge, le mit au monde et le "nourrit" (= *nutrivit*) (51) "dans la vallée appelée Nantocarvan où se trouvait un très beau monastère dont le saint confesseur du Christ Brendan était l'abbé" (52)... "Plus tard, il le reçut comme fils spirituel et le "nourrit" dans la foi depuis son plus jeune âge..." ; le temps venu, l'abbé prend en main sa formation intellectuelle (53). L'éducation de saint Malo à Llanancarvan est reprise, pratiquement dans les mêmes termes, par les autres versions.

(36) F. DUINE : Memento p.85.

(37) V. Briochi (PLAINE) c.9 p.6 du t. à p.

(38) *ibid.* c.8.

(39) V. la *Samsonis* (FAWTIER) 1, 3 p.102.

(40) L. FLEURIOT : *OB*, p.270 *ibid.*, p.142 n°74 ; l'auteur pense qu'il n'y aurait rien d'in vraisemblable à ce que saint Brieuc ait été formé par saint Germain d'Auxerre. Il faut souligner cependant que la *vita* ne fait allusion qu'à saint Germain de Paris.

(41) DOBLE-EVANS : *ibid.* p.86.

(42) J. MORRIS : *The Age of Arthur* p.410.

(43) K. JACKSON : *Language and History in early Britain* p.572-3.

(44) H.G. DOBLE : *The saints of Cornwall* t.V p.90 ; S. PEARCE : *Kingdom of Dumnonia* p.83.

(45) *ibid.* p.166.

(46) Sur les rapports entre le nom breton et la forme latine, cf. L. FLEURIOT : "Le saint breton Winniau..." p.611.

(47) V. la *Samsonis* (FAWTIER) 1, 46 p.142.

(48) L. FLEURIOT : "Le saint breton Winniau..." p.613.

(49) *ibid.*

(50) *ibid.* p.614. Cf. Saint-Coulomb : *Portus Winniau* près du Vivier/Mer.

(51) Sur le sens exact de ce mot, voir *infra*.

(52) V. Machutis (BILLI/LEDUC) 1,1 p.31.

(53) V. Machutis (BILLI/LEDUC) 1,2 p.33.

Seule une nuance introduite par Sigebert de Gembloux traduit peut-être, une tendance à la "démocratisation de l'enseignement" ! Selon les auteurs carolingiens, les trente-trois enfants des suivantes de sa mère, nés en même temps que Malo, lors de la veillée pascale, sont baptisés et élevés avec lui (54), mais seul le jeune saint bénéficie expressément de l'enseignement de Brendan. Au contraire, selon l'hagiographe du XI^e siècle :

"Tous furent instruits en même temps que Malo aux études scolaires et tous furent en même temps affectés au service divin" (55).

Ainsi, certaines des *vitae armoricaines* semblent avoir gardé quelques traces de la formation dans de grands monastères britanniques, parfois sous influence irlandaise, de ces "sancti", constituant "l'élément instruit des familles dirigeantes" (56) qui ont encadré l'émigration bretonne.

B - Les écoles en Armorique :

L'implantation bretonne en Armorique se traduit dans l'hagiographie par l'ouverture d'écoles que les auteurs localisent essentiellement sur la côte Nord, dans la partie orientale de la Domnonée.

C'est toujours la *vita Machutis* par Billi qui va permettre de saisir l'une d'entre elles. En débarquant en Armorique, Malo aborde à Cezembre (= *September*) (57) "où un prêtre fidèle qui servait Dieu, du nom de Festivus, habitait avec une école nombreuse" (58). Malo y chassa un serpent et "les habitants de l'île, en l'entendant enseigner à ses disciples, restèrent trois mois avec lui, et l'on dit qu'il les avait très parfaitement instruits" (59). Cet épisode est par contre absent des versions anonymes (60), ainsi que de celle de Sigebert de Gembloux qui en dépend (61). Peu de traces archéologiques ont dû subsister après les bombardements de la dernière guerre. Cependant, la topographie de l'île (deux massifs rocheux encadrant une plaine exposée au Sud où jaillissait une source) aide à comprendre que c'est en ce lieu bien protégé qu'a dû s'implanter le groupe de Festivus, tout comme les établissements monastiques ultérieurs (62).

Non loin de là, à Serck (= *Sargia insula*), saint Magloire tient école pour "des moineillons, d'origine nobiliaire, qui, dans le cloître du monastère (*inter claustra monasterii*), étaient astreints à la rigueur de l'étude (= *disciplinae*)" (63).

Les diverses *vitae Winwaloei* regorgent de détails sur l'école de Lavret (= *insula Laurea*) (64) où Fracan conduit son fils à un "maître angélique, du nom de Budoc,

(54) *Ibid.* (ms Oxford) "Triginta tres ex masculino genere cum eo nati sunt ex illis matribus gravidis que in equitando in uno comitatu cum matre ejus ambulabant. Qui simul cum eo nutriti sunt..." Malo (ANY/L.E.) c.1 p.255 : "Hi ergo omnes simul cum eo nutriti sunt..." (cf. Malo (ANY/LOT) c.1 p.295).

(55) V. Machutis (P.L.) c.1 col.731 : "Nam omnes simul cum S. Maclovio scholaribus studiis eruditi, omnes simul divinae servituti sunt micipati." Mais, il est possible que Sigebert ait pensé rendre par "eruditi" le sens très particulier de *nutriti* dans les textes d'origine celtique (cf. *infra*).

(56) L. FLEURIOT : *OB* p.218 ; N.K. CHADWICK : *EB* p.209.

(57) Sur le calembour *Cez-* = *Seiz* (en breton) = *Sept-* (en latin) cf. *infra*.

(58) V. Machutis (BILLI/LEDUC) 1,28 p.95 ; G. LEDUC traduit "cum scola plurima" par "avec beaucoup d'autres moines". Mais, il place en regard (p.94) le texte anglo-saxon qui parle d'*ecolesceale* = école et d'*ecoliers* (*scolinhtas = scolintias*). De plus, il faut tenir compte de 1,30 où l'on voit Malo instruire les compagnons de Festivus. Sur l'emploi du mot *scola*, au sens d'école dans les règles monastiques, voir P. RICHE : *Education et Culture...* p.150-151, mais aussi p.421 où l'auteur insiste sur son ambiguïté. Dans la tradition orientale reflétée par Cassien, "scola" était "le terme technique pour l'organisation cénobitique qu'on considérait comme une préparation au degré suivant de la vie des anachorètes". Chez saint Benoît, le terme a "le sens d'école ou d'institut d'entraînement au service de Dieu" (cf. C. MOHRMANN : "La langue de saint Benoît", étude préliminaire à l'éd. de PH. SCHMITZ : *Benedicti Regula* (1975) p. XXXI-XXXIV).

(59) V. Machutis (BILLI/LEDUC) 1,30 p.101.

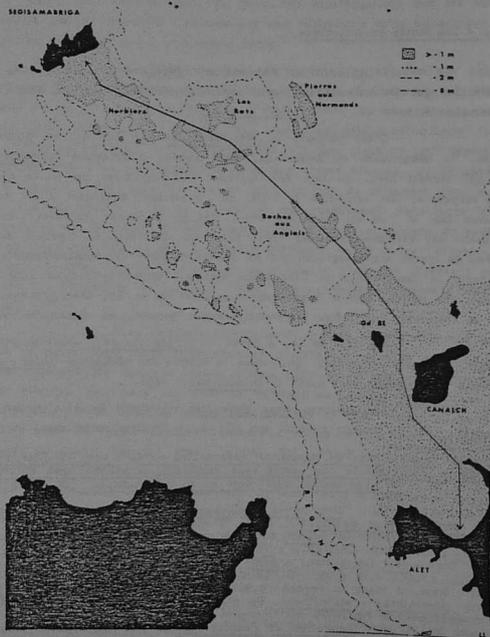
(60) V. Machutis (ANY/L.B.) c.15 p.283 ; (ANY/LOT) c.15 p.312 ; (SIGEBERT/P.L.) c.11 col.737.

(61) V. Machutis (P.L.) c.11 col.737.

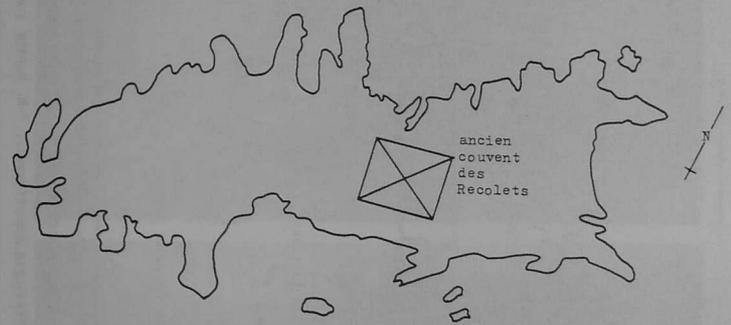
(62) Lettre de L. LANGOUET du 10 mars 1981 ; je l'en remercie. A noter que, jusqu'au XV^e siècle (un peu comme Lavret encore aujourd'hui), l'île était accessible à marée basse ; cf. L. LANGOUET : "Le gué de Cezembre" (*Bull. Sté Arch. de St-Malo*) 1975, p.183-191.

(63) V. Maglorii (AASS) II, 20 p.789.

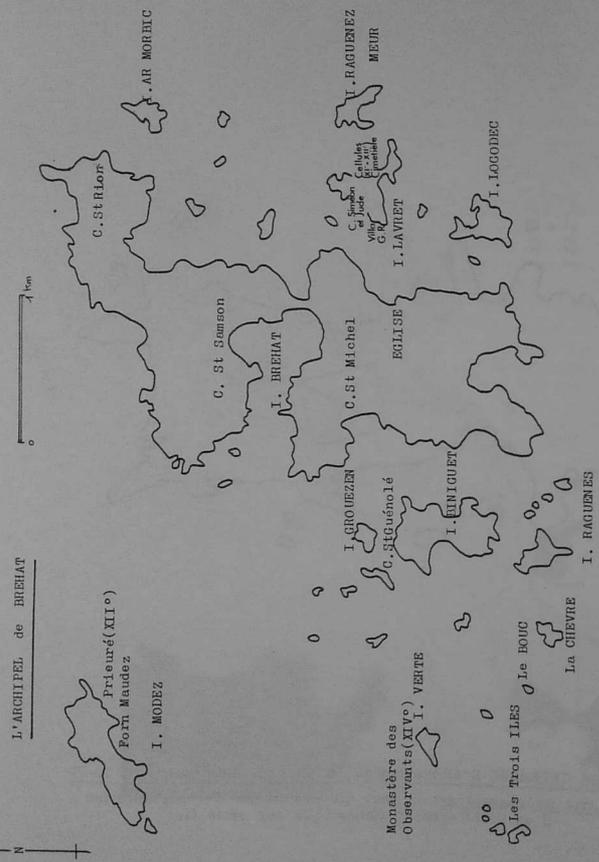
(64) La forme Lavrec est certainement déféctiveuse. Un flot voisin porte en effet le diminutif *Lavredic* cf. P.R. GIOT : "Résumé des conclusions..." (1979) p.2 ; G. BERNIER : *Thèse dact.* (1980) p.203/1 n°3 ; (1982) p.132 ; du même : "Lavrec, Lavret", *EC*, XX-1,1983, p.263-266, plus nuancé.



LE SITE DE CEZEMBRE D'APRES L.LANGOUET
 (Annales de la Société d'Histoire et d'Archéologie
 de l'arrondissement de Saint-Malo, 1975, p. 191)



PLAN DE CEZEMBRE D'APRES H.MARTIN "Ordres Mendians" p. 78-79
 (Le site du couvent est le seul qui convienne à l'implantation
 d'un établissement monastique sur cette île)



SOURCES : A. DORNIER : "Forn Maudez" - H. K. CHADWICK : "Early Brittany" (p. 265) ;
 "Colonisation of B. from C. Britain" - A. de la BORDERIE ; H. d. B. t. I (1896) -
 P. BARRIER : "Vestiges monastiques ..." #. MARTIN : "Crales Mendiantes" p. 74-75



LAVRET : fouilles archéologiques (1977).
 Photos J. GUIGNE-BOLOGNE
 (Bréhat)

surnommé Arduus (65) doué de science, d'une justice et d'une équité éminente, que tous considéraient alors comme un fondement de la foi et une colonne très solide de l'Eglise" (66). Il est possible que, comme dans les laures de Palestine ou de Thébaïde dont il garde peut-être le nom (67), le monastère ait consisté "en une sorte de rue ou lauré de cellules individuelles dominées par celle du père abbé, avec un bâtiment commun, celui de l'église monastique" (68). En effet, après un accident survenu à l'un de ses condisciples, Guénolé recommande aux moines et à ses camarades (= *virī fratres et patres*) : "allons tous en confiance prier le Christ, chacun en particulier (= *separatim singuli*)" (69). Cette formule se comprendrait plus aisément dans un contexte de cellules séparées !

Cependant, le site où La Borderie avait pensé reconnaître les fondations des cellules des moines de saint Budoc (70) a essentiellement livré, lors des fouilles de M. le professeur Giot, du mobilier des XI^e-XII^e siècles, c'est-à-dire contemporain du renouveau de l'érémitisme en Bretagne à l'époque romane. Il serait tout aussi logique que les constructions monastiques de saint Budoc se soient trouvées à proximité du bâtiment gallo-romain, peut-être réutilisé comme église par les Bretons, à l'Est duquel ont été découverts un certain nombre de trous de poteaux correspondant à un bâtiment en bois (71).

Saint Budoc lui-même est censé avoir été formé dans ce même archipel de Bréhat qui pourrait effectivement avoir joué un grand rôle dans l'implantation bretonne en Armorique (72). Certes, sa *vita* tardive rapporte qu'il a été instruit à Belloportu (= Kilcullihen) (73), près de Waterford, en Irlande (74). Mais la *vita* la Maudeti (XI^e siècle) fait état d'une tradition toute différente : saint Maudéz (en dépit de son nom gallois) est donné comme d'origine irlandaise. Il s'installe à Galdenes (dont le nom est correctement rendu par "île indéptée et inhabitable" (75)) avec deux disciples, "à savoir Botmael (= Budoc) et Tudy (peut-être Tudual (76)) qui partageaient son sort dans l'espoir de la joie éternelle par le labeur et l'office divin. Il les instruisait avec un soin vigilant et sans aucun dégoût, comme un bon maître (77)".

L'archéologie vient ici encore à la rescousse de l'hagiographie. Une récente enquête sur le terrain, d'A. Dornier, propose, entre autres hypothèses, d'établir un rapprochement entre le Forn Maudéz, édifice du Haut Moyen-Age, transformé en chapelle, et les tours circulaires irlandaises qui datent peut-être des IX^e-XII^e siècles. La seule objection est que, postérieurement au IX^e siècle, "les influences britanniques et irlandaises, avaient presque totalement disparu en Bretagne". Mais, d'une part, comme le remarque l'auteur, il n'existe aucun témoignage "qui permette d'affirmer avec suffisamment de certitude que ces tours n'ont pas été élevées avant les dates précitées" (78). Il convient d'ajouter que, depuis la rédaction de cet article d'A. Dornier, G. Lennox Barrow, dans une étude exhaustive sur les tours rondes irlandaises, a avancé des arguments probants pour faire remonter la construction de plus de quatre-vingt pour cent d'entre elles à la période des V^e-VII^e siècles (79). D'autre part, certains indices pourraient laisser soupçonner des liens avec l'Ir-

lande plus tardifs qu'on ne le pense ordinairement (80) et dont rendraient compte les traditions confuses concernant Maudéz, Budoc voire même Tudual, puisque sa *vita* IIa le donne lui aussi comme de souche irlandaise (81).

Il ne saurait être question d'affirmer l'historicité de toutes ces traditions relatives aux écoles insulaires de la Domnonée, bien que celles - du moins - qui concernent Lavret puissent avoir quelque consistance (82). Toutefois, on ne peut manquer de souligner un certain nombre de recoupements qui s'avèrent significatifs.

1) Ces établissements, comme l'a noté N. Chadwick, rappellent les "solitudes" des saints de troisième ordre du *Catalogue Sanctorum* irlandais et ressemblent étroitement aux modestes établissements ascétiques des îles du Nord-Ouest de l'Irlande (North Rona et Sula Sgeir), à ceux de la côte occidentale (Inishmurray et les îles d'Arán) ainsi qu'à Skellig Michael sur la côte du Kerry. Toutefois, l'absence d'anonymat de leurs fondateurs évoque davantage encore les sanctuaires insulaires gallois du type de celui d'Ynys Seiriol au large d'Anglesey (83).

2) Saint Budoc et saint Magloire n'ont pas que leur carrière pédagogique en commun. Les îles anglo-normandes ont dépendu de Dol jusqu'au X^e siècle (84). De même que Bréhat, dont dépendait Lavret, a été enclavé de ce même diocèse jusqu'à la Révolution Française. La *vita* de saint Turiau assigne d'ailleurs à ce saint évêque de Dol un directeur de conscience nommé Budogan (peut-être un diminutif de Budoc) qui réside dans un monastère insulaire (85). La *vita* Maglorii, confirmée par la *Chronique de Dol* (XI^e siècle) (86), narre de plus comment Magloire, successeur de saint Samson à l'archiepiscopat, avant de se retirer sur "une terre que lui avait donnée le roi Raddualus (87) pour accroître son évêché", ordonne comme évêque un homme nommé Budoc,

"quem a primavae aetatis rudimentis sancte et religiose secum vivere cognovit" (88).

On peut même se demander si Bili, qui est le seul auteur d'une *vita* Machutis à marquer son hostilité au siège voisin de Dol (89), n'a pas sciemment intercalé le récit du stage pédagogique de saint Malo à l'école de Festivus avant son installation à Alet, pour faire pièce aux traditions concernant ses deux homologues dolois, ce qui serait ainsi une preuve de leur antiquité ; d'ailleurs, F. Duine a noté qu'il devait exister une *vita* Maglorii, "au moins sommaire", dès l'époque de rédaction de la *vita* Machutis anonyme (La Borderie) (90).

3) Nombre de ces sites ont été l'objet d'une réutilisation monastique ultérieure. On a déjà noté la présence d'ermites sur l'île de Lavret, aux XI^e-XII^e siècles, probablement jusqu'à ce que l'abbaye des Prémontrés de Beauport (fondée en 1202 près de Paimpol) ne prenne le contrôle de ce mouvement dans le cadre de la réforme Grégorienne. L'île Mdez devient parallèlement un prieuré de l'abbaye cistercienne de Bégard (fondée en 1130) (91) et les édifices romans se superposent alors en grande partie aux bâtiments du Haut Moyen-Age (92). Dès le XVI^e siècle, le prieuré semble abandonné par les moines mais l'île reste propriété de l'abbaye jusqu'à la Révolution (93).

(80) Outre les dates tardives que j'assigne à saint Ronan (...Locronan...p.131-134), on pourrait faire intervenir les cloches de type insulaire conservées en Bretagne, les inscriptions en onciales insulaires comme celle de Lanrivoire, la persistance des relations irlandaises de Landevennec, l'éventuelle croix haute de Rungleo (?) - je suis redevable de ces renseignements à M. P.R. GIOT, par lettre du 24-9-78 ; je l'en remercie vivement.

(81) V. Ila Tudualis (L.B.) c.1 p.14 du t. à p.

(82) N. CHADWICK : "Colonisation..." p.295.

(83) *ibid.* p.291.

(84) V. Ila Samsonis (PLAINE) II,14 ; cf. M. PLANIOL : HIB t.1 p.269 ; L. FLEURIOT : OB p.186.

(85) V. Turiau (CLERMONT/DUINE) c.15 p.43 ; cf. G.H. DOBLE : "saint Budoc..." p.99.

(86) *ibid.* p.93.

(87) ou Nidivulus ; les Bollandistes proposent (p.78 n°1) de lire Judaël, ce qui paraît peu probable, on peut penser à Rethwald (cf. V. Machutis (BILLI/ LEDUC) 1, 50 p.137-139).

(88) V. Maglorii (AASS) 1,7 p.78.

(89) G. LEDUC : Vie de saint Malo... p.XXVII.

(90) Notes ms sur BUR 17 128, à propos du c.15. "Il est vrai - ajoute-t-il - que LOT affirme qu'il y a ici interpolation" (cf. MHB p.290 n°3).

(91) P. BARBIER : "Festifs monastiques..." p.7. rectifiant ainsi (n°1) une erreur de LA BORDERIE :

"Vies de saint Maudéz" (p.64) qui le faisait dépendre de Beauport.

(92) A. DORNIER : *ibid.* p.24.

(93) P. BARBIER : *ibid.* p.8.

(65) Sur ce cognomen, voir infra.

(66) V. major Winwal, 1,4 p.12.

(67) N. CHADWICK : "Colonization of Brittany from Celtic Britain..." (*Proceedings...*) p.295 - repris in EB p.286.

(68) G. OLLIVIER : "Lavrec et Landevennec..." (SECDN 1979) p. du t. à p. G. BERNIER : Thèse p. 104.

(69) V. Minwaloet (L.B.) 1,7 p.17.

(70) Cf. les plans publiés par LA BORDERIE : Histoire de Bretagne t.1.

(71) P.R. GIOT : "Résumé provisoire..." p.4. Des travaux malencontreux en 1967 ont grandement dégradé cette partie du site. Cf. Archéologie en Bretagne n°28 - Déc. 1980 - p.33-34.

(72) N.K. CHADWICK : EB p. 285-286 ; "Colonization of Brittany from Celtic Britain" p.292-295.

(73) cf. supra c.1.

(74) V. Budoci ms. lat. 9888 f°61 v° ; ms. lat. 6003 f°64 r° ; cf. supra.

(75) N.K. CHADWICK : "Colonization..." p.292 signale que l'île Mdez est encore appelée "île sauvage" par les "indigènes".

(76) N.K. CHADWICK : *ibid.*

(77) V. la Maudeti (L.B.) lect.v1, c.10, p.8 du t. à p.

(78) A. DORNIER : "Forn Maudéz" (AB 1978) p.21.

(79) G. LENNOX BARROW : The round towers of Ireland (Dublin 1979) p.32 sq. et Appendix II p.211-212. Encore un argument pour dater du VI^e siècle la fondation des sites monastiques de l'archipel de Bréhat et donc, saints Budoc et Guénolé.

Au XV^e siècle, deux des cinq couvents insulaires fondés en Bretagne par les observants franciscains s'implantent à proximité de ces sites primitifs. Le premier (antérieur à 1436) est celui de l'île-Verte, dans l'archipel de Bréhat, toute proche des îles Lavret et Modez, et qui fut comme elles "un centre de vie monastique dès l'arrivée des immigrants bretons" (94) : des fouilles menées en 1858 à l'initiative des auteurs des Anciens évêchés de Bretagne ont révélé la présence d'une couche de briques, d'ardoises et de tuiles, sous les constructions du XV^e siècle (95). Les Récollets qui se substituèrent vers 1632 aux Observants (96), s'y maintinrent jusqu'en 1790 (97). C'est peut-être de là que vint en 1468 (voire en 1486) la colonie d'Observants qui s'installa dans l'île de Cézembre, concédée à leur ordre par l'évêque de Saint-Malo dès 1445. Ici aussi, une occupation intermittente est attestée aux époques antérieures puisque Guilloin de Courson y signale la présence d'ermites en 1108 (98) et qu'en 1420 encore le prêtre Raoul Boissereil est autorisé par l'évêque à y résider (99).

Certes, les mêmes causes produisent les mêmes effets, et les "aspirations érémitiques" peuvent rendre compte dans une large mesure de ces permanences. On peut admettre avec A. Dufief que l'abandon des îles aux abbayes de l'époque romane est l'indice d'une "absence de vie maritime" (100), d'autant qu'argument a-contrario, nombre d'implantations franciscaines du XV^e siècle ne résistent pas longtemps "aux sollicitations de l'apostolat à mener dans les ports les plus actifs" (101).

Cependant, cette solution de continuité dans l'occupation des sites insulaires, avec des points correspondant aux temps forts de la vie religieuse de la Bretagne médiévale (réforme Grégorienne, essor des Mendicants), pourrait bien aussi correspondre à une "notion de sainteté du site, voire à un besoin de justification par antériorité" (102). En effet, la confrontation des sources hagiographiques amène à constater que leur incohérence de surface masque un réseau serré de relations entre les écoles insulaires qu'elles présentent aux origines de l'implantation bretonne en Armorique ; Maudes est le maître de Budoc, successeur de saint Magloire sur le siège de Dol, lui-même cousin de saint Malo.

Tous les centres scolaires qui figurent dans les vitae armoricaines ne se caractérisent cependant pas par leur insularité.

C'est ainsi que la vita Gildae (XI^e siècle) montre bien saint Gildas, venu, à l'âge de trente ans, "dans une île située en vue du pays de Rhuys, pour y mener une vie solitaire". Très vite, les voisins, attirés par sa réputation, "se mirent à confier leurs fils à son magistère et à son enseignement pour qu'il les instruisse. C'est pourquoi, venant à un castrum situé sur le mont Rhuys en vue de la mer, il y construisit un monastère avec des bâtiments en dur (potioris fabricae)" où il adopta la vie cénobitique (103). Tout se passe donc ici comme s'il y avait au contraire incompatibilité entre vie scolaire et vie insulaire.

D'autres textes évoquent l'existence d'écoles sur le continent. Il est vrai que ces sites n'ont guère le prestige des précédents, et que les saints concernés sont censés être postérieurs à ceux dont on vient de parler.

La Vita Cunuali (sans doute quelque peu antérieure à la vita Gildae) s'ouvre sur l'éducation de Cunual qu'un ange présente ainsi à trois lépreux que l'enfant va guérir :

"Je suis envoyé pour vous dire qu'il y a un petit enfant élu de Dieu, encore écolier

- (94) H. MARTIN : "Les Franciscains bretons et les gens de mer..." (AB 1980) p.645.
 (95) GESLIN de BOURGOGNE et A. de BARTHELEMY : Anciens évêchés de Bretagne ; diocèse de Saint-Brieuc, t.IV p.6 n°2, cité par P. BARBIER : ibid. p.2.
 (96) ibid. p.24.
 (97) H. MARTIN : ibid. p.649 n°20.
 (98) GUILLOTIN DE COURSON : "L'île de Cézembre" (Semaine religieuse de Rennes 1876) p.664 et sq. cité par H. MARTIN : ibid. p.647.
 (99) H. MARTIN : ibid. p.647 ; thèse p.78 ; cf. L. LANGOUET : "Le gué de Cézembre" p.184.
 (100) A. DUFIEF : Thèse (1978) p.17-18.
 (101) H. MARTIN : ibid. p.649.
 (102) P.-R. GIOT : Lettre du 7 Déc. 1980. Je l'en remercie.
 (103) V. Gildae (LOT) 1,16 p.446-447.

(didascalus) qui s'appelle Cunual ; il étudie les livres de droit canon (canonice legis libros) avec le saint moine Maelgur, son maître à Piougrescant" (104).

Enfin, la vita Hervei (XIII^e siècle) montre le jeune aveugle, après avoir reçu une éducation élémentaire de sa mère Rivanone, être formé durant sept ans chez Harthian où, bien entendu, il surpasse ses camarades, en dépit du handicap que représente sa cécité (105).

3) Les exceptions :

A - Le préceptorat :

Quelques vitae carolingiennes font intervenir un changement dans la terminologie qui pourrait bien correspondre à un autre type de formation intellectuelle que celle qui a été envisagée jusqu'à présent : il n'y est plus question de magistri mais de paedagogi ou de preceptores.

La prima vita Martini Vertavensis s'ouvre ainsi :

"Martin naquit de très nobles parents de la ville de Neustrie (106) appelée Nantes. Dès son enfance, il manifesta de si bonnes dispositions que ses parents le confièrent à des précepteurs qui l'instruisaient de la loi divine (107)."

La vita secunda reprend ce même thème en le développant par l'adjonction d'un lieu commun : très rapidement, Martin surpasse les jeunes de son âge (108).

La IIa Melanii est la seule des trois versions qui nous soit parvenues à montrer le saint enfant "confié par ses parents à un pédagogue pour être instruit dans l'art des lettres" (109). L'emploi du terme paedagogus lève ici l'ambiguïté des vitae Martini Vertavensis où le mot preceptores peut désigner aussi bien des maîtres d'école que des "maîtres particuliers" auxquels sont confiés (plus rarement, il est vrai) les enfants des aristocrates (110).

L'on pourrait tenter d'exploiter le fait que ces sources proviennent des marges gallo-franques pour opposer la formation scolaire observée dans les textes bas-bretons à l'enseignement privé attesté ici. Mais cela supposerait résolu au préalable le problème de l'origine de la vita Eidiuneti (Landevennec ou Montreuil-sur-Mer ?) qui est la plus nette de toutes : le saint, "né d'un père et d'une mère très nobles, fut instruit aux études libérales dans la maison paternelle jusqu'à sa quinzième année" (111).

Cette instruction domestique, que l'enfant recevait de ses parents (comme saint Briec et, plus tard, saint Hervé) ou de précepteurs particuliers, est attestée par ailleurs dans des Vies de saints de Gaule, d'Angleterre et de Germanie. C'était déjà une coutume bien établie à l'époque où existaient encore les écoles publiques (fin V^e siècle) (112). P. Riché fait intervenir deux autobiographies du XI^e siècle pour illustrer la permanence de cette tradition. Abélard, dans son Historia Calamitatum (1,3), dit que "son père, petit chevalier lettré, voulait donner à ses fils une culture littéraire avant de leur apprendre le métier des armes" Guibert de Nogent (De vita sua, 1,4) raconte comment sa mère, après lui avoir appris elle-même à lire, "le confia à un grammairien qui était déjà employé au château d'un de ses cousins" et qu'elle parvint à débaucher au profit de son fils, en y mettant le prix (113).

- (104) V. Cunuali (OHEIX) c.3 p.7 du t. à p.
 (105) V. Hervei (L.B.) c.10 p.260-261.
 (106) Cf. supra c.1.
 (107) V. la Martini Vertavensis (AASS) 1,1 p.802.
 (108) V. IIa Martini Vertavensis (AASS) 1,3 p.806.
 (109) V. IIa Melanii (Cat. Cod.) c.1 p.532. Sur les implications chronologiques de ce passage, voir B. MERDRIGNAC : "L'évolution d'un cliché hagiographique..."
 (110) P. RICHE : Vie quotidienne... p.254.
 (111) V. Eidiuneti (L.B.) c.1 p.157.
 (112) P. RICHE : "L'instruction des laïcs en Gaule" p.85.
 (113) P. RICHE : "Recherches sur l'instruction des laïcs du IX^e au XII^e siècle (CCM 1962) p.177 ; voir aussi les exemples, plus nombreux, donnés in Ecoles et Enseignements... p.292-297.

B - La scolarisation des "seconds rôles" :

Un autre indice de la relative extension de la culture durant la période du IX^e siècle au XI^e siècle est que dans certaines *Vitae* l'éducation n'est pas le seul privilège du saint qu'elles sont censées honorer.

C'est ainsi que Wrmonoc met Paul Aurélien en présence du comte Withur qui s'avère être son cousin et qui, dans sa retraite de l'île de Batz, "étudie les quatre livres du saint Évangile qu'il avait écrit lui-même sur des pages du début à la fin" (114). Vitalis reprend l'épisode en montrant le comte "qui s'appliquait à écrire les livres des quatre évangélistes" (115). Albert le Grand prétend d'ailleurs que cet évangélaire conservé dans le trésor de la cathédrale de Saint-Pol-de-Léon fut couvert d'argent en 1352 par l'évêque Guillaume de Rochefort (116). Toujours est-il qu'il est intéressant de relever - après C. Plummer (117) et L. Fleuriot (118) - ce portrait d'un noble laïc exerçant ses talents de scribe. Mais, il ne s'agit pas là uniquement d'un pieux passe-temps ; l'utilisation de l'écrit apparaît aussi dans la *Vita* comme une nécessité administrative. Ainsi, pour promouvoir Paul, contre son gré, à l'épiscopat, Withur recourt à une ruse de type folklorique : il charge le saint de transmettre à Childébert un *induculus*, écrit de sa main (= "in quo praefatae causae a me descriptae") et authentifié de son anneau sigillaire. Ce n'est bien sûr qu'un prétexte à faire porter par le futur bénéficiaire - et à son insu - le document qui sollicite du souverain sa propre promotion (119), tout comme dans certains contes populaires un condamné à mort se voit chargé de porter lui-même la lettre ordonnant son exécution (120).

Les anachronismes de la *Vita* carolingienne d'un saint de l'époque mérovingienne recourent à la discussion par P. Riché des idées de H. Pirenne. Ce dernier opposait le "caractère laïque de l'état mérovingien" à l'"état appuyé sur l'Église transmis au Moyen-Âge par les carolingiens" (121). Selon lui, le maintien à l'époque mérovingienne d'un certain degré de culture littéraire s'explique par le fonctionnement même de l'état (122) : Withur est bien en cela du temps de Childébert puisque, aussi bien, sous les carolingiens l'administration impériale est totalement cléricalisée (123). Il est à ce titre significatif que, dans la version du XI^e siècle, Vitalis ne souligne plus le caractère autographe du document adressé à Childébert et ne retienne que l'usage par Withur de son sceau officiel (124) !

Cependant, P. Riché, après avoir remis en cause les arguments sur lesquels H. Pirenne s'était appuyé pour démontrer l'existence d'écoles laïques aux VI^e-VII^e siècles, conclut qu'il faut renoncer "à trouver en Gaule une école qui ne soit pas ecclésiastique dans la période mérovingienne" (125). C'est bien ce qu'atteste le passage où Withur copie lui-même les Évangiles ; le moins qu'on puisse en dire, c'est qu'il ne constitue pas un indice d'une culture laïque écrite distincte de la culture ecclésiastique ! Il n'en reste pas moins qu'il serait "inexact de dire que l'empire carolingien n'a pas connu de laïcs instruits. Ils sont plus rares qu'à l'époque précédente ; ils existent cependant" (126). Une preuve en est qu'en 884 la figure de ce comte lettré n'ait pas paru aberrante à Wrmonoc !

De même, les G.S.R. racontent qu'à Blancmont un jeune clerc, "fils de noble et bien instruit dans les lettres sacrées" est destiné par ses parents au sacerdoce,

(114) V. Pauli (CUISSARD) II, 17 p.445;

(115) V. Pauli (AASS) IV, 35 p.117.

(116) D'après les Bollandistes, *ibid.* p.118 n.a.

(117) C. PLUMMER : VSH t.1 p.CXV.

(118) L. FLEURIOT : *ibid.* p.186.

(119) V. Pauli (CUISSARD) II, 19 p.450.

(120) Le motif se rencontre déjà dans l'Illiade, cf. M.P. DUMINIL : "Un exemple d'insertion dans l'Illiade d'Homère : l'histoire de Bellérophon" [Interférences n°11 - Jan. Juin 1981] p.23 à n°3.

(121) H. PIRENNE : "De la culture..." (Rev. Bened. 1934) p.170.

(122) *ibid.* p.169.

(123) *ibid.* p.165. P. RICHE : "L'instruction des laïcs en Gaule mérovingienne" (Sem. Spolète V 1957) p.387.

(124) V. Pauli (AASS) V, 43 p.119.

(125) P. RICHE : "L'instruction des laïcs en Gaule mérovingienne" (S. Spolète V) p.88.

(126) *ibid.*

Possédé par le démon, il s'y refuse. Les prières des moines de Redon parviennent à obtenir sa guérison, mais rien n'indique qu'il devient prêtre par la suite (127).

Encore au XI^e siècle, la *Vita Ilii Tudualis* vient apporter une confirmation. Après les dévastations que les Normands de Hasting infligent à Tréguier, "un homme nommé Gras (128), issu en exil de souche noble, imbu des lettres sacrées, se dispose à revenir de Grande Bretagne en compagnie de prosélytes" (129).

Certes, c'est ce personnage qui relève les ruines du monastère de Val-Trécor, mais rien n'indique qu'il se soit agi d'un clerc, ce que l'hagiographe n'aurait pas manqué de mentionner si cela avait été le cas ! Ce silence permet peut-être de discerner la silhouette d'un autre laïc cultivé (130).

Si ces *Vitae* du IX^e-XI^e siècles permettent une approche qualitative de quelques éléments cultivés de l'aristocratie bretonne, les *Miracula Maglorti*, rédigés dans les dernières années du IX^e siècle, autorisent peut-être un sondage quantitatif de la culture dans un monastère breton à l'époque de Nominoë. Sur les six moines que "le roi susdit" rencontre à Léhon (131), deux interviennent dans l'opération de commando organisée pour s'emparer des reliques du saint conservées à Serck. L'un "connaissant la route et plein de science" est envoyé en éclaireur et parvient à gagner la sympathie des gardiens du corps saint (132). "Bien des jours après, un moine nommé Condan, d'origine nobiliaire, suffisamment imbu des études littéraires, adonné à une admirable abstinence, très brillant par son admirable éloquence" (133), au cours d'un second voyage "à la date fixée par les gardiens", mène à bien le coup de main projeté !

C'est donc un taux de culture de l'ordre de 33,33% (2/6), à Léhon, dans la première moitié du IX^e siècle, qui ressort des propos de l'hagiographe. Il est évident que la méthode qu'impose notre source est extrêmement sommaire ; il est toutefois permis d'espérer que le résultat ainsi obtenu ne soit pas totalement illusoire, si l'on se fie aux G.S.R. qui présentent, quelques temps plus tard, un moine de Léhon nommé Britoc venu se réfugier à Redon à l'occasion de dissensions internes : son origine noble est bien mentionnée ainsi que ses aptitudes à l'ascèse, mais l'hagiographe passe ici sous silence ses qualités intellectuelles (134). Ainsi, les mentions de l'auteur des *Miracula* ont quelques chances de ne pas seulement se conformer à un stéréotype.

C - La promotion de l'éducation chevaleresque à partir du XI^e siècle :

A partir du XI^e siècle, à côté de cette éducation littéraire, on assiste, dans quelques *vitae*, à la promotion d'une éducation chevaleresque qui s'affirme distincte de la culture cléricale.

On a déjà évoqué plus haut, à ce sujet, la *Vita Judicaeli*. Il vaut la peine de souligner ici que le type d'éducation reçu par le saint roi ne l'a pas empêché, dans la suite de sa carrière, de trouver sa place au monastère de Saint-Méen.

"Encore enfant [...] il fut éduqué par les familiers qui habitaient avec son père (= ab inquilinis familiaribus patris), et tous ceux qui le voyaient ou entendaient

(127) GSR III, 6 p.218-219;

(128) LA BORDERIE p.41 n°8 précise que le signe abrégé qui surmonte les lettres R et A se traduit par Grans ou Grattas.

(129) V. Ilii Tudualis (L.B.) c.30 p.41.

(130) Je n'ignore pas que certains l'identifieraient avec Gratianus ou Grattas, qui fut évêque de Tréguier. Mais, comme le fait remarquer R. COUFFON : "Un catalogue des évêques de Tréguier rédigé au XV^e siècle" (Ext. des Mémoires de la Sté d'Emulation des CDN - Saint-Brieuc, 1930) p.41 : "Dans la troisième vie de saint Tudual, Grattas n'est nullement qualifié d'évêque [...] Peut-être fut-il consacré évêque après la reconstruction de l'église, le texte est muet sur ce point. Je suis redevable de cette précision au chanoine J.R. du CLEUZIQU. Je l'en remercie.

(131) Mir. Maglorti VII, 14 p.238.

(132) *ibid.* VII, 15 p.239.

(133) *ibid.* VII, 15 p.240.

(134) GSR, III, 3 p.216-217. D'autant que, comme le remarque Duine (ms 453 f°113), il y a un nombre égal de moines à l'origine de Léhon et au début de Redon : six ! (cf. Cart. de Redon : c.1 p.1).

parler le trouvaient aimable (135) et désirable. Il avait en effet une haute stature, une allure gigantesque (= *gigantea ymagine*), une physionomie agréable, un beau visage, des yeux renommés (= *inclitus oculis*), la peau blanche, de belles mains, les doigts longs (136), la parole habile, la langue éloquent. Quoi de mieux ? Il était parfait de la tête aux pieds. Il était plus éloquent que ceux de son âge, plus rapide à la course, plus agile à cheval, plus animé au jeu, plus léger en sautant, meilleur au lancer (= *major in iactando*), plus fort dans le combat, plus éminent dans l'accord, plus ferme dans l'adversité, plus humble dans la prospérité, le premier à faire le bien et le dernier à faire le mal... Il n'apprit que le symbole de la foi et l'oraison dominicale, "car toute l'ampleur de l'Écriture est contenue et renfermée dans cette même oraison dominicale et dans la brièveté du symbole. En effet, il est utile de savoir beaucoup et de vivre bien : mais, à choisir, mieux s'efforcer de bien vivre que s'appliquer à tout savoir, parce qu'il vaut mieux un peu de science alliée à des bonnes moeurs qu'une science élevée sans bonne moeurs" (137).

Ainsi Ingomar s'érige-t-il presque ici en théoricien d'une éducation aristocratique : la maîtrise de l'oral et la culture physique sont étayées par les rudiments de formation religieuse que les synodes médiévaux ne cessent de prescrire aux laïcs (138). Il est cependant vrai que, par ailleurs, l'hagiographe laisse percer une pointe d'humour lorsqu'il montre le zèle de néophyte dont fait preuve Judicael au monastère : saint Meen doit le rhabiller une nuit que, préposé à la garde du jardin de l'abbaye, le saint roi se mortifiait, à la mode celtique, en plongeant nu dans l'eau glacée, "après avoir cassé la glace", ou en "se couchant dans la neige (= *aut jacebat in pruina*)" (139). On est loin de la *discretio* prônée par la règle de saint Benoît dont l'hagiographe prétend qu'elle était alors en vigueur à Saint-Meen (140).

Au XII^e siècle, la *vita Melorii* rapporte que le saint infirme fut éduqué par Cerialtan. Ayant miraculeusement surmonté son handicap, après une longue prière, "il prit le javelot enfantin (*puerilitatis framea*) que l'on appelle vulgairement *petraria* (141), et le jeta à plus d'un stade et demi où il se ficha dans une pierre très dure", d'où jaillit ensuite une fontaine (142). Ici encore, le seul trait de l'éducation de l'enfant pruncier que l'hagiographe daigne rapporter concerne donc sa formation chevaleresque.

De même, au XIV^e siècle, la *vita Ila Maudeti* situe, sur le chantier de construction du monastère qu'il édifie saint Maudez aux frais du comte Daeg, une anecdote tout aussi significative : "Les deux fils du comte jouaient comme des enfants, à côté de la cellule des moines, en tirant à l'arc sur des cibles opposées, l'une en face de l'autre." D'où un accident mortel, bien prévisible, auquel le saint remède miraculeusement (143). La préparation militaire côtoie donc ici la vie monastique sans qu'il soit même question que le saint ne reçoive ces jeunes nobles dans son école, à laquelle il n'est d'ailleurs guère fait allusion (144).

II - LE SENTIMENT DE L'ENFANCE :

Mises à part ces quelques exceptions, c'est cependant sur l'éducation monastique qu'insiste, par sa fonction même, l'hagiographie armoricaine. "Les moines qui prenaient en main les jeunes enfants se sont montrés d'excellents psychologues [...] et se sont

(135) Lecture opposée par LA BORDERIE, les manuscrits portent *conabilis*...

(136) "manibus honestis, digitis longis". Ce stéréotype se retrouve dans la *vita Eligi* (1.12) : "*manus habebat honestas et digitos longos*", et dans la *la V. Turtavi* (C.2) : "*manus honestas, digitos longos*". Cf. DUINE, ms 471 f°52 s.v. *manus*.

(137) V. Judicaeli, ms lat. 6003 f°52 r° ; ms lat. 9888 f°49.

(138) Voir les exemples cités infra.

(139) V. Judicaeli (PLAINE) p.17 du t. à p. Voir aussi infra.

(140) V. Judicaeli (PLAINE) ibid.

(141) DU CANE, V, col.431-432, ne donne pas ce sens pour ce mot qui signifie généralement : "carrière, voie pavée".

(142) V. Melori (GREMONT) lect. VI p.352.

(143) V. Ila Maudeti (L.B.) VI, 12 p.17 du t. à p.

(144) Ibid. VIII, 16 p.19 du t. à p. : le démon Tuthe intervient bien à Guelidinis, mais c'est pour "perturber les constructions et les constructeurs du saint lieu", et non plus, comme dans la *Vita Ia* (VI, 11 p.9 du t. à p.), pour déranger les disciples du saint dans leurs études.

penchés affectueusement sur le cas des enfants" qui leur étaient confiés (145).

1) Le "Forestage" dans l'hagiographie armoricaine :

En Bretagne, comme partout ailleurs, de nombreux enfants sont offerts par leurs parents aux monastères. Certains de ces oblats semblent avoir été donnés en signe de gratitude à la suite d'une guérison miraculeuse (146). D'ailleurs, dans certains cas, on peut se demander si les donateurs sont toujours de bonne foi. Ainsi, ce Mutan, dont parlent les *G.S.R.*, un petit enfant, muet de naissance "placé au monastère [...] ne pouvait tenir aucun discours, mais il avait l'esprit vif et ce qu'on lui apprenait, il désirait fort l'accomplir." Guéri miraculeusement, il "se pressa de raconter ce qu'il avait vu et entendu à son maître, homme vénérable nommé Winetvald" (147). Bien que le contexte semble indiquer qu'il s'agit, en l'occurrence, d'un enseignement agricole (la guérison intervient alors que l'enfant gardait les vaches !), il faut relever la présence d'un "magister" attaché à ce jeune handicapé. Mais il convient aussi de rappeler que cette tendance des parents à considérer les abbayes "comme des lieux de placements pour leurs cadets ou leurs estropiés" a eu la vie dure tout au long du Moyen-Âge : lorsqu'en 1161, Pierre Mirmet est élu abbé d'Andennes, ne constate-t-il pas que la plupart de ses moines étaient atteints d'une difformité physique : par contre, presque tous étaient nobles (148) !

Les lois du genre hagiographique prennent, comme il se doit, le contrepiéd de ce tableau trop terre-à-terre : l'offrande d'oblats apparaît comme un gage de la sainteté du fondateur qu'il s'agit d'honorer. C'est le cas de saint Meen, auquel "les nobles hommes et femmes apportaient de partout leurs enfants au saint homme pour le service divin" (149). On a vu que c'était aussi la raison qui aurait déterminé saint Gildas à s'installer à Rhuys (150).

F. Kerlouegan a montré que ce mode d'éducation monastique, en Bretagne-Armorique, comme en Irlande ou au Pays-de-Galles, s'était juxtaposé à l'institution traditionnelle de la mise en nourriture : le "fosterage".

En effet, les *nutritores* qui apparaissent dans les *Vitae* armoricaines se distinguent des fonctionnaires palatins du même nom auxquels un rôle éducatif est occasionnellement dévolu à la cour mérovingienne. Ils évoquent par contre étroitement l'*aite* irlandais ou le *tad maeth* gallois, "qui ne sont pas des auxiliaires des parents naturels, mais qui, selon des conditions prévues par la loi, adoptent de jeunes enfants en vue de leur éducation et se les attachent pour la vie, non seulement par des liens d'affection, mais aussi par des obligations légales" (151) : Giraud de Cambrie mentionne cet usage dans sa *Descriptio Cambriae* (11.4.9) (152) et il est aussi tardivement attesté, au Pays-de-Galles, qu'en 1614 (153), voire même au XVIII^e siècle (154).

Les *Vitae* font souvent allusion à la "mise en nourriture traditionnelle". C'est ainsi que les grands parents de saint Samson sont qualifiés d'"altrices" (155) : F. Kerlouegan est enclin à les considérer comme des parents adoptifs, puisque, quelques pages plus loin, la cléricature est jugée indigne d'un descendant de "nutritores regi" (156). Dans la *vita Winwaloei*, Concomagus est présenté comme le nutritor de Fracan (157) tandis que, dans

(145) P. RICHE : De l'Éducation Antique à l'Éducation Chevaleresque p.30-31.

(146) Surtout aux IX^e et XII^e siècles.

(147) GSR (MABILLON) III, 2 p.215.

(148) H. DELEHAYE : "L'organisation scolaire au XII^e siècle" (Traditio, V, 1947) p.230.

(149) V. Meveni (PLAINE) c.10 p.8 du t. à p.

(150) Cf. supra.

(151) F. KERLOUEGAN : "Essai sur la mise en nourriture..." p.107 ; cf. aussi M.DILLON, N.K. CHAD-

WICK : *Royaumes celtiques* p.95-96.

(152) M. PLANTOL, HIB t.11, p.42 et n°7 ; T.G. JONES : W.F. & F.C. P. 199.

(153) F. KERLOUEGAN T ibid. p.107.

(154) T.G. JONES : ibid.

(155) V. la Samsonis (FAWTIER) 1.1. Sur la racine celtique *al* = nourrir, cf. F. KERLOUEGAN : "La

mise en nourriture..." p.120 ; L. FLEURIOT : *Gloses* p.59 ; *Grammaire* p.110.

(156) V. la Samsonis (FAWTIER) 1.6 ; cf. F. KERLOUEGAN : ibid. p.126 et n°87.

(157) V. Major Winwal. (L.B.) 1.18 p.44.

la *vita Machutis*, Bili met en scène Rethwald, *nutritor* d'Haeloch fils de Judael, qui extermine les sept frères de son pupille. L'un d'entre eux, réfugié avec son tuteur (= *cum nutritio suo*) dans la cellule de saint Malo, n'est pas épargné malgré les protestations du saint (158). Cette querelle de succession où les *nutritores* jouent un rôle important peut être rapprochée d'un passage identique du *De Exidio* de Gildas qui a déterminé F. Kerlouegan à entreprendre son enquête (159). Au XII^e siècle encore, dans la *vita Melorii*, Kerialtan, *nutritor* et *bajulus* du saint orphelin, intervient dans une affaire comparable (160). Que ces stéréotypes hagiographiques aient correspondu à une réalité sociale, c'est ce qu'atteste une charte de Redon dans laquelle Salomon appelle Nominoc son *nutritor* (161), ce qui incite à interpréter le conflit entre Erispoe et Salomon selon ce schéma qu'offrent les récits inclus dans les *vitae* armoricaines.

L'hagiographie fournit encore d'autres exemples qui attestent la christianisation de cette institution. Sainte Ninoc est confiée par son père à un couple de *nutritores* de haut rang (162). Saint Gouluven est de même adopté par Godian "vir dives ac timens Deum" (163). Dans ces deux cas, les *nutritores* assument aussi - tout comme Brendan dans la *vita Machutis* (164) - la fonction de parrain.

Or cette même terminologie (*nutritor*, *alumnus*, etc.) est employée à propos des moines éducateurs. Des sources recensées par F. Kerlouegan (165), on peut retenir un passage de la *vita Gildae* particulièrement significatif : lors de son séjour en Irlande, Gildas fonde de nombreux monastères :

"...non paucos in eis nobilium filios enutrients ; et ut plures Domine posset offerre alumnos, jam factus monachus, colligit monachos secum tam ex nobilibus quam ex pauperibus pupillis et orphanis" (166).

Il faut adjoindre à ce dossier un passage de la *vita Judicaeli* sur lequel M. Fleuriot attire mon attention : après s'être uni à Pritella, Judael prophétise à ses beaux-parents de lui amener son fils à naître, au bout de trois ans :

"...ut mecum NUTIRI et erudiri inter NUTRIONES familiares" (167).

La *vita Cunuali*, qui n'a pas été retenue par M. Kerlouegan, contient aussi des données significatives : le prologue énumère, comme il se doit, les mérites du saint et ne manque pas de retenir précisément à son actif :

"...alumpnos suos sapientissime docuit" (168) ;

plus loin, lorsqu'un écolier est piqué par un serpent, à l'émotion des parents et alliés (= *amid*) de l'enfant, fait écho celle des "hommes" du monastère :

"...eo quod inter eos nutritus fuerat" (169).

Le nouveau type d'éducation que développe le monachisme pour former des novices, mais aussi - on l'a vu - des élèves qui ne se destinent pas particulièrement à l'Eglise, ne se substitue donc pas au système ancien, mais en adopte la terminologie (170). De même qu'en Gaule et en Italie, l'Eglise emprunte à l'école traditionnelle dont elle prend le relais les dénominations de *magister* et de *discipulus*, en pays celtiques, les moines, qui rompent avec leur culture, emploient néanmoins les transpositions latines des réalités en usage autour

(158) *V. Machutis* (BILI/LEUDUC) 1,50 p.137-139 ; cf. F. KERLOUEGAN : *ibid.* p.126.
 (159) *ibid.* p.102.
 (160) *V. Melorii* (PLAINE) c.2 ; cf. F. KERLOUEGAN : *ibid.* p.130-131 et p.146 n°176.
 (161) M. PLANIOL : *HIB* t.II p.242 (Cart. Redon p.80).
 (162) *V. Ninoci* (M.&B) p.55-57 ; cf. F. KERLOUEGAN : *ibid.* p.120.
 (163) *V. Gouluven* (L.B.) c.1 à 5 ; cf. F. KERLOUEGAN *ibid.* p.121.
 (164) Sur les difficultés canoniques que soulève ce "télescopage" hagiographique, cf. F. KERLOUEGAN, *ibid.* p.121 n°66.
 (165) *Samson* : la : 1,14 ; Malo (BILI) 1,2 ; Paul (CUISSARD) 1,1 ; Guénoé (L.B.) 1,3-4 ; Turiau (DUINE) c.1 ; Eriec (PLAINE) : c.6-8-9 ; Gouluven (L.B.) c.5-6 ; Maudez la (L.B.) c.3. cf. F. KERLOUEGAN : *ibid.* p.133-140.
 (166) *V. Gildae* (LOT) 1,12 p.443.
 (167) *V. Judicaeli* (FAWTIER) c.4 p.193 ; cf. lettre de M. FLEURIOT de juin 1981, Je l'en remercie.
 (168) *V. Cunuali* (OHEIX) Prol. p.5.
 (169) *ibid.* c.11 p.12.
 (170) F. KERLOUEGAN : "La mise en nourriture..." *ibid.* p.136-137.

d'eux (171). Ainsi l'usage des termes *nutritor* et *alumnus* peut, là "où ces termes renvoient aux clercs, être un écho, chez des moines fortement latinisés, de leur origine celtique". A l'appui de cette remarque de F. Kerlouegan (172), il convient d'invoquer certains dialogues de Jean Scot Erigène où sont mis en scène le *nutritor* et son *alumnus* (173) comme dans les *vitae* armoricaines qui ont été retenues.

2) Précocité du saint :

Dans la quête de la perfection qui sous-tend le monachisme, l'éducation est conçue comme une ascèse qui n'a pas de fin. "Le moine est, pour la vie, un *alumnus*, celui de son maître, celui de l'abbé, celui enfin du saint patron de la communauté" (174). C'est sans doute la raison pour laquelle la sainteté semble effacer les classes d'âges.

A la suite du récit du premier miracle de saint Guénoé où celui-ci sermonne les moines et ses condisciples, Wrdisten entend de montrer que "ce que nous apprenons par l'instruction et l'étude est une chose ; une autre, ce que nous savons miraculeusement" (175). Modèles bibliques à l'appui, et en s'inspirant de Grégoire le Grand (176), il affirme que la sagesse manifestée par le saint enfant n'est pas à la portée de tous et ne voudrait pas que l'on pense qu'il préconise de confier le soin de prêcher à la jeunesse : "...Le bon sens sait que les faits miraculeux ne doivent pas être pris pour exemple rationnel. Car Dieu est tout puissant et rend dissertes les langues des enfants et des nourrissons" (177). Le respect bénefacteur de l'enfant (178) se retrouve chez Bili. Au moment où Brendan veut conférer la prêtrise à Malo, celui-ci qui fait état de son jeune âge, s'entend rétorquer par son maître que "la jeunesse ne nuit à personne qui soit parfait en esprit, pas plus que la vieillesse ne profite à quiconque à l'esprit corrompu" (179).

La *vita Maglorii* illustre par un amusant récit de miracle cette notion de la science infuse inhérente à la sainteté. "Il arriva un jour, alors que son maître lui (= saint Magloire) avait demandé de rendre un devoir (= *lectionem reddere*), il se trouva marqué sur sa tablette davantage de lettres qu'il n'en avait écrites. Comme le maître l'avait trouvé et qu'en conséquence, il s'interrogeait (= *et inde haesitaret*), il garda le silence dans les arcanes de son cœur tant qu'une expérience n'ait pas confirmé si une telle chose se produisait ou non. Et aussitôt, reprenant à nouveau la tablette, il rendit à l'enfant le devoir précédent, avec le même modèle (180) et la cacha dans une pièce à la porte fermée et soigneusement verrouillée. Mais le lendemain, en la prenant, il trouva trois fois plus d'écriture d'une main angélique, qu'il n'en avait porté" (181).

Ce passage porte trace de la croyance en l'"art notoire" ou "art angélique" selon lequel, à l'instar de Salomon, qui acquit la sagesse en une nuit, l'homme peut acquérir sans effort, avec l'aide d'un ange, toutes les connaissances qu'il désire (182).

Une telle attitude à l'égard de la science n'est pas isolée et déjà la *vita Samsonis* en présentait un exemple. Samson se heurte à un problème théologique que ni lui ni son maître ne parviennent à résoudre, "en scrutant attentivement des extraits de l'Ancien et du Nouveau Testaments". Il décide donc de veiller et de jeûner "jusqu'à ce que

(171) *ibid.* p.143.
 (172) *ibid.* p.144.
 (173) On en trouvera des exemples in B. Mc GUIN : "Negative elements in the Anthropology of J. Scot" (coll. S. Erigène 1975) p.317.
 (174) F. KERLOUEGAN : "La mise en nourriture..." p.143.
 (175) *V. Winwaloei* (L.B.) 1,10 p.22-24.
 (176) *Hom in Ezech.* 1,1. *Hom.* 11,3-4 (MIGNE : *PL* 76, 796-797) ; cf. J.R. du CLEUZIOU : "De quelques sources..." p.19.
 (177) *V. Winwaloei* (L.B.) *ibid.*
 (178) F. RICHE : "De l'éducation antique à l'éducation chevaleresque" p.33.
 (179) *V. Machutis* (BILI/LEUDUC) 1,13 p.59 ; les *mmss* (L) et (O) divergent quelque peu sur la forme mais pas du tout sur le fond.
 (180) "...lectionem puero vi ante conseruerat eodem LIBRAMINE edidit". J'adopte l'interprétation proposée par les Hollandistes p.786 (1).
 (181) *V. Maglorii* (AASS) c.5 p.783.
 (182) J.B. THIESS : *Traité des superstitions* (1^e éd.1679) p.247-253. L'auteur signale (p.249) que saint Thomas condamne cette croyance (1212q.96 1 in corp.)

Dieu daigne lui montrer l'explication de cette question" (183). Au milieu de sa troisième nuit de prière, un ange lui apparaît pour lui dire :

"Ne te fatigue pas davantage, fils de Dieu. Voici non seulement que tu vas résoudre la question pour laquelle tu peines (=laboras), mais que tu obtiendras tout ce que tu demanderas à Dieu par le jeûne et la prière, comme l'exigent tes bons mérites" (184).

Dans ces conditions, il faut se garder de commettre un contre-sens en prenant la précocité des saints pour un modèle que proposent les hagiographes alors qu'il ne s'agit pour eux que de mettre en valeur le caractère exceptionnel de leur héros. C'est ainsi que dans 17,30% (185) des *Vitae* retenues, le jeune saint brille explicitement par la rapidité de ses progrès et s'élève bien vite au-dessus de ses condisciples. Il se distingue le plus souvent des autres en ce que son enfance ne constitue pas une première étape vers une personnalité qui se construirait peu à peu : il est saint de naissance et cette sainteté se manifeste à la première occasion ! Cette opposition entre le saint et les enfants de son âge est illustrée par un stéréotype qui apparaît dès la *vita Samsonis* :

"Au départ de ses parents, il resta avec le maître susdit (= Iltud) ; il ne pleura pas après son père et sa mère, comme le font d'habitude les enfants, mais il resta sans bouger et tout content comme s'il avait été élevé là dès sa plus tendre enfance (= quasi a suis primis cunabilis inibi nutriti)" (186).

Comme en écho, Guénoël, remis par son père aux soins de Budoc, "comme en ont coutume certains des tout-petits que l'école sépare de leurs parents" (187).

Plus fréquent encore est le cliché selon lequel le saint enfant apparaît doté du sérieux de la vieillesse : saint Guénael "dépassait l'âge tendre par la gravité de l'âme" (188). De même saint Briec "commença dès l'enfance à montrer le sérieux de l'âge mûr" (189). Saint Meen, "lorsqu'il atteignit l'adolescence, ne se livrait pas aux plaisirs infructueux de la lascivité, mais déjà, comme un vieillard, foulait assidûment le sol de la sainte église" (190). Saint Meriadec "portait dans un âge tendre un cœur de vieillard" (191), tout comme saint Ronan (192). Les hagiographes s'inspirent ici d'une antienne de Matines et de Laudes pour la fête de saint Benoît au bréviaire monastique que les deux derniers citent d'ailleurs presque littéralement. Cette citation provient elle-même des *Dialogues* de saint Grégoire (1.11) où le cliché est appliqué à saint Benoît (193).

Est-ce à dire que les *Vitae* armoricaines font preuve d'une totale incompréhension de la nature enfantine en proposant de l'éducation accélérée du saint une image qui tend à en faire un petit vieillard longtemps avant l'âge ?

Tous ne portent pas sur les jeux de l'enfance un jugement aussi négatif que celui de l'auteur de la *vita Briochi* qui porte au crédit de son héros :

"Il ne voulait pas aller jouer avec les enfants de son âge aux sottises auxquelles

(183) Notons au passage que le jeûne est une des pratiques relevées par l'abbé THIERS (ibid. p.248) pour l'obtention de l'"art notoire".

(184) V. Ia Samsonis 1.11 p.109-110. DUINE : OB p.35 se demande si "exigentibus tuis meritis" ne constitue pas un résidu de Pélagianisme pour conclure que cette expression semble ici "devenue de force spéciale". On doit cependant remarquer que l'hagiographe reste volontairement discret sur le sujet théologique discuté par Samson et Iltud : "...in quadam alta questione quem questionem ego novi sed insinuate praetermitti ne in hac diutius immoremur".

(185) V. Martini Vertavens. (AASS) c.1 p.802 ; V. Iliia Tudualis c.1 p.29 ; V. Melanii (AASS) c.5 p.328 ; V. Le Naucel. p.6 du t. à p. ; V. Golveni (L.B.) c.5 ; V. Hervei (L.B.) p.260-261 ; V. Budoci (trad. Barthélemy) p.246 ; V. Euflemi c.3 p.9 du t. à p. ; V. Iviil (AASS) p.404.

(186) V. Ia Samsonis (FAWTLER) 1. 10 p.107.

(187) V. Winwal. (L.B.) 1.5 p.14 ; cf. LATOUCHE p.98.

(188) V. Genaili (AASS) p.674.1.2 : "aetatem teneram animi gravitate transgrediens..." ; cf. Bréviaire Vannetais p.157 lec. VIIa : "constantiâ senectutis...".

(189) V. Briochi (PLAINE) c.7 p.105 ; trad. DOBLE p.10.

(190) V. Meveni (PLAINE) c.2 p.3 du t. à p.

(191) V. Meriadoci (trad. DOBLE) lect. II p.101 ; Bréviaire Vannetais, lect. IIIa : "gerens in aetate tenera cor senile".

(192) V. Ronani (Cat.Cod.) c.1 p.438 ; "in ipsa aetate positus cor habens senile..."

(193) G.H. DOBLE : "Saint Meriadec..." p.101 n°2.

ils se livraient dans les champs" (194).

On peut même relever quelques scènes de récréation, significatives de l'attention portée par les moines à l'enfant. Certes, à l'époque carolingienne, P. Diacre, "afin de fortifier les enfants et de satisfaire aux exigences de la nature" prescrit une heure de détente, hebdomadaire ou mensuelle, au choix du maître, ce qui peut paraître "bien court" (195). Mais les hagiographes armoricains brossent de cet aspect de la scolarité des tableaux pleins de vie.

Les versions carolingiennes de la *vita Machutis* montrent Malo jouer sur la plage avec ses camarades, "selon leur habitude" (196). Loin d'y voir un mal, l'anonyme précise même que ces courses puériles devaient "les détendre par leur zèle joyeux du labeur de l'étude" (197). Il faut attendre le XI^e siècle pour que Sigebert de Gembloux, choqué sans doute de la participation du saint à ces enfantillages, ne remanie le récit en précisant :

"Alors que les autres occupaient leur loisir en jouant, lui, la tête contre le sol, s'adonna au sommeil" (198).

Au monastère de Serck, après le repas, à l'heure où leurs aînés se retirent dans leurs cellules pour prier, lire ou faire la sieste, à moins qu'ils ne se soient vu commander d'autres activités, "des moineillons /.../ se prosternèrent aux pieds de saint Magloire et lui dirent : "Père bienheureux, permets-nous d'aller au port et au rivage pour que nos bavardages ne puissent réveiller les moines qui dorment et pour que nous puissions tranquillement réviser nos leçons à voix haute". Le saint leur donne volontiers l'autorisation "au nom du Christ qui ne toléra pas qu'on fasse la moindre peine aux petits enfants qui venaient à lui" (199). Une fois sur la plage, "ils se mirent, selon l'habitude des enfants, à lire ou à jouer" en arpentant un grand navire qui se trouvait là (200). La référence évangélique relève d'une conception positive de l'enfance que l'on retrouve chez des pédagogues chrétiens qui se rappellent "que le Christ avait aimé les enfants et les avait donnés en exemple à ceux qui voulaient suivre la foi chrétienne" (201).

Dans la *vita Winwaloi*, où la désobéissance des élèves qui se livrent à des jeux interdits en l'absence du "père spirituel" se solde par un accident, Wrdisten ne va pas jusqu'à faire endosser par saint Budoc la condamnation de toute détente ; avant son départ, le saint recommande simplement aux élèves "de ne pas s'adonner à quelque jeu immodéré" (202). Même attitude chez l'auteur de la *vita Cunuali* : certes, le comportement du saint enfant tranche sur celui de ses camarades ; mais il est à noter que l'hagiographe ne formule aucune critique contre ces derniers qui, pourtant, "mènent grand bruit près des oreilles d'un sourd" venu demander l'aumône au monastère (203). La *vita Iliia Tudualis* montre même le saint accomplir un miracle posthume en faveur d'un écolier trégorois qui devisait avec ses camarades :

"Les enfants quittaient l'école (= descendentes pueri a studio) (204) par une vallée proche de l'église de Tréguier qui s'appelle Saint-Aubin (205) et marchaient au bord de la mer, rentrant chez eux, le samedi, comme c'est l'habitude des écoliers" (206).

Sans doute ne vaut-il pas la peine de retenir ici que - comme

(194) V. Briochi (PLAINE) c.7 p.165 : "neque cum cosevis sibi puerilis ad ludorum ineptias quas per agros exercebant, ire volebat". Traduit par moi, car la traduction DOBLE/KERBRIDOU (p.10) ne tient pas compte de l'aspect pejoratif de la formule.

(195) P. RICHE : *Vie Quotidienne...* p.253-254.

(196) V. Machutis (SILVÉDUC) 1.4 p.39.

(197) V. Machutis (ANY/L.B.) c.2 p.269 ; cf. (ANY/LOT) c.3 p.297.

(198) V. Machutis (P.L.) c.3 col.732.

(199) *Cf. Mth.19* : Mc.10, 13-16 ; Lc. 18, 15-17.

(200) V. Maglorii (AASS) 11.20 p.789 ; sur ce passage, voir P. RICHE : *Education et Culture...* p.517.

(201) F. RICHE : *De l'éducation antique...* p.31.

(202) "...ne aliquem immoderationis incurrent lusum..." ; V. Winwaloi (L.B.) 1.7 p.16.

(203) V. Cunuali (OREIX) c.1 p.5.

(204) Dans la latinité tardive (Histoire Auguste, Code théodosien, etc.), *studium* est attesté avec le sens de "salle d'études" (LEBAIGUE : *Dict. Latin-Français* p.1198 ; Du CANGE t.III, col.886).

(205) Frères de Kerborz, selon la carte de Cassini (LA BORDIERE p.43 n°5).

(206) V. Iliia Tudualis (L.B.) c.33 p.43.

PROGRAMMES VITAE	PROGRAMMES										
	Rudimenta Litterarum	Litterarum ou Litterarum disciplina	Psalmi etc.	Doctrina...Scientia... disciplina... Divina Scriptura...Lectio divina...Sacris Litteris	Liberales Artes	Philosophia	Metrica	Grammatica	Rhetorica	Arithmetica	Theologia
Samson Ia											
Melaine Ia											
Martin de V.											
Guenaël											
Guénolé (Latouche)											
Guénolé (La B.)											
Paul (Guissard)											
Idunet											
Melaine IIa											
S.S.R.											
Magloire											
Malo (Leduc)											
Malo (L.B.)											
Malo (Lot)											
Samson IIa											
Conwoion											
Turiau (Duine)											
Turiau (AASS)											
Cunual											
Brieuc											
Paul (AASS)											
Judicaël											
Meen											
Gildas											
Malo (P.L.)											
Lunair											
Tudual IIIa											
Melaine IIIa											
Maudez Ia											
Gobrien											
Gonsri											
Merlader											
Armel											
Goulven											
Jacut											
Sullac											
Meloir											
Hervé											
Corentin											
Ronan											
Budoc											
Efflam											

le genre l'exige - la plupart de ces récits tournent mal jusqu'à ce qu'un miracle ne vienne rétablir la situation. Mieux vaut noter la fréquence des formules "secundum suam consuetudinem" (207), "more infantili" (208), "ut moris est scolariibus" (209) etc., qui atteste que les hagiographes sont sensibles à la spécificité de l'enfance.

III - LES PROGRAMMES :

Si, dès leur plus jeune âge, les saints se démarquent des autres enfants, ce ne saurait être, en tout cas, par le contenu des études qu'ils sont censés avoir suivies. Celles-ci, en effet, ne sont que le reflet des programmes que connaissent les hagiographes.

1) Apprentissage du psautier, trivium, quadrivium :

A - Rudiments :

De rares vitae montrent le saint acquérir à domicile les premiers rudiments avant même de se rendre à l'école. C'est le cas de saint Briec qui, à la maison, "s'efforçait de son mieux à former les lettres sur les tablettes" (210). A Keran (211), saint Hervé apprend par coeur le psautier (212). Ces deux exemples illustrent le rôle de la mère dans cette première éducation : celle de saint Briec suit ses progrès et suggère à son mari "que le temps était venu d'envoyer leur fils à Paris pour y être présenté à saint Germain" (213). C'est Rivanone qui, selon la *vita* Hervei, instruit elle-même son enfant.

Les quelques détails qui peuvent être glanés sur cet enseignement élémentaire ne sont guère originaux. La *vita Leonorii* donne en accéléré une image de la méthode analytique à laquelle est soumis le jeune saint :

" Le premier jour, il connut la forme de toutes les lettres, le second, il sut les combiner", pour, le troisième se retrouver à même d'écrire correctement (214). Rien de neuf par rapport à l'enseignement antique en général, et aux préceptes de Quintilien en particulier (*Institut. Orat.* 1,1) (215).

Quant à saint Samson, après avoir appris l'alphabet en un jour, il met une semaine avant d'être à même d'accéder au psautier, ce qui, en réalité, demandait de six mois à trois ans pour tout un chacun (216).

Le texte de la *vita* la Samsonis est assez confus : le saint enfant apprend en un jour "les vingt lettres de l'alphabet" (= vicenas eleas thesserasque). Selon Fawtier, seul l'alphabet oghamique comprend vingt signes (217) : il s'agit d'un système d'écriture basé sur l'alphabet latin où chaque lettre est représentée par un ou plusieurs traits disposés différemment par rapport à une ligne d'angle. De telles inscriptions, fréquentes en Irlande de la fin du V^e au VII^e siècle, se retrouvent au nombre de soixante et une en Grande-Bretagne. La majorité est située dans le Sud-Ouest du Pays de Galles et on relève un petit groupe significatif en Cornwall et Devon (218). Si chronologiquement et géographiquement, l'explication de Fawtier coïncide donc avec la personnalité historique de Samson, elle ne cadre pas

(207) V. Machutus (BIL/LEDUC) 1,4 p.39.

(208) V. Maglicri (AASS) II,21 p.789.

(209) V. IIIa Tudualis (L.B.) c.33 p.43.

(210) V. Briochi (PLAINÉ) c.7 p.165.

(211) Queran en Treflaouenan (LA BORDERIE) p.258 n°4.

(212) V. Hervei (L.B.) c.6 p.259.

(213) V. Leonorii (PLAINÉ) c.6 p.165.

(214) V. Leonorii (Cat. Cod.) c.2 p.153.

(215) F. RICHE : "Le psautier..." (Actes des journées de Pottiers - 1-3 mai 1952. Etudes Mérovingiennes - 1953) p.254 ; du même : Education et Culture... p.314, où il cite Bede avant d'exploiter la V. la Samsonis à ce même propos. La même progression se retrouve, par exemple, chez Rémi d'Auxerre (F. RICHE : Ecoles et Enseignement... p.222-223).

(216) F. RICHE : De l'éducation antique... p.38 ; du même : "Le psautier..." ; l'auteur note p.255 que saint Trudo paraît comme un surdoué pour avoir appris ses psaumes en un an.

(217) R. FAWTIER : La vie de saint Samson... p.40.

(218) S. PEARCE : Kingdom of Dumnonia p.26.

L'alphabet Oghamique

Sources : F. Mc GRATH : Education in ancient and medieval Ireland p.30 et S.M. PEARCE : Kingdom of Dunmonia p.25. Le rapport avec l'alphabet latin est d'autant plus net que l'ogam inclut les lettres h et z qui ne sont pas utiles pour écrire l'irlandais ; quant au son NG, il est connu chez les Grecs comme la lettre gamma et n'est pas ignoré des grammairiens latins.
La seule lecture de ce tableau prouve combien est peu fondée l'interprétation de R. FAWTIER.

pour autant avec la logique interne du récit. On ne conçoit pas en effet dans cette hypothèse le rapport qu'établirait l'auteur entre l'apprentissage de l'ogham et l'étude du psautier, d'autant que sur les inscriptions britanniques, seules les formes irlandaises sont gravées en ogham (219). De plus, cet alphabet ne convient qu'à des inscriptions très brèves, généralement de type funéraire, et l'on a remarqué qu'il faudrait plus d'un kilomètre ("a surface over a mile in length") pour transcrire un roman contemporain dans ce système d'écriture (220) !

D'autre part, Duine comprend mal le mot *thesseras* qu'il propose de traduire par "dés à compter" ou "tablettes alphabétiques" (221). R. Fawtier a pensé, entre autres, à "des carrés portant les lettres et servant à apprendre l'alphabet aux enfants, analogues peut-être aux lettres d'ivoire en usage au temps de Quintilien (222) (*Instit. Orat.* 1,1,21). P. Riché est, au contraire, enclin à voir dans ces tessères des jetons destinés à exercer l'enfant au calcul, tout en précisant que la "définition du glossaire d'Epinal, *tessera* : *tasol quadrangulum ne nous renseigne pas*" (223). Pourtant, les *Miracula Maglorii* semblent utiliser ce terme (224) pour désigner des moellons taillés. Le rapport avec la *vita Samsonis* s'éclaire si l'on invoque le passage des *Origines* où Isidore de Séville indique qu'on apprendait les lettres aux enfants au moyen de cailloux marqués de caractères et que les maîtres chargés de les leur montrer s'appelaient pour cette raison *calculatores* (225). G. Bernier m'a fait remarquer que *vicensas* est un distributif (= qui vont par groupes de vingt) (226). Ainsi, sur les quatre faces de ces jetons rudimentaires, celles des vingt quatre lettres de l'alphabet latin les moins fréquemment utilisées pouvaient fort bien figurer moins souvent que les autres (227). Bref, saint Samson aurait appris à lire à l'aide d'un jeu de cubes, comme il en existe encore !

Une fois résolu ce petit problème qui témoigne d'un minimum de recherche pédagogique, il suffit de rappeler que d'autres *vitas* présentent plus simplement l'enfant s'exerçant à écrire sur des tablettes de cire (228) et de se garder d'un piège que tend la *vita Judoci* : devant les portes du monastère de Lanmailmon où il avait étudié, saint Judoc rencontre onze pèlerins en voyage pour Rome. Il se décide à les suivre, "*baculum tantum ac TABULAM manu arripuens*" (229). Il ne s'agit pas ici de tablettes à écrire, comme d'ailleurs l'ont cru, mais de la *tabula peregrinantum*, qui, selon du Cange, consiste en un *codiculum modicum*, bref, en livre de poche (230) !

B - La curieuse absence du calcul :

Après la lecture et l'écriture vient normalement le calcul. Les écoles mérovingiennes n'en négligeaient pas l'étude, du moins sous son aspect le plus pratique

(219) *ibidem*.
 (220) F. Mc GRAITH : Education in ancient and medieval Ireland (1979) p.32-34.
 (221) F. DUINE : *OB* p.54 ; ERNOULT-MEILLET, p.688, donne le sens de cube, "ancien, classique, usuel". On donnait ce nom à des tablettes carrées servant à divers usages. Il a continué d'être appliqué à l'objet même quand celui-ci avait cessé d'être carré.
 (222) R. FAWTIER : La Vie de saint Samson p.40 et n°5.
 (223) P. RICHE : Education et Culture... p.519 et n°138 ; cf. en français "tasseau" (ERNOULT-MEILLET p.688).
 (224) Mr. Maglorii (L.B.) VIII, 25 p.245 ; en note 1, LA BORDERIE précise cependant que le manuscrit ne porte que "tess-".
 (225) L. MAITRE : "Les écoles épiscopales et monastiques au XII^e siècle" p.145.
 (226) Je l'en remercie vivement. R. FAWTIER p.41 n°1 refusait de prendre cette forme en considération, parce que "cela ne correspond à aucune langue", mais retenait "le nombre exprimé par elle". L'emploi du distributif à la place du simple cardinal est un tour bien représenté chez Gildas, Aldhelm et dans les *Hisperica Famina* (F. KERLOUEGAN : Thèse, II p.270).
 (227) Voir, cependant, G. BERNIER : Thèse (1982) p.147, qui fait référence au système celtique de numération.
 (228) V. Maglorii (AASS) c.5 p.783 : "insertis tabulas ejus apicibus" ; V. Pauli (CUISSARD) l.2 p.420 : "in pugillare" ; V. Machutis (BILI/LEUDUC) l.2 p.33 : "scripsit ei elementa in tabula cerea" etc. ; toujours avec un succès aussi rapide (un jour !) que miraculeux. Sur ces tablettes, voir F. RICHE : Education et Culture p.511 et n°97 ; Ecoles et Enseignement... p.224. La règle de saint Benoît, c.35, mentionne *tabulae* et *grafium* pour indiquer que le mot ne doit pas les posséder en propre, contrairement à ce que pourrait laisser entendre une formulation maladroite de J. LECLERCO in M. de GANDILLAC et E. JEANNEAU : Entretiens sur la Renaissance du XII^e p.301.
 (229) V. Judoci (MABILLON, II) c.3 p.567.
 (230) Du CANGE : *Glossarium* s.v. "tabula" ; cf. F. DUINE ms 463 f°26.

(231). et, dans son programme de 789, Charlemagne prescrit l'étude du comput (= calcul ou, plus précisément, étude du calendrier) (232). On ne peut donc qu'être surpris de ne pas relever la moindre allusion à cette matière dans le récit de la scolarité des saints armoricains (233). Certes, les raisons basement matérielles (administration des biens, rentrée des dîmes) pour lesquelles les clercs et les moines devaient au moins connaître le calcul élémentaire, pourraient expliquer qu'un saint ne soit pas censé s'en préoccuper, même si - on le verra - les hagiographes savent garder la tête froide en ces matières ! Mais, si les statuts synodaux et les capitulaires ne cessent de commander d'apprendre cet art aux clercs, c'est aussi et surtout parce que le comput est indispensable à la maîtrise de l'année liturgique où interviennent les fêtes mobiles (234). On sait l'importance de la question pascalle dans le Christianisme celtique des VI^e-VII^e siècles (235) et une vita insulaire comme celle de saint Finan ne manque pas de mettre en scène le débat entre l'évêque de Lindisfarne, chaud partisan de la Pâque celte et "un très ferme défenseur de la vraie Pâque, du nom de Ronan, irlandais de nation, mais instruit de la règle de vérité ecclésiastique en Gaule et Italie" (236). Rien d'étonnant, dans ces conditions, à ce que l'enseignement du comput médiéval ait reposé "sur les traités des savants irlandais et anglo-saxons, et avant tout sur le De tempore rationum de Bède" (237). Loin d'échapper à la règle générale, les monastères bretons plaçaient le comput fort à l'honneur. Un témoin privilégié est le manuscrit 477 d'Angers, daté sans doute de 897, et provenant probablement de Landevenec (238). L'ouvrage de Bède est aussi recopié dans quelque scriptorium armoricain (239). Il faut donc se résigner à constater combien le silence des hagiographes contraste ici avec les centres d'intérêt des clercs qui les entourent. La seule explication que l'on puisse avancer tient au genre littéraire dont relève le Vitae. Il s'agit de montrer l'éducation d'un maître spirituel : d'où la primauté accordée à sa science des saintes écritures. "Ce primat ne signifie pas nécessairement une exclusive portée contre les autres sciences" (240).

C - Le psautier :

Une fois ces premiers rudiments acquis, le jeune saint se lance dans l'étude du psautier. Ce premier livre de lecture élémentaire intervient explicitement dans plusieurs Vitae (241). A la suite d'A. Lorcin qui a insisté, pour l'Irlande, sur l'enseignement de la lecture associé à celui du psautier (242), P. Riché a démontré que cette pratique s'est substituée au système antique dans tout l'Occident médiéval et dans tous les milieux (243). Chantés en chœur en même temps qu'appris, selon la méthode qu'utilisaient les écoles rabbiniques

(231) H. PIRENNE : "De l'état d'instruction des laïcs..." p.174 et 176 ; P. RICHE : "...Instruction des laïcs" p.875.

(232) P. RICHE : Ecoles et Enseignements... p.225.

(233) ...Si l'on admet mon interprétation des thèses dans la vita la Samsonis. Mais, même en suivant la lecture de P. RICHE, ce ne constituerait qu'une bien petite exception, corroborée par la mention de l'arithmétique au nombre des disciplines enseignées par saint Illud (1,7 p.106) ; cf. supra.

(234) P. RICHE : Ecoles et Enseignements... p.225.

(235) Voir entre autres L. GOUGAUD : art. "Celtique (Liturgie)" DACL II, col.3002 ; O. LOYER : ibid., p.80-82 ; M. DILLON/N.K. CHADWICK : Royaumes Celtiques p.180 ; M. FLEURIOT consacre l'appendice I de ses Gloses... (p.335-337) à un "index sommaire de quelques termes de comput" destiné à "faciliter la compréhension des gloses aux textes latins de comput". Cela suffit sans doute à monter leur fréquence !

(236) AASS Fev.3 p.22 E.

(237) P. RICHE : Ecoles et Enseignements p.271.

(238) L. FLEURIOT : Gloses... p.9-12 étudie le calendrier qu'il contient. Le glossaire qui reproduit un calcul de Bède va jusqu'à l'actualiser selon ses propres données (p.9).

(239) P. RICHE : "Les hagiographes bretons et la Renaissance carolingienne" p.656. A l'appui de l'intérêt des celtes pour le comput, on peut aussi invoquer l'hypothèse de G. BERNIER (Thèse p.121) qui attribue le traité De Pascha, non à Martin de Braga, mais aux monastères bretons de Galice.

(240) Je suis redevable de cette idée au chanoine du CLEUZIOU, par lettre du 28-3-1981. Je l'en remercie vivement.

(241) V. la Samsonis (FAWTIER) 1,10 p.111 ; V. Machutis (BILI/LEDUC) 1,9 p.51 ; V. Machutis (ANY/V. Hervei) (L.B.) c.6 p.259.

(242) A. LORCIN : "La vie scolaire dans les monastères irlandais" (RMAI 1945).

(243) P. RICHE : "Le psautier..." p.254 ; Education et Culture... p.315-316 ; De l'éducation antique p.36.

et qui est toujours en vigueur dans les écoles coraniques (244), ces psaumes confèrent au Haut Moyen-Age une culture que P. Riché qualifie de "psalmodique" (245).

Si elle ne constitue pas une particularité de l'école monastique, l'étude du psautier est cependant bien adaptée aux futurs moines qui se préparent à la récitation de l'office quotidien. Or, "les moines celtes furent de grands récitateurs de psaumes soit au cours du cursum, soit en particulier. Saint Colomban faisait réciter le psautier tout entier en deux offices. Les trois cinquantaines devaient être récitées journalièrement d'après l'ordo de Kil-Ros, les règles de Maelruain, de saint Comgall et de saint Ailbe d'Emly" (246). Dans les chrétientés celtiques, le chant des psaumes s'accompagne d'une "impressionnante gymnastique" consistant en innombrables génuflexions et prostations (247). Sans atteindre les records de certains anachorètes insulaires (248), saint Guénolé avait coutume de réciter cinquante psaumes par jour, "dans toutes les positions", comme le note P. Duine amusé (249) :

"...nunc in crucis modo, nunc immobilis statura fixus, nunc fixis provolutus genibus" (250). Et, "à la fin de chaque psautier, il faisait cent génuflexions chaque jour et autant la nuit" (251).

Le Cartulaire de Redon assure le passage de la fiction hagiographique à la réalité liturgique de l'époque carolingienne. Avant 867, en reconnaissance d'une donation, Freoc chanta soixante "psalteria" pour le repos de l'âme de son oncle et parrain Arthwi (252). En 868, on relève encore un leg de cent psautiers associés à trois cents messes (253).

D - L'enseignement secondaire :

Cette formation de base vise une culture essentiellement religieuse, dans les Vitae armoricaines comme dans la réalité contemporaine des hagiographes. 54,5% des textes contiennent le stéréotype du saint imbu des lettres sacrées (= sacrae litterae), de l'écriture sainte (divina scriptura) ou de la loi divine (lex divina). Cependant, la lecture du tableau permet de dégager les grandes lignes d'une périodisation sommaire.

a) La vita la Samsonis rappelle qu'Illud avait étudié diverses disciplines des arts libéraux : il était "le plus expert de tous les Bretons dans toute l'écriture sainte, c'est-à-dire l'Ancien et le Nouveau Testament, et dans tous les secteurs de la science (omnis philosophiae generis), à savoir la métrique, la rhétorique, la grammaire, l'arithmétique, et il était savant dans tous les arts (et omnium artium philosophiae)" (254). Selon O. Loyer, cette liste se rapproche de celle des arts libéraux, "encore qu'elle ne l'épuise pas". Aldhelm précisait que les maîtres celtes enseignaient la grammaire, la géométrie, et la "philosophie naturelle" (c'est-à-dire la physique et la médecine). Cet enseignement est donc comparable à celui des continentaux, avec peut-être une coloration un peu plus scientifique, si l'on se fie à cette mention de la géométrie, "assez délaissée sur le Continent" (255).

P. Riché a recensé les diverses hypothèses qui ont été avancées pour rendre compte de la place originale faite ici à la culture profane (256). L'hagiographe doit sembler en tout cas mettre en cause "les échanges culturels qui ont eu lieu entre la Bretagne

(244) P. RICHE : "Le psautier..." p.256. De l'éducation antique... p.36.

(245) P. RICHE : Ecoles et enseignements... p.224.

(246) L. GOUGAUD : art. "Celtiques (Liturgies)" DACL II col.3018.

(247) L. GOUGAUD : Les Chrétientés celtiques p.97 ; O. LOYER : ibid. p.40-41.

(248) O. LOYER : ibid. : 700 psaumes par jour.

(249) BUR droit n°17 732 p.77.

(250) V. Winwaloei (L.B.) 11,9 p.72.

(251) ibid. 11,14 p.77. Lobineau remarquait d'ailleurs que cela est physiquement impossible !

(252) A. de COURSON : Cartulaire de Redon p.121.

(253) ibid. p.18 ; cf. P. DUINE ms 453 ff56.

(254) V. la Samsonis (FAWTIER) 1,7 p.105-106. Je traduis ici philosophia par science, comme l'indique F. DUINE : ibid. p.61 ; voir la discussion par O. LOYER p.52.

(255) O. LOYER : ibid. p.52.

(256) P. RICHE : Education et Culture p.357 sq.

et le Continent au V^e siècle" (257), puisqu'il affirme qu'Ilud avait été l'élève de saint Germain (258). M. Fleuriot a d'ailleurs récemment insisté sur l'origine armoricaine de saint Ilud (259).

L'auteur de la *Vita Samsonis* réduit sensiblement l'énumération des disciplines enseignées par Ilud puisqu'il ne cite expressément que la métrique et la rhétorique avant d'enchaîner sur des généralités (260). Quant à la *vita Cunuali*, elle ne peut être considérée comme un témoignage indépendant puisqu'elle plagie mot pour mot la *vita la Samsonis* jusqu'à la formule "in cuius magnifico monasterio ego fui", qui est ici démarquée en "in cuius magnifico monasterio ego NUTRITUS fui" (261).

b) La mention des arts libéraux reste un cliché des *Vitae* du IX^e au XI^e siècle ce qui témoigne bien entendu de l'impact de la Renaissance carolingienne en Armorique. Cependant, l'accent paraît placé sur l'instruction religieuse. C'est ainsi que le mot *philosophia* que l'on a pu traduire par science dans la *vita Samsonis*, en vient à désigner la vie monastique (262) dans la *vita Conwoionis* :

"...Verse philosophiae dare operam gliscens" (263).

Significatif de ce glissement de sens, un acte du cartulaire de Redon : en 1089 figure, parmi les témoins, Raoul, "philosophus" de Gaël. F. Duine n'hésite pas à interpréter ce titre comme moine (ou peut-être dignitaire) de l'abbaye de Saint-Méen (264).

Rien de profane non plus dans l'enseignement que, selon Wronoc, Ilud est censé avoir dispensé à Paul Aurélien :

"En peu de temps, sous la direction de son précepteur, il acquiert l'ensemble des livres de la bibliothèque contenant la vieille et l'ancienne loi, les pères et les prophètes" (265).

On s'écarte ici quelque peu de la culture d'Ilud selon l'auteur de la *vita la Samsonis* :

De même, alors que Billi reste discret sur ce point, les versions anonymes de la *vita Machutis* prennent soin d'indiquer que Malo accède à la maîtrise des arts libéraux (266). Mais la version Lot précise tout aussitôt que ces études ont pour but "d'apprendre les écritures saintes et théologiques par lesquelles on connaît Dieu et on conquiert la vie éternelle" (267). Ce rappel de l'éducation suivie par le saint a d'ailleurs, dans les deux versions, pour fonction explicite de justifier sa nomination par Brendan à la charge de prédicateur.

La *vita Melanii* précise que saint Melaine a étudié les lettres profanes, mais surtout la Bible. On vient de partout le consulter et les présents qu'on lui offre (*auri, argenti diversarumque vestium atque suppellectium fulcra*) (268), même s'il les refuse conformément à un stéréotype hagiographique, laissent supposer que "les conseils qu'il donnait devaient porter plus sur la vie pratique que sur la théologie" (269).

La version de Paris de la *vita Turlavi* présente "une petite université cathédrale" doloise (270) où Turliau acquiert le *trivium* (grammaire) et le *quadrivium* (plain-chant). Bien entendu, le couronnement de cette formation est l'accession à la théologie (*lectio divina*). Il ne servirait à rien de multiplier les exemples ; le tableau semble assez probant. Dans les *vitae* carolingiennes, la formation intellectuelle apparaît surtout comme l'apanage

(257) *ibidem*.
 (258) V. la Samsonis (FAWTIER) 1,7 p.105 : "de disciplinis (= de discipulis ; = discipulus) erat Si Germani".
 (259) M. FLEURIOT : *OB* p.142.
 (260) V. la Samsonis (PLAINE) 1,4 p.10.
 (261) V. Cunuali (CHEIX) prol. p.4-5. On peut noter que la variante "peritissimus erat" que reprend la V. Cunuali se trouve dans divers manuscrits de la V. la Samsonis. Cf. FAWTIER p.86.
 (262) Du CANGE, *Gloss. V* col.447 : *vita monastica* ; A. BLAISE *ibid.* p.623 : chez saint Jérôme (adver. Iovinianus, II, 211) le mot *philosophum Christi* désigne un ascète.
 (263) V. Conwoionis (MABILLON) c.3 p.189.
 (264) A. de COURSON : *Cartulaire de Redon* p.239 ; F. DUINE : ms 471 n°694. Voir, sur le sens du mot, M.M. DAVY : *Initiation Médiévale, la philosophie au XII^e s.*, 1980, *passim*.
 (265) V. Pauli (CUISSARD) L.2 p.420.
 (266) V. Machutis (ANY/LOT) c.7 p.274 ; (ANY/LOT) c.6bis p.302 ; rien chez BILLI/LEDUC 1,13 p.59.
 (267) V. Machutis (ANY/LOT) c.6bis p.303.
 (268) V. la Melanii (Cat.Cod.) c.2.
 (269) D. AUPEST-CONDUCHE : "Deux formes divergentes..." p.121.
 (270) F. DUINE : "Les saints de Domnonée : les saints de Dol" p.34.

des clercs auxquels elle est indispensable pour des raisons quasi-professionnelles qui ne concernent plus les laïcs. Du même coup, quelle que soit sa qualité, elle s'infléchit davantage qu'à l'époque de la *vita la Samsonis* dans un sens strictement utilitaire, et donc, en l'occurrence, religieux.

c) Au-delà du XI^e siècle, toute allusion précise à la culture profane disparaît pratiquement de l'hagiographie armoricaine et les références à l'éducation du saint se bornent généralement à évoquer vaguement les *litterae* ou la *litterarum disciplina* qu'il est censé avoir appris. Certes, il faut répéter que cette tendance pourrait bien traduire une certaine banalisation de l'éducation. Néanmoins, il est peut-être intéressant d'établir aussi un rapprochement entre cette discrétion et la mauvaise presse qu'a l'école chez des réformateurs monastiques comme Pierre Damien ou saint Bernard. Le premier y est franchement hostile, quant au second, sans mépriser franchement la science, "il ne cesse d'opposer l'école et le cloître comme exclusifs l'un de l'autre [...] monachi non est docere sed lugere (ep.88.89)" (271). Les Cisterciens, les bénédictins de Cluny, les Prémontrés ferment leurs écoles (272) et, encore au XIII^e siècle, on expulse de Saint-Bertin les enfants qui gênent la vie monastique (273). Or, à quelques exceptions près, le type de sainteté que les *vitae* armoricaines continuent alors de promouvoir est essentiellement monastique. C'est ce qu'illustre un passage de la *vita Chorentini* (XIII^e siècle). Trois postulants au diocèse de Quimper se présentent devant saint Martin : "il remarque en Tudy les lettres et l'honnêteté, en Guénolé l'éloquence et la religion, en Corentin le respect de sa personne, la simplicité de l'extérieur, l'humilité du cœur, et l'éminence de la sainteté" (274). Il est significatif que presque rien ne transpire ici de la culture de Guénolé qui éclate dans sa propre *vita*, et qu'aucune allusion à celle de Corentin ne soit nécessaire pour qu'il l'emporte sur ses deux rivaux dont l'un, Tudy, est pourtant nettement présenté comme lettré. Ainsi, les hagiographes se conformeraient à la conception du monachisme qui s'impose à leur époque !

Cependant, on l'a vu, nombre d'entre eux sont des séculiers, partie prenante de la Renaissance du XII^e siècle dont ils sont presque les seuls représentants en Bretagne, du fait même de l'"exode des cerveaux" lié à la profonde "influence française" sur le duché (275). C'est peut-être cet élargissement du recrutement des hagiographes qui rend compte de deux caractéristiques de l'hagiographie romane.

D'abord, en dépit de la tendance des monastères à "réduire au maximum leur activité scolaire" à partir du XII^e siècle (276), les *vitae Jacuti, Armagilli, Budoci*, qui datent de cette époque, continuent de montrer des écoles monastiques en pleine activité : P. Riche indique qu'effectivement, "bien des monastères [...] continuent à avoir des écoles" et cite des exemples extraits des cartulaires de la vallée de la Loire, voire de ceux de l'Auvergne (277).

Surtout, l'instruction ne paraît plus s'adresser uniquement aux futurs clercs. C'est ainsi que Godianus, "vir dives", adopta Goulven et "le fit instruire dans les rudiments de l'art littéraire". Or, il ne semble pas que, dans l'esprit de ce "père spirituel", il se soit agi de préparer le futur évêque à sa fonction puisque, lorsque ce dernier opta pour l'éremitisme, "Godianus le contredit tant qu'il put, lui qui, par testament, l'avait déjà désigné comme héritier de tous ses biens" (278). Mieux encore, saint Efflam, dès sa naissance, est fiancé et destiné à régner, ce qui ne l'empêche pas de dépasser ses condisciples à l'école où il est parfaitement instruit (279) !

Tout se passe donc comme si, dans les *vitae* romanes, les options se diversifiaient : on a remarqué plus haut la promotion d'une éducation chevaleresque ; on s'aperçoit ici que l'instruction n'apparaît plus incompatible avec un projet de vie laïque. De même,

(271) H. DELEHAYE : "Les écoles au XII^e siècle" (*Traditio*, V, 1947) p.226-227.
 (272) *ibid.* p.210.
 (273) P. RICHE : "L'instruction des laïcs au XII^e siècle" p.213.
 (274) V. Chorentini (FAWTIER) c.3 p.40 : je m'inspire de la traduction parapsé de B. PLAINE p.133.
 (275) A. CROIX-J. GUIFFAN : *Histoire des Bretons* p.114 sq.
 (276) H. DELEHAYE : "L'organisation scolaire..." p.223.
 (277) P. RICHE : "L'instruction des laïcs au XII^e siècle" p.213-214.
 (278) V. Goulven (L.B.) c.5-6 p.219.
 (279) V. Eufiam (L.B.) c.3 p.9 du t. à p.

loin de la Bretagne, le Prémontré Philippe de Harvengt, qui s'est heurté à saint Bernard, écrit au comte de Flandres :

"Si, par chance, un prince est instruit, car l'instruction n'est pas le privilège des clercs et beaucoup de laïcs la possèdent, il peut loin du bruit et des affaires militaires prendre un livre et s'y regarder comme dans un miroir" (280).

Plus proche de notre champ de recherche, Marbode, évêque de Rennes, emploie à plusieurs reprises, pour parler de l'instruction, l'expression "mos ut est nobilium" (281), qui paraît témoigner de la "progressive laïcisation de la haute culture" (282) que laissent par ailleurs deviner les Vitae.

2) Spécialisation :

Parallèlement à l'étude des "arts libéraux" dont on vient de tenter de retracer l'évolution, les vitae armoricaines gardent la trace de l'existence d'un enseignement "que l'on qualifierait de nos jours de technique" mais que P. RICHE préconise d'appeler "spécialisé" (283).

A - Le chant :

A côté de la musique théorique (musica) qui constitue une des branches du quadrivium et qui s'élevait volontiers au niveau des spéculations sur les nombres, l'harmonie des astres et les lois de l'acoustique (284), le Moyen-Âge distingue le chant (cantus) qui se cantonne au niveau du savoir-faire pratique (285).

Dès l'époque de Grégoire le Grand, le goût du chant est tel que le saint pape doit dénoncer les abus des diacres romains qui ne pensent qu'à travailler leur voix.

"Il arrive le plus souvent que pour le ministère sacré on cherche de belles voix. On n'a cure de la dignité de vie et le chanteur offense Dieu par ses moeurs tandis qu'il plaît au peuple par son chant" (286).

Au IX^e siècle, Agobard, comme en écho, "dénonce les chantres qui se croient sur une scène de théâtre et affectent à leurs chants une douceur exagérée : on dit que la musique chasse les démons ; mieux vaut reconnaître que ces chants-là l'introduisent dans le coeur" (287). C'est que, durant tout le Haut Moyen-Âge, le chant liturgique est utilisé pour capter l'intérêt des laïcs. La liturgie gallicane (dont la liturgie "celtique" empruntait bien des éléments) (288) y avait largement recours (289). Il semble que les monastères celtiques aient aussi connu divers types de chants : psalmodie directanée, alternée et parfois sous forme responsoriale (290).

Dans les écoles carolingiennes, le chant est enseigné et les souverains s'efforcent d'imposer le chant "grégorien" qui se répand en fait assez lentement au cours du IX^e siècle (291).

L'impact du chant sur les fidèles que l'on vient d'illustrer par quelques notations empruntées à d'autres secteurs de la culture médiévale, se reflète aussi dans la vita de saint Turliau puisque "autant que possible, à cause de la façon dont il chantait l'office (pro modulatio officii), le peuple voulait toujours y assister avec lui" (292). La version de Paris

- (280) MIGNÉ : PL, t.203 col.148, traduit par P. RICHE "L'instruction des laïcs au XII^e siècle" p.213.
 (281) P. RICHE : "L'instruction des laïcs au XII^e siècle" p.212.
 (282) L'emprunte cette expression à G. DUBY : Le Chevalier, la Femme et le Prêtre p.25.
 (283) P. RICHE : Ecoles et enseignement p.236.
 (284) A titre d'exemple, voir G. BEAUJOUAN : "L'enseignement du quadrivium" (S. Spolète XIX-1972 t.11) p.639-667.
 (285) L. MAITRE : "Ecoles épiscopales et monastiques..." p.159.
 (286) P. RICHE : Ecoles et enseignement... p.236.
 (287) P. RICHE : La Vie quotidienne... p.231.
 (288) L. GOUGAUD : art. "Celtiques (liturgies)" col.3014.
 (289) R. JUNGMANN : Missarum solemnia t.1 p.109 ; P. RICHE : Education et Culture... p.546.
 (290) L. GOUGAUD : ibid. col.3018.
 (291) P. RICHE : La Vie quotidienne... p.278-279.
 (292) V. Turliau (CLERMONT/DUINE) II,3 p.32.

est encore plus précise :

"Il ne renonça pas non plus à apprendre la mélodie ecclésiastique car il avait une voix très élégante et plus claire que celle de ses condisciples. C'est pourquoi, comme sa voix agréable délectait par sa digne clarté les oreilles de l'archevêque qui régnait alors la cour doiloise, ce même pasteur nommé Tyarmael choisit cette recrue pour fils adoptif" (293).

Pour accompagner leur chant, les moines carolingiens recourent parfois à un accompagnement musical : Charlemagne, d'après Nockter, emprunte l'orgue aux Byzantins et "bientôt les maîtres l'utilisent pour leurs leçons" (294). Il est bien possible que cet instrument ait été connu à Landevennec dès 884, si l'on se fie à la comparaison qui vient à l'esprit de Wromnoc lorsqu'il note l'institution par Paul Aurélien d'évêques auxiliaires dans son diocèse (295).

"...velut quoddam organum totius cantilena concordia par omnia instructum" (296). Selon F. Duine, "c'est le témoignage breton le plus ancien sur les orgues". Il faut ensuite attendre le début du XII^e siècle pour relever, chez Baudri, une allusion à cet instrument, qui laisse d'ailleurs entendre sa rareté, encore à cette époque (297).

Plus de trois siècles après la vita Pauli, la Vita de saint Sulliau se fait l'écho de ce prestige du chant religieux : d'après les passages conservés par le bréviaire Léonard de 1516, Sulliau, enfant, voit passer le prêtre Guimarch psalmodiant avec douze disciples "Je veux suivre ce clerc pour qu'il m'apprenne ce qu'il chante !" dit-il à ses trois frères qui jouaient avec lui. Effectivement, "il passa sept ans de suite dans ce monastère, désirant servir jour et nuit en hymnes et cantiques spirituels, avec une grande contrition de coeur et d'esprit" (298).

Il ne semble pas qu'il y ait, dans l'esprit des hagiographes, une contradiction entre le chant profane et le chant religieux. C'est ainsi que L. Fleuriot a montré qu'Ingomar avait inclus dans la vita Judicæli la traduction latine d'une gorchan du VII^e siècle, tout à fait analogue aux poèmes gallois "de type archaïque" qui font l'éloge d'un chef en cinquante à quatre-vingt lignes "rimant et rythmant ensemble" : elle évoque le moliant Cadwallon, la gorchan de Tudfwich, ou celle du roi Urien de Rheged par Taliesin (299).

La personnalité de saint Hervé cristallise les relations qui existent entre les deux types de chants. Son père Hoarvian est "barde" (300) du roi Childebert :

"Il composait de nouvelles chansons par des agencements rythmiques sur lesquels il plaçait des mesures neumatiques inouïes auparavant" (301).

On vient de rappeler le caractère rythmique de l'ancienne poésie bretonne : il suffit d'ajouter qu'en outre bien d'autres systèmes de notation (302), les neumes bretons sont parmi les plus anciens et ont été en usage du IX^e au XII^e siècle ; ils sont attestés dans des manuscrits du Mans et de Pavie (303).

Or, saint Hervé, fils de ce barde et de Rivanone qu'un ange qualifie

- (293) V. Turliau (AASS) c.2 p.617.
 (294) P. RICHE : Ecoles et enseignement... p.241 ; La Vie quotidienne... p.279.
 (295) Sur les rapports de cette institution avec les choroèques orientaux, cf. G. BERNIER : Thèse 1980 dact. p.136-137.
 (296) V. Pauli (CUISSARD) II,20 p.452.
 (297) F. DUINE : Memento p.60 n°3. Cependant, des comparaisons du même ordre que celle de la vita Pauli se rencontrent chez les Pères de l'Eglise (Augustin, Ambroise) cf. BLAISE : s.v. organum ; F. KERLOUEGAN : Thèse III p.174 n°287.
 (298) V. Sulliau (DOBLE) c.2 et 5 p.124-125.
 (299) L. FLEURIOT in Documents de l'histoire de Bretagne (Privat 1971) p.156 sq. A cette traduction, il faut préférer celle que le même auteur donne dans Récits et Poèmes celtiques p.44-45 où il rétablit le sens de milvi (= milans) qu'une "distraction" lui avait fait traduire par merles dans le premier ouvrage. Hastabat est ici rendu plus exactement par "jouait de la lance" que par se "hâtait" (cf. L. FLEURIOT : OB p.280).
 (300) Cette traduction de B. PLAINE (p.54 n°6) s'est imposée ; le texte latin porte cantor figmentia - Plus que l'on peut rendre plus précisément par "compositeur interprète".
 (301) V. Hervé (L.B.) c.1 p.256.
 (302) P. RICHE : Ecoles et enseignement... p.240.
 (303) M. HUGLO : Acta musicologica t.35 1963 ; C.R. Etudes Celtiques t.XI, cité par P. HONORE : Le docteur de la Bretagne et des pays celtiques S. Vreiz 1970 p.115. Voir aussi M. HUGLO : Le docteur de la notation bretonne (Britannia Christiana - Bibliothèque liturgique bretonne fasc.1 - Péninsule 1981).

de "psalmista puella" (304), apprend de mémoire "le psautier avec les sept hymnes" (=pénitentiels?) (305), et plus tard, récite un chant (= carmen) inspiré par les "suaves mélodies" qui accompagnent la vision du ciel ouvert qu'il partage avec l'évêque Hoardon (306).

Tout se passe donc comme si un rapport de filiation s'établissait entre le chant religieux et la chanson profane. On est loin de la méfiance de l'Eglise des VII^e-VIII^e siècles envers les chanteurs et danseurs ambulants (307), comme de la rigueur carolingienne qui prétendait cantonner les laïcs dans le chant du gloria, du kyrie et sanctus (308). Rien de condamnable dans la profession d'Hoarvian :

"qui quamvis in voluptuosius regum degeret curti et inter aulicos delectabatur et jocundus iocularis, tamen metuebat semper Dominum" (309).

B - Ecole de peinture ?

Très tôt, l'Eglise a aussi su tirer parti de la valeur pédagogique des images et adapter cette "prédication muette" au public illettré auquel elle s'adressait (310). Rien d'extraordinaire, dans ce contexte, à ce que l'une ou l'autre des vitae armoricaines contienne quelque allusion à la peinture !

C'est pourquoi il est amusant de décocher au passage un coup... de crosse au serpent de mer de l'hagiographie armoricaine : la prétendue école de peinture d'Alet dirigée par un certain Grégorius (311).

A l'origine du malentendu, un passage alambiqué du prologue de Bili à sa version de la vita Machutis :

"...Ideoque nostrum GREGORIUM magistrum poscimus ut sicut severissimum picture judex est et pictor optimus, pro nobis causare non cesset" (312)...

Or, L. Duchesne a établi que ce terme gregorius n'était pas un nom propre mais un adjectif signifiant "vigilant" (313). La preuve en est que quelques lignes plus haut, il est appliqué à l'évêque Ratvili, dans l'adresse qui ouvre la vita :

"Domino sancto et meritis venerabili totoque pectoris sinu amplectendo ac meo magistro GREGORIO in Sancta Trinitate Ratvilio episcopo inibi amantissimo Bili levita humilis perpetuum salutem".

Le chanoine du Cleuziou a montré qu'un texte oriental comme celui du document de Damas pouvait être à l'origine de l'expression cedrina proceritate qui, dans les versions anonymes, caractérise le géant Mildu (315). Elle y est, comme par hasard, appliquée à des géants fils des anges déchus, nommés précisément les "veilleurs" (Gregoro, Eggregoro). Voici peut-être identifiée la source de la formule de Bili, avec, en prime, "une lueur sur les lectures canoniques ou non-canoniques que pouvaient faire les rédacteurs de la vie de saint Malo" (316). Quant à la comparaison picturale qui suit, elle s'explique fort bien si, avec F. Lot, on reconnaît à Ratvili la paternité des G.S.R. (317).

(304) V. Hervei (L.B.) c.3 p.257.

(305) IBID. c.6 p.259.

(306) ibid. c.31 p.371.

(307) P. RICHE : Education et Culture... p.543-544.

(308) P. RICHE : Vie quotidienne... p.280.

(309) V. Hervei (L.B.) c.1 p.256.

(310) P. RICHE : Education et Culture p.542-543.

(311) B. PLAINE : Vie inédite de saint Malo... p.31 n°3 ; suivi, entre autres, par M. PLANIOL : HIB t.II p.188 ; L. LANGOUET : Thèse p.124 ; A. CHEDEVILLE : in Histoire des diocèses de France-IV - Rennes p.41-42 ; G. BERNIER : Thèse (1982) p.133. Voir B. MEYERDORF : "Une école de peinture à Alet au début du IX^e siècle ?" in X. BARRALIALTET et Coll. Artistes, artisans et production artistique en Bretagne au Moyen Age, Rennes, 1983.

(312) V. Machutis (BILI/LEDDUC) prolog. p.4.

(313) Revue Celtique t.XI 1890, p.7 n°2, cité par F. LOT : MHB p.340 n°1.

(314) V. Machutis (BILI/LEDDUC) p.2 ; voir note 3 la leçon la plus complexe du ms 0 qui est à l'origine du contresens de dom PLAINE.

(315) V. Machutis (L.B.) c.11p.279 ; V. Machut. (LOT) c.11p.308. Le chanoine du Cleuziou renvoie à G. VERMES : Les Manuscrits du désert de Juda (Desclee 1953) p.161, que je n'ai pas consulté.

(316) TR du CLEUZIQUO : "La navigation du moine saint Malo..." p.50-51.

(317) F. LOT : MHB p.11 ; cf. supra c.1.

L'emploi par Bili du terme pictor au sens d'écrivain constitue un décalque du grec γραφειν (peintre ou écrivain). On peut rapprocher l'utilisation de pictura au sens d'écriture. Certes, l'image est classique chez les auteurs latins où pictura désigne une composition littéraire (Cicéron, Tusc. 5,14; 5,39,114). Mais ce n'est que chez Virgilius Maro Grammaticus (VII^e siècle), et dans les Hisperica Famina (A.126) que le mot perd sa valeur métaphorique et devient synonyme de lettres (318).

C - Les scribes :

Ce sont précisément les G.S.R. qui fournissent les références les plus précises aux scribes qui, en dépit des rapports très étroits qui se tissent entre l'école et le scriptorium à l'époque carolingienne, font figure de spécialistes (319). En effet, on sait que contrairement à nos habitudes scolaires, l'apprentissage de la lecture et celui de l'écriture ne sont pas alors forcément liés, ce qui explique que le fastidieux travail de copie d'un manuscrit ait été tenu comme quelque peu mécanique et subalterne (320).

A Redon, le scribe Doethgen n'est pas moine, mais vit à l'extérieur, "comme un des chanoines" (321). Tout comme dans le passage de la vita Pauli consacré à Withur (322), nous tenons ici la preuve d'un recrutement plus large que le cadre monastique, dans ces ateliers de copistes, qui, en Bretagne comme partout, se rencontrent dans les grands monastères.

Quelques pages plus loin, toujours dans les G.S.R., le récit d'un accident survenu "dans la province de Spolète" met en scène deux frères dont l'un est diacre et l'autre scriptor (323) ; que l'activité professionnelle remplisse dans la présentation des personnages la même fonction que le grade ecclésiastique constitue là encore l'indice d'une spécialisation !

3) La formation d'une élite :

Quoi qu'il en soit de la qualité de l'éducation que reflètent les vitae armoricaines, il n'empêche que, "comme partout et toujours jusqu'au XIX^e siècle" (324), les lettres constituent une infime minorité au milieu des analphabètes. Certes, les lois du genre hagiographique font que ces derniers nous échappent presque totalement : rares sont les textes qui, comme la vita Cunuali, distinguent les scolaris des alii pueri (même si c'est pour les montrer jouant ensemble) (325). Mais, c'est bien par ce contraste sous-jacent que s'explique en grande partie l'élitisme qui s'affirme dans l'hagiographie bretonne.

A - Le père spirituel :

C'est ainsi que les rapports entre le maître et son disciple sont parfois présentés en termes de filiation spirituelle. Certes, il y a risque d'interférence avec l'institution de la "mise en nourriture" : c'est évident dans la vita Golveni (XII^e siècle) où Godianus est qualifié de pater spiritualis (326) ; et on peut même le soupçonner dès l'époque carolingienne dans les vitae Machutis où Malo apparaît comme filius spiritualis de saint Brendan (327). A propos de la vita Turtiavi, F. Duine remarquait : "dans l'ancienne hagiographie bretonne, on trouve l'éloge

(318) N.W. Herren : HF p.148-149. On retrouve encore ce trait d'hisperisme dans un texte irlandais du XI^e siècle (A. GWYN : the Writings of Bishop Patrick (1074-1084) ; Dublin 1955 p.49). Sur l'hisperisme chez Bili, voir infra.

(319) P. RICHE : Ecoles et Enseignement... p.224-225 ; Vie quotidienne... p.246-249 ; O. LOYER : Les Chrétientés celtiques p.36.

(320) Au début du XIX^e siècle, prévaut encore en pays Gallo l'apprentissage de la lecture seule "qui semble bien correspondre au besoin culturel dominant de ce pays de forte pratique religieuse : la lecture du missel" (M. LAGREE : Catholicisme et Société dans l'Ouest - Cartes et Statistiques t.II, le XIX^e siècle p.29).

(321) GSR (MABILLON) II,6 p.209 ; il est vrai qu'il a fait vœu d'embrasser la vie monastique et qu'il est sévèrement châtié lorsqu'il se dédit.

(322) cf. supra.

(323) GSR (MABILLON) III,1 p.215.

(324) H. PIRENNE : "De l'éducation..." p.172.

(325) V. Cunuali (OHEIX) c.1 p.5.

(326) V. Golveni (L.B.) c.5 p.219.

(327) V. Machutis (L.B.) c.1 p.268 ; V. Machutis (BILI/LEDDUC) I,2 p.33.

de l'abbé, du maître, mais l'éloge du père spirituel y est d'un extrême rareté" (328). Et de souligner que Turtiau considérait Budogan comme "un père plein de science et de sagesse", avant de suggérer un rapprochement avec l'annchara (= ami de l'âme) (329) qui désigne le directeur de conscience dans les Vies des saints irlandais !

Cependant, l'expression de la vita Turtiavi n'est pas si exceptionnelle que le pensait l'abbé Duine. Budoc, que l'on a parfois assimilé à Budogan (330), est appelé patre spirituali par Wrdisten dans la vita Winwaloei (331). Wrmnoc recourt à la même appellation à propos de saint Iltud dans la vita Pauli (332).

Sauf erreur de pointage, cette paternité spirituelle appliquée aux maîtres des saints bretons semble spécifiquement carolingienne. Ainsi, à la formule de la vita la Samsonis :

"Egredientibus autem parentibus ejus, mansit ipse ibi cum supradicto magistro" (333)...

la vita Ila substituée :

"...Parentes reversi sunt et ille cum supradicto patre remansit" (334).

Au maître du VIII^e siècle succède donc ici le père du IX^e siècle. Cette évolution de la terminologie ouvre des perspectives sur le "réseau d'amitiés et d'influence dans le monde des moines lettrés carolingiens" dont elle pourrait bien être le reflet (335).

À Landevennec, on peut ainsi reconstituer une véritable dynastie intellectuelle. Dans la vita major Winwaloei, Wrdisten enchâsse un emprunt à l'hymne de Clément (336) et, en retrouvant "sous sa plume ces deux vers qui chantaient dans sa mémoire - car cet hymne était chanté (= caecinit) - il évoque le souvenir de l'ami disparu" en quelques lignes qui trahissent son affection (337) :

"Sed de illo, in ymno de ejusdem laude metrica cum ritmo ratione bene composito, Clemens, Christi famulus, adulta adhuc aetate perspicuus nec multum post temporis, heu pro dolor ! immatura morte preventus caecinit" (338). (Clément, serviteur du Christ qu'une mort prématurée, hélas, a surpris dans la force de l'âge, il n'y a pas longtemps avait chanté celui-ci dans une hymne à sa louange parfaitement composée, selon les règles de la métrique.)

Plus crispé, Wrmnoc, dans sa préface à la vita Pauli, se prémunit de l'exemple de Wrdisten contre les envieux qui le louent en sa présence, mais le dénigrent par derrière (339). Cette agressivité, trahissant - peut-être - le complexe de persécution qui peut naître dans un monde clos comme l'est le cloître médiéval (340), ne saurait masquer l'attachement de l'auteur à son maître et abbé.

Le pays de Léon n'est pas totalement coupé de la Haute Bretagne puisque Bili dit expressément avoir séjourné à Saint-Pol-de-Léon, même s'il avoue du même coup, que le culte de saint Malo y était inconnu jusqu'à son passage (341). Il se pourrait qu'à Redon et Alet, un modèle de paternité spirituelle tel que celui que l'on observe à Landevennec se superpose à une réelle parenté biologique. Tous s'accordent à reconnaître dans l'auteur des GSR un dis-

(328) V. Turtiavi (CLERMONT/DUINE) p.44 et n°45.

(329) L. GOUGAUD : Les Chrétientés celtiques p.218. Il faut noter que les VSH (Bari, Molua, Maedoc) emploient la traduction littérale amicus animae (F. KERLOUEGAN, Thèse, II p.444).

(330) cf. infra.

(331) V. Winwal. (L.B.) 1,7 p.16.

(332) V. Pauli (CUISSARD) 1,4 p.424 ; Vitalis se contente de parler du "pater Hyldutus" (AASS, I,5 p.112).

(333) V. la Samsonis (FAWTIER) 1,10 p.108.

(334) V. Ila Samsonis (PLAINE) 1,5 p.11 du t. à p.

(335) P. RICHE : Les hagiographes bretons et la Renaissance carolingienne" p.656 ; sur les manifestations chaleureuses de cette amitié dans l'empire carolingien, cf. P. RICHE : Vie quotidienne p.313.

(336) Voir supra c.1.

(337) Lettre du chanoine du CLEUZIOU, en Octobre 1979. Je le remercie.

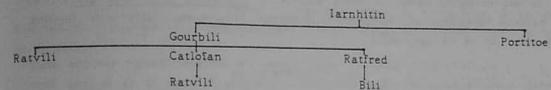
(338) V. Winwaloei (L.B.) 1,9 p.21-22. Trad. in Chron. de Landevennec, 26, p.46.

(339) V. Pauli (CUISSARD) prol. p.418.

(340) Cf. J. LECLERCQ : "Modern psychology and the interpretation of medieval texts" (Speculum 1973 XLVIII) p.480-481 et 488.

(341) P. RICHE in Histoire de Bretagne (Privat) p.136 ; cf. V. Machutus (BILI/LEDUC) II,18 p.256.

ciple direct de Conwofon (342) et l'on a déjà évoqué l'hypothèse de F. Lot qui l'identifie à Ratvili, évêque d'Alet de 866 à 872. Selon lui, ce personnage qui porte le même nom que le machtiern de Bgin fondateur de l'abbaye, pourrait bien être celui dont un acte de date incertaine témoigne de l'offrande à Conwofon par son père Catlotan. Ce dernier a pour frère un autre Ratvili, oncle et parrain de l'évêque. Un troisième frère, Ratfred a pour fils un dénommé Bili, "qu'il est tentant d'identifier avec l'hagiographe de saint Malo", successeur de Ratvili à l'épiscopat (872 vers 907) (343). Ainsi, Ratvili et Bili seraient cousins germains, issus d'une famille de "puissants" du pays de Redon, dont l'ancêtre Iarnhitin aurait été "missus" de l'empereur Louis (344). Voici l'arbre généalogique que permet de reconstituer l'étude de F. Lot :



Dans cette hypothèse, peut-être plus séduisante que solidement fondée (345), on assisterait donc à l'amorce d'un lignage épiscopal, plus proche sans doute de ceux qui apparaissent dès le VI^e siècle à Nantes avec saint Félix ou à Tours avec Grégoire lui-même (346), que de ceux que connaîtront postérieurement Rennes, Nantes ou Quimper (347). Mais il est significatif que le discours hagiographique masque la réalité sociologique en y substituant des liens d'amitié intellectuelle entre Bili, qualifié par l'auteur de la Translatio Si Machutus de "vir liberalibus studiis satis imbutus" (348), et son "maître vigilant", l'évêque Ratvili, "le meilleur peintre et le plus sévère des juges en matière de peinture..." (349).

Comme P. Riché (350), G. Leduc soupçonne "l'existence d'écoles, d'époques, de courants" (351) dans l'hagiographie armoricaine. Contentons-nous ici de remarquer comment ces liens intellectuels - quand nous pouvons les saisir - sont transposés par les hagiographes au niveau de leur modèle de sainteté, ou plutôt comment cette grille se surimpose à leurs rapports interpersonnels !

B - Les influences extérieures :

Les hagiographes (du moins ceux de l'époque carolingienne) ont donc conscience d'être partie intégrante d'une élite cultivée assez restreinte. Peut-on tirer de leurs propos quelques renseignements sur les "apports de l'extérieur" qui ont joué sur elle et sans lesquels un centre de culture ne peut exister (352).

a) Les Irlandais ?

On a rencontré à plusieurs reprises le problème de l'influence irlandaise sur la vie intellectuelle de la Bretagne. Il convient maintenant de recenser les mentions de

(342) Cf. supra c.1.

(343) P. RICHE : "Transfert des reliques..." p.217 ; J.C. POULIN : art. GAMS "ALETIS (ALET) hodie Saint-Servan", (notes dactylographiques communiquées par M. Chédeville ; je l'en remercie).

(344) F. LOT : MHB p. 12-13. En note 6, il cite la charte CXXXV de Redon : "regnante Iarnhitino".

F. LOT discute à ce propos l'opinion qui en fait un roi des Bretons au moment de la mort de Charlemagne (A. de LA BORDERIE : HB t.II p.16 p.17-18). A comparer avec le tiern Marcom, élu comme roi des Bretons, selon la V. Conwofonis c.6 p.189.

(345) On voit que les homonymes de Ratvili ne manquent pas : il en est de même pour Bili, puisqu'à la même époque Vannes connaissait aussi un évêque du même nom.

(346) D. AUPREST-CONDUCHÉ : "Deux formes divergentes..." p.124.

(347) P. RICHE in Histoire de Bretagne (Privat) p.147-148.

(348) Translatio Machutus (L.B.) c.14 p.260. On a relevé supra la même formule à propos du moine Condan dans les Miracula Maglorii. Il est frappant de constater que l'auteur de la Translatio qui connaît donc Bili et sa rédaction, ne la suivit pas quelques pages plus haut (p.258 c.2) puisqu'il écrit, suivant l'Anonyme, que Malo a été consacré évêque en Grande Bretagne. "Y aurait-il eu quelque polémique doloise ?", note DUINE (BUR 17 128 p.257).

(349) cf. supra.

(350) P. RICHE : "Les hagiographes bretons et la Renaissance carolingienne" p.656 ; cf. supra.

(351) G. LEDUC : Vie de saint Malo... p.XXIX de l'introduction.

(352) P. RICHE : ibid.

savants irlandais dans les documents hagiographiques armoricains.

Dès la la Samsonis, "il arriva que vinrent à lui (= Samson) des scots très experts qui rentraient de Rome ; en les observant soigneusement, il trouva qu'ils étaient savants (= philosophus eos esse) et il entreprit de les accompagner dans leur patrie avec la permission de l'évêque" (353). L'épisode est repris par la vita Ila au IX^e siècle avec de simples changements de forme.

Dans la vita Winwaloei, le saint projette de visiter "les saints lieux (sancta loca) où habitait saint Patrick, homme très prudent et pleinement catholique et de profiter de son enseignement et de ses exemples comme un élève émérite (= discipulus . . . egregius)". Il résoud de profiter des bateaux irlandais qui faisaient le commerce d'outre-mer. Mais saint Patrick lui apparaît pour le dissuader de ce voyage (355).

Au XI^e siècle, dans la vita Gildae, le tableau change quelque peu. Alors qu'en Irlande Samson avait juste eu le temps d'accomplir quelques miracles et de se voir donner un monastère, Gildas, après avoir suivi pendant plusieurs années l'enseignement profane et religieux d'Iltud "avec la bénédiction de son maître et de ses vénérables condisciples gagna l'Irlande (=Iren) pour approcher en chercheur curieux la pensée scientifique (?) et théologique d'autres docteurs (= aliorum doctorum sententias in philosophicis atque in divinis litteris). Il y fréquenta plusieurs écoles" (356).

Au XIII^e siècle encore, une variante du manuscrit de Saint-Vincent du Mans de la vita Hervei porte : "Hervé . . . se rendit chez Arthian, prêtre et moine récemment de retour des écoles des docteurs irlandais" (357).

Il est pratiquement impossible de déterminer la part d'historicité de ces témoignages. Vu la situation de Llanwit major, il est probable que Samson et Gildas ont eu des rapports avec l'Irlande. Si R. Fawtier voyait dans le récit de la vita Samsonis une "légende topographique" destinée à rendre compte de l'existence d'un monastère irlandais dénommé Carnsamps (comté d'Antrim) (358), F. Lot, en ce qui concerne Gildas, a noté que le voyage en Irlande à l'invitation du roi suprême Ainmire était confirmé par les Annales Cambriae (565) (359). Cependant, F. Lot a aussi remarqué que le désir du saint de parfaire son éducation auprès des meilleurs docteurs évoquait le curriculum d'un étudiant du XI^e siècle (360) dont la mobilité pallierait "les obstacles que le système scolaire apportait à l'acquisition d'une culture étendue et cohérente" (361).

Quant aux liens entre saint Guénoël et saint Patrick dont fait état la vita Winwaloei, il pourrait bien s'agir d'un anachronisme (362) destiné à contrer les adventures des girovagues qui se font l'écho de fausses autorités auxquelles Wrdisten peut opposer celle de saint Patrick (363). Inutile d'ajouter que sa date de rédaction enlève à la vita Hervei toute valeur événementielle !

Mais il vaut la peine de remarquer que la mode hagiographique de la supériorité intellectuelle irlandaise peut correspondre à une réelle influence littéraire : au VIII^e

(353) V. la Samsonis (FAWTIER) I, 37 p.133.

(354) Cette remarque est à rapprocher de la vita de saint Colomban : sur la Loire, il trouve un navire "quae scottorum commercia vexerat" (cf. L. FLEURIOT : "...Winniau"... p.609).

(355) cf. supra c.1.

(356) V. Gildae (LOT) I,6 p.439.

(357) V. Hervei (L.B.) c.10 p.260 n°2-3.

(358) R. FAWTIER : Vie de saint Samson p.48 ; cette identification a été discutée par J. LOTH : "La vie la plus ancienne de saint Samson" (1923) p.35 ; R. FAWTIER : "St Samson, abbé..." p.10 n°4 reconnaît qu'il a raison d'assimiler Arx Etri à Dun Etair (C° Dublin).

(359) F. LOT : MHB p.246.

(360) ibid. p.247.

(361) L'expression vient de E. JEAUNEAU et M. de GANDHILLAC : "...La Renaissance du XII^e siècle... p.60 ; à propos de Jean de Salisbury, du XII^e siècle, il est vrai. Mais on peut invoquer aussi l'exemple de R. d'Arbrissel (voir infra).

(362) Voir infra et la discussion des concordances chronologiques par F. DUINE : Memento p.41.

(363) cf. V. Winwaloei (L.B.) I,21 p.50-51 ; lettre du chanoine du CLEUZIQU le 25-10-79. Je l'en remercie.

siècle, on constate que les moines irlandais ont des relations "d'étude" avec les monastères du Pays de Galles et de Cornwall et qu'ils se répandent sur le Continent. C'est devenu un lieu commun que de souligner la "réputation scientifique" des Irlandais à la cour de Charlemagne et de ses successeurs (364) :

"L'Hibernie, au mépris de la mer séparatrice, a émigré presque toute entière vers nos côtes avec la foule de ses philosophes" écrit Nockter au IX^e siècle (365).

Ce prestige a dû longtemps se maintenir puisque, au début du XII^e siècle encore, le succès des réalisations irlandaises est tel que l'hagiographie britannique s'en sert pour cautionner des églises qui, autrement, auraient été isolées et obscures (366).

Dans ce contexte, rien de surprenant à ce que, du VII^e siècle au XIII^e siècle, dans les vitae armoricaines, il soit de bon ton d'avoir suivi un enseignement supérieur en Irlande.

Au contraire, seule la vita Winwaloei, au IX^e siècle, sous-entend qu'une formation tout aussi complète peut être reçue sur le Continent. Il est vrai qu'à Landevennec se décelait une forte influence irlandaise. On a expliqué le nom même du monastère par l'emploi d'une forme hypocoristique irlandaise (Lan-to-Winn-oc) (367). De plus, on sait que la vita Winwaloei inclut en bonne place le décret de Louis le Pieux enjoignant aux monastères bretons l'abandon des usages scotiques (368) ; mais c'est précisément après que Wrdisten ait exposé longuement le "genre de vie" de Guénoël, "tel qu'il fut en usage au monastère per longa tempora" (369). Si, dans les manuscrits bretons du IX^e siècle, la minuscule caroline est en vigueur, les abréviations restent encore de type insulaire, et les rares manuscrits antérieurs écrits en caractères insulaires proviennent sans doute de Landevennec (370). Enfin, des sources irlandaises se déclinent dans la vita Winwaloei elle-même, puisqu'elle s'inspire de la vita Brigidae par Cogisotus et de la vita Patricii par Muirchu Maccu-Macthent (371).

b) Les écoles de la Loire :

Fiction ou réalité ? Les allusions aux savants irlandais sont en tout cas explicites dans les vitae armoricaines. Ce n'est guère le cas de l'autre point d'ancrage culturel de la Bretagne dès l'époque carolingienne : les écoles de la vallée de la Loire.

En effet, si dans leur fuite devant l'invasion normande, les moines bretons empruntent cet axe de communication, c'est non seulement sous l'effet des contraintes de la géographie, mais sans doute aussi parce que des liens avaient été noués antérieurement avec les pays de la Loire, à la faveur du déplacement vers l'Est du centre de gravité de la Bretagne sous Nominio et ses successeurs (372). Ils ne font que s'intensifier à la fin du IX^e siècle et au début du X^e siècle (373).

Les reliques des saints armoricains jalonnent l'itinéraire de l'exode saint Brieuc se trouve à Angers dès 858 ; saint Samson à Orléans ; saint Tudual à Chartres ; saint Guénoël à Château-du-Loir ; saint Salomon, canonisé en 910, repose à Pithiviers ; quant à saint Paul Aurélien, il est accueilli à Fleury-sur-Loire (374).

Les relations de l'Armorique avec Fleury-sur-Loire sont attestées dès la première moitié du X^e siècle ; Guérec, fils naturel d'Alain Barbetorte et futur comte-évêque de

(364) P. RICHE : Ecoles et Education... p.89-92 ; voir aussi J. LOTH : "Un nouveau cryptogramme..."

(365) NOCKTER, I,1 cité par P. RICHE : Vie quotidienne... p.242.

(366) S. PEARCE : Kingdom of Dumnonia p.114.

(367) J. LOTH : "Landevennec et saint Guénoël" (AB 1893 V111) p.489-490, émet des réserves sur cette explication. F. GOURVIL la juge impossible (Chronique de Landevennec n°28 Oct. 81) p.133.

(368) V. Winwaloei (L.B.) II,13 p.75-76. DUINE note en marge que la date de Pâques n'est pas mentionnée, ce qui indique que, dès avant 818, l'Armorique suivait déjà l'usage général.

(369) V. Winwaloei II,12 ; cf. G. OLLIVIER : "Lavret et Landevennec" p.3 du t. à p.

(370) L. FLEURIOT : "...Gloses..." p.18.

(371) Voir infra.

(372) H. GUILLOTTE : "L'action de Charles le Chauve..." p.32.

(373) L. FLEURIOT : "...Gloses..." p.3 n°1.

(374) A. CHEDEVILLE : "L'immigration bretonne..." p.308.

Nantes, est élevé à Saint-Benoît sous l'abbé Archambaud (avant 943)(375). Entre 958 et 962, l'évêque de Léon, Mabbon, se fait admettre dans ce même monastère en offrant les reliques du patron de son diocèse (376) et plusieurs manuscrits dont un traité de saint Ambroise (377). Dans un calendrier du XIV^e siècle, Mabbon figure le 18 mars à côté d'Edré, également évêque de Saint-Pol-de-Léon puis de Nantes :

"Mabo et Edram qui attulerunt corpora sanctorum Mauri et Pauli, sine refectione" (378).

Edré, pour être reçu au monastère, adopta la démarche suivie par Mabbon puisque divers textes floriaciens antérieurs à ce calendrier racontent qu'il apporta à l'abbé Richard (963-978) les reliques de saint Maur, passées d'Istrie en Armorique où elles furent conservées jusqu'aux invasions normandes (379).

Les rapports entre Fleury et l'Armorique au X^e siècle n'en restent pas là puisqu'en 994, un moine d'Ouessant, Felix, entre à Fleury. "tempore Abbonis abbatis" (380), avec l'autorisation de son évêque, pour s'y rapprocher des reliques de saint Paul auquel il vouait un attachement particulier (381).

Rien d'étonnant, donc, à ce que la riche bibliothèque de Fleury-sur-Loire ait contenu nombre d'ouvrages apportés d'Armorique ou transcrits dans son scriptorium. L. Gougaud a recensé ceux qui ont survécu : outre le "De officiis ministrorum" de saint Ambroise, offert par Mabbon, et diverses *vitae* de saints armoricains, on relève un ouvrage de Sedulius l'Ancien (IX^e siècle), un traité de comput (IX^e siècle), le *liber ex lege Moysi* copié par le scribe Lunobrus (X^e siècle), des textes de pénitentiels irlandais et soixante-cinq livres de la *Collectio canonum hibernensis* ainsi qu'une version des *Hisperica Famina* (IX^e-X^e siècles), et un sermon pour la fête de saint Magloire conservé dans un manuscrit du XIII^e siècle (382).

Au X^e siècle, Fleury fait figure en Occident de "foyer majeur de la tradition bénédictine". C'est aussi un "centre d'études de toute première importance" (383) dont Abbon est le brillant écolâtre vers 965(?) (384), avant d'en devenir l'abbé (988-1004). Jugeant trop étroit le programme de son monastère, il était allé approfondir sa formation aux écoles d'Orléans, de Paris et de Reims : ce "maître le plus fameux de toute la France dans la science divine et séculière" (385) connaît un peu de grec et a acquis la maîtrise du *quadrivium* puisqu'il rédige des traités de logique, de comput et d'astronomie (386). Le prestige de l'école de Fleury se maintient jusqu'à la fin du siècle : en 985, Abbon est appelé par Oswald, son ancien élève à Fleury, devenu évêque de Worcester (961) puis archevêque d'York (972), pour, en deux ans, restaurer les études à Ramsey, monastère anglais dirigé par Germain, qui, lui aussi, avait été formé à Fleury (387).

En dépit de la rivalité entre Abbon et Gerbert, la persistance des liens avec le mouvement intellectuel des écoles de Reims est attestée par la dédicace du *De Abaco* de Gerbert (le futur Sylvestre II) à Constantin, écolâtre de Fleury à la fin du X^e siècle ; au reste, chaque fois que Gerbert avait besoin d'un livre rare, il était certain de se le procurer en s'adressant à la bibliothèque de ce monastère. L'influence de Fleury se manifeste aussi sur l'abbaye voisine de Saint-Mesmin de Micy, près d'Orléans, dont Constantin, élève de Gerbert et d'Abbon, devient

(375) L. GOUGAUD : "...Fleury..." p.5.

(376) L. GOUGAUD : *ibid.* et A. VIDIER : *L'Historiographie à Saint-Benoît-sur-Loire...*p.245 (add. à la p.101).

(377) L. GOUGAUD : *ibid.* ; A. VIDIER : *ibid.* p.40 : "hunc codicem Mabbo episcopus dedit Sto Benedicto".

(378) A. VIDIER : *ibid.* p.99-100 et 124 ; voir p.101 n°186.

(379) A. VIDIER : *L'Historiographie...*p.98-99.

(380) V. GILDEA (LÖTT) *II*,35 p.43.

(381) A. VIDIER : *ibid.* p.101 (et Add. p.245).

(382) L. GOUGAUD : "...Fleury..." p.13-14.

(383) G. DUBY : *Les Trois Ordres...*p.112.

(384) *Dict. Hist. et Géog. Eccl.* : t. XV II col.448 où dom LAPORTE le donne comme "oblat-enfant" à Fleury vers 950. Cependant, G. DUBY (*loc. cit.*) ne le fait entrer au monastère qu'après ses études.

(385) OLDORIC, abbé de Saint-Martial (1031), cité par P. RICHE : *Ecoles et Enseignement...*p.143.

(386) *Dict. Hist. et Géog. Eccl.* : *ibid.* ; L. MAITRE : "Ecoles épiscopales et monastiques..." p.143.

(387) *Dict. Hist. et Géog. Eccl.* : *ibid.* ; L. GOUGAUD : *ibid.* p.16-17 ; P. RICHE : *Ecoles et Enseignement...*p.124.



SAINT BENOIT SUR LOIRE : TETE DU CHEF NORMAND RAYNALDUS

(Photographie : C.I.M., Mâcon)

l'abbé. C'est là qu'est formé Létald, spécialiste de l'hagiographie et auteur, entre autres, d'une réfection de la vita Martini Vertavensis (388).

Nul doute que l'enseignement solide de Fleury n'ait alors influencé certains hagiographes armoricains puisque la bibliothèque de l'abbaye a contenu la vita Pauli par Wrmonoc, à côté de sa réfection par Vitalis, une vita Machutis ainsi que la vita Gildae (389). D'après ce dernier document, c'est d'ailleurs de Fleury qu'est issu le renouveau monastique en Bretagne dans les premières années du XI^e siècle (390).

Dès cette époque aussi, il y avait un "fort élément breton dans les écoles d'Angers" (391). On a vu que la vita Briochi avait été rédigée au XI^e siècle, sur l'ordre de l'abbé Vulgrain, par un clerc de l'abbaye Saint-Serge, qui, de toute évidence, était d'origine bretonne (392). Au XII^e siècle, c'est toujours des milieux scolaires angevins que sont issus Marbode et Baudri, évêques lettrés de Rennes et de Dol qui rédigent quelques vitae (393). A l'extrême fin du XI^e siècle, alors que Marbode dirige les écoles d'Angers à leur apogée, Robert d'Arbrissel vient y suivre l'enseignement de Geoffroy Babion (ou Geoffroy du Loroux, futur archevêque de Bordeaux) (394). Les écoles d'Angers rayonnent alors sur toute l'Armorique (395) dont les clercs doivent s'exiler dès qu'il s'agit de suivre des études un peu approfondies (396). Les hagiographes, on l'a vu, n'échappent pas à la norme (397).

Malgré l'attrait de Paris, les Bretons, dès le XII^e siècle, se distinguent à Chartres (398) ; au XIII^e siècle, Yves Helori constitue un "cas $\mathcal{L} \cdot \mathcal{J}$ typique de beaucoup d'autres" en venant parachever à Orléans durant deux ans des études commencées à Paris (399) et un formulaire du début du XIV^e siècle attribué à la région de Tréguier prouve des liens étroits entre les étudiants de ce diocèse et Orléans (400). Ce document, loin de faire figure de manuel, n'est qu'un recueil constitué à l'usage personnel d'un clerc breton de la fin du Moyen-Âge. Il atteste donc du niveau de culture moyen d'un clergé diocésain qui rédige alors de nouvelles versions des vitae des saints bretons ou en intègre des passages dans les bréviaires.

L'influence de ces écoles qu'ont sans doute fréquenté beaucoup d'hagiographes n'apparaît que très indirectement dans leurs œuvres pour la simple raison que nombre de leurs héros sont censés venir d'Outre-Manche. C'est sans doute pourquoi, aux marges de notre corpus, la seule vita Roberti par Baudri se fait explicitement l'écho de cette situation de dépendance de la Bretagne par rapport à l'extérieur :

"On aurait dit qu'il poursuivait les lettres en fuite de par le monde parce que, dès l'enfance, il avait été en quête (= fuerat deputatus) des études littéraires qu'il ne pouvait suivre. Il n'avait de cesse de parcourir régions et provinces et il ne pouvait s'empêcher d'être insatiable des études littéraires. Et, parce que les écoles intéressantes florissaient alors beaucoup plus en France, il quitta les confins paternels comme un exilé et un fugitif. Il gagna la France et entra dans la ville qui s'appelle Paris. Il y trouva l'instruction littéraire conforme à ses vœux qu'il n'avait fait que chercher" (401).

Cette fringale de culture se manifeste à des degrés divers à travers tout notre corpus. A de trop rares exceptions près (comme celle-ci, précisément !), le genre hagio-

(388) L. MAITRE : *ibid.* p.53 ; P. RICHE : *Écoles et Enseignement ...* p.145.
(389) A. VIDIER : *L'Historiographie...* p.102 n°186 et *ibid.* ; L. GOUGAUD : *ibid.* p.13 qui ajoute à cette liste un manuscrit du XIV^e siècle de la vita Ila Maudeti, provenant de Sainte-Croix d'Orléans et peut-être antérieurement de Fleury.

(390) V. Gildae (LOT) II,34 p.462.

(391) E. PLEURIOT : *Gloses...* p.11.

(392) cf. *supra* c.1.

(393) cf. *supra* c.1.

(394) V. Roberti (AASS) 1,10 p.604 ; cf. G. DEVAILLY : "Un évêque et un prédicateur errant au XII^e siècle..." (MSHAB 1980) p.162.

(395) B. POCOQUET : "Histoire ancienne de notre université" (AB LV 1948) p.157.

(396) A. CHEDEVILLE : "L'émigration bretonne en France..." p.342.

(397) cf. *supra* c.1.

(398) B. POCOQUET : *ibid.* p.156.

(399) *ibid.* p.157 ; M. JONES : "L'enseignement en B. à la fin du M.A." p.39.

(400) M. JONES : *ibid.* ; cf. R. PRIGENT : "Le formulaire de Tréguier..." (MSHAB, IV, 1923) p.275-413.

(401) V. Roberti (AASS) 1,7 p.104.

graphique rend délicat tout partage entre ce qui, dans cet élitisme, remonte à l'époque du saint et ce qui revient à l'époque de l'hagiographe. C'est à tenter d'établir cette distinction que l'on s'est attaché dans les pages précédentes ; peut-être est-il bon de rassembler à présent quelques-unes des données qui semblent avoir été mises à jour.

1) L'hagiographie fait état de l'importance des écoles britanniques et de leurs filiales insulaires sur la côte armoricaine. Il est significatif qu'aucun des grands centres de production hagiographique que certains saints bretons sont censés avoir fondés (Landevennec, Dol, Alet) (402) ne soit donné par les vitae carolingiennes comme un important centre de formation de l'époque des origines bretonnes. Certes, c'est à Landevennec (403) que saint Guenaël apprend "sans difficulté" les Saintes Ecritures (404) et c'est à Dol que saint Turiau est formé d'après sa vita Ila. Mais, dans le premier cas, Guénolé n'est pas présenté comme un maître, et, dans le second, il faut noter que la version de Clermont affirme, au contraire, que Turiau apprit les lettres au monastère de Ballon (405). Il faut attendre le XI^e siècle pour voir Rhysu dépeint comme l'école de saint Gildas. La carte scolaire que reconstituent les hagiographes du Haut Moyen-Âge ne coïncide donc pas avec celle de leur époque. Est-ce à dire que cette tendance à l'archéologisme des premiers hagiographes correspond à la réalité des siècles précédents ? Se pose ici la question de la valeur des traditions auxquelles ces auteurs ont pu avoir accès.

2) Dans ce cadre, les hagiographes armoricains inscrivent leurs programmes dont on a tenté de suivre l'évolution. A la relative diversité des matières enseignées à Llanlitt (peut-être sous l'influence continentale) d'après l'auteur (mérovingien ?) de la vita Ia Samsonis succède, dans les textes carolingiens, un programme dont la finalité est essentiellement religieuse avant que les vitae "romanes" ne laissent transparaître les conséquences de la Renaissance du XII^e siècle : promotion d'une culture laïque reconnue comme telle en même temps qu'extension de l'influence de la culture cléricale. En ce domaine, la Bretagne n'est guère originale par rapport aux régions voisines, comme l'ont montré les points de comparaison qui ont été retenus.

3) Le sentiment de l'enfance dont témoignent les moines bretons ne constitue pas non plus un particularisme, si ce n'est sous la forme originale qu'il prend parfois avec l'institution de la "mise en nourriture".

Cependant, le type de sainteté qui prédomine dans les textes d'origine monastique met en oeuvre une contradiction qui ne se résout que par une attention plus grande à l'enfant. En effet, à la différence d'autres documents hagiographiques du Moyen-Âge (406), les vitae armoricaines se proposent rarement de prouver la sainteté de leur héros, comme pourraient le faire, par exemple, les pièces d'un procès de canonisation. La sainteté du personnage dont l'hagiographe doit vanter les mérites n'est généralement plus à démontrer. L'auteur s'efforce donc de relever dans les événements (réels ou supposés) qu'il retient de la Vie de son héros, situés le plus souvent dans un passé lointain, ce qui met en valeur une sainteté admise par tous. Celle-ci en vient donc à apparaître comme un état privilégié dont les manifestations s'observent dès la plus tendre enfance. Au contraire, le moine (et beaucoup de ces textes sont issus du milieu monastique) ne peut accéder à la perfection de son état que s'il se conforme à l'esprit d'enfance tout au long de son existence. L'acquisition d'une culture "savante", parce qu'elle est le fait d'une élite et par les efforts qu'elle nécessite, s'intègre aisément dans cette dialectique.

(402) Redon fait exception, mais il s'agit d'une fondation du IX^e siècle et l'auteur est presque contemporain des héros qu'il célèbre dans les GSR.

(403) Landogodocensis ; Langudocensis (AASS) ; Logodocensis (Bréviaire Vannetais).

(404) V. Guenaël (AASS) c.5 p.975.

(405) V. Turiau (DUINE) 1,1 p.30. A noter que, dans la version de Paris, c'est un prêtre qui enseigne les rudiments au saint avant son séjour à Dol.

(406) R. ALGRAIN : *L'Hagiographie...* p.246.

CHAPITRE III

LA CULTURE BIBLIQUE DES HAGIOPHES

L'instruction constitue donc un des thèmes dominants dans les *Vitae* armoricaines, ne serait-ce que parce que, dans l'ensemble, les auteurs savent de quoi ils parlent! Mais une approche des mêmes documents sous l'angle de la critique interne devrait permettre de mieux sonder la culture des hagiographes, voire de suivre son évolution au cours des grandes phases de rédaction qui ont été préalablement dégagées. Il convient d'abord de cerner le rôle joué par la Bible dans la culture des auteurs armoricains.

En effet, Écriture Sainte et hagiographie semblent au premier abord constituer une "tautologie". "Le mot *hagiographia* est en effet la traduction littérale de l'expression *sainte écriture*. A la suite de saint Jérôme, Cassiodore, Isidore, tel compilateur de glossaire avaient employé les formes *hagiographi* pour désigner les auteurs inspirés, les *sancta scribentes*, et au pluriel *hagiographa* pour parler des écrits sacrés" (1). C'est dans ce sens qu'il faut sans doute comprendre la *vita* Winwaloei parlant de "*quocumque agiographorum sectatore catholicorum doctore*" (2). Cet emploi du terme pour désigner la Bible persiste tout au long du Moyen-Age (3). Même s'il est aisé de lever tout équivoque, une telle équivalence ne repose pas seulement sur un jeu de mots : "chaque *vita* constitue [en effet] une espèce de bible secondaire, une bible locale et contemporaine, pour ainsi dire une bible actualisée" (4). Une transition de la *vita* Maglorii l'affirme expressément, puisque l'hagiographe se présente, toute modestie mise à part, comme un auteur inspiré :

"Je pense qu'il ne faut pas non plus passer sous silence une admirable intervention de la vertu divine que j'ai apprise par une révélation du Saint Esprit" (5).

Pour tenter de jauger l'importance de la culture biblique d'auteurs qui sont tous clercs ou moines, l'enquête doit être menée sur deux plans : celui de l'expression linguistique et celui des "formes de pensée" (citations ou "typologies") qui s'imposent aux hagiographes (6).

I - LE VOCABULAIRE ET LES TOURNURES BIBLIQUES :

La richesse des formules rend difficile une étude du vocabulaire appliqué à Dieu. Plus d'une soixantaine de tournures différentes ont été recensées sur un registre dont l'un des pôles est la Bible : "Deus Abraham et Deus Isaac et Deus Jacob" (7), "Dominus Sabaoth" (8), et l'autre, la culture classique : Dieu est qualifié d'"Altitonans" (9) ou d'"Omnitonans" (10). La *vita* Pauli par Wrmnoc constitue peut-être un cas extrême : n'y voit-on pas le "*regnator caeli et terrae*"

- (1) J. LECLERCQ : "L'écriture sainte dans l'hagiographie..." (Sem. Spol. 1963) p.105.
- (2) V. Winwaloei (L.B.) 1.29 p.50.
- (3) J. LECLERCQ : *ibidem*.
- (4) M. van UYTFANGHE : "La bible dans les vies de saints mérovingiens" (RHEFD - Janvier-Juin 1976) p.105.
- (5) *Vita* Maglorii (L.B.) IV.9 p.234.
- (6) Cf. J. FONTAINE : "Bible et hagiographie" (An.Boll. 1979) p.388-389.
- (7) Malo (BILI/LEDUC) 1.26.
- (8) Benoît de M. (CHEIX) c.1 p.15.
- (9) *Samson 11a* (PLAINÉ) p.4 du t. à p. ; cf. Efflam (L.B.) IX.23 p.22 : "*summo altitonanti medico*".
- (10) *Samson 1a* (FAWTIER) 1.31 p.147.

dans la Bible, cependant, elle n'a rien d'exceptionnel et se trouve chez des écrivains qui ont le souci du style depuis saint Hilaire jusqu'à Baudri(29) : ainsi Cyprien, Cassien, Jérôme, Augustin, Ambroise, Lactance, Commodien, Patrice dans son épître à Coroticus, Gildas et bien d'autres(30), jusqu'au préambule d'une charte du roi Aethelred en faveur de l'évêque de Cornwall Ealred en 994, où le diable est qualifié d'*invidus zabalus*(31) (32).

28 occurrences (dans 14 *vitae*) du terme *hostis* pour désigner le démon ont été relevées. Si le mot n'apparaît que dans l'Ancien Testament - et rarement, semble-t-il, à propos du diable - il est souvent assorti, dans les textes hagiographiques, du qualificatif *antiquus* qui, dans l'Apocalypse(12,9 ; 20,2), est appliqué au serpent. Peut-être est-il intéressant de noter déjà que ce dernier terme si fréquent dans les récits de dragons ne concerne jamais directement le diable dans l'hagiographie armoricaine. Tout au plus relève-t-on une mention de *Behemoth* dans la *vita* de saint Benoît de Macérac(34). "Ce vocable rarissime *L.V* vient du livre de Job(40,15-24) où il désigne une sorte d'hippopotame(35) que la tradition chrétienne a assimilé à un serpent diabolique(36)".

Très progressivement, du Haut Moyen-Âge à l'époque romane, on assiste à la promotion d'*inimicus*, issu sans doute de Mathieu (XIII), (14 occurrences dans 8 *Vitae*), qui prend de la force tandis que le terme traditionnel d'*hostis* semble perdre de son poids au fil des siècles comme l'indique le tableau suivant.

Or, en latin classique, *hostis* désigne l'ennemi du pays tandis qu'*inimicus* concerne plutôt l'ennemi personnel. De deux choses, l'une : ou les hagiographes ne tiennent plus compte de cette nuance, ou ce tableau est l'indice d'un progrès dans la personnalisation de la religion. Une confirmation de ce sens croissant de la responsabilité individuelle serait le souci qui se manifeste à partir du XI^e siècle, de l'ultime confession du saint(37). Interfère aussi, sans aucun doute, l'idée, liée à l'essor de la chevalerie, que le salut ne se gagne que par un combat (38).

C'est aussi comme ennemi personnel, *adversarius*, que le diable apparaît dans deux *vitae* du XI^e siècle(39) où le terme provient sans doute de la 1^{re} épître de saint Pierre : "*Adversarius vester diabolus*"(5,8). *Satanas*, l'équivalent hébreu de ce mot, désigne le diable tant dans la *vita* Maglori : "*angelicus Satanas*"(40) que dans la *vita* de saint Benoît de Macérac qui reprend la formule évangélique : "*Vade retro Sathana*"(41). Les hagiographes préfèrent ici (aux IX^e - XII^e siècles) la forme néo-testamentaire *Satanas* à la forme indéclinable de l'Ancien Testament : *Satan* !

Tous ces termes qui présentent le démon sous la forme de l'ennemi (42) renvoient à une tradition très ancienne d'origine orientale qui présente l'ascète, puis le moine comme des combattants qui luttent "avec les armes de la prière et de l'ascèse" contre le diable. Attestée chez Origène, puis dans la Vie de saint Antoine, cette conception est transmise en Occident par Jean Cassien, avant de perdre son caractère proprement militaire dans la règle de saint Benoît (43). Il est intéressant d'en retrouver tardivement quelques traces en Bretagne.

(29) F. DUINE : "St Turtiau..." p.32 n°7 ; OB p.66.
(30) DU CANGE : Glossarium... VI col.1793-4 ; F. KERLOUEGAN : *ibid.* II p.170 ; A. BLAISE p.864 ; DUINE : OB p.66 note que "ce mot était aussi commun" que "diabolus".
(31) F. DUINE : ms 471, BUR droit, f°29 d'après HADDAN et STUBBS : Councils vol.I p.683 et sq.
(32) A titre de curiosité, on peut ajouter que dans la *vita* Si Ciarani de Clusin, en Irlande (cf. C. PLUMMER : VSH t.I p.204) *zabalus* désigne une sorte de seigneur, comme l'indique le passage correspondant de la Vie gaelique et le contexte de la *vita* (*ibid.* t.II p.385).

(34) B. de M. (OHETX) 20,9.
(35) F. DUINE : Memento... p.87 n°1.
(36) Voir J. LEGOFF : "Pour un autre M.A. ... p.245 qui renvoie à Isaïe 27,1, où l'on ne trouve que Leviathan que l'auteur mentionne aussi.

(37) F. DUINE : BUR, ms droit, 479 f°16 à 20.
(38) Je dois cette remarque à M. CHEDEVILLE. Je l'en remercie.
(39) Maudez Ia : 9,11 ; Gildas (LOT) p.469 c.42 voir la n°1 de F. LOT.
(40) V. MAGLORI (AASS) c.27 p.790.
(41) V. BENOÎT de M. c.6 p.17 du t. à p.
(42) On note, de plus, *AGMINA malignorum* in Martin de V. c.7 p.803, et *HOSTIS malignis* in Malo (AWY/LOT) c.18 p.317.
(43) Cf. CH. MOHRMANN : "La langue de saint Benoît" in *Benedicti Regula* éd. par PH. SCHMITZ (2^e éd. 1975) p.XXIX sq.

		INIMICUS	
		Rapport avec le nombre de vitae rédigées durant la période.	
Brut	7	0,33	0,53
		HOSTIS	
		Rapport avec le nombre de vitae rédigées durant la période.	
Brut	20	0,95	0,61
VII ^e -XI ^e		XI ^e -XIV ^e	

Le démon est aussi fréquemment (11 occurrences) désigné comme spiritus. La plupart des qualificatifs qui s'y rapportent sont issus en droite ligne de la Bible. Ainsi, l'expression Malignus spiritus que l'on relève de la vita Machutis par Bill(44) à la vita Herbaudi (45), provient-elle de l'évangile de saint Luc(8,2), de même que les imundi spiritus des vitae apparaissent dans le Livre de Zacharie(13,2) et abondent dans le Nouveau Testament. La vita Hervei emprunte le spiritus fornicationis (46) à Osée(4,12 ; 5,4). Rares sont les textes romans qui semblent quelque peu s'émanciper des modèles bibliques : comme la vita Jacuti qui parle de teterimis spiritibus(47) ou la vita Chorentini qui fait intervenir un trulentus spiritus(48) dont on ne trouve pas d'équivalent dans l'Écriture Sainte. Par contre, le nom de Lucifer qui a été très tôt appliqué au diable(49) ne figure dans aucune des vitae armoricaines qui ont été dépouillées, si ce n'est dans une citation d'Isaïe(14) qu'Wrdisten place dans la bouche de saint Guérolé(50).

Les fonctions dévolues au démon constituent aussi, bien souvent, des emprunts à la Bible. Ainsi est-il malorum omnium incantor(51), formule que la vita anonyme (Lot) de saint Malo et la vita Briochi empruntent - peut-être - au livre II des Maccabées(4,1), où, d'ailleurs, elle ne concerne pas le diable. En tout cas, il peut fort bien s'agir d'un emprunt de seconde main, car le terme incantor se rencontre chez des auteurs chrétiens comme Ambroise, Cassien, Léon le Grand(52). Dans la vita Gonerii, il apparaît, entre autres, comme callidus temptator(53) et fraudis inventor : réminiscence de Matthieu (4,3 : accedens tentator dixit ei) et de l'épître aux Romains (1,30 : elatos inventores malorum). Dans la vita Hervei(54), le diable est seductor, comme dans la seconde épître de saint Jean (verset 7). Souvent, il est invidus(55), et la vita Ronani oppose formellement le démon, "omnium bonorum invidus" à Dieu, "omnium Largitori bonorum"(56). L'adjectif n'apparaît qu'à trois reprises dans la Bible(57) ; mais l'invidia, dans les vitae armoricaines, est la conséquence des menées diaboliques, et dans la vita la Samsonis(58), comme dans les G.S.R.(59), la formule du livre de la Sagesse(2,24) donne la véritable dimension de ces épisodes : "invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum".

La "nequitia" qui caractérise le démon dans deux vitae romanes(60) est fréquente dans les Livres Saints, de même que le vocable "nequam spiritus", que l'on remarque dans la vita Illia Tuduali(61). Si l'on ajoute qu'"iniquus"(62), comme "delum"(63), peuvent aussi fort bien être d'origine biblique, il ne reste que la formule de Wrdisten "germini sator malorum"(64) qui ne semble pas directement issue de l'Écriture Sainte, bien qu'elle constitue une allusion à la parabole du semeur(65).

L'avantage d'une telle enquête sur un terrain volontairement restreint est de permettre de parvenir rapidement à quelques hypothèses de travail qui resteront à vé-

(44) Malo (BILL/LEDUC) 1,67.

(45) V. Herbaudi c.5 p.203.

(46) Hervei (L.E.B.) c.2 p.257.

(47) Jacut (LEMASSON) c.20 p.90 ; cf. V. Winwaloei (L.B.) II,22 : "tetri cunei qui circumdantes..."

Je remercie le chanoine du CLEUZIOU.

(48) Corentin (FAWTIER) c.11 p.45.

(49) On le trouve dans la Bible (Is.14,12 ; Lc.10,18 ; Apoc.12,9-10). L'application à Satan remonte à Rufin et Cassien (F. KERLOUEGAN : thèse, IV, p.204 n°541 d'après BLAISE).

(50) V. major Winwal. (L.B.) II,8. Je remercie le chanoine du CLEUZIOU qui, par lettre du 21-07-81 a attiré mon attention sur ce passage qui m'avait d'abord échappé.

(51) Brieuc (PLAINE) c.30 ; Malo (ANY/LOT) c.19.

(52) A. BLAISE, s.v. incantor (2° sens). Je remercie le chanoine du CLEUZIOU de m'avoir indiqué ces références.

(53) Gonerii (LUCAS) c.9 p.15.

(54) V. Hervei (L.B.) c.34 p.272.

(55) GSR p.197 c.6 ; p.198 c.7 ; V. Winwaloei (L.B.) p.16 ; Ronan (Cat.Cod.) c.9 p.450.

(56) Ibid. c.4 p.442.

(57) Prov. 23,6 ; Eccl. 6,1 ; 18,33 où il ne concerne pas directement le démon.

(58) V. la Samsonis I,17 p.117.

(59) GSR III,6 p.218.

(60) Gonerii p.15 c.9 ; Salomon (PLAINE) lect. 7 p.67.

(61) Tudual. Illia (L.B.) c.117 p.32 (de I Reg. 16,14 à Act. 19,15).

(62) Malo (BILLET) 1,58 ; GSR c.7 p.198.

(63) Gonerii (LUCAS) lect.3 p.15 : "doli repertor" (de Gen. 34,13 à I Petr. 3,10).

(64) V. Winwaloei (L.B.) p.16.

(65) Main. XIII,25 ; je dois cette référence au chanoine du CLEUZIOU, par lettre du 21-7-81. Je l'en remercie.

rifier.

D'abord, on doit constater la forte imprégnation des clercs qui rédigent les vitae, puisque près des trois quarts (73%) des formules qui leur viennent à l'esprit à propos du démon sont des clichés bibliques.

De plus, en dépit du poids du modèle, il faut remarquer la richesse du vocabulaire auquel recourent les hagiographes. Il suffit, pour s'en convaincre, d'opposer aux sept termes dont dispose Gildas pour parler du démon, presque tous les mots utilisés par les auteurs chrétiens qui sont repris au cours des sept siècles de rédaction des vitae armoricaines. Seuls manquent ici à la liste dressée par F. Kerlouegan : pater, princeps mortis, serpens et ses synonymes (66).

Enfin, on a parfois cru possible de noter davantage de souplesse (tout est relatif !) dans les vitae romanes que dans les vitae carolingiennes.

2) Le Lexique :

Ces conclusions provisoires sont confirmées par le résultat de sondages dans le champ plus vaste du vocabulaire hagiographique. Evidemment, il serait vain d'arguer de la fréquence de mots comme acervus, fidejussor, plaga, etc., dans l'hagiographie armoricaine comme dans la Bible pour en déduire une influence directe.

Il a semblé de meilleure méthode de tenter de reconstituer une sorte de "fichier mental des formules bibliques"(67) auxquelles recourent plus ou moins consciemment les auteurs des vitae. Pour ce faire, on a retenu :

1) des termes qui, comme egenus, gazophiliacum, exenta, etc., semblent propres à la Vulgate.

2) des mots qui, comme turma et caterva, alors qu'ils ont un double sens (troupe militaire et foule) en latin classique, voient leur champ sémantique se restreindre dans les vitae comme dans la Vulgate.

3) enfin ceux qui, attestés dans la Bible, n'apparaissent qu'une seule fois (d'après mes relevés, du moins !) dans l'hagiographie armoricaine.

En dépit de ces précautions, il n'en subsiste pas moins un risque d'illusion d'optique : "La Vulgate étant une oeuvre particulièrement bien diffusée en "latin tardif", ne risque-t-on pas de prendre pour des biblismes des phénomènes de langue tardive de la même époque qu'elle a naturellement contribué à répandre plus puissamment que d'autres oeuvres ? L'illusion est encore accrue par la forte imprégnation scripturaire de la littérature antérieure, liturgique, hagiographique et plus généralement patristique"(68). C'est pourquoi, dans la mesure du possible, on a pris soin de pointer avec le secours de dictionnaires, ceux de ces mots qui font partie du fonds commun des écrivains chrétiens à l'orée du Moyen-Age.

En tout état de cause, il serait fastidieux et hors de propos de présenter ici autre chose qu'un échantillonnage. Dans son étude de la langue de la vita Samsonis, l'abbé Duine a retenu nombre d'expressions que l'hagiographe doit emprunter à l'Ancien et au Nouveau Testament : electus, incomprehensibilis, loquela, opitulatio, praevaricatrix, safagere, sermoctnari, suggerere, virtutes, auscultare sermones, cor dilatate, per enigmata, magnalia Dei, nostra possibilitate, intra semetipsum, etc. (69). J'ai évité de les reprendre parmi la trentaine de termes qui ont paru suffire à illustrer la "familiarité avec l'Écriture Sainte"(70) d'un corpus réduit à 25 vitae sur lequel a porté l'enquête lexicale.

(66) F. KERLOUEGAN : II, p.256 d'après BLAISE. En ce qui concerne l'emploi du terme serpens, il convient cependant de se reporter à l'analyse qui sera menée ailleurs sur les récits de dragons.

(67) L'expression est empruntée à J. FONTAINE : "Bible et Hagiographie..." p.392.

(68) Ibid. p.393.

(69) F. DUINE ; OB p.44-45.

(70) J. LECLERCQ : "L'Écriture Sainte dans l'hagiographie..." p.111.

	VITAE	VULGATE	REMARQUES
AGONIZARE	V. Maglorii c.8 p.784	Eccli.4,33 (71)	Fréquent chez les auteurs chrétiens (Augustin ; Grégoire de Tours)(72)
ALTARE	111a Tuduali c.32 p.43	Gen.8,20 à Apoc.14,18	En latin classique = altaria ; la forme post-classique est altarium. Altare est la forme de la Vulgate et désigne l'autel chrétien. (73)
AMODO	V. Hervei (L.B.) c.5 p.258	Is.9,7 à Apoc.14,13	Auteurs chrétiens : Ambroise, Jérôme Paulin de Nole, Grégoire de Tours... (74)
CAMUS	V. Meveni c.15 p.12 du t. à p.	Ps.31,9 Prov.26,3 (76)	Ambroise (75)
CATERVA	V. Meveni c.18 p.14 du t. à p. la Maudetti c.5 p.6	Ex. 35,4	Le sens classique est celui de "troupe militaire" et de "foule". Il n'a plus ici que ce dernier sens. Cf. Augustin IV "De Doc. Christi" c.24(77).
CELEUMA	Malo (Sig.P.L.) col. 735 c.8	(celeusma) Jer.25,30;48,33; 52,14.	Martial, Jérôme, Paulin de Nole, Augustin, Sidoine, Ven. Fortunat, Gildas : De Ex.c.25(78). Le mot n'est pas rare en hagiographie : V. S. Genovesae, V. S. Willfridi (79)
COLAPHUS	Lunaire (cat.cod.) c.20 p.165	Mat.26,67 Mc.14,65 1 Cor.4,11	Rufin, Cassien...(80)
CONSEDERE	Samson la 1,46 p.142	1,Reg.13,16 à Heb.8,1	Ambroise, Augustin, Grégoire le Grand (81)
COPHINUS	Briec c.34	Ps.80,7 à Jn 6,13	Lactance, Cassien, Jérôme, Sidoine App., Grégoire de Tours (82)
DEPRECATORIUS	la Maudetti c.6 p.7 du t. à p.	1 Macc.10,24	Augustin...(83)
DUCATUS	la Samsonis 1,50 p.145	11 Esd.5,18 à Mat.15,14	Tertullien, Cyprien, Grégoire le Grand (84)
EGENUS	Meen c.2 p.4 du t. à p., Lunaire c.1 p.121, Ronan c.2	Deut.15,11 à Gal.4,9	Paulin de Nole (85)
ENCENIA	Corentin c.17 (Fawtier) p.55	1 Macc.4,59 Jn.10,22	Quintilien, Pappias, Augustin, Fortunat, Isidore, Theodulf, V. s. Medardi(86)
FACTURA	GSR 111,6 p.343	Ps.91,5 Eph.2,10	Irénée, Tertulien, Cyprien, Jérôme, Cassien(87). Ce sens de "créature" se relève notamment chez Sedulius (88).

- (71) Dans la Pré-Vulgate, le terme se retrouve aussi en 1 Cor. 9,25 (A. BLAISE p.70).
 (72) Ibid.
 (73) A. BLAISE : p.73-74 ; F. KERLOUEGAN : Thèse t.II p.230 "altare" chez Gildas, désigne 3 fois l'autel juif et 6 fois l'autel chrétien (voir aussi Ibid. t.III p.188 n°378) ; F. ABRAHAMS : Les Oeuvres Poétiques de Baudry de Bourgueil (1926) p.387 ; Baudri emploie ce terme en CLXXX,3.
 (74) A. BLAISE : p.77.
 (75) Ibid. p.126.
 (76) GAFFIOT (p.251) donne aussi 1 Cor.9,9 dans la vers. Itala de la Pré-Vulgate.
 (77) A. BLAISE : p.138 ; Du CANGE : Glossarium II col.424.
 (78) F. DUINE : BUR droit ms 471.
 (79) Du CANGE : II col.469.
 (80) BLAISE : p.166.
 (81) Ibid. p.203.
 (82) Ibid. p.222 et du CANGE : II col.1053.
 (83) BLAISE : p.257.
 (84) Ibid. p.294.
 (85) Ibid. p.301.
 (86) Du CANGE : III col.77 et BLAISE p.308.
 (87) Ibid. p.343.
 (88) Du CANGE : III col.299.

FRAMEA	Mélor c.5 (Plaine) p.168	Ps.9,7 à Zach.13,7	Se relève chez Tacite (89) mais aussi chez Augustin, Cassien, Jérôme(90) et chez Gildas, Aldhelm, dans les <u>Hisperica Famina</u> (91).
GAZOPHILACIUM (92)	Corentin c.17 (Fawtier) p.51	11 Esd.3,30 à Jn.8,20	Ambroise, Jérôme, Augustin, Grégoire le Grand (93)
GENIMEN	V. Maglorii c.15 p.787	Ps.64,11 à Lc3,7	Tertullien, Rufin, Augustin (95)
HOLOCAUSTAUMA	Guénoilé (Latouche) p.102	1 Macc.7,33 à Heb.10,6-8	Tertullien, Rufin, Augustin (95)
INCONSUTILIS	Patern (Grosjean) lect.5 p.399 (97)	Jn.19,23	Augustin, Grégoire le Grand (96)
JUVENCULUS (ANTE) LUCANUM	Mir. Maglorii c.29 p.254 c.15 p.50	Jer.31,18 (99)	Ambroise, Jérôme (98) Formule hagiographique : V. s. Pamphili (100)
MUNITIUNCULA	Gildas c.23	1 Macc.16,15	(101)
NAUCLERUS	V. Maglorii c.22 (AASS) p.789	Act.27,11	Cassien, Grégoire le Grand (102)
OBRIZUM	Goulven c.16 p.224	Job 28,15 à Dan.10,5	Jérôme, Isidore (103)
PARASCEVE	Ninoc p.56	Mat.27,62 à Jn19,42	Tertullien, Jérôme, Isidore (104)
PERIBOLUS	Guthiern p.46	1, Macc.14,48	Ambroise, Jérôme, Rufin, Amalatre, Flodoard (105)
PERIZOMA	Osmane c.3 p.186	Gen.3,7	Jérôme, Isidore de Séville (106)
PLASMARE	Guénoilé (Latouche p.104)	Reg.19,25 à Isaïe 37,26	Tertullien, Prudence, Venance, Fortunat (107)
SCRUPULUS	Samson la 1,50, 1,58	1 Reg.25,31	Cyprien, Augustin,(108) Cf. V. Martini c.11 (109)
SESSOR	Malo (Bili) 11,17	11 Macc.3,5	Augustin, Cassien, Paulin de Nole (110)
SEXTEMPLEX	Corentin c.10 (Fawtier) p.43	Eccl.20,4 (111)	Tertullien, Paulin de Nole, Crose (112)
SUBSTANTIA	Cunual c.3 p.6 c.7 p.10	de Gen.7,4 à Act.2,45	Très fréquent chez les auteurs chrétiens (113)

- (89) Ibid. col.671.
 (90) F. KERLOUEGAN : Thèse II p.265.
 (91) R. LARGILLIERE : "St Corentin..." Ibid. p.19 signale le passage comme emprunté à Lc.21,1.
 (92) BLAISE : p.371 Ibid.
 (93) Ibid. p.373. N.W. HERREN : HF p.181.
 (94) Ibid. p.391.
 (95) Ibid. p.427.
 (96) Version du Bréviaire Vannetais de 1630.
 (97) BLAISE p.481.
 (98) Ibid. p.502. Ne se rencontre pas dans la Vulgate ; mais la version Itala donne cette expression pour Lc.24-22.
 (99) Du CANGE : Glossarium...IV col.277.
 (100) A. BLAISE p.343 ne cite que ce seul exemple biblique.
 (101) Ibid. p.550.
 (102) Ibid. p.566.
 (103) Ibid. p.593.
 (104) Ibid. p.612 et Du CANGE V col.389 ; l'édition de 1733 cite (col.390) la vita Gurthierni avec le sens d'"archives" d'après MABILLON.
 (105) A. BLAISE : p.613 ; Du CANGE, V col.489.
 (106) N.W. HERREN : HF p.117.
 (107) BLAISE : p.745.
 (108) DUINE : BUR droit ms 471.
 (109) BLAISE : Ibid. p.757.
 (110) LARGILLIERE : "St Corentin..." Ibid. p.19.
 (111) BLAISE p.753 s.v. SEXTEMPLEX.
 (112) Ibid. p.786-7.

SUPERLIMINARE (115) (115)	la Samsonis 1,51 p.145	Ex.12,7 à Zach.12,2	Jérôme (114)
THIMIAMA (116)	Hervé (L.B.) c.16p.263	Ex.25,6 à Os.4,13	Jérôme, Ambroise (117)
TURMA	Viau c.3 p.17	Gen.32,7 à Prov.30,27	Classique (Cicéron, Horace). Au sens de "foule" se retrouve chez Gildas, Aldhelm, et dans les <i>Hisperica Famina</i> (118)

Ainsi, comme il fallait s'y attendre, puisque c'est le cas de tous les auteurs chrétiens (119), le vocabulaire hagiographique comporte nombre de termes empruntés à l'Ancien et au Nouveau Testament. Le fait que bien des mots retenus n'apparaissent qu'une seule fois permet, sans doute, de dépasser la banalité de cette première constatation : lorsque les hagiographes cherchent, par l'emploi de synonymes rares, à embellir des textes qui baignent - on le verra - dans la culture classique, n'est-il pas significatif que leur recherche de l'élégance les ramène à la Bible ? Est-ce à dire, en extrapolant la remarque de F. Duine à propos de la *vita* la *Samsonis*, que les auteurs "sont nourris des Ecritures et qu'ils désirent que leur oeuvre ressemble à une Bible" (120) ? C'est ce que devrait confirmer une étude des citations bibliques incluses dans les *vitae*. Sans doute est-ce aussi l'occasion de s'interroger sur l'influence qu'ont pu avoir en Bretagne les versions de la Bible antérieures à la *Vulgate* : en effet, ne vient-on pas de remarquer que des termes comme *camus* ou l'expression *ante lucanum*, attestés dans les *vitae* armoricaines, pouvaient provenir de l'*Itala* ou de la *Septante* ?

II LES CITATIONS :

Les 338 citations ou allusions qui ont été retenues proviennent de 38 *vitae* rédigées du VII^e au XIV^e siècles. Ici encore, pas question de présenter un relevé exhaustif et force est de s'en tenir à des sondages. En effet, si certaines éditions fournissent les références de ces citations (121), d'autres se contentent de les souligner par une typographie particulière, et quelques-unes ne les signalent pas. Dans ce cas, j'ai dû me contenter de ma propre formation scripturaire, ce qui a l'inconvénient de risquer de gauchir légèrement les pourcentages obtenus : en effet, à l'inverse de celui du Haut Moyen-Age, le lecteur du XX^e siècle est généralement plus sensible aux références néo-testamentaires qu'à celles issues de l'Ancien Testament. De plus, l'édition de la *Vulgate* à laquelle se réfère la *Concordantia* que j'ai utilisée est la version dite Sixto-Clémentine, qui représente un texte amélioré à la fin du XVI^e siècle. Nous ignorons, par contre, l'état des livres de la *Vulgate* qu'utilisaient les hagiographes armoricains. Une part d'incertitude, voire une marge d'erreur, doivent donc être admises dans les statistiques que je tente pourtant d'exploiter maintenant.

1) Résultats d'ensemble :

Selon la méthode préconisée par F. Kerlouegan, on a distingué les citations littérales, les "emprunts", c'est-à-dire les réminiscences qui sont insérées dans le discours hagiographique, "au besoin en les adaptant au contexte", et enfin les simples allusions (122). Voici les résultats d'ensemble, sans faire intervenir, pour l'instant, de distinctions chronologiques.

(114) Ibid. p.797.
 (115) Cf. F. DUINE : OB p.64.
 (116) Cf. V. Ronani c.9 "imia materium" relevé par R. LARGILLIERE : "St Corentin..." p.19.
 (117) BLAISE : Ibid. p.817.
 (118) F. KERLOUEGAN : Thèse II, p.264 ; et III p.267 n°575-577.
 (119) Ibid. II p.258.
 (120) F. DUINE : Ibid. p.44.
 (121) Elles ont, bien sûr, été vérifiées. Il faut particulièrement se méfier de celles que fournit dom PLAINE, G. LEDUC, dans son introduction à la Vie de saint Malo... p.IX, signale que la seule référence fautive que donne F. LOT dans son édition de la *vita Machutis* est recopiée sur celle de Plaine !
 (122) F. KERLOUEGAN : Thèse I p.79 et sq et III p.61 n°101-104.

	VII ^e	IX ^e	X ^e	XI ^e	XII ^e	XIII ^e	XIV ^e
Gen.							
Ex.							
Lev.							
Nb.							
Deut.							
Is.							
Jud.							
Juth.							
I Sam.							
II Sam.							
I Reg.							
II Reg.							
I Chron.							
II Chron.							
Est.							
Nah.							
Tob.							
Est.							
I Mac.							
II Mac.							
Job.							
Ps.							
Prov.							
Eccl.							
Cant.							
Sap.							
Eccl.							
Is.							
Jer.							
Thren.							
Bar.							
Ec.							
Dan.							
Os.							
Joël.							
Am.							
Ibd.							
Jon.							
Mich.							
Nah.							
Hab.							
Agg.							
Zach.							
Mth.							
Mc.							
Lc.							
Jn.							
Act.							
Ep-Paul.							
Jac.							
Petr.							
Ep-Jn.							
Jud.							
Apoc.							

Rapport	Nb.de citations par siècle		%	
	Nb.de VITAE par siècle			
	BRUTS			
	A.T.	N.T.	A.T.	N.T.
Citations	68	140	32,7	67,3
Emprunts	30	40	42,8	57,2
Allusions	16	44	26,7	73,3
Total	114	224	33,7	66,3

Une première constatation est que le Nouveau Testament est le plus souvent cité. La marge de sécurité que donnent les divers pourcentages lève le scrupule de méthode dont il vient d'être fait état.

Cette fréquence doit être rapportée aux quelques points de comparaison qu'offrent d'autres genres de la littérature chrétienne ou d'autres époques de rédaction :

	A.T.	N.T. (123)
Cassien	818	875
Gildas	207	92
Colomban	108	233

Sur les 500 références scripturaires du Manuel de Dhuoda, l'Ancien Testament l'emporte sur le Nouveau(124). Il convient donc, dès maintenant, de se demander si cette importance du Nouveau Testament dans les *vitae* armoricaines ne tient pas au genre hagiographique qui présente les saints comme les imitateurs du Christ et les successeurs des apôtres.

La seconde constatation que permet ce tableau est l'importance (38,46%) du total des réminiscences et des allusions(125), qui témoignent d'une grande familiarité des hagiographes avec l'Écriture Sainte, puisqu'à la différence des citations précises, "à Bible ouverte", ces références ont très bien pu intervenir de mémoire.

Tous les livres de la Bible n'interviennent pas aussi fréquemment les uns que les autres. Voici les plus souvent cités :

	Citations	Emprunts	Allusions	Total
Genèse	2	11	1	14
Exode	2	7	1	10
Psaumes	38	-	2	40
Matthieu	60	19	18	97
Luc	31	8	11	50
Jean	9	2	5	16
Épîtres/Paul	18	4	2	24

On n'est guère surpris de voir le *Psautier* représenter 11,83% du total, soit 35,08% des citations extraites de l'Ancien Testament. Ici aussi, il est instructif de comparer ces résultats avec les chiffres que fournit M. Kerlouegan pour des auteurs antérieurs :

Cassien : près de 15% du total des citations
Césaire : environ 15%
Colomban : presque 8%
Gildas : plus de 8%

Sans être exclusivement le fait de moines(127), les références au *Psautier* sont caractéristiques de la littérature monastique. Leur relative importance dans les *Vitae* constitue donc une indication subsidiaire sur le milieu de rédaction d'où sont issues bon nombre d'entre elles.

A part la *Genèse* et l'*Exode* (7,10% du total, soit 21,05% de l'A.T.), où dominent d'ailleurs emprunts et allusions, les autres livres de l'Ancien Testament ne jouent qu'un rôle minime(128) et 19 d'entre eux ne sont même jamais cités. Indice, peut-être, là aussi,

(123) D'après F. KERLOUEGAN : *ibid.* II, p.80 ; III p.83 n°109, l'auteur ajoute Lucifer de Cagliari (A.T. = 418 ; N.T. = 254) et Césaire d'Arles (A.T. = 19 col. de références, mais 22 col. pour le N.T.).

(124) P. RICHE : *Écoles et Enseignement* ... p.305.
(125) ...D'autant que certaines ont pu plus facilement m'échapper que des citations littérales introduites par une référence explicite à la Bible.

(126) F. KERLOUEGAN : *Thèse*... II p.81.

(127) *ibid.* III p.83 n°110.

(128) Nb. = 5 cit. ; II Sam. = 1 ; Reg. = 6 ; Tob. = 1 ; Job. = 5 ; Prov. = 3 ; Eccl. = 2 ; Cant. = 1 ; Sap. = 2 ; Eccli. = 4 ; Is. = 4 ; Jer. = 3 ; Lam. = 1 ; Ezech. = 3 ; Dan. = 3 ; Jon. = 1 ; Zach. = 1.

d'un arrière-plan monastique, puisque la règle bénédictine, tout en n'en prohibant pas la lecture "à d'autres moments", interdit de lire l'*Heptateuque* ou les *Livres des Rois* entre Vêpres et Complies, "parce qu'il ne serait pas bon pour les esprits faibles d'entendre à cette heure là, cette partie de l'Écriture"(129). Vu leurs préoccupations pédagogiques, une autocensure de ce type n'est pas à exclure de la part des hagiographes armoricains.

Les citations évangéliques l'emportent de loin. Conformément à une tradition bien établie, Matthieu (28,69% du total ; 43,3% du N.T.) fournit à lui seul plus de références que les trois autres évangélistes réunis. A l'inverse, l'*Évangile de Marc* est d'autant moins bien représenté que, sur les 14 occurrences qui lui ont été attribuées, 7 des emprunts ou allusions relevés peuvent tout aussi bien provenir des synoptiques. Ici encore, en dépit du traitement particulier infligé à saint Marc par les miniaturistes bretons de la fin du IX^e siècle pour rendre compte du jeu de mot *Marcus/Marc'h*(130), les hagiographes armoricains s'en tiennent à une tradition patristique qui s'est maintenue tant dans l'Eglise insulaire que sur le Continent(131).

Quant à la fréquence des citations de saint Paul (10,71% du N.T. 7,10% du total), sans être négligeable, elle reste relativement modeste et difficilement interprétable..

2) Evolution chronologique :

Il convient de nuancer ces remarques d'ensemble par la lecture d'un tableau chronologique sur lequel, pour chaque siècle de rédaction, a été figuré le rapport entre le nombre de références bibliques et le nombre de *vitae*.

On remarque d'abord que les deux premiers livres du "Pentateuque de Moïse", comme dit l'auteur de la *vita Cunuali*(132), la *Genèse* et l'*Exode* sont cités régulièrement durant tout le Moyen-Âge : le rapport de 0,54 au Haut Moyen-Âge (VII^e-XI^e s.) augmente même légèrement à l'époque romane (XII^e-XIV^e s. = 0,62).

Au contraire, si l'on excepte une reprise du cliché de l'ânesse de Balaam dans la *vita Benedicti de Masserac*(133), les allusions au *Livre des Nombres* n'interviennent que durant la période carolingienne et post-carolingienne.

A l'instar de celles issues de la *Genèse*, les références au *Psautier*, dont le taux est de 0,95 aux VII^e-XI^e siècles, passent à 1,2 aux XII^e-XIV^e siècles. Par contre, l'élargissement des références aux autres livres sapientiaux semble caractériser la période romane. Mise à part une brève allusion au *Cantique des Cantiques* (IV.12-13), que la *vita major Winwaloei* place dans la bouche de saint Budoc(134), la *vita Jacuti* est seule, au XII^e siècle, à donner une citation explicite de ce livre de la Bible(135), "qui occupe une position tout à fait centrale dans la culture, et pas seulement dans la culture théologique, du XII^e siècle"(136). Certes, ce poème "est présent en bien des mémoires", dès le Haut Moyen-Âge, comme on le constate dans la Vie d'Adalhard de Corbie par Paschase Radbert ou dans celle d'Odilon par Jotsaud(137). Mais c'est la spiritualité cistercienne qui promeut ce texte biblique : saint Bernard compose une longue suite de sermons sur le *Cantique*

(129) Reg. Benedicti c.XLII ; Traduction, PH. SCHMITZ *ibid.* p.128. Cf. W. WITTERS in "Discussione sulla legione de GILFIER" (S. SPOLETE -XVII- La storiografia alto medievale, 10 16 av.1969, t.1-1970) p.190. B. GUENEE : *Histoire et Culture Historique*...p.30 remarque aussi que "les livres historiques de la Bible sont connus d'une minorité" que seul leur sens allégorique intéresse.

(130) L. FLEURIOT : *OB* p.189 ; voir l'*Évangilaire de Landevennec*, vers 900, in B. GUEGUEN & Coll. : *La Région de Bretagne* (1980) p.30 (photo du haut) ; la figure zoomorphe représentant saint Marc a une tête de cheval et non de lion comme le voudrait la tradition iconographique.

(131) F. KERLOUEGAN : *Thèse* II p.81 ; Gildas = 2 (+2 cit. communes à Matthieu) et III p.83 n°112. Patrice utilise très peu Marc ; Colomban = 0 ; Lucifer de Cagliari = 0 ; Cassien = 10 ; Césaire=10.

(132) V. Cunuali (OHEIX) c.11 p.12.

(133) V. B. de M. (OHEIX) c.6 ; cf. Nb. 22,22-30.

(134) V. major Winwal. (L.B.) l.5 : "HORTUS Salomonis CONCLUSUS et SIGNATUS atque omnium perenniter plenus POMORUM". Le chanoine du CLEUZIOU, qui m'indique cette allusion, souligne les mots

issus de la Bible, je l'en remercie.

(135) V. Jacuti (LEMASSON) c.13 p.83 ; cf. Cant. 1,3.

(136) M.L. MENEGHETTI : "Joie de la Coré", *Intégration individuelle et métaphore sociale dans Erec et Enide*, (C.C.M. 19^e année, Oct. Dec. 1978) p.374.

(137) J. LECLERQ : "L'Écriture Sainte..." p.108.

et son exemple est suivi par d'autres auteurs de son ordre, tel l'Anglais Isaac(138).

La *vita Ronani* attribuée à Ildida "priscorum saeculorum sapientissimo rege" un passage de l'*Ecclesiaste*(139). Que Salomon soit ici désigné sous le nom que le prophète Nathan lui décerna : *Jedidiath*(140), atteste la culture de l'hagiographe et l'attrait qu'exercent sur lui ces passages de la Bible. En effet, la *Vulgate* ne donne, à propos de Salomon, que la traduction latine "amabilis Domino" et n'emploie la forme hébraïsante *Ildida* que lorsque ce même nom se rencontre à nouveau porté par la mère du roi Josias(141). Il est donc probable que l'hagiographe ait rencontré ce surnom appliqué à Salomon soit dans le *Commentaire* de saint Jérôme sur l'*Ecclesiaste* "où, dès le début, sont expliqués les noms de Salomon", soit plutôt dans les *Etymologies* d'Isidore de Séville : "secundum nomen Ildida eo quod fuerit dilectus et amabilis Domino"(142).

À l'inverse, les livres prophétiques voient leur intérêt décroître quelque peu. Ceci se manifeste d'ailleurs moins dans la fréquence des citations (0,57 du VII^e au IX^e ; 0,50 du X^e au XII^e ; 0,42 aux XIII^e-XIV^e siècles) que dans leur manque de variété et leur imprécision croissantes. Seuls les textes de l'époque carolingienne font allusion à Jonas et à Zacharie(143), voire aux *Lamentations* de Jérémie(144). Les *vitae* postérieures se cantonnent aux livres des quatre grands prophètes, non sans confusion : la *vita Vitalis* donne comme d'Israël un passage qui provient en réalité de Jérémie(145) ; la *vita Euflami* prête une origine évangélique à une citation d'Ezechiel(146), tandis qu'une référence à ce même prophète dans la *vita Herbaudi* peut tout aussi bien provenir de l'Évangile de saint Luc où elle se retrouve(147).

On assiste d'ailleurs à l'essor de cet Évangile (2,75 au XIII^e) à l'issue de l'époque romane, bien que la prédominance de saint Matthieu reste évidente tout au long du Moyen-Âge.

3) Un cas particulier : les G.S.R.

Les résultats de ce survol chronologique doivent être confrontés à l'analyse détaillée d'une *vita* exemplaire. En l'occurrence, les *Gesta sanctorum rotonensium* se sont imposés.

D'une part, un dépouillement que l'on peut espérer complet des citations bibliques a été facilité par la typographie de l'édition Mabillon où elles figurent en italique. On n'a guère eu de mal à rapporter 117 citations aux livres de la Bible d'où elles sont issues. Si bien qu'il a semblé nécessaire d'exclure les *G.S.R.* d'une étude d'ensemble pour ne pas fausser les statistiques, puisqu'à elles seules, elles représentent près du tiers des références retenues pour les 38 autres *vitae*.

D'autre part, la façon même dont Ratvili introduit les "biblismes" dans son œuvre présumée est particulièrement significative. En effet, presque chaque chapitre des *G.S.R.* s'ouvre par une "chaîne de citations"(149). Un exemple suffit à illustrer le procédé :

"Vas electionis et doctor gentium Paulus Apostolus cunctis fidelibus alloquitur dicens : Omnes qui pie volunt vivere in Christo, persecutionem patiuntur propter justiciam (11, Tim. 3, 12). Nam et ipse Dominus noster Jesus Christus in Evangelio suis discipulis dixit : si me persecuti sunt et vos persequentur : tamen confidite, quia ego vici mundum (Jn. 16, 33). Quadamit aequa die cum sanc-

(138) E. GILSON : *La Philosophie au Moyen Âge* p.299 et 391.

(139) V. Ronani c.7 p.446 ; cf. *Eccle.* 7, 10.

(140) II Sam. 12, 24.

(141) II Reg. 22, 1.

(142) P. GROSJEAN : "Notes d'hagiographie celtique" (An. Boll. t. LXXII) p.362-363.

(143) Ainsi la *V. Maglorii* lect. 15 p.787 (Jonas) et lect. 26 (Zach.).

(144) V. Conwoionis c.12.

(145) V. Vitalis c.8 p.21 cf. Jer. 1, 14.

(146) *Euflam* c.15 p.18 ; cf. Ez. 33, 11.

(147) V. Herbaudi (AASS) c.3 p.206 ; cf. Ez. 2, 6 ; Lc. 10, 19.

(149) J'emprunte cette expression à F. KERLOUEGAN : *Thèse II* p.82. H. MARTIN : "Le rapport au livre aux livres chez les prédicateurs du XIV^e siècle" (*Interférence* n°11 jan. juin 1980) p.36, parle, à propos du même procédé dans les sermons, de "chaîne de montage de discours".

tus et venerabilis vir nomine Conwoion Abbas..." et d'enchaîner sur la sombre histoire de Risweten et Tredoc avant de conclure par une allusion à la prophétie de Caïphe :

"et impleta est prophetia superius perfidi ubi ait quia non in adiutorium mihi, sed in opprobrium sunt isti solidi, sicuti quondam Caïphas pontifex Judaeorum dixit, quia expedit unum hominem mori pro populo, ne tota gens periret (Jn. 11, 50 et 18, 14). Hoc autem a seipso non dixit sed quia cum pontifex esset, coepit prophetare de Christo, quia Jesus pro salvatione totius mundi esset moriturus(150)

soit :

II Tim. 3, 12 ... Jn. 16, 33 ... Anecdote ... Jn. 11, 50(18, 14)

Cette démarche que l'on retrouve tout aussi nette dans la *vita Benedicti de Macerac* (XII^e siècle), et qui sera érigée en système par les prédicateurs du Bas Moyen-Âge (151), ne procède pas d'un quelconque manque d'imagination. Mais l'auteur se propose ici de démontrer, textes bibliques à l'appui, que la "geste" des fondateurs de son monastère s'inscrit dans un cadre biblique et qu'elle incarne dans l'histoire la dynamique du salut telle que l'exprime l'Écriture Sainte. Ce n'est pas le "récit enchassé" (l'anecdote historique ou considérée comme telle) qui vient confirmer la Bible. Au contraire, le "discours englobant" (ici, les citations) sert de référence et vérifie l'évènement : celui-ci ne prend sa consistance que parce qu'il est cautionné par la Bible (152). Pour Ratvili, à Redon, l'œuvre divine est "toujours actuelle" (153) !

Dans cette optique, on conçoit qu'en dépit de l'attrait qu'exerce généralement l'Ancien Testament sur l'époque carolingienne(154), 68,14% des citations des *G.S.R.* soient issues du Nouveau Testament, comme il convient à une œuvre qui se veut édifiante, au sens fort que donne saint Paul à ce terme : "il s'agit de construire l'Église, le corps du Christ"(155). Si, à une exception près, les *Psaumes* sont cités avec exactitude, ce qui est normal dans un contexte monastique, imbu de "culture psalmodique", les emprunts ou allusions représentent 33,3% du reste des références à l'Ancien Testament.

D'autre part, il convient de noter l'importance que revêtent déjà ici les *livres Sapientiaux*. La prépondérance de l'Évangile de saint Matthieu est conforme à ce que l'on pouvait attendre, mais il est étonnant de constater que l'Évangile de saint Jean (13 citations, 16,8% du N.T.) et les *Épîtres* de saint Paul (14 citations, 18,18% du N.T.) occupent une place non négligeable, ce qui autorise peut-être à gratifier l'auteur des *G.S.R.* d'une formation théologique plus solide que celle de ses successeurs.

En bref, en dépit d'une tendance néo-testamentaire plus marquée qu'ailleurs, semble-t-il, la Bretagne ne diffère guère des autres secteurs hagiographiques : ici comme ailleurs, les livres les plus souvent cités sont le *Psauteur* et les quatre *Évangiles*. Le *Pentateuque* (du moins, ses deux premiers livres) occupe plus de place que les *Livres Historiques* et certains *Épîtres* de saint Paul sont à l'honneur(156).

(150) "L'apôtre Paul, vase d'élection et docteur des gentils s'adresse en ces termes à tous les fidèles : " Tous ceux qui veulent vivre dans le Christ avec piété seront persécutés pour la justice." Car Notre Seigneur Jésus Christ a dit aussi à ses disciples dans l'Évangile : "S'ils m'ont persécuté, ils vous persécuteront. Cependant, gardez confiance parce que j'ai vaincu le monde." C'est pourquoi un jour, alors que le saint et vénérable homme nommé Conwoion (...) Ainsi fut accomplie la prophétie du père des traités dans laquelle il a dit que ce n'est pas à mon secours que viennent ces sous mais qu'ils sont là pour ma honte (de même, un certain Caïphe, grand-prêtre des Juifs, a dit qu'il attendait qu'un seul homme meure pour le peuple afin que la nation ne périsse pas toute entière. Mais il n'a pas dit cela de lui-même. Comme il était prêtre, il s'est mis à prophétiser au sujet du Christ parce que Jésus devait mourir pour le monde entier..." GSR 1,8 p.198-199. De plus, en cours de chapitre, on relève un emprunt à Prov. 2, 27.

(151) H. MARTIN : "Le rapport au Livre..." Passim.

(152) Sur l'"intertextualité", cf. I. ALMEIDA : "Trois cas de rapports intra-textuels : la citation la parabolisation, le commentaire". (Sémiotique et Bible 15 Sept. 1979) p.23-42 ; H. MARTIN : *ibid.*

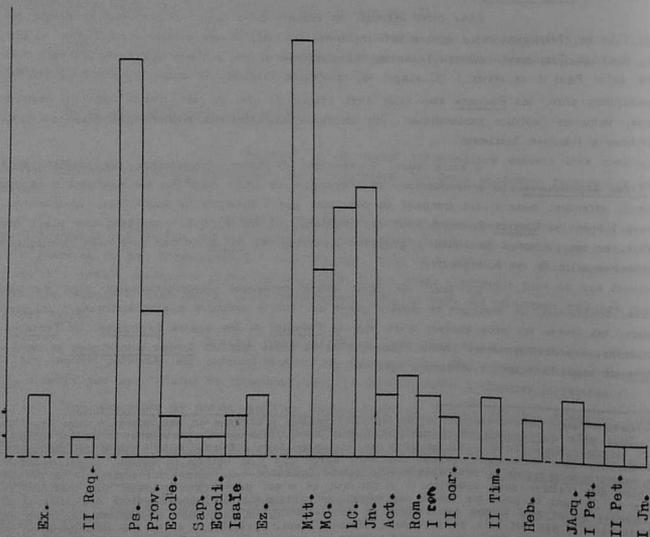
(153) J. LECLERCQ : "L'Écriture Sainte..." p.113.

(154) P. RICHE : *Écoles et Enseignement...* p.305 ; J. LECLERCQ : *ibid.* (S. Spolite -X- "la discussion") p.298.

(155) J. LECLERCQ : *Amour des Lettres et Désir de Dieu* p.150.

(156) J. LECLERCQ : "L'Écriture Sainte..." p.108-109.

LES CITATIONS BIBLIQUES DANS LES G.S.R



4) Les modes de transmission :

Reste à soulever la question de la transmission de cette culture biblique que l'on vient de cerner : connaissance livresque ou imprégnation liturgique ? F. Duine remarque que les citations de la Bible dans la vita la Samsonis ne suivent pas la Vulgate, "sinon mélangée d'anciennes versions" et avec des formes qui évoquent le goût irlandais des interpolations constituées de "doublets formés de synonymes accolés et de sutures singulières". L'abbé rappelle à cette occasion que la version de saint Jérôme a mis des siècles pour "se faire accepter en Gaule" (157). En Grande-Bretagne, alors qu'à l'époque de Patrice, seuls les Actes des Apôtres représentent la Vulgate, dès Gildas (vers 550) celle-ci a "gagné du terrain" puisqu'à côté des Actes et des Epîtres catholiques conformes à la version de saint Jérôme, d'autres textes, comme les Evangelies suivent encore la Vetus Latina, mais avec des corrections issues de la Vulgate(158). Toujours est-il qu'en Armorique, à l'époque carolingienne (à laquelle remonte la majorité des plus anciennes Vitae qui nous sont parvenues), la Vulgate semble bien implantée : un Evangeliaire de Landevennec, de la seconde moitié du IX^e siècle, "donne, pour l'Evangile de saint Matthieu, un texte procédant de la Bible qu'Alcuin avait révisée à la demande de Charlemagne pour qu'une version unique et correcte fut adoptée dans le regnum Francorum"(159).

Or, on a constaté que plus de 20% des citations relevées n'étaient pas conformes au texte de la Vulgate. Dans "un travail qui est un modèle"(160), L.H. Gray a recensé, à partir d'un corpus quelque peu différent de celui qui a été considéré ici(161), 187 passages distincts du texte de la Vulgate, cités dans les vitae de saints gallois et armoricains. Les statistiques qu'il a obtenues sont instructives :

- 11 comportent des variantes identiques par rapport à la Vulgate.
- 17 présentent diverses variantes d'un même texte.
- 35 sont identiques - ou presque - à la Vetus Latina et/ou aux Pères de l'Eglise.
- 11 sont identiques - ou presque - à la Septante.

Il note de plus 6 attributions erronées et deux citations qui se réclament de la Bible sans lui appartenir.

En conclusion, si L.H. Gray n'exclut pas que certains de ces passages reflètent bien une tradition manuscrite différente de celle de la Vulgate, il constate que beaucoup peuvent n'être que de pures coïncidences : vu le nombre de variantes qui ne correspondent à aucune autorité, il pense que le plus souvent il s'agit de citations de mémoire dues à des auteurs pénétrés des Saintes Ecritures(162).

Cette importance de la mémorisation dans la vie monastique médiévale est illustrée, à des lieues de l'Armorique, par le règlement intérieur de l'abbaye d'Hirsau qui prévoit le cas où le livre en cours de lecture au réfectoire aurait été malencontreusement emprunté : "si le livre, par négligence, ne se trouve pas à portée, le lecteur, s'il peut lire quelque chose de mémoire qui soit de circonstance, qu'il le lise"(163). Preuve que des moines étaient aptes à réciter de mémoire des textes étendus ! Aucune raison pour que la Bretagne échappe à la règle. De là, sans doute, les erreurs d'attribution que commettent parfois les hagiographes : outre celles qui ont déjà été signalées, la vita la Samsonis attribue à l'Écriture un passage d'une homélie de Grégoire le Grand ; les GSR(1,6) donnent un passage des Proverbes(21,30) comme l'oeuvre d'un Apôtre, et la

(157) F. DUINE : OB p.42-43.
 (158) F.C. BURKITT : "The Bible of Gildas" p.215 ; voir les précisions de F. KERLOUEGAN : Thèse t.1 p.84. Richard P.C. HANSON : St Patrick, Confession et Lettre à Coroticus. Introduction, texte critique, traduction et notes (Sources Chrétiennes 1976) = l'index scripturaire indique 3 fois la Vetus Latina, une fois la Vulgate et ne se prononce pas pour le reste.
 (159) H. GUILLOTEL : "Les vicomtes de Léon aux XI^e-XII^e siècles" (MSHAB 1971 t.L1) p.38.
 (160) J. LECLERCQ : "L'Écriture Sainte..." p.128 n^o66.
 (161) En effet, L.H. GRAY (in "Biblical citations in latin lives..." Traditio VIII 1952) p.391-392, retient des vitae de saints britanniques (Cadoc, Ilyd, Oudocceus, Thatneus, Tello) à côté de celles des saints bretons armoricains qui nous intéressent.
 (162) L.H. GRAY : "Biblical citations..." p.396.
 (163) Cité, d'après B. de GAIFFIER, par R. AIGRAIN : L'Hagiographie, p.244.

vita Coinwoionis attribuée à Job un extrait du psaume CXVIII(164).

Certaines de ces réminiscences erronées en disent parfois long sur l'univers mental des hagiographes. Dans un sermon que le saint est censé prêcher devant ses frères, la vita Leonori, après avoir cité "le psalmiste David", attribuée à "un autre sage" (= *alius sapiens*) une formule de la règle bénédictine :

"Otiositas inimica est animae"(165)

au même titre (= et iterum) qu'un vers célèbre des Géorgiques de Virgile :

"Labor improbus omnia vincit"(166)

Si le psautier est si souvent cité (parfois même à tort, comme on vient de le voir !), c'est sans doute parce que "la source principale de la mentalité biblique des hagiographes est la tradition liturgique". Avec ses prières, hymnes, antennes, repons, versets, et autres pièces qui s'imprimaient d'autant mieux dans la mémoire qu'ils étaient chantés et souvent répétés(167), "la liturgie, centre traditionnel de toute vie chrétienne - a fortiori pour des auteurs qui sont clercs ou moines -" constituait "l'un des médias privilégiés de toutes les influences scripturaires"(168).

De même, le livre de Job, celui de la Sagesse ou l'Épître aux Hébreux, que l'on entendait lors des fêtes des saints et des martyrs fournissaient des modèles appropriés aux hagiographes(169). Ce n'est donc pas un hasard si, à deux reprises, les G.S.R. retiennent de l'Épître aux Hébreux un emprunt au Livre des Proverbes(170).

La prééminence des textes liturgiques donne peut-être la clé de quelques citations qui semblent coïncider avec la Pré-Vulgate : en effet, les textes chantés du Graduel et de l'Antiphonaire suivaient l'ancienne version, et les hagiographes ont pu leur emprunter certaines de leurs références(171). De même, c'est par l'intermédiaire de l'Introït du Dimanche dans l'Octave de la Nativité que la vita Chorentini cite le livre de la Sagesse, puisqu'elle reproduit le même passage fautif(172).

"La médiation [...] entre la Bible et l'hagiographe"(173) est donc multiple : "Lectio sacrae scripturae" qui alimente la vie contemplative(174), rôle essentiel de la liturgie, voire influence des textes hagiographiques antérieurs. Toute une typologie s'élabore ainsi dont l'on peut, à présent, essayer de repérer quelques éléments.

III TYPOLOGIE :

En effet, dans la mesure où les vitae ont pour fonction de mettre à la portée de leur public la signification de leur héros dans la perspective de l'Histoire Sainte, leurs auteurs y appliquent "la méthode typologique valable pour l'Écriture Sainte"(175) ... en Bretagne comme partout dans la Chrétienté médiévale.

- (164) V. la Samsonis (FAWTIER) 11,5 p.161 et n°2 ; F. DUINE : Saints de Domnonée (1912) p.6 n°6 ; L.H. GRAY : Ibid. p.395.
 (165) Reg. Bened. c.XLVIII,1 ; la formule est d'ailleurs un cliché que l'on relève chez Bède, Hugues de St Victor. Elle est aussi citée in V. Ila Samsonis 1,8 p.18 du t. à p.
 (166) I Georg. 145-146 "...Labor omnia vincit/improbus..." La V. Conwoionis c.8 p.190 cite ce même vers (sous la même forme) mais en l'attribuant correctement à "un poète".
 (167) J. LECLERCQ : "L'Écriture Sainte..." p.126 ; M. van UYFTANGE : "La Bible dans les vies de saints mérovingiens..." p.110.
 (168) J. FONTAINE : "Bible et Hagiographie..." p.391.
 (169) J. LECLERCQ : Ibid.
 (170) GSR 11,5 ; 11,8 cf. Heb. 12,6, Prov. 3,12.
 (171) F. DUINE : BUR droit ms 471 f°52.
 (172) V. Chorentini c.15 p.49 ; cf. Sap. 18,14 ; voir R. LARGILLIÈRE : "St Corentin..." p.19.
 (173) J. FONTAINE : "Bible et Hagiographie" p.391.
 (174) J. LECLERCQ : Ibid. p.117, qui (n°51) cite la V. Paterni, je n'ai retrouvé l'expression ni dans le texte des AASS, ni dans le bréviaire (du XVII^e siècle) édité par GROSJEAN.
 (175) J. LECLERCQ : Ibid. p.112.

1) La Création :

Une première illustration de la richesse de ces clichés bibliques est à rechercher dans un même miracle de saint Iltud que reproduisent trois vitae à deux siècles de distance : le saint, à la demande de ses meilleurs élèves, obtient de Dieu l'extension de son monastère aux dépens de la mer. Les trois textes prêtent à Iltud une prière qui se réfère aux premiers versets de la Genèse. Ainsi est mise en oeuvre toute une théologie de la création : l'aménagement du territoire obtenu miraculeusement par le saint apparaît comme l'accomplissement de l'oeuvre amorcée par Dieu au commencement du monde. Cependant, les trois versions de la même prière présentent d'importantes variantes conjoncturelles qui méritent d'être analysées(176).

Déjà, des différences significatives dans l'adresse situent les trois textes dans leur temps.

Wrmonoc, en 884, dédie sa prière à "Domine Deus rex omnipotens". Cette appellation qui, dans le Nouveau Testament, désigne aussi bien Dieu que le Christ(177), se rencontre à cinq reprises dans son oeuvre où elle est toujours appliquée à Dieu le Père(178). Aucune allusion aux trois personnes divines n'intervient par la suite.

Dans la seconde version de la vita Pauli, c'est au "Deus omnium pater" que s'adresse Iltud. Sans être ignorée au IX^e siècle(179), la dénomination devient de plus en plus fréquente à partir de la fin du X^e siècle(180).

Quant à la prière de la vita Gildae, elle commence par une invocation à "Domine Jesus Christi filii Dei Omnipotentis", qui se retrouve à toutes les périodes de rédaction, avant, par ricochet, d'implorer la "Domini Clementiam"(181).

Il est par contre significatif que ces deux derniers textes soulignent fortement l'aspect trinitaire de la Divinité. La vita Pauli par Vitalis conclut par la formule :

"...advenite filio tuo cum Spiritu Sancto".

La vita Gildae insiste davantage encore : elle s'ouvre sur la formule "qui cum patre et spiritu sancto" avant de se conclure par la doxologie : "...qui cum Patre et Spiritu Sancto vivis et regnas per infinita saecula saeculorum".

Sans doute y a-t-il ici la conséquence d'un phénomène qui s'amorce dans la liturgie carolingienne et prend de plus en plus d'importance : alors que les oraisons du Sacramentaire romain s'adressaient à Dieu le Père, les textes nouveaux prennent le Fils pour interlocuteur et insistent sur la substantialité des trois personnes divines(182).

L'importance de l'exposé varie elle aussi dans le temps : au IX^e siècle, dans la vita Pauli par Wrmonoc, 66% de la prière consiste en un long rappel ampoulé de la Création qui suit au jour le jour le texte de la Genèse. Une seule addition au récit biblique : la création de la nature angélique, "quae in eo te Deum Creatorem spiritalibus laudaret cantibus ante sex dierum exordium", est coordonnée à celle du ciel, le second jour. Vague allusion, peut-être, aux spéculations du pseudo-Denys sur la Hiérarchie Céleste ?

- (176) Cf. ANNEXE. V. Pauli (CUISSARD) p.442-443 ; V. Pauli (AASS) 1,5 p.112 ; V. Gildae (LOT) 1,4 p.436-437.
 (177) F. KERLOUEGAN : Thèse 1, p.210.
 (178) V. Pauli (CUISSARD) c.1 p.419 ; c.5 p.422 ; c.10 p.435 ; "Domine Deus rex omnipotens" ; c.22 p.454-455 ; "Rex creator". Dans les Vitae carolingiennes, on le retrouve toujours appliqué à Dieu le Père : Guénoie (TATOUËHE) : "Domine Deus rex omnipotens" ; Samson Ila : "Rex regum" p.65 ; Turiau (AASS) c.1 p.617 ; "Regi saeculorum". Mais, dès l'extrême fin du IX^e siècle, il s'adresse aussi au Christ : Malo (LOT) : "...C.C./.../Dominus rex" c.31 p.329 ; Ninoc p.59 "Rex regum D.N.I.C." V. Pauli (AASS) : c.8 p.113 "Regum Christe..." etc.
 (179) Voir Malo (BIL1) 1,5 ; 1,81.
 (180) Cunual c.17 p.14 ; Meen c.1 p.2 du t. à p. ; Lunaire c.8 p.156 ; Hervé (PLAINE) c.14 p.58 ; Efliam (LIV.5) c.10 p.14.
 (181) Cette qualité se relève, elle aussi, durant tout le Moyen Âge : Malo (BIL1) 1,68 ; Malo (ANY-LOT) c.31 p.329 ; Mir. Maglorii c.9 ; GSR 111,3, 111,6 ; Breuc c.4 c.12 ; Gildas c.4, c.22 ; Ninoc p.63 ; Tudual Ila c.9 ; Meloir c.6 ; Goulsen c.11 ; Corentin (FAWTIER) c.44, c.50 ; Ronan c.8, c.13 ; Maudez Ila c.9, c.15.
 (182) J.A. JUNGMAN : Miss. Solemnis t.1 p.113.

Le terme protoplaustus qui s'applique à Adam renvoie à toute une littérature patristique : on le rencontre, entre autres, chez Tertullien (Jud.13)(183), dans le De Gratia de Fauste de Riez(184), mais aussi dans une formule magique carolingienne contenue dans le manuscrit Angers 275(185). L'hagiographie armoricaine ne reprend ce mot qu'une seule autre fois, dans la vita de saint Viaw au XII^e siècle(186).

La version de Vitalis, au XI^e siècle, réduit sensiblement la part des références à la Bible qui ne représentent plus que 34% du texte de la prière. De plus, elles deviennent strictement fonctionnelles : seule est rappelée la division de la terre et des eaux qui intéresse directement l'illud : une lourde insistance sur les limites imposées à la mer annonce le miracle à venir.

Avec un taux de 19,5%, l'allusion à la Genèse ne figure plus dans la vita Gildae que pour mémoire : "le ciel, la mer et tout ce qui s'y trouve" sont associés en une même formule.

Ni l'une ni l'autre des versions du XI^e siècle ne reprend l'attaque de Wrmnonc contre des "quidam", tenants d'une théologie erronée dont l'auteur fait endosser la responsabilité à l'illud :

"Domine Deus rex omnipotens qui cum in principio coelum terramque non UT QUIDAM NOVA VOLUNTATE AIUNT IN MENTE TUA ASCENSCENTE SED DIVINA PROVIDENTIA DISPONENTE FECISSES".

En effet, la forme la plus courante de l'objection selon laquelle la création introduirait un changement dans l'immuabilité divine(187) peut s'exprimer ainsi : "Qu'est-ce que ce Dieu qui sort soudain de son oisiveté, à qui il prend soudain la fantaisie de créer des mondes"(188) ? Saint Augustin propose une solution platonicienne à cette apparente contradiction : celle-ci procède d'un anthropomorphisme inconséquent qui se représente l'activité divine sur le même type que la nôtre : "quia quidquid NOVI faciendum venit in MENTEM NOVO concilio faciunt" (De C. Dei, XII,17), alors que Dieu n'a qu'une volonté éternelle embrassant toute la série des modifications qui se succéderont dans le temps(189) : "propter aeternitatis Dei NOVA creantis sine NOVITATE aliqua VOLUNTATE" (De C. Dei XII,22)(190).

La terminologie de Wrmnonc évoque la formulation augustinienne d'un problème théologique qui connaît un regain d'intérêt au IX^e siècle. En effet, prolongeant le platonisme de saint Augustin, Jean Scot Erigène pose alors que "pour Dieu, connaître d'avance ses créatures et réaliser ce qu'il connaît c'est tout un"(191) : "Nihil enim est aliud omnium omnium essentia nisi omnium in divina sapientia cognitio" (De Divis. Natura II,20). Il fait des "causes principales ou primordiales" une hypostase intermédiaire entre le Créateur et les créatures considérées dans leur existence temporelle. Dieu, le Verbe et les causes sont donc co-éternels, "sous réserve de la relation du créant et du créé" : "praeter rationem creantis et creati" (D.D.N.II,21)(192). "Celui qui fait précède la chose qu'il fait sinon dans le temps, du moins dans l'être (ontologiquement) par sa causalité" : "Non enim factori facta coeterna esse possunt; praecedit enim factor ea qua facit" (D.D.N.ibid.)(193).

Pour clarifier cette conception érigénienne de l'origine de l'Univers, peut-on faire appel à J. d'Ormesson qui, à notre époque, exprime avec brio une idée comparable

- (183) A. BLAISE : ibid. p.880 cite aussi Cyprien, Jérôme, Ambroise, etc. Du CANGE, VI col.931 donne protoplaustus dans une charte du XII^e siècle, dans la V. S. Marci et chez les écrivains ecclésiastiques. Il ne relève qu'une occurrence (du XII^e siècle) de la forme protoplaustus.
 (184) Cf. M. CAPPUYNS : "Fragments-tests de Fauste de Riez et de Lactance" (Revue Bénédictine t.LXXIV n°1-2 1964) p.38-39.
 (185) P. RICHE : "La Magie..." p.136.
 (186) V. VITALIS (OHEIX) p.16 ligne 1.
 (187) J. MOREAU : "Le verbe et la création selon saint Augustin et Jean Scot Erigène" in Colloque du CNRS n°561 : Jean Scot Erigène et l'histoire de la philosophie - Laon 1975 (Paris 1977) p.206.
 (188) VACANT et MANGENOT : Dict. de Théologie Catholique, III col. 2136-2137 à l'art. "Création", à propos de "Dieu créant".
 (189) ibid.
 (190) A. BLAISE : ibid. p.559 s.v. "Novitas". Je suis redevable de ces deux citations à l'obligeance du chanoine J.-R. du CLEUZIOU, je l'en remercie.
 (191) J. MOREAU : ibid. p.204-205.
 (192) J. MOREAU : ibid. p.205.
 (193) ibid. p.206 ; voir E. GILSON : La Philosophie au Moyen Age (3^eéd. 1947) p.211 sq.

"... Il nous est difficile et peut-être impossible d'imaginer ce que pouvait être dans l'absence de l'espace et dans l'absence du temps la splendeur insoutenable de la pensée de Dieu. Il est permis de soupçonner que dans cet éclair divin et parmi l'infinité des univers avortés au sein du rêve de Dieu figurait déjà toute la suite immense des temps..."(194).

On n'est pas si loin de la pensée d'Wrmnonc qu'il pourrait y paraître. Certes, la brièveté et l'ambiguïté de la phrase de la vita Pauli n'autorisent que des hypothèses que vient cependant étayer, quelques lignes plus bas, la mention de la création des anges, puisque Jean Scot a traduit du grec au latin les oeuvres du pseudo-Denys et rédigé un commentaire sur la Hierarchie Céleste de ce même auteur(195). Il reste donc séduisant de soupçonner, dans la Bretagne de la fin du IX^e siècle, à une génération d'écart, une réflexion parallèle à celle de Scot Erigène, sinon influencée directement par elle. Certes, les relations de Landevennec avec les îles britanniques(196) sont mieux connues que ses liens avec l'intérieur de l'Empire. Mais on connaît par la vita Winwaloei le diplôme de Louis le Pieux qui enjoint à cette abbaye de se conformer à la règle bénédictine en vigueur dans tout l'Empire. On vient de rappeler plus haut que la révision de la Bible par Alcuin y est copiée dans la seconde moitié du IX^e siècle. Entre 872 et 884, Wrdisten adresse à l'évêque Jean d'Arezzo des reliques et une vita de saint Guénolé : "c'est le témoignage des relations qui, dans le cadre de l'empire carolingien, se nouent entre une abbaye bretonne et un évêché italien"(197). Au reste, la Bretagne n'est peut-être pas étrangère aux démêlés de Scot Erigène avec ses adversaires : l'évêque de Saint-Brieuc ou de Tréguier, Garburius, si tant est qu'il a bien existé, ne siègea-t-il pas au synode de Quiersy (849) où fut condamné Godescalc d'Orbas (198) "qui s'était interrogé sur l'incognoscibilité de l'essence divine"(199) et soutenait qu'il y a une prédestination à la perdition éternelle comme il y en a une au salut ? A la demande des évêques Pardule de Laon et Hincmar de Reims, Jean Scot écrit en 851 le De Predestinatione pour établir son erreur, mais "ayant introduit dans son oeuvre quelques-unes des thèses les plus hardies qu'il devait soutenir plus tard, il se vit attaqué par ceux-là même qui lui avaient demandé d'écrire"(200).

Ainsi, l'utilisation d'un thème biblique comme celui de la Création n'exclut pas une réflexion d'actualité. La preuve en est que les successeurs de Wrmnonc, en reprenant ce même récit, ne comprennent plus, ou du moins ne jugent plus utile de reproduire son attaque contre des "quidam" que nous aimerions mieux connaître.

2) La vocation :

Un autre thème biblique à succès(201) se rencontre à plusieurs reprises dans les vitae armoricaines : c'est celui de la pérégrination d'Abraham(202).

Ce motif du dépaysement en réponse à une vocation(203) remonte aux origines du christianisme puisqu'il se rencontre déjà dans le discours d'Etienne des Actes des Apôtres(204) et dans l'Épître aux Hébreux(205). Dans la littérature patristique, "la pérégrination d'Abraham devient l'J un modèle de l'ascèse qui est essentiellement chrétien"(206). Philon d'Alexandrie, Irénée de Lyon sont autant de chaînons dans l'élaboration monastique du thème du dépaysement

- (194) J. d'ORMESSON : Dieu, sa Vie, son Oeuvre (1980) p.20.
 (195) E. GILSON : ibid. p.202.
 (196) Comme son nom l'indique, Jean SCOT ERIGENE est d'ailleurs d'origine irlandaise.
 (197) H. GUILLOTTE : "Les vicomtes de Léon aux XI^e-XII^e siècles", ibid. p.38.
 (198) L. GOUGAUD : Les Chrétiens Celtiques p.125 ; cf. F. LOT : MHB p.85-86 ; R. FAWTIER : "St Samson, abbé..." p.27 n°1.
 (199) J. MOREAU : ibid. p.425 n°4.
 (200) E. GILSON : ibid. p.201.
 (201) Voir les exemples donnés par J. LECLERCQ in "Monachisme et Pérégrination..." p.41, 44 et 47, et par G. PENCO : "Le figure biblique des vir Dei nel' Agiografia monastica" p.4-5 n°16 à 25.
 (202) Cf. J. LECLERCQ : Aux sources de la Spiritualité Occidentale (Paris 1964) p.35-90.
 (203) Gen. 12,1-5.
 (204) Act. 7,2-8.
 (205) Ep. Hébr. 11,8-10.
 (206) E. LANNE : "La Xenteia..." p.164 n°1 et p.187.

(207) qu'utilise aussi implicitement Grégoire le Grand à propos de saint Benoît(208). Les chrétiens celtiques ont inventé le martyre vert, forme de sanctification par l'exil, succédané du martyre sanglant. Aussi, les hagiographes bretons ne pouvaient que faire place à cette notion du "détachement absolu" que suppose la pratique de l'exil volontaire par ascèse(209). Ainsi, d'après la vita major Winwaloei, Fracan quitte son pays :

"secundum Abraham cui dictum est EXIRE de terra et de cognatione sua"(210).

De même, alors que Paul Aurélien se trouvait à la cour du roi Marc, "il lui vint à l'esprit selon les préceptes de l'Évangile et des Pères de se rendre dans la région d'un peuple étranger où il serait conduit par Dieu au gré incertain des flots marins, et où, inconnu de tous sauf de Dieu, il pourrait mener une vie heureuse, pleine de ferveur et de zèle. Un seul verrou le retenait : être accusé de vouloir changer continuellement de lieu ; jusqu'à ce qu'un ange, envoyé des astres étherés, peu de temps après, vint lui apporter la réponse dans son sommeil : il ne faut pas qu'il reste ici plus longtemps. Qu'il parte vers le lieu que le Seigneur lui a désigné"(211). L'injonction de l'ange décalque le commandement du Seigneur à Abraham. La crainte du gyrovagisme qui est ici esquissée, évoque le long sermon de Wrdisten à ce propos dans la vita major Winwaloei(212) et prouve, une fois encore, que le recours à un cliché n'exclut pas pour autant les références conjoncturelles. Sur-tout, la pérégrination apparaît dans la ligne de la vie érémitique qu'a inaugurée saint Paul(213) et qui a été interrompue par son séjour à la "villa Bannhedos où reposent maintenant les os du roi"(214). L'exil volontaire constitue donc un prolongement exceptionnel, mais normal, de la vie monastique : elle constitue un pas de plus dans la voie du renoncement(215) !

Dans la réfection par Vitalis de cette même vita Pauli, la référence à la Genèse devient explicite :

"Il pensait sérieusement (= studiose) à s'exiler comme un autre Abraham de la terre de sa naissance ; mais, il réfléchissait de tout son esprit à l'endroit où il pourrait plus secrètement s'occuper de Dieu. C'est pourquoi il s'en remettait, lui et sa volonté, à Celui qui a tout fait (= Factori omnium) pour, selon la coutume des Israélites, que son séjour ou son départ de cet endroit se passent sur l'ordre de Celui-ci"(216).

Plus question de gyrovagues, mais l'insistance sur le renoncement à soi-même ("se namque et suum velle"... "suum stare"... "suumque de loco transire"...) prend ici le pas sur le départ réel : au renoncement qui consiste à partir "doit parfois être préféré le renoncement qui consiste à rester"(217). De plus la méditation sur la pérégrination s'élargit. Ce n'est plus seulement la vocation d'Abraham qui est un modèle pour le saint, c'est de l'ensemble du peuple élu que Paul entend suivre l'exemple. C'est toute l'histoire sainte qu'il incarne !

Saint Winoc a beau vivre dans le monde, il lui est déjà extérieur. "La Bretagne s'exaltait de voir son concitoyen être exilé dans son sein et s'exiler quotidiennement à l'intérieur de ses propres frontières par de nouvelles actions. Et celui qui en esprit s'était déjà exilé de sa patrie, ne se donnait pas peu de mal pour s'exiler physiquement et appliquait toute sa réflexion à quitter (= exire), comme un autre Abraham, sa terre et sa famille"(218). Ainsi, la conscience du caractère transitoire du monde ne suffit pas ; il est nécessaire de combler par un exil effectif le décalage qui pourrait s'installer entre l'être et le paraître(219).

De même, saint Benoît de Macerac "ayant laissé, selon le commande-

- (207) ibid., p.185 et n°2.
 (208) G. FENCO : ibid., p.4.
 (209) J. LECLERCQ : "Monachisme et Pérégrination..." ibid., p.37.
 (210) V. major Winwaloei (L.B.) 1,2 p.9.
 (211) V. Pauli (CUISSARD) 1,5 p.432-433.
 (212) V. Winwaloei (L.B.) 1,21 p.432.
 (213) V. Pauli (CUISSARD) 1,7 p.430-431.
 (214) ibid., 1,7 p.432.
 (215) J. LECLERCQ : "Monachisme et Pérégrination..." p.41.
 (216) V. Pauli (AAS) c.16 p.114.
 (217) J. LECLERCQ : ibid., p.41-42.
 (218) V. Winoci (MABILLON) c.1 p.304.
 (219) Cf. J. LECLERCQ : ibid., p.43.

ment du Seigneur, tout ce qu'il possédait, avec sa soeur Advena(220) et neuf compagnons qu'il aimait, à l'exemple de saint Abraham quitta (= egreditur) sa terre et son bien et suivit le Christ"(221) L'exil d'Abraham, "qui s'est inséré dans le plan de Dieu"(222), anticipe ici la pérégrination des saints à la suite du Christ.

Un passage de la vita Ronani permet d'illustrer la complexité de la transmission de ce même thème : Ronan, "accomplissant son vœu à l'exemple d'Abraham à qui le Seigneur dit : "Quitte ton pays et ta famille" abandonna sa terre et sa famille et. sûr que le Seigneur le lui revaudrait, il traversa l'Océan pour se rendre en petite Bretagne"(223). Contrairement à certains des textes précédents, la citation biblique n'intervient plus sous la forme qu'elle revêt dans la Genèse : "Egrede de terra tua..." (Gen.12,1) mais sous celle qu'elle prend dans le discours d'Etienne, "évoquant tout l'itinéraire qui a conduit de la Création à la Pentecôte" : "Exi de terra sua..." (Act.7,3). C'est d'ailleurs, selon dom Leclercq, ainsi qu'elle revient dans sept vitae sur dix de l'hagiographie monastique. Preuve que souvent l'accès à l'Ancien Testament est facilité par le Nouveau Testament qui s'y réfère fréquemment(224).

C'est d'ailleurs aux Synoptiques que les vitae empruntent un autre cliché pour étayer ce thème de la "pérégrination" : le chrétien, le moine en particulier, est en exil sur terre et en route vers la vie éternelle. L'exil a pour but, selon le commandement du Christ, de faciliter le renoncement à tout ce qui attache l'homme à sa famille, son milieu, son pays, pour qu'il puisse vivre seul avec Dieu(225). La diversité des formulations des Évangélistes pour transcrire la parole du Christ : "Quiconque aura quitté pour moi frères, sœurs, père, mère, enfants..." (226) explique que les références ne soient jamais conformes à l'Écriture Sainte et que les hagiographes armoricains - qui étaient donc encore une fois de mémoire - mêlent Matthieu, Luc et parfois Marc(227).

C'est en entendant "son maître prêcher au peuple le témoignage du Christ qui dit dans l'Évangile : quiconque n'abandonnera pas son père ou sa mère ou son épouse ou son frère ou sa soeur ou ses fils ou ses champs pour me suivre ne peut être mon disciple (cf. Lc.14,16), et encore : quiconque abandonnera tous ses biens pour moi et la vie éternelle, qu'il en reçoive le centuple en ce siècle et la vie éternelle dans l'autre (cf. Matt.19,29)", que Malo décide de "partir en voyage vers une terre étrangère"(228).

Les Vitae anonymes de ce même saint permettent de saisir sur le vif le rôle de la liturgie dans la transmission des Écritures, puisque "c'est en entendant un diacre lire l'Évangile" de saint Luc qu'il se met en route(229). C'est aussi alors que "l'archidiacre lisait devant lui l'Évangile" que saint Lunaire en vient à songer à l'exil(230).

La Vita Ila Samsonis place dans la bouche de Samson les mêmes propos évangéliques pour expliquer son départ à ses frères(231). On les relève aussi en marge de notre corpus dans la vita Hermelandi, ainsi qu'à deux reprises dans les C.S.R.(232). C'est pour appliquer ce précepte, selon la vita Ninoci, que les quatorze fils de Brochan et Meneduc "se dispersèrent en exil à travers de nombreuses régions et prêchèrent l'Évangile"(233). Dans la vita Ronani, les pa-

- (220) On peut supposer ici l'interférence d'un cliché monastique : celui des rapports entre saint Benoît de Nursie et sa soeur Scholastique dont les reliques étaient honorées respectivement à Fleury et à Juvigny.
 (221) B. de Macerac (OHEIX) lect.IX p.20.
 (222) E. LANNE : "La xentia..." ibid., p.174.
 (223) V. Ronani (Cat.Cod.) c.2 p.439.
 (224) S.H. GI Spoleto X (1963) : "La discussione sulla lezione Leclercq" p.299. Rectifications au passage un lapsus de dom Leclercq qui attribue ici à saint Pierre le sermon d'Etienne dans les Actes.
 (225) J. LECLERCQ : "Monachisme et Pérégrination..." p.34.
 (226) Mtr. 10,37 ; 19,29 ; Mc 20,29-30 ; Lc 14,26-33 ; 18,29-30.
 (227) Cf. L.H. GRAY : "Biblical citations..." ibid., p.395 ; j'en ai fourni une illustration in Loconnan..., p.114.
 (228) Malo (BILL/LEDUC) 1,26 p.87.
 (229) MEIG (ANY/LOT) c.14 p.312 ; Malo (ANY/L.B.)c.14 p.381.
 (230) V. Leonoci (Cat.Cod.) c.5 p.134. De même, vita Iduineti c.2 p.172, où le diacre Baumer, alors que Samson célèbre la messe, lit le même passage évangélique, ce qui détermine la vocation d'Iduinet
 (231) V. Ila Samsonis (PLAINE) 1,15 p.31 du t. à p.
 (232) V. Hermelandi (MGH-SRM-V) p.663 ; GSR 1,2 ; II,5.
 (233) V. Ninoci p.55-56.

roles du Christ précèdent la référence à Abraham pour décider de la vocation du saint(234).

La fréquence de cliché évangélique permet de toucher un autre "médié" des biblismes dans l'hagiographie auquel il n'a pas été fait allusion jusqu'ici(235). En effet, le prototype est le récit de la vocation de saint Antoine où Luc(14,33) est déjà cité(236) : associée au modèle de la vie monastique, la référence s'est imposée d'une vita à l'autre sans que les hagiographes successifs aient cherché à faire preuve d'originalité !

Aucune évolution chronologique ne se distingue dans l'emploi de ce thème. Les allusions au Nouveau Testament et à l'Ancien s'interpénètrent sans que l'on constate quelque intériorisation à partir du XII^e siècle où la mystique cistercienne renouvelle le stéréotype traditionnel en prônant une "peregrinatio in stabilitate" à l'intérieur du cloître : l'important n'est plus tant de sortir de son pays que de sortir de soi(237). Rien de cela ne transpire dans notre corpus où le saint reste un exilé dont la conformité aux modèles bibliques se traduit par la mobilité physique. Sans doute cette constatation est-elle un indice de la faiblesse de l'implantation cistercienne en Bretagne(238) ? Tout au plus - peut-être pour affirmer bien haut leur orthodoxie - les hagiographes assignent-ils alors à leurs héros une destination précise : Rome ou Jérusalem.

3) La contemplation :

La promesse du Christ d'accorder dès ce monde leur récompense à ceux qui le suivent s'accomplit dans la contemplation, la theoria ou la theorica vita(239) des hagiographes.

Adaptée au Christianisme, cette terminologie provient des aristotéliens et du néo-platonisme(240). Elle a été propagée essentiellement par Cassien, mais peut-être aussi par Boèce et le pseudo-Denys. L. Gougaud a soupçonné une forte influence irlandaise dans son succès (241), au point que le vocable est passé "dans l'ancien gaélique [..] sous la forme teoir (242).

Depuis l'Expositio in Marcum, commentaire pseudo-hieronymien de la première moitié du V^e siècle, l'opposition entre vie active et vie contemplative reste en faveur durant tout le Moyen-Âge(243). L'une des figures bibliques qui revient fréquemment illustrer ce thème au Moyen-Âge est celle de Lia et Rachel. Jacob, qui désirait Rachel, se vit obligé d'épouser Lia aux yeux malades mais féconde. De même, celui qui aspire aux douceurs de la contemplation doit commencer par produire beaucoup d'œuvres extérieures dans l'obscurité et le labeur(244). On rencontre ce cliché vétéro-testamentaire chez des auteurs aussi variés que Grégoire le Grand, Bède, Raban Maur, Hugues de Saint-Victor ou Gerson et dans des textes aussi divers que les vitae S. Bucardi, S. Pirmini, S. Aldrici ou S. Johannis Laudensis(245).

(234) V. Ronani c.2 p.429.

(235) Cf. J. FONTAINE : "Bible et Hagiographie..." p.391, qui souligne l'importance des textes hagiographiques antérieurs.

(236) J. LECLERCQ : "L'Écriture Sainte dans l'hagiographie" p.125 ; la vita Pauli par Wrmonoc se réfère à saint Antoine mais sans citer le passage évangélique en question (I,6 p.429).

(237) J. LECLERCQ : "Monachisme et pèlerinage..." p.50. Le cliché de l'exil d'Abraham est cependant appliqué sans modification par G. de Rochefort à saint Bernard lui-même (G. PENCO : "La figure biblique..." p.5 et n°24).

(238) Je suis redevable de cette remarque à M. CHEDEVILLE. Je l'en remercie.

(239) V. la Samsonis (FAWTLER) Prol.1 p.95 ; 1,21 p.124 ; V. Pauli (CUISSARD) 1,6 p.429 ; V. Conwoionis (MABILLON) c.8 ; V. Gildae (LOT) 1,15 p.146 ; V. Hermelandi (MGR) c.1 p.586, c.15 p.701 ; V. Machutis (ANYLOT) c.11 p.308 (= theoricus) ; l'opposition theorica vita (vie contemplative) et vita actualis (vie active) n'a rien de particulier à l'hagiographie armoricaine.

(240) J. LECLERCQ : "L'Amour des lettres et le Désir de Dieu, p.383.

(241) L. GOUGAUD : "La theoria..." p.392-393 ; A. ELAISE p.816 renvoie à Augustin, Jérôme, Rufin, Cassien, etc. F. DUINE : BUR droit ms 471, outre Cassien (Coll.1,c.1) relève Ordéric Vital, Hist.Ecol. pars 2 lib. 3, c.11 (MIGNE ; PL 188, col.260). Il a relevé Tms 441 (187 sq.) toute une série de textes hagiographiques extérieurs à l'Armorique où intervient ce concept.

(242) L. GOUGAUD : ibid. p.383.

(243) ibid. p.382.

(244) ibid. p.388 ; cf. Gen. 29, 15-35.

(245) Voir les références in L. GOUGAUD : ibid. p.386-389 et n°3 à 7 ; G. PENCO : "La figure biblique..." p.5-6 et n°28-29.

Or ce symbolisme n'apparaît qu'une seule fois dans l'hagiographie armoricaine. Au XI^e siècle, la vita Illa Tudual vante ainsi la vie monastique menée par Tudual : "Il leur semblait un ministre plus qu'un maître puisqu'il leur commandait de ne se livrer à aucun effort (laboribus) que lui-même ne supportât aussi. C'est pourquoi, ayant horreur de l'aveuglement de Lia [tandis qu'il admirait la beauté de Rachel(246)], il ne quittait ses prières qu'à peine au moment de se sustenter ou quand un bref sommeil le prenait"(247).

Les auteurs armoricains préfèrent se figurer les deux modes de vie sous les traits évangéliques de Marthe et de Marie. Selon saint Luc (10,38-42), tandis que Marthe s'affaire pour recevoir le Seigneur, Marie choisit la meilleure part en s'asseyant à ses pieds pour l'écouter. Peut-être est-ce Origène qui le premier a mis en place cette typologie de sa supériorité de la vie contemplative sur la vie active(248). Toujours est-il que ce symbolisme court à travers toute la littérature médiévale : Grégoire le Grand, Grtlatoc, Hugues de Floreff, Hugues de Saint-Victor, Gerson, entre autres y font allusion(249).

Or, l'hagiographie armoricaine utilise aussi ce cliché. Il apparaît nettement au IX^e siècle dans la vita Pauli par Wrmonoc :

"Le saint considérait aussi ce que, dans l'Évangile, Dieu dit à Marthe qui travaillait avec une pieuse sollicitude au service du Seigneur et de ses apôtres et qui demandait à sa soeur de l'aider à un tel service [..] Le comble du bien n'est pas dans la vie active, bien qu'elle soit une oeuvre louable et abonde en nombreux fruits d'une copieuse moisson, mais dans sa contemplation qui est vraiment innocente" (= simplex)(250). Ce passage s'inspire étroitement de Jean Cassien(251). Au reste, tout ce chapitre VI de la vita Pauli, m'indique le chanoine du Cleuziou, est un assemblage d'emprunts à Cassiodore et à ce même Cassien(252).

Trois siècles plus tard, la vita de saint Goulven, qui connaît par ailleurs celle de saint Paul, applique cette même comparaison à l'érémisme de saint Goulven : "Comme Marthe", Maden, son serviteur, "ou plus exactement son associé", vaque à l'intendance, pendant que le saint, "tel une autre Marie", s'adonne à la contemplation(253). Ne peut-on voir ici un écho de la renaissance de l'érémisme en Bretagne au XII^e siècle et de l'impact de l'idéal de détachement qu'il lie à la contemplation(254) ?

En tout cas, dans la vita carolingienne comme dans la vita romane, la manière dont ce cliché évangélique est utilisé révèle la forte influence d'une hagiographie monastique qui se projette sans difficulté dans l'image de Marie. Certes, aucun des deux textes ne rejette celle de Marthe puisque, pour Wrmonoc, elle symbolise une "oeuvre louable", et que l'auteur de la vita Golveni y identifie Maden, le serviteur du saint. Cependant, nulle part un saint breton n'est directement comparé à Marthe alors que l'hagiographie médiévale en vient parfois, dans d'autres secteurs de la Chrétienté, à prôner l'imitation de Marthe par ceux qui, comme Mafeul, Dunstan ou Wala, se sanctifient dans le siècle(255).

Cette constatation n'est pas incompatible avec une autre qui recoupe les résultats obtenus plus haut par une approche quantitative(256) : la coloration néo-testamentaire des vitae armoricaines qui préfèrent au modèle de Lia et de Rachel dans l'Ancien Testament, celui de Marthe et Marie issu de l'Évangile de saint Luc. Il est significatif que la seule vita Tudualis

(246) A. de LA BORDERIE p.24 n°3 indique que le passage entre [] est absent dans le ms. lat. 279 de la vita et ne figure que dans la copie des Bcs. Mx.

(247) V. Illa Tudual (L.B.) c.2 p.24 du t. à p.

(248) L. GOUGAUD : ibid. p.388 n°2.

(249) ibid. p.387-388 et n°2.

(250) V. Pauli (CUISSARD) 1,6 p.429. A noter que la réfection par Vitalis (c.11 p.113-114) ne conserve pas ce cliché. Une fautive référence de L. GOUGAUD à rectifier : in "La Theoria..." p.387 n°2 et p.383 n°13, qui attribue à Wrdisten la vita Pauli Aureliani.

(251) J. CASSIEN : Conférences, 1,8 (t.1 p.86 de l'éd. Sources Chrétiennes).

(252) Lettre du chanoine du CLEUZIOU du 21-07-81 [..] Cassien : colat. 1,19 ; 111,3. Cassiodore

(253) Lettre du chanoine du CLEUZIOU du 21-07-81 [..] Cassien : colat. 1,19 ; 111,3. Cassiodore

(254) Exp. in Psalterio, Psalmus Cl. ver.7. Je l'en remercie vivement.

(255) V. Golveni (L.B.) c.12 p.222. Le début du c.18 de la vita (p.225) fait nettement allusion à la promotion de Paul à l'épiscopat par Childebert.

(256) Cf. L. RAISON et R. NIDERST : "Le mouvement érémitique..." (ibid.) p.19-20.

(257) Voir les nombreux exemples recensés par G. PENCO : "La figure biblique..." p.9-10 et n°79.

(258) Cf. supra.

où intervienne le cliché vetero-testamentaire l'utilise à contre-sens de l'interprétation traditionnelle "Horrens itaque Lyae lippidinem..."(257). C'est que la vie contemplative s'accommode mal d'un symbolisme selon lequel Jacob dut d'abord subir la vie active (Lia) avant de parvenir à la theoria (Rachel). Or, rien de plus étranger à notre corpus que l'idée de sanctification progressive(258). L'idéal d'une sainteté donnée au départ, qui prédomine chez les hagiographes armoricains, s'accommode mieux, en l'occurrence, du stéréotype évangélique : "Marie a choisi la bonne part qui ne lui sera pas ôtée" !

4) La lampe sous le boisseau et le feu sous le manteau :

Cette sainteté "passive" qui est le lot de la plupart des saints armoricains ne risque-t-elle pas d'apparaître comme une sainteté "cachée", et, de perdre du même coup une bonne part de son impact pédagogique aux yeux des hagiographes ? Que ceux-ci aient conscience de cette ambigüité, c'est ce que prouve la fréquence des références évangéliques où la parabole des talents(259) alterne avec l'image de la lampe cachée sous le boisseau pour faire apparaître au grand jour la sainteté du héros.

Ainsi, saint Guénolé guérit-il un élève de saint Budoc qui s'est cassé la jambe(260) et, peu de temps après, un aveugle qui mendiait à la porte du monastère(261). Ce double miracle qui manifeste la sainteté de Guénolé fait l'objet d'une méditation de l'hagiographe sur les paroles évangéliques : "On n'allume pas une lampe pour la mettre sous le boisseau, mais bien sur le lampadaire"(262). En effet, au c.7, on lit :

"Non vult Deus virtutem caelare sed cunctis cernantibus ut in signum et exemplum sit quasi taedam super candelabrum proplare"(263).

Et, au c.9, Budoc s'adresse à Guénolé en reprenant ce même motif qui court durant tout le passage :

"Cave ne lucernam quam Deus ipse accendit extinguere nitaris"(264).

L'hymne de Clément relie aussi ces deux miracles par les vers suivants :

"Ne sub modio submissa
Luceret sed sursum taeda"

Cette même allusion évangélique vient à l'esprit de Wronoc quand il raconte le premier miracle de saint Paul, d'ailleurs identique à un miracle attribué à Samson par la vita Iltuti(265) : Des oiseaux de mer dévassent les récoltes du monastère un jour que Paul est posté en sentinelle pour les surveiller. Il les contraint à se diriger vers le monastère "comme des troupeaux de brebis rentrant selon la coutume à leur bergerie habituelle"(266). L'hagiographe rend compte de l'incident en ces termes :

"Quid dicam ? An enim hoc ejus negligentiae deputabo ? An, Deo potius faciente, ut ejus virtus, adhuc hominibus incognita, longe lateque omnibus innotesceret ne sub modio deposita, sed sursum taeda luceret, hoc evenisse fatebor"(267). Au chapitre suivant, Iltud tire la leçon du miracle :

"Lucerna quae sub modio deposita fuerit legitimus quod globos flammaram ex ce (= se) non fundit sed potius eo quod nullius aeris reciprocationem extinguitur habuit et fumo maligne depositionis oculus tenebrescit abscondentis"(268).

De même, aussitôt après la fondation par saint Conwoion du monastère de Redon, un aveugle pottegé utilise de tenir la référence à Rachel.

(257) Tudual I Ia c.2 p.24 du t. à p. ; on a noté supra que l'un des manuscrits n'a même pas jugé utile de tenir la référence à Rachel.

(258) Cf. supra.
(259) Mth. 25,14-30 ; Lc.19,11-27 ; cf. V. Winwaloei (LATOUCHE) p.102 ; V. Pauli (CUISSARD) c.19 p.451 ; V. Gildae (LOT) c.12 p.444 ; V. Golveni (L.B.) c.23 p.227 ; V. Gobriani lect.7 p.16 du t. à p. ; V. Ronani (Cat. Cod.) c.1 p.438 ; V. Conwoionis c.9 p.191.

(260) V. Winwal. (L.B.) l.7 p.16-17 ; (LATOUCHE) p.100.
(261) Ibid. (L.B.) l.11 p.25-26 ; (LATOUCHE) p.99-100.
(262) Mth. 5,15 ; cf. Mc.4,21 ; Lc. 8,16 ; 11,33.
(263) V. Winwal. (L.B.) p.17 ; (LATOUCHE) p.100.
(264) Ibid. (L.B.) p.28 ; (LATOUCHE) p.100.
(265) Edit. R. FAWTTIER en annexe à la Vie de S. Samson ; sur les rapports entre une éventuelle vita Iltuti perdue et la vita Pauli, voir H.G. DOBLE et D.S. EVANS : Lives of the W. sts p.96.
(266) V. Pauli (CUISSARD) IV p.221-425.
(267) V. Pauli (CUISSARD) l.2 p.424.
(268) Ibid. l.3 p.427.

vin y recouvre miraculeusement la vue, "ne lucerna sub modio tanta occultaretur"(269).(270)

La parabole est utilisée dans les vitae au niveau du discours, soit lors d'un débrayage où elle est prise en compte par l'hagiographe, soit lorsque le maître constate lui-même la sainteté de son disciple. Dans l'hagiographie irlandaise, constate C. Plummer, ce sont des miracles qu'il qualifie (trop rapidement, à mon sens) de "solaires" qui inscrivent une même démarche au niveau du récit(271).

L'un des plus fréquents, que l'abbé Duine rattachait au thème du "feu qui brûle sans consumer" ou "du manteau incombustible", se rencontre à plusieurs reprises dans l'hagiographie armoricaine. Pour une raison ou pour une autre, un saint se voit contraint de transporter des charbons ardents dans son vêtement. A son arrivée, le maître ou ses condisciples constatent que le héros et son manteau sont indemnes. Le motif est attesté dans les versions anonymes de la vita Machutis reprises par Siebert de Gembloix(272), dans la vita Winwaloei à propos de saint Tudual(273), et dans les deux vitae Maudeti au sujet de saint Bothmael(274). Ce miracle est l'occasion pour Brendan d'appeler Malo à la charge de prédicateur, avant de partir avec lui en quête de l'île d'Ima(275). Maudez et Tudius, dans la même circonstance, comprennent "quel vase d'élection Bothmael était pour Dieu"(276). Il s'agit d'un stéréotype qui se rencontre dans la vita de saint Brice par Grégoire de Tours (H.F.II,1), ainsi que dans les vies des saints Findchua, Mel et Cybi, et dans la légende de saint Sezni d'après Albert le Grand(277). On peut adjoindre à cette liste, que F. Duine ne prétendait d'ailleurs pas exhaustive, saints Cadoc(278), Kentigern et Comgall(279), ainsi que saint Landoald(280). Ce motif n'a rien de neuf puisque Valère-Maxime (sous Tibère) prête un trait analogue à un enfant dont Alexandre veut tester l'aptitude à se contrôler. Les auteurs d'exempla du Bas Moyen-Age n'ont d'ailleurs pas manqué de reprendre ce récit(281). Mais, dans les Vitae armoricaines, il s'agit moins d'une épreuve de stoïcisme que d'une ordalie répondant directement à l'interrogation du Livre des Proverbes, dans la Bible :

"Quelqu'un peut-il cacher le feu dans son sein, sans que ses vêtements s'enflamment ?" (Prov.6,27)

C'est que, depuis Origène, le thème s'est chargé d'une signification liturgique : en référence à Isaïe (6,6), le charbon ardent symbolise "les deux natures du Christ [...] son humanité embrasée par sa divinité", et l'hostie consacrée est désignée par le terme $\chi\rho\theta\iota\sigma\mu\varsigma$ dans certaines chrétiens orientales(282). Ainsi, un récit qui, de prime abord, pourrait paraître totalement folklorique, s'avère en réalité se référer à l'Ancien Testament. C'est ce que confirme sa fonction dans l'hagiographie armoricaine où il intertère avec la parabole évangélique de la lampe sous le boisseau.

(269) V. Conwoionis (MABILLON) c.4 p.189 ; voir aussi : V. Martini V. (AASS) c.5 p.803 ; V. Melanii Ila (AASS) c.7 p.329 ; V. Leonorii (Cat.Cod.) c.13 p.160 ; V. Chorentini (PLAINE) c.7 p.130 ; V. Herbaudi (AASS) c.7 p.205 ; V. Genalli (Bréviaire Vannetais) Lect. Via 7 et, sans miracle, au moment de la fondation de Rhuys, V. Gildae (LOT) l.16 p.446. Dans ce paragraphe, je m'inspire de l'étude que le chanoine du CLEUZIOU a eu l'obligeance de m'adresser le 29-10-80. Je l'en remercie.
(270) A titre comparatif, on peut remarquer que ce cliché est très fréquent toujours à l'époque carolingienne dans l'hagiographie aquitaine où il intervient pour souligner le passage d'un saint moine à l'abbatiaz (cf. J.C. FOULIN : Thèse p.75).
(271) C. PLUMMER : VSH t.1 p.CXXXVII-CXXXIX.
(272) V. Machut. (ANY/LOT) c.6 p.302-303 ; V. Machut. (ANY/L.B.) c.6 p.273-274 ; V. Machut. (SIGEBERT/ P.L.) c.2 col.733.
(273) V. Winwal. (L.B.) l.11 p.82.
(274) V. Maudeti Ila (L.B.) IX,15-17 p.11-12 du t. à p. ; V. Maudeti Ila (L.B.) VIII,17 p.19 du t. à p.
(275) V. Machut. (ANY/LOT) c.6bis p.303 ; V. Machut. (ANY/L.B.) c.7 p.274-275.
(276) V. Maudeti Ila (L.B.) IX,17 p.12 du t. à p. ; V. Maudeti Ila (L.B.) VIII,17 p.19 du t. à p.
(277) F. DUINE : Memento p.56.
(278) A.D. RES : "Divine hero..." p.36 ; cf. F. DUINE : BUR droit ms 471 s.V. birrum.
(279) C.G. LOOMIS : WM p.34 ; l'auteur recense 26 occurrences de ce type de miracle/Notes 110 à 112.
(280) R. ALGRAIN : L'Hagiographie... p.235.
(281) F.C. TUBACH : L. Ex. n°1122 ; voir aussi n°4709 : "Tasks, three", où le motif des charbons ardents constitue une épreuve associée au contrôle des éléments, comme dans les vitae Machutis et Maudeti.
(282) J.A. JUNGSMANN : Miss. Solemnia t.11 p.226 et n°102 ; cf. R.E. REYNOLDS : "Virgines subintroductae, in celtic christianity", Harvard Theological Review. 61 (1968), p.560-581.

5) Miracles bibliques :

S'il n'a pas semblé opportun de présenter ici une étude détaillée des miracles thérapeutiques dans l'hagiographie armoricaine, il vaut cependant la peine de souligner que plus de la moitié (52%) des guérisons effectuées par les saints concernent des affections que l'on peut qualifier de "bibliques" (283). Aveugles, paralytiques, possédés, lépreux, sourds et muets guéris par les saints armoricains correspondent au modèle évangélique. A propos de l'hagiographie byzantine, Madame Patalgean a remarqué que les guérisons miraculeuses correspondent à la fois à ce stéréotype et "à la permanence d'une réalité orientale demeurée semblable aux V-VII^e siècles à celle de l'Évangile" (284). Se référant à cette constatation, Monsieur Sigal conclut prudemment que, pour l'Occident médiéval, "il est encore trop tôt, en l'état actuel des recherches, pour l'affirmer" (285). Cependant, le fait que d'autres infirmités, dont certaines sources permettent de deviner l'importance au Moyen-Âge, se laissent à peine saisir par les textes hagiographiques armoricains, autorise à penser que ceux-ci prêtent essentiellement attention aux miracles qu'une grille pré-établie permet d'interpréter (286).

C'est ainsi que, dès la *vita Samsonis*, la résurrection par Samson de son compagnon que la *thémacha* avait effrayé, apparaît comme un calque de l'Ancien Testament. Il se couche sur le cadavre "bouche à bouche et membre à membre [...] selon l'autorité d'Elisée" (287). (II, Reg. 4,34). Il s'agit là d'un stéréotype biblique que la *vita Martini* (c.VII,VIII) utilise volontiers et qui, selon L. Bieler, révèle "l'imitation délibérée de modèles bibliques : [...] par ce parallèle, l'auteur accuse la source d'une inspiration littéraire" (288).

De même, dix-sept récits de guérisons miraculeuses se conforment à un cliché néo-testamentaire : ce n'est pas la guérison, mais l'aumône, que le malade demande au saint. Ce dernier réagit souvent en reprenant textuellement la réponse de Pierre, dans les *Actes des Apôtres*, au boiteux qui mendait devant la Belle Porte du Temple : "De l'argent et de l'or, je n'en ai pas ; mais ce que j'ai, je te le donne" (289). L'un des tous premiers miracles de saint Guénoël est aussi prétexte pour Wrdisten à une réflexion sur la charité efficace qui s'inscrit dans la tradition patristique. L'hagiographe se propose ici d'illustrer une pensée d'Isidore de Séville (290) par une anecdote dans laquelle un écolier (= "guidam ex scolasticorum collegio") reproche à Guénoël de perdre son temps auprès des pauvres qui s'assemblent journellement devant le monastère de saint Budoc (291). Le saint le remercie de la leçon... et guérit aussitôt un aveugle ! L'épisode est construit sur l'opposition pauvreté terrestre - richesse spirituelle : c'est dans ce contexte que prennent place les paroles de saint Pierre à l'infirme, qui ont été méditées - entre autres - par saint Augustin et Cassien (292).

Ce même miracle se réfère de plus à un stéréotype évangélique, puisque Guénoël entraîne à l'écart le malade qu'il va guérir. Le secret dont s'entoure le saint pour accomplir certains miracles particulièrement importants se rencontre dans plusieurs autres *vitae* armoricaines, généralement à l'occasion de récits de résurrections (293). Certes, il peut être tentant

de rapprocher ces mentions du secret qui est de règle absolue chez les guérisseurs traditionnels (294). Mais il semble plus juste d'y déceler l'influence du récit de la résurrection de la fille de Jaïre (Mth 9,25 ; Mc 5,40 ; Lc 8,51). D'autant que les *vitae* qui rapportent ce type de comportement sont influencées par la *vita la Samsonis* et, en amont, par l'inévitable *vita Martini*. Ainsi, saint Malo, lorsqu'il ressuscite un enfant noyé, après une nuit de prières, fait-il sortir tout le monde, sauf "deux moines bien-aimés" ; de même, seuls les clercs peuvent assister à la résurrection qu'il accomplit dans l'église de Corseul (295). Le parallèle est ici transparent avec l'attitude du Christ n'autorisant que ses apôtres préférés à assister à la résurrection de la fille de Jaïre. C'est au même précédent évangélique que Ronan fait allusion dans la prière qu'il adresse à Dieu afin d'obtenir la guérison de la fillette de Kéban (296).

L'imposition des mains, le contact d'un doigt sur le siège symbolique du mal, voire le geste de prendre la main du malade, constituent autant de procédés miraculeux que les *vitae* armoricaines empruntent au Nouveau Testament (297). Le fait, pour le malade, de toucher le vêtement du saint renvoie à l'Évangile : un aveugle guéri par saint Turliau reprend une formule de saint Matthieu (298). La guérison par saint Armel d'une femme héméroïse n'est qu'un décalque d'un miracle évangélique identique (299). Par extension, le contact avec le brancard portant le corps d'un saint s'avère miraculeux (300).

Les exemples de ce recours systématique à une typologie biblique pourraient être multipliés. Ainsi, le thème de l'échelle de Jacob (301) transcrit dans les récits de rêves monastiques l'aspiration à un contact, en quelque sorte "vertical" avec l'au-delà ; celui de l'âne de Balaam fait figure de lieu commun dans les prologues. La lépre dont Elisée guérit Namman, mais qui s'attache à Gezy, serviteur indélicat du prophète (302), constitue un cliché qui revient dans bien des récits de guérison (304). La *vita major Wimwaloei* utilise ce même épisode pour étayer un habile commentaire sur un miracle où Guénoël s'est montré doué d'ubiquité (305). Sans doute suit-elle ici l'exemple de saint Augustin, mais avec une signification légèrement différente (306).

La Bible est donc omniprésente, dans les *Vitae* armoricaines, comme ailleurs, tant au niveau de l'expression des hagiographes qu'à celui des stéréotypes auxquels sont censés se conformer les saints bretons. Cette constatation ne témoigne pas uniquement de l'imprégnation constante des clercs par le Livre ; cela semble aussi relever d'une conception d'ensemble de l'hagiographie que l'on a vu affleurer tout au long de cette étude.

De plus, quoi qu'il en soit des évolutions qui ne manquent pas de se manifester au long des sept siècles que couvre notre corpus, la connaissance de l'Écriture Sainte apparaît rien moins que livresque. On a remarqué la profession monastique des auteurs, ou du moins la forte influence du modèle monastique sur les séculiers, dans la mesure où la plupart des saints bretons sont des moines. Ce qui explique qu'outre un accès direct au texte, qu'il ne faut pas minimiser, on ait pu relever l'influence de la liturgie, mais aussi celle des *vitae* antérieures.

(284) F.L. SAUVE : "Charmes..." p.67 ; L. BOUTEILLER : *Méd. populaire* p.62 ; J. FAVRET : "Le malheur biologique..." p.881.

(285) V. Machut. (ANY/LOT) c.27 ; V. Machut. (BIL1/LEUDUC) 1,64.

(286) V. Ronani (Cat.Cod.) c.8 p.449.

(287) V. Machutis (BIL1/LEUDUC) 1,38 ; 1,69 ; V. Ila Samsonis (PLAINE) 11,13 ; GSR 11,5 ; V. Winwal (LATOUCHE) p.IIIT ; V. Briochi (PLAINE) c.27 ; V. Cunual (L.B.) c.1 ; V. PAULI (AASS) c.47 ; V. Ila Tudual (L.B.) c.6 ; V. Gonerti (LUCAS) c.6 ; V. Ronani (Cat.Cod.) c.8 ; V. Eufiami (L.S.7) c.15 ; V. Caradoci (L.B.) c.3 ; V. Ivi (AASS) c.2 ; V. Golvent (L.B.) c.6.

(288) V. Turlavi (DUINE) c.7 p.38 ; Cf. Mth. 15,36.

(289) V. Armaglli (ROPARTZ) V.3 p.173 ; Cf. Mth. 9,20-22 ; voir aussi, ibid. 1,2 p.164.

(290) GSR 11,9 ; Malo (BIL1/LEUDUC) 1,88 ; Martin de V. (AASS) c.8 p.803.

(301) Motifs A 665* et Z 129. De plus, la V. Ila Tudualis (L.B.) c.15 p.20 du t. à p. appelle Li-stam Bettei la Jérusalem céleste en allusion à ce même passage de Gen. 28,19.

(302) II Reg. 5.

(303) Voir M. DILASSER et Coll. : Locronan... p.114.

(304) V. Wimwaloei (L.B.) 1,17 p.447.

(305) J.K. du CLEUZIOU : "De quelques sources..." p.31. Cet épisode est cité par saint Thomas d'Aquin (Summa Theol. Secunda Secundae, Qu. 171, art. 3). Ce texte était donc de ceux qui étaient commentés dans les discussions théologiques. Lettre du chanoine du CLEUZIOU, le 21-7-1981. Je l'en remercie.

(283) Voir B. de GAIFFIER : "Miracles bibliques et vies de saints".

(284) E. PATALGEAN : "Ancienne hagiographie byzantine et histoire sociale" (AESC 1968) p.119.

(285) P.A. SIGAL : "... St Gibrien..." p.1529.

(286) A comparer avec R. FOREVILLE : "... St Thomas de Canterbury..." p.463.

(287) V. la Samsonis (FAWTIER) 1,27 ; "os oris ac membra cetera membris singulis componens".

(288) SERR.SPOLETE t.X-1963 La biblia nell' alto Medioevo ; "Discussione sulla lezione Leclercq" p.295.

(289) Act. 3,6 ; V. Winwal. (L.B.) 1,11 p.26 ; V. Pauli (CUISSARD) 11,16 p.444 etc.

(290) Wrdisten écrit "guidam [...] qui mox hivoie percussus invidiae [...] (semper enim invidus unde bonus proficit, inde contabescit)". Ce qui évoque Isidore (Sent. 1,111 c.XXV,1) "labor alieni boni suum punit auctorem. Nam unde bonus proficit, inde invidus contabescit" (cf. J.R. du CLEUZIOU "De quelques sources..." p.30).

(291) V. Winwal. (L.B.) 1,11 p.25.

(292) Lettre du chanoine du CLEUZIOU, le 29-10-1979. Je l'en remercie.

(293) Ainsi V. Machut. (ANY/LOT) c.26 p.325 ; V. Machut. (BIL1/LEUDUC) 1,64 p.165 ; V. la Samsonis (FAWTIER) 1,49 p.142 ; V. Briochi c.12. Seule exception : V. Ila Samsonis (PLAINE) 11,14 p.60 du t. à p. : la guérison d'un enfant possédé est un miracle banal.

Il ne faut pas négliger non plus le rôle de la littérature patristique dans la transmission du "latin chrétien", comme dans les modèles que suivent les hagiographes. On a remarqué plus haut que leur propos était de rédiger une "Bible actualisée". Mais les Pères de l'Eglise encadrent leur méditation. C'est ce qu'exprime explicitement la vita Hervei :

"Si j'avais l'éloquence de saint Augustin, la mémoire de saint Jérôme, l'habileté de saint Ambroise et l'ingéniosité du saint pape Grégoire, je n'aurais pas assez de mots pour rendre le plan de vie (= themata) de ses miracles insignes"(307). Nous retrouvons dans cette formule les quatre docteurs reconnus, à la fin du XIII^e siècle, comme Pères de l'Eglise par Boniface VIII, qui ratifiait ainsi la tradition de la Chrétienté Occidentale(308).

En somme, en dépit d'une tendance peut-être un peu plus prononcée qu'ailleurs au conservatisme dont témoignerait l'absence d'évolution dans le traitement de certains thèmes, l'originalité de l'hagiographie armoricaine dans le domaine de la culture biblique apparaît fort réduite. Il peut sembler décevant d'avoir mené toute cette enquête pour aboutir à ce résultat. Du moins fournit-il une occasion de souligner que la culture biblique des auteurs armoricains n'a rien à envier à celle de leurs confrères qui écrivaient dans d'autres régions de la Chrétienté médiévale.

CHAPITRE IV

LA CULTURE PROFANE DES HAGIOGRAPHES

Il est donc incontestable que la Bible fournit l'essentiel de "l'arsenal littéraire" auquel recourent les hagiographes(1). Mais, suivant en cela le modèle des Pères de l'Eglise qui - formés à l'école romaine - n'hésitent pas, pour orner leurs oeuvres à piller "aussi bien les auteurs païens que les écrivains chrétiens"(2), les auteurs des vita armoricaines gardent de leur formation scolaire tout un jeu de citations profanes qu'ils n'hésitent pas à adapter à leur propos. De plus, les auteurs classiques sont la source de formules toutes faites et de mots rares que les écrivains se transmettent de l'un à l'autre. A partir des recherches qui ont déjà été menées fort loin par F. Duine, J.R. du Cleuziou, P. Riché et F. Kerlouegan(3) pour identifier les réminiscences diverses qui émaillent les oeuvres des hagiographes armoricains, il est peut-être possible de tenter une reconstitution de leur bibliothèque et d'évaluer ainsi l'influence respective des auteurs profanes et des écrivains chrétiens.

I - LA BIBLIOTHEQUE DES HAGIOGRAPHES :

1) La vita la Samsonis :

F. Duine a patiemment recherché les sources d'inspiration de l'hagiographe dolois. Parmi les auteurs de l'antiquité classique, Virgile est celui dont l'influence se distingue le plus nettement dans la vita la Samsonis.

Sans doute, la rencontre d'Enée et de Didon dans l'Enéide sous-tend elle celle de Samson et de la theomacha(4), bien que J.C. Poulin pense que, sans être "invraisemblable", le "contact littéraire" que l'abbé a essayé de démontrer "n'est pas très convaincant" et qu'il cherche plutôt l'origine de ce récit dans le c.XI de la vita Martini(5).

La narration de la première victoire du saint sur un serpent(6) fait appel à des termes comme crista(7), nidor(8), sibilum(9), qui sont autant de réminiscences virgiliennes. L'auteur a pu s'inspirer ici d'épisodes de l'Enéide comme ceux consacrés à la mort de Laocoon (1.11), l'antre de Polyphème (1.111) ou la caverne de Cacus (1.VIII)(10), sans parler du passage où Enée, devant la tombe de son père voit un dragon (anguis) apparaître pour consommer les libations offertes à la mémoire d'Anchise(11).

(1) J. LECLERCQ : "L'écriture sainte dans l'hagiographie..." *ibid.* p.112.

(2) F. KERLOUEGAN : Thèse I p.56.

(3) M. KERLOUEGAN a eu l'obligeance de me communiquer le manuscrit de son article, à paraître dans les Etudes Celtiques, sur "Les citations d'auteurs latins profanes dans les vies de saints bretons carolingiens", EC, XVIII, 1981. Je l'en remercie vivement.

(4) F. DUINE : OB p.15 : "Sis de Domnonée" p.7 ; F. KERLOUEGAN : "...auteurs latins profanes..." p.187.

(5) J.C. POULIN : "Hagiographie et politique..." p.10 et 24.

(6) V. la Samsonis I.32 p.129-130.

(7) MERQUET : Lexicon... p.148 : 21 occurrences chez Virgile.

(8) *ibid.* p.449, 2 occurrences dont Georg. III,415 : "discis galbano agitare gravis nidore chelydros". On rencontrera plus loin ce dernier terme.

(9) *ibid.* p.636, 2 occurrences dont Georg. III,421.

(10) F. DUINE : OB *ibid.*

(11) En. V,75-93 ; cf. R. COUFFON, J.R. du CLEUZIOU : "...Dragon..." *ibid.* p.17-18 ; voir *infra*.

(307) V. Hervei (L.B.) c.35 p.273. F. KERLOUEGAN vient de publier "Les citations d'auteurs latins chrétiens dans les vies de saints bretons carolingiens", EC, XIX, 1982. C'est pourquoi je ne développe pas cet aspect important des sources des auteurs armoricains.

(308) C. DAGENS : Saint Grégoire le Grand... p.14.

"Hinc quidam poetarum dixit : Non laeta extollant animum, non tristia fragant"(36).

Mais, F. Duine note que ce vers peut tout aussi bien provenir des *Monosticha* de saint Coloman qui abondent en emprunts et où on le retrouve(37). Au reste, les anciens l'attribuaient à Ovide(38).

Peut-être est-ce dans cette même *collectio monostichorum* de Landevennec que Wrmnoc a puisé l'hexamètre qu'il place dans la bouche de saint Pol s'adressant au serpent de l'île de Batz :

"Vere enim ut ait quidam : magna cadunt, inflata crepant, tumefacta fremuntur"(39).

L'expression "insopibilem custodiam [...] quasi quaedam teda splendidissima" dans cette même *vita Pauli*(40) pourrait bien être une réminiscence de Martianus Capella(41), lui aussi auteur très pratiqué dans les écoles médiévales.

Enfin, les prosateurs, bien que moins souvent cités, ne sont pas méconnus : Ratvili plagie Tacite dans la préface au livre II des *G.S.R.*, et le *Physiologus* est cité par Wrdisten dans la *vita Winwaloei*(42).

Il serait vain de reprendre ici toutes les références retenues par M. Kerlouegan. Je me contenterai, pour les *G.S.R.*, la *vita Idiuneti* et la *vita Winwaloei*, de fournir quelques indications supplémentaires recueillies dans les notes manuscrites de l'abbé Duine(43) et les articles que le chanoine du Cleuziou a consacrés à la *vita Winwaloei*(44).

La *vita Idiuneti*, que M. Kerlouegan n'a pas retenue dans son *corpus de vitae armoricaines* d'époque carolingienne, contient peut-être, elle aussi, une réminiscence virgilienne :

c.4, p.138 :

"Ille ab intimo pectore trahens suspiria..."

cf. En. I,370-371 :

"...ille

suspirans imoque trahens a pectore vocem"(45)

Les *G.S.R.* contiennent, outre les citations retenues par M. Kerlouegan deux réminiscences virgiliennes :

III,5 p.218 :

"At ubi NOX ATRA silentium mundo attulit..."

cf. En. I,89 ; V,721 ; VI,272 ; VI,886.

III,8 p.219 :

"At ILLI INDIGNANTES, ACCENSI FURORE nimio arma corripuerunt..."

cf. En. I,55 : "...illi indignantes..."

(Virgile parle ici des vents !)

En. IV,697 : "...subito accensa furore..."(46).

Dans la *vita Winwaloei*, restent encore à glaner quelques références

aux auteurs classiques :

Praef. p.2 vers 14 :

"...in vertice Caeli".

(36) F. DUINE : *Memento* p.43 n°4 ; F. KERLOUEGAN : *ibid.* p.191 ; cf. V. *major Winwaloei*, II,25 p.93.

(37) F. DUINE : *ibid.* p.122 par.105.

(38) F. DUINE : *Memento* p.122 ; J.R. du CLEUZIOU : "De quelques sources..." p.33.

(39) V. Pauli (CUISSARD) II,116 p.448 ; cf. F. DUINE : *ibid.* p.43 n°4 ; F. KERLOUEGAN : *ibid.* préface p.197 n°54, que la formule vient de Prudence.

(40) V. Pauli (CUISSARD) II,119 p.450.

(41) I,IX : "insopibilis flamma" (cf. I,IV : "insopibilis faber") cf. Du CANGE, III col.1468.

(42) L'essentiel de ce paragraphe s'inspire de l'article de M. Kerlouegan. Dans les corrections et additions qui suivent son article "...auteurs latins chrétiens...", l'auteur ajoute, p.250 n°6, que le *Physiologus latinus* ne donne rien de tel mais que le passage pourrait provenir des *Et. d'Isidore*

(127-51) reprises par Raban Maur.

(43) BUR droit 17 372.

(44) J.R. du CLEUZIOU : "De quelques sources..." : "Landevennec..." *ibid.*

(45) F. DUINE : ms sur LA BORDERIE : *Le Cartulaire de Landevennec* (BUR droit 17 372).

(46) DUINE ms 453.

En. I,225 : "...vertice coeli..."(47).

1,1 p.7 :

"Bachus enim non amat frigus, quia vi Aquilonis nimia constringitur"

Georg. II,113 : "aperios Bacchus amat colles Aquilonem et frigora tax"(48).

1,1 p.8 :

"GENS barbara dudum ASPERA jam armis, moribus indiscreta..."

En. V,730 : "gens dura atque aspera cultu"(49).

Il s'agit là d'un cliché qui se rencontre aussi dans les *Miracula Maglorii* (II,6 p.233) :

"GENS dura et primis auspiciis bellicosa, saxea gerens viscera..."

où, selon M. Kerlouegan, il provient sans doute des *Métamorphoses* d'Ovide :

1,411saxa

1,414 Inde genus durum sumus...

XV,313-314 Flumen habent cicones quod

potum reddat / Viscera...(50).

Toutefois, on le retrouve dans les vers que Venance Fortunat dédie à Félix, évêque de Nantes :

"Aspera gens Saxo

vivens quasi more ferenno"(51).

Revenons à la *vita Winwaloei* :

1,1 p.8 :

"...cara soboles..."

cf. Buc. IV,49 :

"cara deum soboles"(52)

1,1 p.8 :

"...et absque sepultura miseranda STERNUNTUR CORPORA..."

En. II,364-365 :

"...perque vias STERNUNTUR inertia passim

CORPORA"(53).

1,11 p. 27 (vers 16)

"Alme parens..."

En. II,591 ; 664 ; X,252 :

"...Alma parens..."(54).

ibid. (vers 20)

"LAETHA stagnantis patiaris FLUMINA Arveni"

En. VI,714 :

"...LAETHOEI ad FLUMINIS undam"(55)

ibid. (vers 22)

"O lux alma..."

En. I,316 ; III,311(56).

1,14 p.33 :

"His dictis, statim angelus Domini in AURAS EVADIT".

En. IX,658 :

... | sic orsus Apollo

(47) J.R. du CLEUZIOU : "Landevennec..." p.9-10 n°1.

(48) DUINE : BUR droit 17 372.

(49) J.R. du CLEUZIOU : *ibid.* p.11 n°4.

(50) F. KERLOUEGAN : "...les auteurs latins profanes..." p.190. L'identification est de DUINE (lettre de M. KERLOUEGAN du 1-7-81).

(51) MIGNE, P.L. 88 coll. 133 c. ; cf. J.R. du CLEUZIOU : "Landevennec..." p.11 n°4.

(52) F. DUINE : BUR droit 17 372 ; voir aussi V. *merica*, I,1 p.104 "clara huic soboles..." cf. J.R. du CLEUZIOU *ibid.* p.13 n°6.

(53) F. DUINE : *ibid.*

(54) *ibid.*

(55) F. DUINE : *ibid.* note "au reste, ce vers est chargé de réminiscences du livre VI de l'Enéide".

(56) *ibid.*

.....
 ...in tenuem oculis EVANUIT AURAM(57)

11,4 p.63 :

"...littus arenosum..."

cf. En. IV, 257(58) .

11,8 p.69 :

"...monstrum horrendum..."

cf. En. III, 26 ; 658 ; IV, 181

"...oculos flammeos..."

cf. En. VII, 448 :

"Tum flammae torquens lumina..."(59)

Au reste, cette description du démon s'inspire d'En. IV, 175-185(60).

11, 14 p.77 :

"...longe lateque..."

cf. En. VI, 378

Il s'agit d'un cliché très répandu. On le relève à deux reprises chez Gildas(61). Il apparaît, entre autres, dans la *vita Turtiavi*(62) et dans la charte de Redon, datant de la fin du IX^e siècle (874-877)(63).

11,19 p.81 :

"...proceres cum terni CELSA TENEBANT..."

cf. En. VIII, 653 :

"Manlius Capitolia CELSA TENEBANT"(64)

11,23 p.84 :

"Haec est Cornubia, magnorum magna parentum"

cf. Georg. II,167 sq.

"Haec genus acre virum [...]"

Salve, magna parens frugum, Saturnia tellus,

Magna virum..."(65)

11,27 p.98 :

"...iter carpebat..."

La locution "iter carpere" se retrouve chez Ovide et Horace (Carm. II,17-12 etc.)(66)

11,28 p.99 :

"...felix senex..."

Buc. I,47 et 52 :

"fortunate senex"(67)

Dans la *vita metrica*, on relève encore :

1, p.104 (vers 2,3) :

"Tellurem noto antiquam cognomine dictam
 Orbe Britannorum in toto..."

cf. Buc. I,67 :

"et penitus TOTO divisos ORBE BRITANOS..."

et En. I,530 :

"Est locum Hesperiam Graf COGNOMINE DICUNT

(57) Ibid.

(58) Ibid.

(59) F. DUINE : BUR droit 17 372.

(60) J.R. du CLEUZIOU : "Landevennec..." p.19 n°15.

(61) F. KERLOUEGAN : Thèse I, p.57.

(62) V. Turtiavi (CLERMONT) c.6 p.36.

(63) F. DUINE : ms 453 et ms 471.

(64) J.R. du CLEUZIOU : "Landevennec..." p.16 n°10.

(65) F. DUINE : ms LA BORDERIE ; BUR droit 17 372.

(66) F. DUINE : BUR droit 17 372.

(67) Ibid.

Terra ANTIQUA..."(68).

1, p.104 (vers 6) :

"...clara huic soboles..."

cf. Buc. IV, 49 :

"...cara deum soboles"(69)

27, p.118 (vers 33) :

"Et coeli MEDIUM sol clarus scanderat AXEM..."

cf. En. VI,536 :

"Jam MEDIUM aetheris cursu trajecerat AXEM"(70)

Parfois, l'emprunt à Virgile est "à-tiroir", c'est-à-dire qu'il inter-fère avec une référence à quelque auteur chrétien, permettant ainsi de constater à quel point Wrdisten maîtrise sa culture classique. Ainsi, le savant abbé compose-t-il ce vers :

"Interea ad regem volitabat fama Gradionum(71)

Comme l'a montré le chancine du Cleuziou, cela constitue un emprunt caractérisé à Juvencus, prêtre espagnol du IV^e siècle, qui écrivait à propos d'Hérode :

"Interea ad regum volitabat fama superbum"(72).

Mais, dans la *vita metrica*, à propos du même épisode de la vie de son héros, Wrdisten puise directement à la source de son modèle chrétien, en se rapprochant des vers virgiliens qui avaient pu inspirer celui-ci ; en effet, le vers :

"Interea regis FAMA circumvolat AURES"(73)

se rapproche de deux formules de l'Énéide :

"Hic incredibilis rerum FAMA occupat AURES" (III,294)

"Nuntia FAMA ruit matrisque allabitur AURES" (IX,474)(74).

Virgile n'est donc pas le seul auteur de la bibliothèque de Wrdisten telle que les recherches du chanoine du Cleuziou permettent de la reconstituer. Dès la préface de la *vita major Winwaloei*, l'auteur carolingien donne une bibliographie sommaire :

"...Augustin, Cassiodore, Isidore, Grégoire, pape Romain, Jean de Constantinople, l'abbé Pymen interrogé par l'abbé Joseph et d'autres".

Si, jusqu'à présent, aucune référence à saint Jean Chrysostome n'a pu être identifiée(75), l'allusion à l'abbé Pymen(76) a, par contre, été rapprochée d'un passage des *Apophthegmata Patrum*(77), utilisé aussi à la même époque par Smaragde dans son *Diadema Monachorum*(78).

Bien des "alii" sont sortis de l'anonymat grâce au chanoine du Cleuziou : saint Jérôme, Césaire d'Arles, Sulpice Sévère et Gildas sont mis à contribution, ainsi que divers textes hagiographiques comme les *vitae Samsonis*, *Patricii* et *Brigidae*(79). Aldhelm et Sedulius

(68) Ibid. ; J.R. du CLEUZIOU : "Landevennec..." p.13 n°6.

(69) J.R. du CLEUZIOU : "Landevennec..." p.13 n°6 ; cf. supra.

(70) F. DUINE : ms 17 372.

(71) V. Winwal. (L.B.) II,15 p.78.

(72) Juvencus : *Evang. Hist.* I,111, 33 (MIGNE : PL 19 col.217) ; cf. J.R. du CLEUZIOU : "Landevennec..." p.14 n°5.

(73) V. Mettrica (L.B.) c.22 p.113.

(74) F. DUINE : BUR droit 17 372.

(75) Cf. J.R. du CLEUZIOU : "De quelques sources..." p.33. Certes, la remarque de D. de BRUYNE : "Notes sur les Vies de saint Guénoles..." p.176, garde tout son poids : "Pour un moine du IX^e siècle, Jean de Constantinople ne peut être que saint Jean Chrysostome". Toutefois, l'absence de citations de ce dernier et la mention de ce Jean de Constantinople aussitôt après "Grégoire, pape romain" amène à se demander s'il ne pourrait s'agir ici de Jean IV le Jeuneur (+895), patriarche de Constantinople avec qui Grégoire eut précisément des démêlés à propos du titre oecuménique que celui-ci s'était attribué. Je remercie M. REYDELLET qui m'a suggéré cette idée.

(76) V. Winwal. (L.B.) I,6 p.15 : "quendam patrum..."

(77) F. PERDRIET : "Scotté et Landevennec" in *Mélanges offerts à N. JORGA* (Paris 1933) p.744-745.

(78) cf. R. LATOUCHE : "L'abbaye de Landevennec..." (Le MA 1959) p.7 ; Joseph et Pymen avaient déjà été identifiés par D. de BRUYNE : "Notes sur les Vies de saint Guénoles et de saint Idunet" (BSAF, XLIII, 1916) p.176.

(79) MIGNE : PL 102 col.638 ; cf. J.R. du CLEUZIOU : "De quelques sources..." p.30 qui renvoie aussi à Grimaireus.

(79) Ibid. passim.

fournissent aussi quelques vers à Wrdisten(80). La phrase "Pax cum bonis et bellum cum vitis semper habendum est"(81), se relève, à un mot près, dans l'homélie L11, "de pace et unitate", de Raban Maur (-856)(82), mais il est probable que celui-ci l'a trouvée lui-même ailleurs, à moins qu'il ne s'agisse d'une interpolation(83) !

Ainsi, l'on peut distinguer dans la vita Winwaloei, les "narrations, où l'auteur s'évertue et fait du style" en plagiant les écrivains profanes, et les "allocutions où il s'approprie ses lectures ascétiques". Est-ce à dire, comme le pensait R. Latouche, que la tâche d'Wrdisten n'aurait consisté qu'à ajouter des développements oratoires à une légende initiale teintée de virgillanimes ? Duine répond par la négative en s'appuyant sur la préface versifiée que signe Wrdisten et où Virgile est déjà mis à contribution(84).

Cette analyse semble bien prouver la qualité littéraire de l'hagiographie armoricaine de la seconde moitié du IX^e siècle. Ainsi, les contacts des auteurs des vitae les mieux écrites avec les auteurs profanes de l'Antiquité ne se limitent pas à quelques réminiscences scolaires, et des écrivains monastiques, tels Wrdisten, ont une connaissance approfondie des oeuvres classiques qu'ils citent. L'Armorique a donc participé - modestement, certes(114), mais de manière incontestable - à la Renaissance Carolingienne.

3) L'impact de la "Renaissance" du XII^e siècle :

Si les textes hagiographiques des X^e-XI^e siècles paraissent accuser quelque fléchissement dans la culture classique de leurs auteurs(115), dès l'orée du XII^e siècle, les réminiscences et citations deviennent plus abondantes et autorisent à poser la question de l'impact de la "Renaissance du XII^e siècle" sur la littérature religieuse de la Bretagne romane.

La IIIIa vita Melanii, qui est peut-être due à Marbode(116), apporte un piètre témoignage sur la culture de son auteur présumé qui, pourtant, outre Virgile, connaissait Sénèque, Cicéron, Perse et Juvénal et admirait Horace(117). Il est vrai que, dans les vitae versifiées qui lui sont attribuées à coup sûr, les sources profanes de l'évêque de Rennes semblent beaucoup moins mises à contribution que dans ses Carmina Varia(118). Tout au plus relève-t-on dans cette vita Melanii, une rencontre, sans doute fortuite, avec Horace :

"...ferens immania cornua tamquam CORNUA TAURI..."

cf. Hor. C. III, 27, 72

"cum tibi invisus laceranda reddet CORNUA TAURUS..."

Hor. S. II, 1, 52

(80) J.R. du CLEUZIOU : "Landevennec..." p.13 n°6 et p.16 n°10.

(81) V. Winwal, (L.B.) 11,28 p.101.

(82) MIGNÉ : PL 110, col.96 : "Pax cum bonis et bellum cum vitis semper habenda est." ; cf. J.R. du CLEUZIOU : "De quelques sources..." p.35.

(83) J.R. du CLEUZIOU : Lettre du 29-10-1979 ; je l'en remercie.

(84) DUINE : ms L.B., BUR droit 17 372 ; sur la versification de Wrdisten, voir Memento p.45-46 n°9 et supra c.1.

(114) F. RICHE : "Les hagiographes bretons..." p.659.

(115) F. DUINE : OB p.16 et Memento p.99 n°7 note cependant, dès le XI^e siècle, quelques réminiscences virgilliennes dans la vita Girgiae et la vita Meveni.

(116) Cf. supra c.1.

(117) E. GALLETIER : "L'imitation et les souvenirs d'Horace chez Marbode" (Mél. J. LOTH - 1927) p.80 n°5 et passim.

(118) Ibid. p.80 n°1.

"CORNU TAURUS petit..."

Une seule réminiscence virgillienne est attestée :

32 p.332 :

"...quae forte aderat in ALVEO FLUMINI..."

cf. En. VII, 33

"adsuetae ripis volucres et FLUMINIS ALVEA..."

Cependant, il se pourrait que cette discrétion soit volontaire et non le fait d'un auteur peu familiarisé avec les écrivains de l'Antiquité. C'est ce que semble attester une métaphore qui fleurit les poètes païens :

"...qui ab aeterno SOLE illuminati, divina adjuvante gratia..."(119).

La vita Leonori, outre la citation des Géorgiques dont il a déjà été fait état(120), christianise la fable virgillienne de l'oiseau qui guide le héros(121). Toutefois, il pourrait s'agir aussi d'un motif folklorique qui se rencontre par ailleurs dans la vita Carandci ou dans la légende de Siegfried(122). De plus, selon Duine, le nom-même de la mère du saint, dans les bréviaires gothiques, Alma Pompa, pourrait être formé à partir du qualificatif almus que l'on rencontre à 23 reprises chez Virgile(123).

L'influence virgillienne est encore plus évidente dans la vita Jacuti dont "l'auteur a poussé l'amour de Virgile jusqu'à mettre deux portes au paradis parce que le poète avait donné deux portes aux songes dans sa description de l'autre vie"(124). Non content de citer un vers des Bucoliques dans sa préface :

"Numeros ∫.∫ memini si verba tenerem"(125)

il a recours à cinq autres réminiscences virgilliennes qui ont été recensées par l'abbé Duine(126) 20 p.90 :

"aestuanti gurgite..."

cf. En. VI, 296 : "gurgis aestuat"

4. p.84 :

"puerile examen"

cf. En. V, 548-9 : "puerile agmen"

VII, 67 : "examen..."

7 p.86 :

"creberrimis micant virtutis..."

cf. En. I, 90 : "crebris micat ignibus..."

11. p.87 :

"iter ∫.∫ pandit"

cf. En. VI, 96-97 : "via pandetur"

VI, 525 : "limina pandit"

20. p.90 :

"singultibus ∫.∫ creberrimis"

cf. Georg. 505-506 : "longo singultu"

En. IX, 415 : "longis singultibus"

Il faut adjoindre à ce relevé la formule "volat fama per circuitum..."(127) qui peut provenir, il est vrai, de la vita Winwaloei, tout comme le cliché poétique "viam carperet"(128). Enfin, l'express-

(119) V. Melan. IIIa (AASS) c.2 p.328 ; cf. MERGUET p.645-646 ; D. BO : Lexicon Horatianum II p. 288.

(120) Cf. supra ; et F. DUINE : Histoire civile et politique de Dol p. 246 n°2.

(121) V. Leonori (Cat.Cod.) c.8 p.155 ; cf. En. VI, 190 sq.

(122) R. ATGRAIN : "L'hagiographie" p.233.

(123) F. DUINE : Memento p.96-97 n°1 ; cf. MERGUET p.38.

(124) F. DUINE : Memento p.92 par.75 ; OB, p.14 ; cf. V. Jacuti (LEMASSON) c.12 p.87 "duae portae paradisi". En. VI, 895 : "geminæ somni Portae".

(125) Buc. IX, 45 ; V. Jacuti c.1 p.84 ; Cf. F. DUINE : OB p.14.

(126) Ibidem.

(127) V. Jacuti (LEMASSON) c.6 p.85.

(128) Ibid. c.6 p.85 ; cf. supra.

sion "de faucibus inferni"(129) évoque "in faucibus Orci" dans l'Enéide (IV,273).

Ce nom, qui désigne Pluton, la mort et les enfers chez les classiques se rencontre dans la vita Benedicti de Macerac, avec la formule "Orchi claustris" qui s'applique à l'Enfer(130). Par ailleurs, pour treize citations issues des Saintes Ecritures, la vita emprunte un vers de l'Enéide, qu'elle attribue à un poète ("poeta non immemor dicti...") :

"Quid non faciat auri sacra fames(131)"

Il est vrai que l'expression était devenue proverbiale : elle se rencontre souvent, par exemple, chez Grégoire de Tours(132).

Par contre, c'est nommément qu'est cité Lucain dans le prologue historique de l'office malouin de saint Gobrien :

"...tempore Augusti Cesaris qui totius mundi sibi provincias, ut fert LUCANUS, penitus subjugavit"(133).

Las, l'abbé Duine a recherché vainement dans la Pharsale un vers qui réponde à la formule citée par l'hagiographe. Sans doute a-t-il entendu "parler maintes fois de Lucain", mais rien ne prouve qu'il l'ait vraiment lu, car sa prétendue citation ne s'inspire que de loin de vers comme :

"...tibi Roma subegerit orbem" (1,286)

ou :

"Terrarum dormitor, Romanae maxime gentes" (IX,1014).

La vita Euflami (XIII^e siècle ?) contient plusieurs réminiscences des poètes latins qui ont été notées par l'abbé Duine sur son propre exemplaire de l'édition de La Borderie(134) :

1,3 p.9 du t. à p.

"L. Oblitus patri/(ae) obli/tusquē su/orūm"

cf. Horace, Epîtres, I,11, ep.11 v.9 :

"oblitusque meorum obliviscendus et illis".

Il est, de plus, intéressant de remarquer que le fragment de la vita "forme un hexamètre auquel il manque un pied". C'est peut-être l'indice d'une filiation indirecte : l'hagiographe aura emprunté ce vers à quelque auteur qui se serait lui-même inspiré d'Horace !

11,4 p.10 :

"...secum multa volvendo..."

cf. Virgile, En. 1,305 :

"plurima volvens"(135).

11,6 p.11 :

"clava trinodis"

cf. Ovide, I, Fast. 575 :

11,7 p.12 :

"...duricia pellis defensus"

cf. Ovide, Met. III,2 :

Cadmus tue le dragon, "duritia pellis..."(136).

La vita Ronani nous ramène à Virgile auquel F. Duine a relevé

quelques emprunts(137) :

7 p.446 :

(129) Ibid., c.20 p.91.

(130) V. B. de M. (OHEIX) lect. IX p.20 - Ce même terme se rencontre dans les Miracula Maglorii (L.B.) II,6 p.233 ; Orcus est rangé parmi les démons dans la vita Eligii (II,16), cf. DUINE.

(131) V. B. de M. (OHEIX) lect. VI p.17 ; cf. En. III,57.

(132) Je dois cette remarque à M. REYDELLET ; je l'en remercie.

(133) F. DUINE : "St Gobrien..." lect. III p.10.

(134) BUR lettres 17 126.

(135) Cf. supra.

(136) F. DUINE retient aussi le mot ramalia (VIII,20 p.20 du t. à p.) qui "peut venir d'Ovide".

(137) F. DUINE : Memento p.102 n°1.

"ut autem data est fandi copia..."

cf. En. 1,520 :

"...postquam introgressi et coram data copia fandi"

10 p.453 :

"mente melior"

cf. En. II,35 :

"Capys et quorum MELIOR sententia MENTI iubent".

11 p.455 :

"ausi parva magnis componere"

cf. Buc. I,23 :

"si parvis componere magna solebam"

De plus, l'hagiographe quimpérois émaille cette vita, comme celle de saint Corentin, dont il est aussi l'auteur, de l'expression "nec mora"(138) qui constitue, peut-être, un virgilianisme, comme on l'a noté plus haut(139). Parmi d'autres vers qu'il a "dénichés" dans la version Fawtier de la Vita Charentini, F. Duine a relevé deux finales virgiliennes :

c.15 p.49 :

"Et nitidum radiis Titan caput extulit undis".

c.17 p.54 :

"Ut Titan radiis nitidum caput extulit undis".

cf. IV Georg. 352 ; En. 127 :

"...caput extulit unda"(140)

En fin de compte, quoique honorable, l'importance des citations n'a rien de comparable à ce qui a été observé durant la période carolingienne. Ces vita des XII^e-XIII^e siècles sont l'oeuvre de clercs lettrés, certes, mais qui paraissent se contenter le plus souvent de manuels de grammaire ou de rhétorique (141), voire de recueils d'excerpta ou de réminiscences des vita antérieures. En effet, dans le bilan qu'ont permis de dresser quelques oeuvres exemplaires, rares sont les citations textuelles qui supposent un contact direct avec les auteurs de l'Antiquité.

La conclusion de ce survol chronologique n'innove guère sur ce que l'on savait déjà. En Armorique, comme ailleurs, se dégage "l'autorité unique" de Virgile dans la culture médiévale(142). Selon une habitude scolaire remontant à la basse Antiquité et qui s'est perpétuée presque jusqu'à notre époque, ce sont surtout les premiers livres de l'Enéide qui semblent les mieux connus(143). Au IX^e siècle, il n'y a que Wrdisten, dans la vita Winwaloei, à faire quelques allusions significatives aux derniers livres de l'épopée de Virgile. Tout autre écrivain profane paraît exceptionnel chez les hagiographes bretons : ainsi Lucain, Ovide, Horace, et peut-être Saluste. Les G.S.R. sont seules, dans la préface au livre II, à nommer Cicéron, aux côtés de Virgile et...d'Homère(144).

D'autre part, les vita carolingiennes contrastent avec celles des autres périodes : alors que, dans les premières, les références classiques semblent parties prenantes de l'étalage d'une culture où elles voisinent avec les réminiscences scripturaires et les emprunts aux auteurs chrétiens, dans les autres, elles font l'effet de clins d'oeil que les hagiographes a-dresseraient de temps à autre à leurs pairs comme pour montrer qu'ils n'ont pas tout oublié de leur formation scolaire : l'enseignement du trivium faisait place, en effet, aux poètes latins, à Virgile,

(138) R. LARGILLIERE : "St Corentin..." ibid. p.20.

(139) Cf. supra.

(140) F. DUINE : BUR droit ms 441 f°84.

(141) F. DUINE : OB p.17.

(142) F. DUINE : Memento p.194.

(143) P. RICHE : "Les hagiographes bretons..." p.655.

(144) GSR II, praef. p.203. Voir P. RICHE : "Les hagiographes B..." p.655 ; F. DUINE : OB p.15 ; F. KEROUEGAN : "...les auteurs latins profanes..." p.195 ; F. DUINE ms 471 qui constate de plus l'absence de Stace ; au reste, comme l'a soupçonné DUINE (OB p.15) la triade des GSR "Non enim Maroni, aut Ciceroni, aut sapientissimo Homero", pourrait bien être un lieu commun. Or la retrouve dans l'épithaphe versifiée que compose Ulger, futur évêque d'Angers à la mort de son maître Marbode en 1123 : "Cessit ei Cicero, cessit Maro junctus Homero" (MIGNE : PL t.171 col. 1463 ; cité par E. GALLETIER : Ibid. p.79). A noter, cependant, au XI^e siècle, dans le prologue de la V. Winoci (MABILLON) p.303, une allusion à la "Ciceronis linguam".

à Lucain et même à Ovide ou Horace(145). Tout se passe comme si les auteurs des vitae de l'époque carolingienne s'appliquaient à surcharger leur texte d'ornements gratuits pour la plus grande gloire de Dieu et de son saint, quitte, comme Wrdisten, à rédiger une autre version destinée à ceux qui ne pourraient comprendre la vita major Winwaloei ! Au contraire, à l'époque romane, leurs successeurs semblent se réfréner, comme pour se mettre à la portée d'un public plus large. C'est ce qu'indique, dès le XI^e siècle, à Fleury-sur-Loire, Vitalis dans la préface à sa réfection de la vita Pauli :

"Ils s'efforcent de laisser à leurs successeurs un témoignage éminent de vertu (=virtutis) ceux qui s'appliquent à confier aux lettres, de façon intelligible, les actes des saints, car la vie des bons est la voie de ceux qui pèrgrinent vers la patrie de la gloire céleste. Dans les Saintes Ecritures, nous trouvons une juste règle de vie ; par les exemples des pères qui nous ont précédés, nous acquérons la manière de bien faire. C'est pourquoi, ce qui est écrit est écrit pour servir aux autres afin qu'encouragés par l'écriture, nous ayons l'espérance de la patrie promise. Aussi, la Vie de saint Paul resplendit-elle, pleine d'exemples, elle qui montre la vraie simplicité tempérée par la force de la prudence, et indique le chemin vers la joie suprême de l'humilité".

"On trouve les Actes de ce saint par écrit, mais tellement embrouillés par le bavardage breton (= britannica garrulitate), qu'ils deviennent pénibles à lire. Les signes éclatants de ses miracles (= virtutum) étaient négligés par la faute d'un écrivain ignorant. L'agencement discordant des mots et des phrases ne donnait pas au lecteur l'envie de prêter attention, d'étudier, ni de se montrer bienveillant. Un ordre nouveau des cas, un genre inouï de tournures écartaient de la lecture ceux qui le désiraient. Ils étaient donc totalement dédaignés par tous"(146).

II - L'EVOLUTION STYLISTIQUE :

Les préoccupations pédagogiques de Vitalis l'amènent donc à mettre en cause avec virulence le style et le vocabulaire de son prédécesseur. Ces critiques nous conviennent à nous interroger sur les lignes de force de l'évolution stylistique des vitae armoricaines.

1) L'élitisme carolingien :

Effectivement, les auteurs de l'époque carolingienne se livrent à des recherches de mots et de style qui se réfèrent, selon M. Riché, non au style classique, mais au style asianique, dont les surcharges ostentatoires apparaissent dès le III^e siècle(147).

A - Les poétismes :

Est-ce le recours aux "poétismes" que reproche Vitalis à son prédécesseur de l'époque carolingienne ? Il serait logique, pour répondre à cette question, de comparer l'usage que font Wrdiston et Vitalis des termes issus de la poésie antique. Cependant, à l'expérience cette démarche s'est avérée peu probante. En effet, dans la vita Pauli par Wrdiston, ce vocabulaire n'est (on le verra) qu'une des composantes d'un ensemble "bigarré"(148) ; de plus, en dépit du recours à quelques poétismes, Vitalis n'est peut-être pas le mieux placé, ne serait-ce qu'à cause de ses critiques, pour se prêter à une telle comparaison. Enfin, la "fourchette chronologique" (du IX^e au XI^e siècle) entre les deux vitae est loin de couvrir l'ensemble de la production hagiographique armoricaine. C'est pourquoi, après divers tâtonnements, j'ai opté pour les Miracula Maglorii qui constituent un bon témoin de la littérature de l'époque carolingienne en Bretagne, et pour la vita Hervei, dont l'appartenance au XIII^e siècle paraît peu contestable. N'ont été retenus ici que les termes qui, selon toutes probabilités, ont "une réelle coloration poétique", sans que l'on puisse déceler pour autant l'influence d'un auteur précis.

(145) E. GALLETIER : *ibidem* p.80.

(146) V. Pauli (AASS) Praef. c.1 p.111-112 ; sur la fameuse "britannica garrulitas", voir Duine : *Memento p.61 n°5*, qui relativise en montrant qu'elle n'a rien à envier à celle des autres secteurs hagiographiques ; cf. P. RICHE : "Les hagiographes bretons" p.654 ; L. COUGAUD : "Les relations de Fleury-sur-Loire..." p.6-7.

(147) P. RICHE : *ibid.* p.654.

(148) F. KERLOUEGAN : *Thèse*, II, p.194, à propos du style de Gildas.

	M. MAGLORII	V. HERVEI	REMARQUES
aequor		c.34 p.272	fréquent en poésie(149)
anguis	(cat. cod.) p.309		au sens de "serpent", le mot est poétique et rare en prose (150).
cacumen	(L.B.) XI,32 p.256		mot poétique (151)
chlorusco		c.7 p.259	poétisme (152)
genitor	(L.B.) X,29 p.255	c.5 p.258	ces mots sont poétiques (153)
genitrix	<i>Ibid.</i>	c.13 p.262 c.14 p.263	
jubar		c.5 p.258	mot uniquement poétique (154)
lotus	(L.B.) IV,10 p.235 VI,13 p.237		P.P. de lavere, forme de lavo qui n'est conservée que par la poésie (155)
lumen	(cat. cod.) p.309		l'emploi du pluriel au sens d'"yeux" est poétique (156)
Poples	(L.B.) II,6 p.233		"genou" : extension de sens fréquente en poésie, chez Virgile notamment (157)
procus	(L.B.) VIII,24 p.244 (V;Mag.AASS c.25 p.790)		mot archaïque et poétique (158)
thalamus	(L.B.) VIII,24 p.244		terme virgilien (159)
velivolus	(L.B.) VII,19 p.241		épithète poétique de la mer chez Virgile, Ovide... d'autant que le passage suivant contient de nombreux emprunts à l' <i>Enéide</i> (160)
vertex	(L.B.) VIII,28 p.246		au sens de "tête", fréquent chez Virgile. Le mot n'est pas rare chez Horace (161)
vulnificus	(cat. cod.) p.309		poétique ; attesté chez Virgile, Ovide et dans la poésie chrétienne tardive (162)

Ce tableau parle de lui-même : au XIII^e siècle, la vita Hervei(0,16), sans éviter totalement le vocabulaire poétique, en fait un emploi nettement moins systématique que les Miracula Maglorii(0,43) à la fin du IX^e siècle(163). Encore faut-il s'assurer qu'en recourant à ces termes poétiques, l'auteur a recherché consciemment quelque effet esthétique, et que cette contamination de la prose par l'écriture poétique est bien une caractéristique de l'époque carolingienne (164). La vérification est possible, car les deux textes utilisent des tournures analogues que relient des "niveaux de langue" différents.

Ainsi, alors que les Miracula Maglorii écrivent "flexo poplite"(165),

(149) ERNOUT-MEILLET : p.11.

(150) F. KERLOUEGAN : *Thèse* II, p.187.

(151) ERNOUT-MEILLET : p.81.

(152) F. KERLOUEGAN : *Thèse*, II p.192.

(153) *Ibid.* p.189 ; ERNOUT-MEILLET p.270 s.v. *Geno*.

(154) ERNOUT-MEILLET : p.325.

(155) *Ibid.* p.345.

(156) *Ibid.* p.534 ; F. KERLOUEGAN : *Thèse*, II p.189.

(157) ERNOUT-MEILLET : p.521.

(158) *Ibid.* p.534.

(159) *Ibid.* p.690.

(160) *Cf. supra*.

(161) MERGUET : p.745 ; BO : II, p.374.

(162) En. VIII, 426 ; Met. II, 504 ; VIII, 359. BLAISE p.863 (Ps. Cyprien, Sing. 19).

(163) Les données chiffrées n'ont qu'une valeur indicative. En effet, ces indices ont été obtenus en

mettant en rapport le nombre de citations et le nombre de paragraphes par vita : comme les deux

textes ont été écrits l'un et l'autre par LA BORDERIE, les paragraphes ont approximativement la même ampleur (vita Hervei = 37 ; M. Maglorii = 32).

(164) *Cf.* F. KERLOUEGAN : *Thèse*, II p.195 à propos de Gildas.

(165) L'expression est biblique : *Jud.* 7,6.

on relève plus simplement dans la *vita Hervei* : "genibus flexis(166).

De même, des termes pris au sens poétique par l'auteur carolingien retrouvent leur valeur courante à l'époque romane :

Mir. Maglorii (cat. cod.) p.309 :

"torvus LUMINIBUS"

V. Hervei (L.B.) c.27 p.269 :

"detrimentum LUMINIS quod patior patiaris".

M. Maglorii (L.B.) VIII,28 p.246 :

"...manum Si Maglorii [...] super meum VERTICEM vidi..."

V. Hervei (L.B.) c.28 p.270 :

"in tam alti montis VERTICE..."

Il est donc évident que l'auteur des *Miracula Maglorii* affecte délibérément un maniérisme digne de celui des écrivains de la Basse latinité chez lesquels s'estompe la démarcation entre prose et poésie. Ce vocabulaire ampoulé ne peut être apprécié que par un groupe d'initiés beaucoup plus restreint que le public auquel s'adresse, quatre siècles plus tard, la *vita Hervei* !

B - Les hellénismes :

Un autre aspect de l'hermétisme du vocabulaire hagiographique est le goût pour les mots grecs dont font preuve les écrivains de l'époque carolingienne, mais qui est attesté aussi par des œuvres postérieures. Certes, on ne peut plus s'appuyer sur la présence de "quelques connaissances fragmentaires véhiculées par l'exégèse de l'Écriture [...] pour diagnostiquer l'hellénisme d'un auteur"(167).

En effet, un tel vocabulaire apparaît partout à toutes les époques du Moyen-Âge. Cependant, il est peut-être intéressant, à partir d'un lexique d'une cinquantaine de mots(168), relevés dans vingt-trois *vitae*, d'évaluer l'impact de cette mode dans l'hagiographie armoricaine, quitte à s'interroger ensuite sur ceux de ces termes qui ne semblent pas familiers aux auteurs antérieurs.

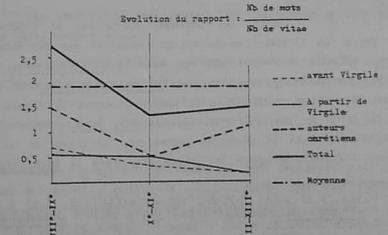
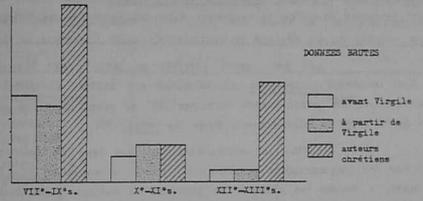
Selon la méthode de M. Kerlouegan, on a cherché lesquels de ces mots "sont déjà attestés et depuis quelle époque"(169) ? Pour 80% d'entre eux (42 sur 51)(170), il est possible d'élaborer un classement en distinguant les termes attestés avant Virgile de ceux qui

(166) V. Hervei (L.B.) c.29 p.270.
 (167) R. Le BOURDELLES : "Connaissance du grec..." (Colloque Scot Erigène...) p.117, qui renvoie à J. FONTAINE : Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique (Paris 1959).
 (168) Pour éviter des répétitions, j'ai écarté certains termes courants qui ont déjà été mentionnés ou le seront par la suite, comme *eulogia*, *doemon*, *tyranus*. Je ne retiens pas non plus le terme *manum* (1,5,8) porte *pulax* que L. BIEBER (Irish penitentials p.217) traduit par chien de garde, en tenant compte du contexte et en le rapprochant du grec *phylax* (ibid. p.325). Cependant, le terme cf. ERNOUT-MELLET p. 327 s.v. LAX ; on rencontre parfois la graphie *pulax* s'applique aussi aspar chat (sans doute d'après du CANGE).
 (169) F. KERLOUEGAN : Thèse, I, p.157-158.
 (170) Voici les références de l'ensemble des mots grecs ou "hybrides latino-grecs" qui ont été retenus AASS c.20 p.789) ; *agalma* (Corentin/FAWTIER, c.17, p.56) ; *amphibalum* (Brieuc/PLAINE, c.10, p.6 (Corentin/FAWTIER, c.13, p.47) ; *archimagirus* (M. Maglor. L.B. 1.1 p.230) ; *apocrisarius* (leuma (Malo/P.L. c.8) ; *cosmus* (Cunual/OHEIX c.10 p.11) ; *diassyrice* (Guénoé, L.B. III,18 p.112) ; *ce-tuisard* 1.10 p.434) ; *diassyrice* (M. Maglor. L.B. VI,16 p.239) ; *exinter* (Tudual III/L.B. c.15 r.18 p.788) ; *lemulus* (Gurthiern p.45) ; *lymph* (Samson IIa/PLAINE, prol. p.3 du t. à p. ; Malo/duel IIIa/L.B. c.16 p.32) ; *malagma* (Meiane IIa c.8 p.535) ; *margaria* (M. de V. AASS c.3 p.803) ; *mathematica* (Samson Ia/FAWTIER, I,12 p.110) ; *monasterion* (ATMET/KOPARTZ, III,7 p.169) ; *mysta* (Jaoua/AASS, c.6) ; *obrizum* (Golven/L.B. c.16 p.224) ; *oeis* (Goueznou/LEDUC, STRECKX c.4 p.281) ;

LES HELLENISMES

	VII ^e -IX ^e s.	X ^e -XI ^e s.	XII ^e -XIII ^e s.	TOTAL		
avant Virgile	25,9	0,7	21,1	0,3	47,4	0,16
à partir de Virgile	22,5	0,6	37,6	0,5	46,6	0,16
auteurs chrétiens	51,6	1,4	37,6	0,5	76,9	1,16
TOTAL	49	2,7	100	4,3	150	4,5

Rapport total :
 Nb de mots grecs 42 / 21 = 1,99
 Nb de vitae 21



	VII ^e - IX ^e s.	X ^e - XI ^e s.	XII ^e -XIII ^e s.	TOTAL
avant Virgile	basilicus, cymba, gyrus, lembus, philosophia, salum, zona	barachrum, scapla	obrysaus	10
à partir de Virgile	χερσ chersydros, lymph, malagma, plasma, xenia	celeuma, cosmus, stemma	orcolygontra	10
Auteurs chrétiens	anastasi, apocrisarius, archimagirus, diassyrice, hemorrois, margaria, mathematica, platesiprotoplastus, sicer, sophia, sinaxis, theomacha, theoria	amphibalum, lembulus, menia	agalma, exomologesis, monasterion, mysta, oroma, perizoma, polyandrum, thimiana	21
Total	27	8	10	45
Nombre de vitae	10	7	7	

interviennent à partir de ce poète et de ceux qui sont particuliers aux auteurs chrétiens(171). Il a aussi été tenu compte, dans la construction du tableau des grandes phases de rédaction des *vitae* où intervient, pour la première fois dans notre corpus, chacun de ces mots.

La représentation graphique des calculs statistiques que ce tableau rend possibles permet de constater la vogue du vocabulaire grec aux IX^e-X^e siècles et de souligner le rôle essentiel qu'ont joué les auteurs chrétiens, et particulièrement les Pères de l'Eglise dans sa transmission.

Ainsi, les *Miracula Maglorii* emploient le qualificatif *diasyrcticus* qui se rencontre chez saint Jérôme (adv. Rufin. 1,1)(172) ; de même, le terme *archimagistrus* pourrait avoir aussi été emprunté à cet auteur (Quaest. Haerb. in Gen. 37,36)(173), bien qu'il soit connu par ailleurs de saint Augustin et qu'on le rencontre dans les *Epistulae* de Sidoine Apollinaire (2,9). C'est aussi sous ce vocable qu'est désigné le cuisinier de saint Viventius et de ses compagnons(174).

Les mots grecs attestés en latin avant Virgile appartiennent à la langue soutenue. Seul le terme *philosophia* mérite qu'on s'y arrête. En effet, transcrit en latin de bonne heure, il a toujours été perçu comme étranger(175) et prend chez les auteurs chrétiens la tonalité particulière qu'il revêt le plus souvent dans les *vitae*(176).

Enfin, le vocabulaire poétique issu du grec fournit un apport non négligeable au lexique des hagiographes carolingiens. Ainsi, le mot *επιτη* que la *vita Maglorii* inclut en grec dans le texte, a toutes les chances de provenir de quelque glose à un passage de l'*Enéide* "In sola secretae Troades ACTAE (V,613) ; précisément, Servius commente ainsi ce vers : "secretae et amoena litorum"(177) et plusieurs glossaires ont retenu le mot.

Durant les périodes suivantes, on observe un déclin progressif de la vogue des mots grecs. Le XI^e siècle ne retient pratiquement que des termes poétiques, dont le plus recherché, *lembulus*, affleure assez curieusement dans la *vita Guthierni*. Ce diminutif latino-grec ne se rencontre, à ma connaissance, que dans le *Peristephanon Liber* de Prudence (V,435). Peut-être est-ce là un indice du manque de maîtrise des divers niveaux de langue dont semblent faire preuve les hagiographes de cette époque. Par ailleurs, la *vita Briochi* recourt au mot *amphibalum*, terme technique qui désigne une sorte de chasuble portée par les clercs et les moines(178) ; on le relève chez Sulpice Sévère, Fortunat, Grégoire le Grand(179), dans la *vita Eligii*(180), ainsi que dans le

onomata (Corentin/FAWTIER, c.17 p.53) ; *chroma* (Corentin/FAWTIER, c.17 p.265) ; *ortogometra* (Hervé/L.B. c.17 p.265) ; *perizotum* (Osmane/PLAINE c.3 p.186) ; *philosophia* (Samson la/FAWTIER, 1,7 p.105) ; *plasma* (Guénoël/LATOUCHE p.104) ; *Samson Ila/PLAINE* prol. p.3 du t. à p. ; Melaine Ila/Cat.Cod. c.1 p.532 ; c.14 p.538) ; *plastis* (Malo/ANY.LOT c.15 p.313) ; *pneuma* (Malo/ANY.LOT c.15 p.317) ; *polyandrum* (Viau/OHEIX c.6 p.197) ; *protoplastus* (Paul/CUISSARD, 1, 3 p.422-423 ; Viau/OHEIX c.1 p.101) ; *rotot* (GSR, 1, 4 p.196) ; *salum* (M. Maglor. L.B., VII,20 p.242) ; *scapha* (Cunual/OHEIX c.15 p.13) ; *Briech/PLAINE c.44* p.21 du t. à p. ; épilogue) ; *scema* (M. Maglorii, L.B. VIII, 23 p.242) ; *sicera* (Malo/ANY.LOT c.6 p.302 ; V. Maglor. AASS c.14 p.785) ; *soma* (Malo/ANY. LOT c.31 p.328) ; *Cunual c.11* ; *Ronan/Cat.Cod. c. p.447* ; *sophia* (Guénoël/LATOUCHE p.100) ; *stemma* (la Maudéz L.B. c.2 p.5 du t. à p. ; Lunaire/Cat.Cod. c.2 p.121) ; *thimnia* (Hervé/L.B. c.16 p.263) ; *theomacha* (Samson la/FAWTIER, 1, 27 p.125) ; *theoria* et *theoricus* (V.1 Samson/FAWTIER, prol. 1 p.95 ; 1,21 p.121 ; Paul/CUISSARD, 1, 6 p.429) ; *cothurnos* c.8 p.190 ; *Hermeland c.1 p.686* ; c.15 p.701 ; *Gildas/LOT, 1,15 p.446* ; *Malo/ANY.LOT, c.11 p.308* ; *ὄδω* (GSR II,4p.207) ; *senia* et *exenia* (Malo/BILLIARDUC 1,33 p.109 ; Meen/PLAINE c.17 p.14 du t. à p. ; Corentin/FAWTIER c.15 p.48 et 51) ; *Zona* (Samson la 1,50 p.146 ; Briech/PLAINE c.10 p.6 du t. à p. ; Tudual Ila c.44 p.33).

(171) J'ai particulièrement utilisé : BLAISE : Dictionnaire du latin chrétien... ; Du CANGE : "Glossarium..." ; GAFFIOT : Dict. ; F. KERLOUEGAN : Thèse L.I. ; A. ERNOU, A. MEILLET : Dictionnaire (172) A. BLAISE : Dictionnaire... p.206.

(173) Ibid. p.94 ; je dois ces références au chanoine du CLEUZIQU, par lettre du 13-8-79 ; je l'en remercie vivement.

(174) AASS Jan.1 p.806 c.14. Cette référence vient de BLAISE (ibid.) et de DUINE, ms. 471.

(175) ERNOU-MEILLET p.505.

(176) Cf. supra.

(177) F. DUINE : ms 471 d'après le *Thesaurus Lingua Lat.*(vol.1,1900) col.435.

(178) F. DUINE : ms 471.

(179) A. BLAISE : Dictionnaire p.878.

(180) F. DUINE : 161d.

De Exidio de Gildas(181) ; sans doute est-ce d'ailleurs à la suite d'une erreur de lecture de l'*Epistola Gildae* que Geoffrey de Monmouth (Monum.V.5) prend *amphibalum* pour le nom propre d'un saint confesseur, compagnon de saint Alban(182).

La seule exception à cette désaffection croissante est la poussée des vocables que les *vitae* des XII^e-XIII^e siècles empruntent aux auteurs chrétiens. Dans leur majorité, ces mots se trouvent tout simplement dans la *Vulgate*. Par contre, le terme *alagma* qu'emploie la *vita Chorentini* peut être d'origine scolaire ; on le relève chez Martianus Capella, dans des documents diplomatiques du X^e siècle, chez Dudo de Saint-Quentin et dans divers textes hagiographiques (183). Il est tentant d'interpréter ce relatif essor d'une terminologie spécialisée comme la conséquence de la Renaissance du XII^e siècle et de la formation scolastique des hagiographes bretons.

Restent donc treize mots qui sont mal attestés dans le vocabulaire latin. La majorité (76,92%) provient, comme il se doit, des textes de l'époque carolingienne.

VII ^e -IX ^e s.	X ^e -XI ^e s.	XIII ^e s.
alagma amphibisena coturnica exintero gregorius pneuma roton scema uōōe somā	anifitrix	acrobis onoma
76,92%	7,69%	15,38%

Les recherches antérieures sont parvenues à éclairer la présence de nombres d'entre eux dans les *vitae* armoricaines.

On peut sourire au passage, avec du Cange, de l'étymologie qui rapproche le mot *alagma* du français "allègement". Sans doute s'agit-il d'une cacographie pour *malagma*, bien attesté en latin depuis l'époque impériale(184). En effet, la version du manuscrit Cotton de la *vita Winwaloei* rétablit ce terme dans la prière de saint Guénoël, à la place où la *vita major* porte *alagma*(185).

Deux néologismes dérivent de mots employés par les auteurs classiques. *Coturnica* a sans doute été formé à partir de *cothurnus*(186) que l'on rencontre chez Virgile et Ovide(187) ; au XI^e siècle, *anifitrix* provient à coup sûr d'*Amphitrite*, nom de la déesse de la mer chez les poètes latins(188).

Le verbe *exintero*, que l'on relève dans les *Miracula Maglorii*, est attesté, à la même époque, dans une lettre de Pardulfe de Laon à Hincmar de Reims(189). Il n'est donc pas inconnu des lettres carolingiennes. Quant au qualificatif *gregorius*, on a vu que Bill avait pu l'emprunter à un texte d'origine orientale(190).

L'expression *sanctus Pneuma* désigne le Saint-Esprit à deux reprises

(181) F. KERLOUEGAN : Thèse 1 p.101.

(182) J. LOTH : "Saint Amphibalus" (R.C. XI,1890) p.348-349 ; DUINE : Memento p.31.

(183) Du CANGE : Glossarium I col. 231 ; le mot désigne une image, avant de se spécialiser pour l'empreinte d'un sceau.

(184) Le terme est aussi biblique (Sap. 16,2) ; cf. F. DUINE : Memento p.45 n°8.

(185) Guénoël (LATOUCHE) p.100.

(186) ERNOU-MEILLET p.146 donnent comme dérivés post-classiques : *cothurnatus*, *cothurnatio*, *cothurnosus*, mais non l'adjectif des GSR. Du CANGE relève chez Marculfe le terme *cothurnus* (II, 601,104=1035).

(187) F. DUINE ms 453 f°111.

(188) F. DUINE ms 471. Dans les *Hispanica Famina* (A.381 ; B.100) le nom de la déesse (Anifitride) est utilisé comme métonymie pour la mer, ce qui n'a rien d'original ! Par contre, le Glossaire d'E-

plinal donne simplement, à deux reprises, *anifitrix* (5,345,38), *amphitrite* (5,339,51) ; *mare* (cela peut indiquer que le nom n'était plus alors senti comme une métaphore (cf. N.W. HERREN : HF p.177).

(189) Du CANGE, t.111 col.247. Il figure déjà dans la *V.S. Columbae* par Adamnan, II,25 (fin VII^es.).

(190) Cf. supra.

dans l'hagiographie bretonne. Le mot *pneuma*, qui a donné par ailleurs *neume*, se rencontre pour la première fois chez Gildas(191). Mais l'on peut songer à l'influence d'une formule liturgique, ce qui ne prouve pas davantage la connaissance du grec qu'aujourd'hui le fait de réciter le *Kyrie eleison*(192) !

Les G.S.R. expliquent le nom de Redon par le grec *Roton* : réflexe scolaire contracté à l'école de grammairien qui consiste à recourir presque mécaniquement à l'étymologie, en présence de tout mot grec(193) ?

Le sens (= modèle) que le mot *scema* revêt dans la *vita Machutis*, et plus tard dans la *vita Vitalis*, est attesté chez des auteurs chrétiens comme Cassien(194). A l'époque carolingienne, le terme n'est pas inconnu de grammairiens comme Godescalc qui lui donnent la valeur de "figure de mots ou d'idées"(195). Seuls les *Miracula Maglorii* se rapprochent du grec *σχημα* en parlant d'une petite église "*vili scemate factam*". On retrouve ce terme, avec la même signification, dans une charte de Marmoutiers de la seconde moitié du XI^e siècle(196) et chez Dudon de Saint-Quentin(197).

Enfin, le mot *σχιμα* (en grec dans le texte des GSR) vient à coup sûr des *Etymologies* d'Isidore de Séville, comme le prouve la comparaison entre les deux textes :

G.S.R. II,4 p.207	Etym. I-IV (LINDSAY-1911)
Hydropicus vero in quantum bibit plus sitti. ΠΝΕΥΜΑ GRAECE LATINE AQUA DICITUR. Unde PENIM GRAECE appellatione nuncupatur, et ipsa molestia graeca appellatione nuncupatur. EST ENIM HUMOR SUBCUTANEUS de vitio vesicae CUM ANHELITU FOETIDO (198).	Hydrops nomen sumpsit ad aquoso humore /.../ nam GRAECI ΠΝΕΥΜΑ AQUAM VOCAVERUNT, EST ENIM HUMOR SUBCUTANEUS CUM inflatione turgente et AN- HELITU FETIDO.

Ainsi, est-il possible de rendre compte de la présence de pratique tous les mots issus du grec dans les *vitae* carolingiennes, sans supposer chez les hagiographes une connaissance approfondie de cette langue. Le qualificatif d'*amphisbaena*, appliqué au dragon des *Miracula Maglorii*, pourrait peut-être être rapproché du mot *amphisbaena* (ἀμφισβηνα) qui désigne, chez Pline (8,23,35) et Lucain (9,719), une espèce de serpent de Lybie qui peut avancer et reculer(199), mais ce mot peut tout aussi bien provenir de quelque glossaire à l'aide duquel "le lettré pouvait enrichir sa prose de mots peu classiques et faire preuve de virtuosité verbale et de préciosité". M. Riché cite Hincmar qui critique "le style de son neveu, élève des Scots de Laon" :
 "... tu t'appliquais à semer des mots d'origine étrangère, les vocables abstrus et impropres, les termes dénués de toute utilité et signification que tu ne comprenais pas toi-même... tout simplement pour frapper d'une stupeur admirative les ignorants ou flatter des auditeurs à l'oreille chatouilleuse"(200).

Les hagiographes armoricains n'ont donc rien à envier à d'autres auteurs carolingiens.

Quant aux termes dont la présence dans des textes de l'époque ro-

(191) F. KERLOUEGAN, Thèse I, p.159 signale aussi *pneuma* que QUICHERAT cite chez Avit, mais qui n'apparaît pas dans BLAISE ; en effet, l'édition de 1846 du *Thesaurus Poeticus* renvoie à Ad.Sor. 343 (réf. lettre du chanoine du CLEUZIOW, le 27-1-1981. Je t'en remercie.
 (192) Ibid. p.160.
 (193) L. HOLTZ, in la discussion sur la communication de R. Le BURDELLES : "Connaissance du grec..." (Coll. S. Erigène-CNRS) p.123.
 (194) A. BLAISE : p.742.
 (195) Cf. Coll. S. Erigène p.81. Le mot n'a jamais ce sens technique dans les HF (N.W. HERREN p.177).
 (196) "Ipsa (= ecclesia) competenti volo reparatur scemate" ; LOBINEAU ; Histoire de Bretagne t.II (1707) col.171. Elle est datée de l'épiscopat de QUIRICE (ou Guerech) à Nantes.
 (197) Du CANGE : t.VI col.210 : (ecclesias) "quas pater olim scemate pulchro aedificavit". Le mot est cependant signalé comme hispérique par ZIMMER, cf. F. KERLOUEGAN : Thèse I,II, p.264.
 (198) Ce parallèle m'a été suggéré par le chanoine du CLEUZIOW (lettre du 13-8-1979). Je l'en remercie. F. KERLOUEGAN "auteurs chrétiens..." p.236, tend plutôt à rapprocher ce passage de BEDE in Lucae Evangelium Expósito, 4,14.
 (199) FREUND : Dictionnaire Latin, s.v. ; je dois ces références au chanoine du CLEUZIOW, Je l'en remercie.
 (200) P. RICHE : Ecoles et enseignement...p.248-249 (P.L. t.126 col.448).

mane reste inexplicée, mieux vaut faire encore appel aux lacunes de mon information(201) que de prêter à leurs auteurs une culture qu'ils ne possèdent sans doute pas. La manière dont deux de ces mots sont introduits suggère ici aussi qu'un décalque étroit des glossaires n'a rien d'impossible. La *vita Goesnovi* explique ainsi le nom des Osismes :

"Ocis enim graece latine velocitas et occismus velox motus non incongrue dici potest"(202)

Le pédantisme de l'explication n'a d'égal que son inexactitude. Les formes "intensives" rares *ocior* et *occismus* appartiennent au latin poétique, alors que le "positif" a disparu très tôt, tout en restant attesté dans des composés archaïques (*acupes*, *accipiter*, etc.)(203) ; le recours au grec *ὄκισ* ne s'imposait donc pas(104). Même démarche étymologique (mais correcte, cette fois) dans la *vita Armagili*, à propos d'un mot attesté en latin depuis le IV^e siècle(205) :

(Childebert) "...quendam in Redonensis pago locellum sibi distribuit quod in praesenti tempore Monasterion graeca lingua perpetuatur quod latino intellectu un statio dicitur"(206).

Il n'empêche que le résultat essentiel de cette analyse est de mettre en lumière la mode du grec qui prédomine aux IX-X^e siècles(207) et qui pousse les auteurs carolingiens à parsermer leur texte de mots rares empruntés à une langue qu'ils ne pratiquent guère. Cette tendance s'estompe par la suite et les hellénismes se font accessibles à un plus large public, diffusés qu'ils sont, pour la plupart, par la Vulgate ou les auteurs chrétiens.

C - L'hispérisme ?

L'anachronisme mais spirituelle remarque de l'abbé Duine pour qui "l'adorable simplicité de nos pères présageait parfois la manière de M. Stéphane Mallarmé"(208) trouve ainsi confirmation. Le goût du grec, tout comme l'attrait du vocabulaire poétique, voire même l'influence d'Isidore de Séville(209), laissent présager des traces d'hispérisme dans les *vitae* carolingiennes.

Les diverses versions des *Hispérica Famina* ont sans doute été composées en Irlande(210), au milieu du VII^e siècle(211). Plutôt que d'un code secret entre lettrés, il s'agit vraisemblablement d'un manuel scolaire(212) regroupant, sous une forme "mnémotechnique"(213) un "trésor de mots rares destinés à embellir le style"(214). Dans ces textes hagiographiques, on doit donc s'attendre à un emploi discret de ce vocabulaire, sous peine de dérouter le "lecteur moyen"

(201) Four acrobis, dans la *vita Chorentini*, PLAINE (p.148 n°2) signale que "ce mot n'a guère été employé chez les auteurs latins". Onoma est relevé, dans cette même *vita* comme un mot rare par LARGILLIERE ("St Corentin..." p.187, de même que soma dont DUINE signale aussi l'emploi dans la *vita Cunuali* (Memento p.83 n°4) ; ce dernier mot est aussi attesté dans la *vita Machutis* (ANY/LOT c.31 p.32b). La présence du grec dans la *vita Chorentini* pourrait d'ailleurs constituer un argument en faveur d'une datation haute (cf. supra).
 (202) V. Goesnovi (LEDUC/STRECK) c.4 p.279.
 (203) ERNOU-MEILLET p.457. *Ocior* se rencontre d'ailleurs dans la *vita Euflami* (VI,14 p.17 du t. à p.).
 (204) Le "lotacisme" ne saurait ici prouver une transmission orale : vu la date de rédaction de la *vita*, le mot a largement eu le temps de se fixer par écrit sous cette forme. En fait, le nom des OSISMES est d'origine pré-celtique et semble signifier "ceux de l'Ouest" ou "ceux du Couchant" ou "ceux du Crépuscule" (L. PAPE : Thèse p.19 d'après C. JULLIAN).
 (205) ERNOU-MEILLET : p.412 s.v. *monasterium*.
 (206) V. Armagili (ROPARTZ) III,7 p.108-109.
 (207) A titre de comparaison, une charte d'Aethelbred retenue par DUINE comme typique du style du X^e siècle contient 7 hellénismes : *aetera*, *cheldrus*, *philarguriae*, *theonica*, *barathrum*, *Agiae Crucis*, *laumate* (BUR droit ms 471 f°99) Cf. HADDAN & STUBBS : Councils and ecclesiastical documents relating to Great Britain and Ireland (vol.1 1869) p.683.
 (208) F. DUINE : Memento p.117.
 (209) M.W. HERREN : HF p.20-21.
 (210) L. FLEURIOT : ...Gloses... p.33, note cependant que les gloses sont en vieux-breton et suggère une origine bretonne. Il est suivi par O. LOYER : ... Chrétientés Celtiques... p.54 n°1 ; cf. aussi P. GROSJEAN : "Confusa Caligo" p.39-40, sur Liosmonac qu'il soupçonne d'être l'auteur de la recension A des HF.
 (211) N.W. HERREN : HF p.22, qui se fonde précisément sur les *Etymologies* d'Isidore de Séville comme terminus a quo.
 (212) P. GROSJEAN : "Confusa Caligo" p.55 ; N.W. HERREN : HF p.19, précise que cette hypothèse approche sans doute la vérité mais qu'elle ne rend cependant pas compte de toutes les particularités des HF.
 (213) P. GROSJEAN : ibid. p.55.
 (214) F. KERLOUEGAN : Thèse, II p.262.

(215), ce que reproche précisément Vitalis à Wrmnonc !

Après M.W. Herren, les spécialistes s'accordent généralement pour définir comme terme hispérique :

"Les mots d'origine grecque, sémitique, celtique et les hybrides. A propos des mots grecs, il convient de rejeter les mots déjà attestés.

- Les mots employés dans les conditions suivantes :

- mots spécialisés ou obscurs remplaçant des mots de sens général ou bien connu, ce remplacement pouvant, dans certains cas, s'expliquer par la métaphore [...]
- mots ordinaires utilisés dans des sens exceptionnels.
- mots utilisés dans leur sens étymologique (vrai ou faux) [...]
- mots formés sur la mauvaise compréhension d'une glose.
- mots résultant d'une confusion de mots [...]
- emploi, avec valeur identique des suffixes *-ger*, *-sonus*, *-eus*. Quant aux suffixes *-amen* et *-osus*, il faudrait distinguer les formes attestées avant et après les *Hisperica Famina*. Au reste, plus que le type de suffixe, c'est le néologisme qui fait l'hispérisme" (216).

Cette typologie va guider un relevé des traits de vocabulaire qui pourraient manifester l'influence de l'hispérisme dans l'hagiographie armoricaine du IX^e siècle (217).

Témoin de l'utilisation d'un mot spécialisé pour remplacer un mot de sens général, le terme *"callis"* se rencontre dans la *vita Machutis* (218). Il figure aussi dans la *vita Winwaloei*, à côté du célèbre adjectif hispérique *theticus* (219). Alors qu'il signifie habituellement "piste de troupeau", "sentier tracé par les animaux", il est pris ici au sens de "voie, chemin" comme chez Gildas, Aldhelm, dans les *Hisperica Famina* et les *Carmina rythmica* (220). Cependant, ces "emplois métaphoriques" sont attestés chez les poètes de l'Antiquité.

Des mots ordinaires sont pris dans des sens exceptionnels, aussi bien par les auteurs de *vitae* que par la tradition hispérique. Ainsi :

Dans la *vita Martini Vertavensis*, *caespes* a le sens de *tellus* (221). On retrouve cette signification chez Gildas, Aldhelm, et dans les *Carmina rythmica* (222).

La *vita Machutis* emploie *commanipularis* (223) avec le sens de compagnon, comme Gildas ou Aldhelm, alors que chez Tacite le mot désigne normalement "celui qui est du même maniple" (224).

Le terme *epimenia* se rencontre dans la *vita Maglorii* (225) avec le sens de provision qu'il revêt chez Gildas et dans la lettre d'Aethelwald à Aldhelm (226). Chez Juvenal, le mot désignait "une ration mensuelle". D'autres le rangent parmi les mots grecs rares, tandis que d'autres y voient un terme de la latinité irlandaise (227).

(215) F. KERLOUEGAN : "Une mode stylistique..." p.295.
(216) F. KERLOUEGAN : Thèse, II p.263 ; voir aussi "Une mode stylistique..." p.294. Cf. N.W.HERREN : HF p.45-46.

(217) J'ai écarté des mots rares comme *aequor*, *barathrum*, *cauma*, *celesma*, *obrizum*, etc., même s'ils sont communs aux HF et aux *Vitae* armoricaines. En effet, la rareté n'est pas un critère d'hispérisme (F. KERLOUEGAN, Thèse II p.262) et ces termes recherchés d'origines diverses se rencontrent à toutes les périodes de rédaction. La plupart d'entre eux ont d'ailleurs été étudiés supra. (218) V. Machutis (ANY/LOT) c.21 p.321 ; la V. Judicæli (ms lat. 6003 f°48 ; ms lat. 9888 f°51 r°) employé par contre le mot au sens habituel.

(219) V. major Winwal. (L.B.) II,4 ; je dois au chanoine du CLEUZIOU cette référence qui m'avait d'abord échappé. Je l'en remercie.

(220) F. KERLOUEGAN : Thèse II, p.264 ; Du CANGE, II col.52 signale l'emploi du mot pour "via ré-gia" chez les auteurs de basse latinité.

(221) V. M. de V. (AASS) c.2 p.803.

(222) F. KERLOUEGAN : Thèse II, p.266.

(223) V. Machutis (ANY/LOT) c.15 p.312.

(224) F. KERLOUEGAN : Thèse II p.266 et III p.209 n°590 ; cf. Du CANGE, II col.834.

(225) V. Maglorii (AASS) c.23 p.789.

(226) F. KERLOUEGAN : Thèse II p.266 ; M.W. HERREN : HF p.156.

(227) F. KERLOUEGAN : Ibid. III p.209 n°591. Par ailleurs, sur l'emploi (peut-être?) hispérique de *epimenia* dans la *vita Machutis* par Bili, voir supra c.II, et B. MERDRIGNAC : "Une école de peinture à X^e siècle ?" in X. BARRAL I ALTET, G.de CARNE, A. CHEDEVILLE, A. LEDUC, Rennes, 1983, 15-18.

Les formes privilégiées par les *Hisperica Famina* sont attestées dans les textes armoricains (*astriger*, *pestifer*, *virosus*, etc.). Cependant, les néologismes caractéristiques de l'hispérisme sont rares. Raison de plus pour verser au dossier le terme *bucliamen* que Wrdisten forge à partir de *buccula*, diminutif de *bucca* (228), sur le modèle des substantifs en *-amen* familiers aux auteurs hispériques.

Parmi les termes qu'empruntent à Virgile tant les *Hisperica Famina* que les *Vitae* armoricaines, P. Grosjean a porté une "attention spéciale" au vocabulaire maritime. C'est le cas de l'adjectif *ceruleus* (A 464) appliqué à la mer à trois reprises dans les *vitae carolingiennes* (229) ; *carbasa* désigne trois fois les voiles (230), et *carina* (A 412), une fois le navire (231). "C'est assez naturel, après tout, Virgile étant le principal des grands poètes latins dont le sujet comportait une expédition maritime" (232) !

Les *Hisperica Famina* fournissent aussi aux auteurs carolingiens un vocabulaire distingué, sinon proprement hispérique (233) :

C'est le cas de *chelidrus* (*hilder*, *chilider*), qui désigne un serpent dans la *vita Samsonis* (234). Le mot a été glossé tardivement *coluber* (235). Wrdisten recourt à ce terme dans la *vita metrica Winwaloei* (236), et Bili l'emploie aussi dans la *vita Machutis* (237). Il est issu des *Géorgiques* de Virgile (II,214 ; III,415) (238) et se retrouve dans les *Hisperica Famina* "...sed praesto horrendus adstat chelidrus (A,49)" (239),

et chez Aldhelm (240). Mais ce terme fait partie du vocabulaire d'auteurs qui, sans être hispériques affectent une prose recherchée ; ainsi Frithegodus, poète latin anglo-saxon du X^e siècle (241), ou la charte d'Aethelbred qui a déjà fait office de témoin du style du X^e siècle et dans laquelle le démon est qualifié de "pestifer chelidrus" (242). M. Riché relève comme hispérique le nom *Dusmus* (243) appliqué au diable dans la *vita Machutis* par Bili (244). Il est assez rare pour n'avoir pas été compris par le traducteur anglo-saxon de la *Vita* qui y a vu un nom propre (245).

Enfin, dans la *vita major Winwaloei*, Wrdisten recourt au fameux qualificatif *theticus* (246) qui s'applique à la mer dans le vocabulaire hispérique (247). Cet adjectif apparaît pour la première fois chez Gildas sous la forme *thiticus* (248). Il dérive du nom de *Thethys* employé aussi pour la mer, en poésie (249). Le nom ou l'adjectif intervient une douzaine de fois

(228) V. Winwal. (L.B.) II,26 p.96 ; cf. F. DUINE : BUR droit ms 471 ; P. RICHE : "Les hagiograp-

phes bretons" p.654.

(229) V. Pauli (CUISSARD) II,18 p.448 ; Mir. Maglorii (L.B.) VII,20 p.242 ; il s'agit d'une citation de Virgile ; V. Machutis (ANY/LOT) c.11 p.308 n°11 ; le ms porte *cerula Oceani* = les flots bleus de l'Océan, expression que l'on retrouve chez Virgile et dans les HF (cf. F. GROSJEAN : "Confusa Calli-go" p.69).

(230) V. Maglorii (AASS) c.22 p.789 ; Mir. Maglor. (L.B.) VII,21 p.242 ; cf. aussi V. Ila Tuduali (L.B.) c.4 p.25.

(231) Mir. Maglor. (L.B.) VII,20 p.241.

(232) F. GROSJEAN : ibid. p.69.

(233) Ibid.

(234) V. la Samsonis (FAWTIER) I,12 p.110 ; cf. V. Ila Samsonis (PLAINE) I,6 p.12 du t. à p.

(235) Ibid. n°a ; cf. F. DUINE : OB p.57 ; Du CANGE, II, col.570.

(236) V. Metrica Winwaloei (L.B.) T.10.

(237) V. Machutis (BILI/LEDUC) I,80 p.207.

(238) Cf. supra. Voir aussi Ovide : Met. 7,272 ; Lucain 9,710. Je suis redevable de ces références au chanoine du CLEUZIOU, d'après le Dictionnaire latin de FREUND. Je l'en remercie.

(239) F. DUINE : BUR droit ms 471.

(240) ALDHELM : de Virginitate (prose) éd. EHWALD p.309, 4-5 ; cf. N.W. HERREN : HF p.132.

(241) L. GOUGAUD : Ibid. p.70.

(242) F. DUINE : BUR droit ms 471 ; L. GOUGAUD : ibid., a d'ailleurs pensé à "certaines chartes, celles, par exemple, d'Atelstan". Que la *vita Samsonis*, qui d'ailleurs n'est pas hispérique, soit ici mise en cause n'a pas d'implications chronologiques. M. KERLOUEGAN insiste sur ce qu'une mode peut exister bien avant le manuel qui en fixe les usages (Thèse, II, p.262 ; "Une mode stylistique..." p.279).

(243) P. RICHE : "Les hagiograpbes bretons..." p.654 ; cf. F. DUINE : Memento p.51 n°1.

(244) V. Machutis (BILI/LEDUC) I,23 p.83.

(245) G. LEDUC : ibid. p.82 n°2.

(246) V. Winwaloei (L.B.) II,4 p.63 ; un blanc dans le passage correspondant du ms Cotton (LATOU-CHE p.1067).

(247) P. GROSJEAN : ibid. p.47.

(248) N.W. HERREN : H. p.145 ; sur l'influence du iotacisme ou du latin parlé tardif, voir la dis-

cussion par F. KERLOUEGAN : Thèse I, p.160. On notera, en tout cas, que dans la *vita Winwaloei*, c'est la forme en "e" qui prévaut.

(249) Ibid. II p.268 et III p.211 n°603 (Ovide : Met. 2,69).

dans les *Hisperica Famina*(250) et saint Colomban utilise *Tithis*, dans une de ses lettres au pape, pour parler de la mer(251).

Ainsi, ce sont bien les termes hispériques les moins obscurs qui interviennent chez les hagiographes armoricains, tout comme chez les prosateurs de leur temps. Les mots de glossaire, en particulier, sont intensivement utilisés dans la "prose ornée"(252) d'alors, sans qu'il soit possible de relever une influence directe des *Hisperica Famina*(253). On ne peut donc se fier uniquement au vocabulaire pour déceler l'hispérisme d'un auteur. Par contre, il est intéressant de remarquer que ces mots ne se relèvent que dans un groupe restreint de *vitae*, pratiquement toutes(254) rédigées dans les grands centres monastiques de la Bretagne carolingienne : Landevennec, Dol, Alet, et Léhon.

M. Kerlouegan a proposé une grille pour repérer ceux des auteurs celtiques qui, non contents d'employer un vocabulaire ésotérique, suivent un modèle d'écriture proposé par les *Hisperica Famina*.

Il constate, avec le père Grosjean, que près de 30% des phrases des *Hisperica Famina* sont construites sur le principe de la disjonction entrecroisée. Ainsi, A 453 :

"*Urbano immensi amplectitur moenia globi*"
soit II A = E1, E2, V., S1, S2

Il s'agit d'un tour poétique qui est le fondement même de l'hexamètre. Ainsi En. 1.217 :

"*Amisissos longo socios sermone requirunt*"

Mais, peut-être à cause de sa complexité, il ne se répand que timidement dans la prose, en dépit de l'invasion des poétismes chez les auteurs de basse latinité. Au contraire, les *Hisperica Famina* semblent préconiser cette tournure.

La recherche de ce procédé stylistique, et de trois autres constructions voisines, qui supposent aussi l'entrecroisement(255), a donc permis à M. Kerlouegan de distinguer les écrivains qui poussent très loin le goût du raffinement et se démarquent ainsi de leurs confrères qui se contentent de la disjonction simple(256).

La *vita Winwaloei* impose quelques remarques subsidiaires. Une forme voisine (IIB = S1 E2 E1 S2) du tour hispérique, dans la *vita maior* n'a pas été signalée par M. Kerlouegan :

"...*me per immanja vellent miserabilem trahere tormenta*"(258)

La forme (IIC = E1 S2 S1 E2) qu'il relève dans la *vita maior* :

"...*levissimi in equos pueri trepidos*"(259)

disparaît de la version du manuscrit Cotton :

"*Levissimi pueri artificiosissime ad cursum edocti aquos ascenderant*" (260).

Par contre, cette même version porte une forme entrecroisée (IID = S1 S2 E1 E2) :

"*et aspersa super cadaver aqua jam gelidum benedicta*"(261)
qui n'apparaît pas dans la *vita maior* :

(250) Ibid. III p.211 n°604.

(251) F. KERLOUEGAN : "Une mode stylistique..." p.295-296.

(252) L. GOUGAUD : *ibid.* p.70.

(253) F. KERLOUEGAN : "Une mode stylistique..." p.296.

(254) Seule exception, la *Vita M. de V.* avec *caespes* qui est plutôt un poétisme qu'un hispérisme.

(255) F. KERLOUEGAN : "Une mode stylistique..." p.284-285. Ce sont : IIB = S1 E2 E1 S2 : "*pelago ex mea quemdam radice exortum*" (Paul/CUISSARD, I, 1 p.422) ; IIC = E1 S2 S1 E2 : "*qui laeta quotidianis*" (Guénole/L.B., I, 6 p.15). Elles ne viennent pas des HF mais se retrouvent chez les auteurs qui utilisent le tour hispérique proprement dit.

(256) Une étude plus complète est donnée par F. KERLOUEGAN : "Une mode stylistique..." p.275 sq.

(257) F. KERLOUEGAN : "Une mode stylistique..." p.280-287.

(258) V. Winwaloei (L.B.) II.22 p.85 ; cf. V. Winwaloei (LATOUCHE) p.107.

(259) V. Winwaloei (L.B.) I.18 p.44 ; cf. F. KERLOUEGAN : "Une mode stylistique..." p.287 n°11.

(260) V. Winwaloei (LATOUCHE) p.104.

(261) V. Winwaloei (LATOUCHE) p.107.

	TOTAL
	26
	5
	2
	2
	1
	36 (257)
TOTAL	
	10
	3
	1
	2
	1
	17
TOURS VOISINS (IIB, IIC, IID)	
TOUR HISPÉRIQUE (IIA)	16
	2
	1
	-
	-
	19
VITAE	
V. Pauli (Cuissard)	
V. Machutis (Any/Lot)	
V. Machutis (Bili/Leduc)	
V. Winwaloei (L.B.)	
Mir. Maglorii (L.B.)	
TOTAL = 5 V.	

"et aspersa super cadaver jam gelidum aqua benedicta"(262)

Ce sont donc au total 38 tournures caractéristiques d'une mode stylistique qui se relèvent dans six *Vitae* carolingiennes(263).

Il est significatif qu'il s'agisse précisément de celles dans lesquelles on vient de soupçonner l'emploi d'un vocabulaire hispérique et que Wrmonoc, en première ligne face aux critiques postérieures, soit aussi l'auteur qui recoure le plus au tour en question.

Il serait cependant absurde de prétendre que le style de ces hagiographes est aussi abscons que celui de tenants avérés de l'hispérisme comme Coloman dans ses lettres adressées à Rome, Aldhelm dans la lettre à Ehfriid et le traité de *Virginiate*, ou Coloman avec l'hymne *Altus prosator*(264). Aussi est-il prudent de se contenter d'avancer deux hypothèses.

1) Si l'on se réfère à ces témoins, les *Vitae* en cause ne méritent pas le qualificatif d'hispérique, au sens strict du terme, et l'on doit se limiter à constater une tendance à l'hispérisme qui affleure dans le vocabulaire et dans le style de leurs auteurs.

2) Mais, si les *Hisperica Famina* sont un manuel "destiné à servir de modèle à des compositions de très haut vol" et à fournir, le cas échéant, quelque mot "distingué"(265) ou tournure recherchée dans des ouvrages plus modestes, on doit reconnaître que ce modèle a bien rendu aux écrivains bretons de Landevennec, Alet et Léhon, au IX^e siècle, le service pour lequel il avait été composé(266). J'avoue ne pas me sentir compétent pour trancher. Par contre, l'argument de M. Kerlouegan à propos de Gildas vaut aussi pour les hagiographes armoricains : si, alors que, sinon leurs lectures classiques, du moins le *Vulgate* et les Pères de l'Eglise, leur offraient d'autres modèles que celui de la prose ampoulée du V^e siècle finissant, ces auteurs suivent néanmoins cet exemple, c'est que leur choix correspond à un parti-pris esthétique conscient et délibéré(267). Ce latin artificiel est peut-être l'héritage d'un "complexe d'infériorité ressenti par l'indigène à l'égard de la métropole"(268). Mais il n'en est pas moins un témoignage de l'attachement des moines bretons à la latinité. Longtemps, ils se sont considérés comme les derniers des romains en lutte contre les barbares(269). A la fin de la période carolingienne, la *vita Conwoionis* est le dernier texte de la Chrétienté occidentale à assigner encore une origine sénatoriale à son héros(270).

Dans le même ordre d'idée, la confusion entretenue entre le nom breton de l'Armorique (*Letavia*, *Letau* ; gall. *Llydaw*)(271) et le *Latium* par des *vitae* comme celles de saint Guénelou ou de saint Briec(272) peut être rapprochée de la croyance naïve, attestée par Nennius, selon laquelle Brutus serait l'ancêtre légendaire des Bretons(273).

2) Mais...des publics divers :

L'élitisme incontestable dont témoignent les hagiographes du haut Moyen-Âge n'empêche pas cependant les préoccupations pédagogiques de se faire jour dès cette époque !

Après s'être appliqué à la rédaction des deux livres de la *vita major* Winwaloei et de la *vita metrica*, qui constitue, en fait, le troisième livre, Wrdisten écrit une

- (262) V. Winwaloei (L.B.) 11,22 p.85.
 (263) La *V. la Samsonis* et la *V.M.* de V. dans lesquelles apparaissent des recherches de vocabulaire n'utilisent pas ces tours.
 (264) F. KERLOUEGAN : "Une mode stylistique..." p.288-290 ; L. GOUGAUD : *ibid.* p.67-69.
 (265) *Ibid.* p.67.
 (266) *Ibid.* p.70. En Irlande, on ne rencontre plus de composition hispérique caractérisée après 661 (N.W. HERRÉN : *The Hisperica Famina* in the A text, p.43).
 (267) F. KERLOUEGAN : *Inese*, II p.43.
 (268) F. KERLOUEGAN : "Fragments latins..." (E.C.) p.199.
 (269) L. FLEURIOT : "Old breton genealogies..." p.6 ; OB p.42 n°1.
 (270) Ce mot a sans doute la même signification qu'*Are-morica* (= pays de la mer).
 (271) V. Winwaloei (FAWTLIER) c.16 p.42 : "Latynorum fines" ; V. *metrica* (L.B.) c.2 p.104 ; V. Briepaf Bri Gobann : "A Rome du Latium" = "Co Roin Letha"... (cf. W. STOKES : *Lives of the saints from the book of Lismore* p.246).
 (272) L. FLEURIOT : "Fragments latins..." (AB) p.613-614, qui se réfère aussi à Taliesin.

homélie en douze leçons "pour ceux qui ne seraient pas capables de saisir ni de comprendre le sens des livres qui précèdent et pour ceux qui, occupés par d'autres affaires et ayant peu de loisirs, souhaitent trouver les miracles du saint groupés en un texte plus court"(274). Pas de contresens : ce souci pédagogique s'applique avant tout à des moines, mais il n'en reflète pas moins la conscience qu'avait l'auteur des difficultés dont était hérissée son oeuvre principale. De même, Alcuin avait-il composé en deux livres la *Vie* de saint Willibrod : le premier, en "langage prosaïque pour la lecture publique aux frères dans l'église", et le second en vers destiné à la *rumination* privée dans les cellules. Il y adjoignit une homélie destinée à être prêchée au peuple(275).

Pour promouvoir l'accès d'un public plus large à l'hagiographie, on s'attache de plus en plus à donner des *vitae* antérieures des "versions abrégées plus populaires et plus lisibles". Les textes destinés à être lus à l'office sont préalablement découpés en leçons afin de simplifier la tâche du lecteur. Il importe aussi de faciliter le travail du prédicateur, soit que le sermon prêché par l'abbé ou en son nom s'adresse à la communauté monastique, soit qu'il concerne tous les fidèles réunis pour le culte divin(276).

A - Les calembours :

Un premier test, qui peut permettre de mieux saisir l'attention croissante que portent les hagiographes à leur public, est celui de l'évolution des calembours étymologiques dont, comme leurs confrères de toute la chrétienté, les lettrés bretons sont fort friands.

Deux exemples, d'abord, pour illustrer ce goût en le situant dans le contexte plus large de l'hagiographie médiévale. Un récit des miracles de saint Médard (IX^e siècle) traduit le nom du lieu-dit *Matvallis* en "bona vallis", selon une fantaisiste étymologie bilingue. "Id est latina atque britannica"(277). De même, la *vita Si Ingaudi* (= Angaud, Ingaud, moine de Montreuil-sur-Mer au VII^e siècle) interprète le nom du saint confesseur comme "In gaudium"(278) ! En ce domaine, les hagiographes armoricains ne le cèdent en rien à leurs pairs(279).

Ainsi, entre autres calembours de même volée, l'auteur de la *IIa vita Samsonis* explique le nom de l'enclave doloise de Rotmou en racontant la réparation miraculeuse d'une roue du chariot du saint à ces mots : "rota move te"...

"et illud monasterium usque hodie Rotmou vocatur quasi rota move"(281).

Baudri reprend à son compte ce jeu de mots, avec toutefois un peu plus de retenue :

"Locus autem ille Rotmou(282) vulgariter vocatus est, dictio deducta a beati Samsonis simplicis nuncupatione"(283).

La *vita Maglorii* supplée sans vergogne à l'absence d'information sur le sens du nom de son héros, forme livresque forgée à partir de la racine *maglos* (iri.-mâil) qui signifie "prince"(284).

"Maglorius autem per interpretationem magnus gloria dici potest"(285).

Or, ce n'est pas par ignorance des langues celtiques que pèchent les hagiographes carolingiens. Ils ont même conscience de l'étroite parenté des langues brittoniques. C'est ainsi que la *vita Maglorii* présente l'émigration du saint en Armorique :

- (274) V. Winwaloei (L.B.) p.129-135 ; je cite ici la traduction de R. LATOUCHE : "Landevennec..." (Le MA 1959) p.37.
 (275) R. AIGRAIN : *L'hagiographie...* p.165 et 240-241.
 (276) R. AIGRAIN : *ibid.* p.220-222.
 (277) F. LOT : "Un faiseur d'Étymologies bretonnes au IX^e siècle" (*Mélanges J. LOTH*, Rennes 1927) p.381-385 ; cf. L. FLEURIOT : *Gloses...* p.251.
 (278) AASS Oct. XIII p.3 b.
 (279) Sur le goût des Étymologies au Moyen Âge, voir B. GUENEE : *Histoire et Culture* p.184 et sq.
 (281) V. *IIa Samsonis* (PLAINÉ) 11,21 p.68.
 (282) PLAINÉ lit *rotinon* ici, comme dans le texte carolingien. L. FLEURIOT *OB* p.150 identifie ce lieu-dit à Roman (7km de Breteuil, Eure).
 (283) *Ibid.* n°1.
 (284) J. LOTH : *Noms de saints bretons* p.86 ; *Chrestomathie Bretonne* p.42 s.v. "brohomail" : relevons au passage l'explication "celtomane" de Deric : *Mag* = scientia, *lor* = prepositus cf. AASS p.786 n°a).
 (285) V. *Maglorii* (AASS) I,1 p.782.

...disant adieu à son peuple (= *plebi suae*), une assemblée tant de clercs que de laïcs s'en alla avec saint Magloire et traversa la mer pour prêcher aux gens de la même langue (= *populo EIJUSDEM LINGUAE*) qui se trouvaient en Occident"(286).

Wrdisten connaît peut-être le sens du nom de la soeur de Guénolé Chreirbia (ou *Creirvia*), puis qu'il la qualifie de "*puella pulcherrima*"(287), et que le terme gallois *creiw* signifie précisément "joyau"(288). Il est attesté comme nom propre dans diverses généalogies galloises dont R. Latouche pensait que Wrdisten avait pu s'inspirer(289). C'est aussi le nom porté par la fille de Ceridwen qui prend place parmi les beautés de la cour du roi Arthur et à laquelle les allusions des bardes semblent prêter une histoire d'amour(290).

Bili, dans la *vita Machutis*, mentionne l'île Cézembre sous la forme *September*(291). Il s'agit d'un calembour où la première syllabe du nom de l'île a été perdue comme le breton *seiz* (= sept), ce qui explique la réfection latine d'un toponyme celtique dont la véritable signification (*Segisama briga* : la hauteur fortifiée la plus puissante) n'était plus comprise(292).

Wrmonoc traduit, de façon fantaisiste, il est vrai (selon Dobie)(293), le nom de la région de *Penn Ohen* (= *Penychen*) par *caput boum*(294), mais rend correctement le nom de *Brehant Dincat* par *Guttur receptaculi pugnae*(295) : en gallois, en effet, *brevant* signifie gorge, trachée artère ; *din*, citadelle, et *cat*, combat(296). Il transcrit par *signaculum* un lieu-dit dont une glose indique qu'il s'appelait *Aroedma*(297) (gall. *arwydd* ; arm. *arouez* = signe ; *ma* = lieu)(298). Enfin, il est au fait d'une particularité onomastique insulaire qui consiste, peut-être à la mode irlandaise, à former le diminutif d'un nom propre en ajoutant le suffixe *-oc* à une forme abrégée de ce nom précédée du possessif *to* :

"...Quonoco, quem alii sub additamento more gentis transmarinae Toquonocum vocant"(299)

D'ailleurs, Vitalis, justifiant ainsi, à titre posthume et un siècle et demi plus tard, le ton mordant du prologue de Wrmonoc, dénonce sèchement le caractère gratuit de telles indications :

"...Que l'esprit du lecteur ne soit pas troublé par les noms bretons dissonnants que nous avons fait intervenir, dans la mesure où nous n'avons pu les éviter tout à fait : en effet, ils sont indissociables du sujet de l'ouvrage (= *in ipsis enim operis materia constitit*). Cependant, nous en avons évité la plupart : nous lui avons épargné au passage (*transivimus intacta*) les noms des frères de cet homme de Dieu, parce qu'ils sont barbares et inutiles à notre travail, et nous avons omis le nom des prêtres dont on lit qu'ils accompagnaient partout le même saint, parce que nous les avons jugés plus encombrants que nécessaires..."(300).

Il faut bien concéder à l'auteur de Fleury-sur-Loire que les précisions de Wrmonoc n'ajoutent rien à l'intérêt de la *Vita*. Par contre, les jeux de mots latins qui se

(286) V. Maglori (AASS) 1,3 p.783 ; sur le degré de parenté des langues britanniques au IX^e siècle, voir L. FLEURIOT : *Grammaire...* p.13 et sq.

(287) V. Winwaloei (L.B.) 1,12 p.32.

(288) J. LOTH : *Chrestomathie B.* p.97 n°3.

(289) R. LATOUCHE : *MHC* p.32 ; P.C. BARTRUM : *Early welsh genealogical tracts* p.122 et 57 paragraphe 15 n°15 ; dans le même "*Bonedd y saint*", on retrouve (p.57 par.19) une Gwen Teirbron épouse d'Emyr Llydaw. Si c'est bien la même qu'Alba Trimamma de la V. Winwaloei, elle aurait été mariée deux fois (ibid. p.131) ; voir infra.

(290) T.G. JONES : *W.F. et F.C.* p.16-17.

(291) V. Machutis (BIL/LEUDUC) 1,28 p.95.

(292) L. LANGOUET - G. SOULLET : "*Reginca...*" (AB t.81) p.674-676. Sur le jeu de mot équus = marc'h (/ merc'h), voir B. MERDRIGNAC : "*Cheval de bois ou Cheval d'orgueil : Hagiographie et folklore dans les Vies de saint Malo*", *Dossiers de CeRAA*, 9, 1981, p.27-31.

(293) G.H. DOBLE - S. EVANS : *Lives of the welsh saints* p.147 : "*a fancifull explanation of this name*".

(294) V. Pauli (CUISSARD) 1,1 p.418.

(295) Ibid.

(296) J. LOTH : *Chrestomathie...* p.97 ; DOBLE-EVANS : *ibidem* p.148-149.

(297) V. Pauli (CUISSARD) II,23 p.456.

(298) J. LOTH : *Chrestomathie...* p.96.

(299) V. Pauli (CUISSARD) II,11 p.437 ; J. LOTH : *Chrestomathie...* p.100-101 ; dans "*Landevennec et saint Guénolé*" (AB t.VIII 1893) p.488-490, le même auteur semble douter de l'origine irlandaise de cette formation.

(300) V. Pauli (AASS) praef.

veulent édifiants ne peuvent guère amuser que leurs auteurs et un public des plus restreints. On conçoit mal, en effet, comment, même par l'intermédiaire de sermons en langue vulgaire, des auditeurs non-latinsistes pouvaient tirer quelque parti que ce soit de ces laborieuses explications.

Dès la fin du XI^e siècle, la situation semble changer. Certes, au XII^e siècle, la *vita Meliori* explique encore le nom du saint (en fait, une variante du même mot celtique qui a donné Magloire)(301) selon une étymologie tout aussi fantaisiste que les précédentes :

"Nomen vero ejus sonat pulchrix quasi deductum sit a melle et ore"(302).

Mais, la *vita Illa Tudualis*, qui s'efforce systématiquement de rendre compte des toponymes qu'elle fait intervenir, donne aussi le sens du nom du domaine de *Curmaw*(304) :

"...quod quasi ex gallica et britannica lingua compositum Curre Bajularis dicitur"(305).

Or, l'interprétation semble correcte. Le vieux français *cur* intervient là où l'on attend *les* en breton. *Mauu* est un mot breton ancien doté à la fois d'un sens substantival (jeune-homme, valet) et d'un sens adjectival (réjoui, gai), qui rappellent effectivement le récit de miracle précédent (306).

La *vita Maudeti* explique correctement, elle aussi, selon La Borderie, le nom de *Gueld enes*, l'île où s'installe Maudéz :

"quid enim res indomita britannico sermone, enes insula interpretatur, inde Gueld enes quasi insula indomita et inhabitabilis"(307).

De même, le bréviaire léonard propose une triple signification du

nom de saint Budoc :

"...quem Budocum multi, Buzeucum ceteri, Budocum(308) vero nonnulli nec ab re quidem vocaverunt ; Budocum, cui mala gens invideret ; Buzeucum, mari mersum ; Budocum, bonum ducem eventu rerum interpretantes"(309) ;

L'une, au moins, de ces tentatives d'explication (*Buzeucum = mari mersum*) coïncide avec l'étymologie populaire qui rapproche la forme bretonne moderne du nom du saint (*Beuzec*) du verbe *beuzi* (= noyer), évocateur du récit de la naissance miraculeuse de saint Budoc(310).

Par contre, la racine *bodi*, qui se retrouve en réalité dans la forme complète du nom de Budoc : *Bothmael*(311), est identifiée par l'auteur de la *vita Herbaudi* qui décompose ainsi le nom de saint Herbot :

"Her enim interpretatur vigilans sive consurgens, et baudus idem est quod donum Dei vel gratificatio"(312).

Le premier terme repose sans doute sur le vieux-breton *haer*, puis *her*, qui signifie effectivement "hardi, brave, excellent" (gall. : *haer*, *haeru* : affirmer)(313). La traduction de la seconde composante par l'hagiographe renvoie au vieux-celtique *boudi*, qui signifie "victoire, profit", et se trouve dans le nom de la fameuse reine bretonne *Boudicca*(314). En fait, m'indique M. Fleuriot, il faut plutôt y reconnaître le mot *baut*, que l'on trouve en moyen breton avec un sens identique à celui de *her* : "hardi". Il s'agit d'un emprunt au germanique *bald*, si fréquent dans les noms propres. Le nom d'Herbot est donc un composé à deux termes de sens voisins(315) (316).

(301) B. GREMONT : "*Mélor...*" p.288.

(302) V. Meliori (GREMONT) lect. IV p.288.

(303) CURMÁN ou Curmaw selon le ms Blancs Manteaux (L.B.) p.31 n°1.

(304) V. ILLA TUDUALIS c.14 p.31.

(305) Lettre de M. FLEURIOT en juin 1981. Je l'en remercie.

(306) V. la Maudeti (L.B.) VI,10 p.8 ; cf. A. de LA BORDERIE : *ibid.* p.39-40.

(307) A. de BARTHELEMY : *ibid.* p.249, III a lu *Euduum* ; mais LA BORDERIE (ADIV I F 328) ; après hésitations, a transcrit *Budocum*.

(308) V. Budoci (BARTHELEMY) p.249, III ; (ADIV ms I F 328).

(309) G.H. DOBLE : "*St Budoc*" p.89.

(310) *ibidem* p.93.

(311) V. Herbaudi (AASS) c.1 p.203.

(312) Lettre de M. FLEURIOT en juin 1981. Je l'en remercie.

(313) G.H. DOBLE : "*St Budoc...*" p.93 et n°7 ; cf. J. LOTH : *Vocabulaire vx-breton* p.96-97 ; L.

FLEURIOT : *Gloses...* p.91 S.V. bud.

(314) Cf. aussi le nom *Cat* = *weThen* (combat, combat). Lettre de M. FLEURIOT en juin 1981. Je l'en remercie.

(315) Peut-être aurait-on pu faire encore intervenir dans cette catégorie de calembours étymologiques le toponyme *Leharth* expliqué par la formule "*Lege cartam*" dans la V. ILLA TUDUALIS (L.B.) c.18 p.34.

Ce n'est donc pas tant leurs progrès dans le sens d'une plus grande exactitude scientifique qu'il faut retenir des calembours de l'époque romane, que le souci croissant d'efficacité dont ils témoignent : plutôt que des jeux de mots latins mal adaptés à un public où les *illiterati* sont légion, les hagiographes s'attachent à proposer alors des étymologies directement contrôlables par qui ne comprend que la langue vernaculaire(317) : elles interviennent ainsi comme preuve du miracle ou matière à réflexion sur un nom qui devient tout un programme.

B - Le Breton dans les *vitae* :

Une autre manière d'appréhender l'évolution des rapports entre l'hagiographe et son public est de poser la question du bilinguisme. En effet, dans une société dont la majorité des membres ne parlent que la langue vernaculaire et n'ont pas accès à l'écrit, les clercs se démarquent de leurs contemporains par leur maîtrise du latin et leurs contacts avec le livre. Cependant, il existe plusieurs degrés dans le bilinguisme. Certains manient assez mal leur seconde langue parce qu'ils l'ont apprise dans des conditions imparfaites ou pour un usage bien déterminé, comme celui de la liturgie ; d'autres ont bénéficié d'une formation approfondie qui leur permet de penser en latin : leurs écrits comportent donc peu de maladresses, hormis quelques transpositions de la langue parlée qui se rencontrent dans nombre d'écrits d'auteurs d'origine celtique (318).

On peut donc espérer, en recherchant des "celticismes" dans les *vitae* armoricaines, prendre la mesure du fossé qui se creuse ou se comble, selon les époques de rédaction entre la langue écrite par une minorité lettrée et celle parlée par la majorité de la population à laquelle s'adresse cette élite.

Les traces les plus nettes de l'influence du breton sur le latin hagiographique se déclinent au niveau du vocabulaire.

Souvent, les clercs traduisent un mot breton par un terme latin dont le sens correspond partiellement à celui-là, mais en y ajoutant un sens emprunté à la langue bretonne(319). Ces "calques" se rencontrent dès la *vita Samsonis*.

Ainsi, lorsque saint Samson prédit que sa jeune soeur tournera mal,

il ajoute :
 "...sed ista pusilla quam vos videtis et habetis ad mundanas voluntates data est, tamen nutrita eam quia HOMO est"(320).

J. Loth a remarqué que *homo* a ici la valeur du gallois *dyn* (breton : *den*), qui désigne à la fois un homme et toute créature humaine(321). Cependant, en latin classique, le terme désigne aussi bien la femme que l'homme(322), et le recours au gallois semble ici superflu. De même, lorsque le saint aborde en Armorique, il rencontre un *privatus* qui attend de lui la guérison de sa femme et de sa fille. J. Loth rapproche ce terme du gallois *priod* (breton : *pried*), qui s'applique à un homme marié ou à une femme légitime(323). M. Kerlouegan fait remarquer que ces mots celtiques constituent un emprunt au latin ecclésiastique où *privatus* a parfois le sens de civil et laïque. Il admet cependant que l'emploi de ce mot dans la *vita la Samsonis* puisse constituer un calque "à condition que l'emprunt au latin ait pris de bonne heure le sens d'homme marié et qu'ensuite ce sens ait été donné à *privatus*"(324).

A l'époque carolingienne, la *vita Machutis* contient plusieurs de ces calques d'une langue à l'autre. G.Leduc en signale quelques-uns.

Ainsi, Malo trouve "sentem unam que duobus capitibus in terra tena-

(317) Voir L. FLEURIOT : OB p.96.

(318) Ce paragraphe s'inspire largement de F. KERLOUEGAN : Thèse II p.440-441.

(319) Voir *ibid.*, p.441-442.

(320) J. la Samsonis (FAWTIER) 1,29 p.127.

(321) J. LOTH : "La vie la plus ancienne de St Samson de Dol..." p.229 ; cf. F. KERLOUEGAN : Thèse II p.443.

(322) Cf. A. ERNOUET et A. MEILLET, p.297. Je suis redevable de cette remarque à M. REYDELLET ;

(323) J. LOTH : *ibid.* p.286.

(324) F. KERLOUEGAN : *ibid.* p.444.

batur"(325). *Caput* a manifestement ici le sens de *penn* (tête, bout, extrémité) en gallois, breton et corneique(326). De même, *manus* peut parfois se traduire comme "poing" ou "bras", et *vox* peut avoir le sens de "plainte", "gémissement" : en moyen-breton, *leff* (breton moderne : *lenv*) signifie "gémissement" ; mais, en corneique, *lef* désigne la voix(327).

La *vita major Winwaloei* présente ainsi le maître du saint :

"...quendam angelicum magistrum nomine Buolocum cognomine Arduum"(328).

Déjà, la *vita la Samsonis* portait "optimam et arduam vitam duxisse"

(329).

L'adjectif *arduus* ne peut ici se comprendre que par référence au vieux-breton *ard*, *art* (élevé)(330) qui lui est d'ailleurs apparenté.

Sans rentrer dans le débat juridique entre A. de Courson et M. Planiol, il convient peut-être de rappeler ici que ce dernier a remarqué que le terme breton *ran* correspondait au latin *pars* ou *portio*(331). En effet, dans la *vita Pauli*, Wrmnonc mentionne un *territorium* voisin de Saint-Pol-de-Léon :

"non longe ab oppido, id est in territorio quod lingua incolarum pars Brochana dicitur"

(332).

Or, par "une coïncidence singulière, ce *ran* du léonnais porte le même nom que l'un des *ran* du cartulaire de Redon" :

"Particulam terrae quae erat in Ranbrochan"(333).

Mais, ce sont les *vitae* romanes qui contiennent les plus évidentes de ces transpositions du breton en latin.

Comme l'a remarqué M. Fleuriot, Ingomar insère dans sa *vita Iudicaeli* "un poème en latin plus ancien que la *Vita elle-même*", où figure, entre autres, l'expression "*mulieres [...] viduae*"(334), "qui est un calque d'un vieux-breton "*wraega weaw* (gall.moy. *grwa-gedd gweddaw*)" ; les deux mots sont constamment associés dans l'ancienne poésie galloise(335).

La *vita Gurthierni*, après le meurtre de son neveu par le saint,

juge bon de préciser :

"nesciebat enim esse amicum sibi"(336).

Selon M. Fleuriot, le contresens ne s'explique que parce que l'auteur avait à l'esprit le mot *car*, qui, dans les langues britanniques, désigne à la fois un parent et un ami(337).

La *vita Leonorii* établit nettement cette équivalence, démarquée du breton, entre *parens* et *amicus*. Lorsque le saint châtie sévèrement un échançon qui lui a présenté du vin empoisonné,

"Regina [...] contrista est valde quia ex PARENTIBUS suis ille homo erat".

Aussi la reine intervient-elle quelques lignes plus bas en faveur de la victime :

"Regina [...] deprecata est illum ut suum resuscitaret AMICUS"(338).

Un autre contresens signalé par M. Fleuriot dans la *vita Gurthierni* repose sur la traduction erronée de *lestr* qui signifie à la fois "vase" et "vaisseau"(339). Un ange

(325) V. Machutis (BILL/LEDUC) 1,21 p.79.

(326) *ibid.* p.XXIX ; cf. F. KERLOUEGAN : Thèse II p.442, qui précise que l'irlandais *cenn* a aussi cette double valeur. C. PLUMMER : V H II p.387 attire l'attention sur un passage de la *Vita* de S. Ita (*ibid.* p.123 c.20) : "...ego scilicet, Deo teste, capud linthei tenui..."

(327) G. LEDUC : *ibid.* p.XXX.

(328) V. Winwaloei (L.B.) 1,4 p.12.

(329) V. la Samsonis (FAWTIER) 1,38 p.135 ; cf. DUINE ms 471.

(330) L. FLEURIOT : Gloses p.72 ; lettre du chanoine du CLEUZIOU de 8/1979 ; je l'en remercie.

(331) L. FLEURIOT : Gloses p.293.

(332) V. Pauli (CUISSARD) 1,15 p.443.

(333) M. FLANIOL : HIE t.II p.263-264 ; cf. A. de COURSON : Cart. de Redon c. n°XLVI p.37.

(334) éd. L. FLEURIOT in Documents de l'H. de B. (Privat) p.157. L'auteur en donne une traduction plus précise dans *Récits et poèmes celtiques* (1961) p.44-45.

(335) L. FLEURIOT : Documents de l'H. de B. p.159.

(336) V. Gurthierni (MATTRE et BERTHOU) p.43.

(337) L. FLEURIOT : OB p.276.

(338) V. Leonorii (Cat.Cod.) c.17 p.163.

(339) L. FLEURIOT : OB p.278 ; cf. Gloses...p.241.

enjoint à Gurthiern :

"Aspicite mare cotidie et veniet ad vos Vas in quod intrabitis"(340).

De même, le bréviaire léonard fait sortir saint Budoc d'un "vase" pour recevoir le baptême. Un pêcheur trouve le tonneau dans lequel Azenor et son fils ont traversé la Manche :

"Ubi pueri vocem audivit ne dolium solveret sed ad Belli-Portus abbatem perduceret, stupefactus abbat jam denunciavit, qui resoluto VASE puerum(341) baptizatis fonte regenerat"(342).

"Dès qu'il eut entendu l'enfant dire de ne pas ouvrir le tonneau mais de le conduire à l'abbé de Beaupt, stupéfait, il prévient aussitôt l'abbé qui, après avoir ouvert le vaisseau, régénère l'enfant à la fontaine du Baptême".

Enfin, le mot *tyranus* a le sens de *tiern*, *machtiern* dans le *Cartulaire de Redon*, la plupart du temps sans nuance péjorative(343). Le terme, emprunté au grec *τύραννος*, est attesté en latin depuis le 11^e siècle avant J.C.(344). Dans bien des *vitae* armoricaines, à la faveur de la vague ressemblance entre le mot celtique et le mot latin(345), *tyranus* ne s'applique pas à un tyran mais désigne des membres de "la plus haute classe de la noblesse", promus représentants de l'état et, par là même, investis de la fonction judiciaire(346). C'est vrai dans les G.S.R., où le mot s'applique aussi bien aux "mali tyran"(347), qui s'opposent à l'entreprise de Conwoion, qu'à Ratvili, qui soutient la fondation du monastère(348). De même, d'après la *vita Conwoionis*, les Bretons conspirèrent pour élire roi "quodam Marcom tyrano"(349). Le terme s'applique à Riwallon dans la *vita Turiavi*(350), Iaribet dans la *vita Cunuali*(351), et Conomor (8 fois !) dans la *vita Gildae*(352).

La *vita Paterni* parle même d'un

"quidam tyranus [...] nomine Arthurus"(353).

Cependant, à partir du 11^e siècle, le mot perd progressivement sa valeur institutionnelle pour se rapprocher du sens qui était le sien en latin classique. La *vita Gildae* cite le De Exidio de Gildas :

"Habet etenim Britannia reges sed tyranos"(354).

La *vita Meveni* lance une diatribe contre le patronage laïc des églises qui rend au terme son aspect péjoratif :

"Audiant hoc tyranii ecclesiarum pervasores et timeant et improprium iustis inferre recusent"(355).

Au 14^e siècle, la *lla vita Maudeti* se réfère même directement au monde antique :

"...invidia (qua Siculi non invenerent tyranii majus tormentum)"(356).

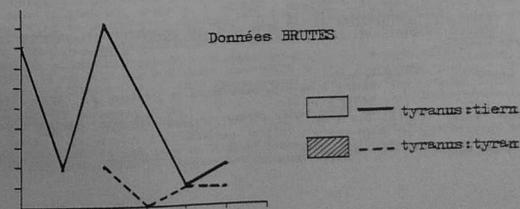
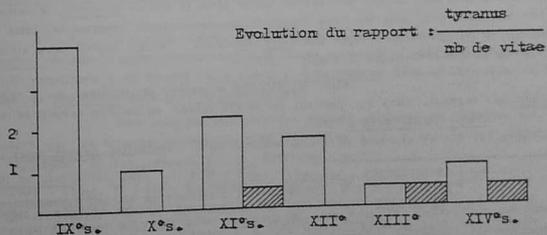
Somme toute, il est normal qu'avec la disparition de l'institution qu'il désignait à l'époque carolingienne

- (340) V. Gurthiern (MAÏTRE et BERTHOU) p.44.
- (341) LA BORDERIE, ADIV 1 F 328, a lu *pervulium* à la place de *puerum*.
- (342) A. de BARTHELEMY, c.4 p.249.
- (343) G. LEDUC : Vie de saint Malo... p.XXIX ; en v. lr; *tighearna* signifie prince, roi (A. de COURSON : Le Cartulaire de Redon p.753 ; la *Vita de saint Tigernach* (nom formé sur *tigerna*) illustre cette utilisation du terme : "Cui beata virgo" = Brigitte) nomen imponens dixit : "Quia multorum dominorum et regum nepos est, Tigernach vocetur". (C. PLUMMER : VSH 11 c.2 p.263). La *Vita S. Columbae* (ed. FOWLER) 1.23, "de quobus TIGERNIS..." utilise le terme irlandais avec une flexion latine.
- (344) ERNOUT-MILLET p.709 ; le mot est biblique de Est.6,9 à Act.19,9.
- (345) Cf. R.P. HANSON, éd. St Patrick, Confession et Lettre à Coroticus p.25.
- (346) L. FLEURIOT : "Fragment latin..." *AN* p.632-633 ; M. PLANTOL : *HIE* t.11 p.105-111.
- (347) GSR, 1.2 p.194.
- (348) GSR, 1.4 p.195 ; voir aussi p.197,198,199,etc.
- (349) V. Conwoionis c.6 p.189 ; DUINE (ms 453, f°99) note : "sans doute un roi dans le genre de Iarnhin, mentionné dans le Cartulaire de Redon" (cf. LA BORDERIE : *HE* t.11 p.6).
- (350) V. Turiavi (AASS) c.5-6 p.617-618.
- (351) V. Cunuali (OHEIX) c.11 p.12.
- (352) V. Gildae (LOT) c.20 p.450 ; c.21-22 p.452 ; c.23 p.453.
- (353) V. Paterni (AASS) c.6 p.380-381 ; voir aussi Briec (PLAINE) p.16 du t. à p. c.33 ; *Efflam* (L.B.) p.17 c.7 p.353 ; Hervé (L.B.) c.20 p.216.
- (354) G. GREMONT) c.4 p.351 ; c.7 p.353 ; Hervé (L.B.) c.20 p.216.
- (355) V. Gildae (LOT) 1.19 p.449 ; cf. *Ibid.* n°2 ; P. KERLOUEGAN : Thèse, I, p.150.
- (356) V. Meveni (PLAINE) c.13 p.11 du t. à p. ; le prologue de la *Vita Chorentini* (PLAINE) p.120 comporte peut-être aussi ce côté péjoratif, même sans forcer la traduction, comme le fait Plaine p.12.
- (357) V. Ila Maudeti (L.B.) lect.IX c.18 p.20 ; je soupçonne ici quelque réminiscence sans avoir réussi à l'identifier.

TYRANUS

	IX	X	XI	XII	XIII	XIV
tyranus : tiern	8	2	9	5	1	2
nombre de vitae	2	2	4	3	2	2
Rapport	4	1	2,25	1,660,50		1

	IX	X	XI	XII	XIII	XIV
tyranus : tyran			2		1	1
nombre de vitae			4		2	2
rapport			0,5		0,5	0,5



le mot dans la langue vernaculaire n'est pas sans influence sur l'emploi qu'en font les hagiographes. C'est ainsi que, dans bien des *vitae*, *locus* peut, suivant le contexte, se traduire par "monastère", "cellule", "lieu habité ou fréquenté par un moine, un religieux ou un saint", "sépulture", "église", "tombeau"(385). Un épisode de la *vita* Eufiami permet de souligner la polysémie de ce mot.

Lorsque Jestin, "de retour d'un pèlerinage aux sièges (= *domibus*) de saint Pierre apôtre et d'autres apôtres", trouve Efflam installé dans "la demeure (= *habitationem*) où il résidait auparavant", on assiste à un échange de politesses entre les deux saints, chacun voulant céder la place à l'autre(386).

Le mot *locus* intervient à dix reprises en trois chapitres (c.18 à 21), et des synonymes divers sont utilisés par l'hagiographe. Evidemment, la date de rédaction tardive de cette *vita* n'autorise guère à la faire intervenir dans le débat chronologique à propos des toponymes en *loc*(387). Par contre, elle illustre très bien les problèmes de rapport entre breton et latin. Trois remarques s'imposent en effet :

1) "*Locus*" recouvre à la fois les termes d'*habitationem*, *domus* et ceux de *provincia*, *paganus*. La sentence divine est nette : cette *domus*(388) est dédiée à saint Efflam ; cette *provincia* tire son nom de Jestin (= Flestin) ; "ce *locus* porte la mémoire de l'un et de l'autre". Déjà, la *vita* Tudualis établissait des équivalences toponymiques du même ordre :

"...fundavit primum locum qui vocatur LANpabu in PLEBE Maccor"(389).

2) *Locus* a manifestement aussi "le sens de monastère, cellule oratoire qui est celui du *loc* breton"(390) attesté par la *vita* Winwaloei dès le IX^e siècle : "...ex illa die que LOCUM suum construere coepit"(391).

Dom Gougoud constatait n'avoir relevé "l'équation *locus* = monastère ou ermitage que dans des textes de provenance celtique, irlandaise ou bretonne"(392). Cependant, une enquête récente d'A.M. Dimier a relevé plus de cent occurrences de l'emploi du mot *locus* dans le sens de monastère, "un peu dans toutes les régions, et dès le VI^e siècle jusqu'au XV^e siècle"(393).

3) *Locus* semble enfin synonyme de *silva* : "Iustinus ad quandam SILVAM eidem LOCO vicinam conversationem habuit sanctissimam atque LOCUM ita sua consecravit presentia"(394). Or, P. Quentel a insisté sur cet aspect très particulier du terme *locus*. Tant en Grande-Bretagne qu'en Gaule, les auteurs latins désignent par *loca* des lieux de culte païens, des clairières sacrées. Selon lui, c'est sûrement ce que César voulait désigner quand il parlait du *locus consecratus* où se réunissaient les Carnutes (B.G. VI,13)(395). Dans la *vita* Eufiami, la mention du tabou attaché à cette forêt amène à penser que ce n'est pas par hasard que *locus* renvoie à *silva*.

En effet, Jestin finit par se retirer dans une forêt voisine, si bien que "jusqu'à présent s'y passent de tels miracles que personne n'ose ramasser les branches de cette forêt qui pourrissent à terre, ni en casser, ni de couper un tronç"(396). On retrouve trace d'une attitude identique dans toute la chrétienté médiévale. Pour les hagiographes irlandais aussi, couper

(385) G. LEDUC : *Vie de saint Malo...* p.XXIX.

(386) V. Eufiami (L.B.) lect. VIII c.19-20 p.19-20.

(387) Voir R. MARGILLIÈRE : *Les Saints...* p.17-27 ; B. TANGUY in *Locronan...* p.97-99 ; P. QUENTEL : "Les toponymes bretons en *loc* : question de chronologie" (Rev. Internat. d'onomastique ; t.XIV, juin 1962) p.81-92 ; sa thèse est adoptée par L. FLEURIOT : *OE* p.80 ; elle a été discutée par M. DEBARY : "Origines du culte de saint Michel en Bretagne" (MSHAB 1966) p.47-63.

(388) Cependant, *domus* a ici le sens d'un siège religieux. Quelques lignes plus haut, l'hagiographe mentionne la *domus* St Petri apostoli. L'équivalence entre *locus* et *domus* se rencontre dans des *vitae* du XII^e siècle (cf. G.H. DOBLE et S. EVANS : *Lives of the Welsh Saints*, Cardiff 1971, p.136, où est citée la *vita* Dubricii).

(389) V. la Tudualis c.I p.12 ; cf. B. TANGUY in *Locronan...* p.99, d'après M. PLANIOL.

(390) V. Eufiami (L.B.) p.20 n°2.

(391) V. MAJER Winwaloei (L.B.) II,10. Il en est de même dans la *vita* Machutis par Bill ; cf. G. LEDUC p.XXIX ; cf. L. GUGAUD : "Note sur *locus* signifiant ermitage ou monastère" (Revue MABILLON XV 1925) p.306.

(392) Ibid. p.307.

(393) A.M. DIMIER : "Le mot *locus* employé dans le sens de monastère" (Revue MABILLON - Oct. Déc. 1972 - n°250) p.134.

(394) V. Eufiami (L.B.) VIII,20 p.20.

(395) P. QUENTEL : "Les noms en *loc* et le culte de saint Michel en Bretagne" (MSHAB-LI-1971) p.12-13. G. DOTTIN : *La Religion des Celtes* (1904) p.30.

(396) V. Eufiami (L.B.) VIII,20 p.20.

un arbre sacré est un sacrilège(397). Au début du XI^e siècle, le *decretum* de Burchard de Worms, reprenant une décision d'un concile antérieur, condamne une pratique similaire, en attirant l'attention des évêques sur "les arbres consacrés aux démons auxquels le peuple voue un culte et qu'il vénère à tel point qu'il n'ose les amputer d'une branche ou d'un rameau"(398). Déjà, à propos de la *vita* Eufiami, La Villemarqué remarquait : "selon lui (= l'hagiographe), c'est au saint qu'il faudrait attribuer le culte dont elle est l'objet et les merveilles qui s'y passent ; mais Lucaïn, par sa description de la fameuse forêt druidique de Marseille, et les conciles des Gaules, par leurs anathèmes contre tous les bois sacrés, nous apprennent à quoi nous en tenir"(399). Sur un ton moins romantique G. DUBY souligne que les défrichements du XII^e siècle avaient été d'autant plus "incertains et pénibles" que les paysans avaient dû surmonter "les craintes instinctives que les espaces déserts inspiraient à leurs ancêtres"(400). J.C. Schmitt renchérit : "Bien évidemment, la forêt était sainte, indépendamment des ermites et du christianisme. Il faut même inverser les termes : les ermites ne tiraient-ils pas de la forêt une partie de leur réputation de sainteté ?"(401) La cause est donc entendue, et nous tenons bien là, en plein XIII^e siècle (?), un témoignage de la persistance du respect superstitieux qui s'attachait aux bois sacrés.

Apparent au terme celtique qu'une *interpretatio romana* aurait assimilée, selon P. Quentel, à *locus*, le mot *lucus* désigne, en latin classique, un bois sacré, équivalent du *nemetis* celtique(402). L'auteur de la *vita* St Benedicti de Masserac établit nettement l'équivalence entre les deux termes :

"Vade, inquit Dominus in somnis, die crastina in LOCUM qui dicitur LUCUS antiquus"(403)

Dans la *vita* Melorii, l'épisode des noix miraculeuses, qui rendent à Méloir l'usage de sa main, vient corroborer cette hypothèse :

"...exuente supradicti nutritori famuli in SILVAM et per commodos detulerunt LUCOS ; multos secum nuces"(404).

Or, dans cette acception religieuse, le terme *lucus* est rare en latin médiéval où il désigne généralement le bois comme matériau. Les clercs semblent l'associer au paganisme antique(405). Le choix de ce terme suggère donc que les hagiographes ont conscience de l'ambiguïté des récits qu'ils prennent en compte. Dans un *exemplum* à peu près contemporain de ces *Vitae* armoricaines, mais dont le cadre géographique est fort éloigné de la Bretagne, c'est aussi le mot *lucus* qu'emploie Etienne de Bourbon pour désigner le bois sacré où les paysans de la Dombes vénéraient le "chien Guinefort". Or, ce bois (que J.C. Schmitt a retrouvé sur le terroir de la commune de Sandrans(Ain)) est désigné à sept reprises comme un *locus* par le dominicain médiéval, qui le qualifie aussi de *desertum*. De plus, il est distinct, mais mitoyen, de la *Silva Rimite*, nom de la famille d'*Heremitas* qui désigne, au Moyen-Âge, "une terre inculte et le refuge des ermites"(406). Comme dans la *vita* Eufiami, on constate donc, dans cet *exemplum*, un lien entre la forêt, l'érémisme et le terme *locus*.

Ce dernier exemple a, de plus, l'intérêt de montrer comment une expression qui pourrait sembler caractéristique des *Vitae* armoricaines, risque de se rencontrer par ailleurs dans des documents où l'influence des langues celtiques n'est guère probable. En l'occurrence, toute chance de particularisme lexical se trouve ainsi ruinée ! Cette constatation doit inciter à redoubler de prudence lorsqu'il va s'agir de rechercher les éventuels contacts entre la syntaxe du breton et celle du latin des hagiographes. Une fois faite la part des barbarismes et solécismes qui déparent même des *Vitae* de qualité indéniable(407), restent quelques constantes qui méritent qu'on s'y arrête.

(397) C. PLUMMER : VSH t.I p.CLIII.

(398) Cité par J.C. SCHMITT : St Lévrier... p.39.

(399) H. de la VILLEMARQUÉ : *Barzaz Breiz* (éd. 1923) p.489.

(400) G. DUBY : *Guerrriers et paysans* (1973) p.226.

(401) J.C. SCHMITT : "La religion populaire..." p.945.

(402) P. QUENTEL : "Les noms en *loc* et le culte de saint Michel..." p.12-13 ; quels rapports en déduire entre le nom même de *Locronan* et la forêt de Nevet ? voir L. PAPE : *Thèse* p.157, repris in P.H. GIOT, J. BRIARD, L. PAPE : *Proto-histoire de la Bretagne* p.394.

(403) V. B de M. (OHEIX) lect. IX p.19.

(404) V. Melorii (GREMONT) c.5 p.351.

(405) J.C. SCHMITT : St Lévrier... ibid. p.35.

(406) Ibid. p.103 et p.1215 - Il est vrai que l'auteur penche plutôt pour la première solution.

(407) F. DUINE : *Memento* p.37 n°2 ; p.50 n°3 ; p.51 n°1 etc.

Les synonymes du mot "LOCUS"
dans la *vita Eufilami*

P... c...	SYNONYMES	LOCUS	P... c...
p.19 c.18	...ad habitaculum... ...haec domus... ...haec provincia... ...fota provincia... ...hanc domum... ...haec provincia (=Plestina... pagus)	...beatitudo loci... ...hunc locum... ...hic locus... ...eidem loco... ...LOCUM... ...suo loco... ...in loco... ...illo loco... ...locum... ...hujus loci sanctus...	p.19 c.19 p.20 c.19 p.20 c.20
p.20 c.19	...quandam SILVAM... ...cellula...		
p.21 c.21	...cellulam...		p.21 c.21

Dom Plaine est le premier à noter que Billi, dans sa *vita Machutis*, employait systématiquement le plus-que-parfait du subjonctif pour celui de l'indicatif (408), et F. Lot souscrit à sa remarque (409). F. Duine constate que l'auteur de la *vita Turiaui* "a du goût pour le subjonctif et qu'il confond sans peine les imparfaits et les plus-que-parfaits de ce mode" (410). On ne peut que remarquer que la concordance des temps est tantôt présente, tantôt absente en bretonique (411) et que le subjonctif n'a survécu, en breton moderne, que dans les formes du futur de l'indicatif et certaines particularités de l'imparfait du conditionnel (412). Il est permis de se demander, à titre d'hypothèse, si ces caractéristiques de la syntaxe bretonne ne pourraient pas rendre compte de la recherche de ce mode par certains hagiographes, comme pour se démarquer de la langue vernaculaire, en même temps que des difficultés qu'ils éprouvent à le manier en latin ? Cependant, R. P.C. Hanson, à propos du latin de saint Patrick, note, d'après P. Grosjean, que l'emploi de l'indicatif à la place du subjonctif constitue peut-être un celticisme ; à l'inverse, il signale que L. Bieler a relevé des exemples de subjonctif mis pour l'indicatif en latin tardif (413). On voit combien la question est embrouillée : il serait téméraire de prétendre la résoudre ici !

L'emploi de *solus* avec un pronom personnel, au sens de *ipse*, est "la traduction de *un, unan* (= un, une), employé au sens de "même" dans les trois langues bretoniques (gall. *vy hun* ; corn. *ow honan* ; bret. *va unan*)". Une telle tournure est relevée par M. Kerlouegan dans la *vita la Samsonis* :

"...in cujus domo ultra mare ipse solus Samson fundaverit" (414).

L'usage des prépositions témoigne de confusions qui s'expliquent peut-être parce que le celtique a des prépositions qui traduisent à la fois le lieu, l'instrumental, l'agent (415). Cependant, des réserves s'imposent ici, car le mélange des prépositions semble un trait général du latin tardif, même ailleurs que dans les pays celtiques (416). Dans le cas où *cum* est pris pour *ab* (comme dans le vieux-breton *can*) (417), il s'agit au contraire, selon M. Kerlouegan d'une confusion dont on ne relève d'exemples que dans la latinité gauloise et insulaire. C'est ainsi que l'on rencontre dans la *vita Samsonis* :

"Winniaus qui cum illis Lux vocitatur" (418).

De même, l'emploi de *post se* dans la *vita Iudicaeli* (après lui, sur sa trace) paraît rendre une expression bretonique : gall. moy. anc. *ar lwry*...bret.mod. *war lerc'h* war e lerc'h" (419) :

"Armigeri (s) POST SE leti xeuantes..."

"Et nonnulli hastecule qui POST SE ibant..."

"Et ex cadaveribus de POST SE super terram inhumatis..."

Enfin, l'utilisation de *contra* semble suspecte de contamination par la préposition bretonne *ouzh* (= *urth*) : envers, vers, à, de, pour, contre, "avec les divers sens de ce mot en français" (420). Des tournures de ce type abondent dans la *vita Cunuali* :

"Illa clamavit contra dominum suum Cunualum" (421).

La répétition de la même phrase, sous une forme plus classique :

"...clamavit ad dominum suum Cunualum" (422).

semble indiquer que ces tours sont le fait d'un relâchement du style de l'auteur, à moins qu'il ne

(408) B. PLAINE : "Vie inédite de saint Malo" (Rennes-PLIHON 1894) p.9.

(409) F. LOT : MHB p.357 n°1.

(410) F. DUINE : "Vie de st Turiau..." p.30 n°2.

(411) L. BIELER : Irish Penitentials (1963) p.38-39 et 346-348 ; lettre de M. FLEURIOT ; je l'en remercie.

(412) P. TREPOS : Grammaire Bretonne (1980) p.220 et 227.

(413) R.P.C. HANSON éd. SAINT PATRICK : Confession ; Lettre à Coroticus (1978) p.158.

(414) V. la Samsonis (FAWTIER) 1,2 ; cf. F. KERLOUEGAN : Thèse II p.454.

(415) F. KERLOUEGAN : Thèse, II p.452 ; L. FLEURIOT : "Fragments latins..." (E.C.) p.210.

(416) F. KERLOUEGAN : Ibid. p.455-456.

(417) L. FLEURIOT : ibid. ; cf. Glosses... p.96 cité par F. KERLOUEGAN : Thèse II p.452.

(418) V. la Samsonis (FAWTIER) 1,25 p.142.

(419) L. FLEURIOT in Doc. de l'HB p.158.

(420) J. LOTH : Chrestomathie B. p.504.

(421) V. Cunuali (TOHEIX) c.12 p.12 ; voir aussi : c.3 p.6 ; c.13 p.13 ; c.14 p.13 ; c.16 p.14.

(422) Ibid. c.13 p.13.

s'agisse ici encore d'une influence biblique(423). En tout cas, la même tournure constitue sans doute un brittonisme dans la *vita Iudicaeli* :

"...cum staret hilaris parvulus, more nobilium parvulorum contra tabulam regiam patris suis Iudaei"(424).

La *vita Melorii* est un autre témoin :

"...Confirma contra eum concillium tuum(425).

Certes, handicapé par la méconnaissance des langues celtiques, je ne peux avoir la prétention de présenter sous forme statistique les résultats d'une approche de seconde main, et dès lors forcément partielle. Cependant, ce survol permet d'avancer deux remarques.

D'une part, il faut constater que, dès la *vita la Samsonis*, de nombreux brittonismes émaillent la prose des hagiographes. Or, l'étude de M. Kerlouegan sur le *De Exidio* de Gildas l'a amené à conclure que, chez cet auteur, qui écrivait peut-être un siècle avant la rédaction de la *vita Samsonis*, les brittonismes étaient au contraire extrêmement rares(426). Il explique cela par le fait que le breton était, à l'époque de Gildas, uniquement une langue orale, et qu'il existait alors une cloison étanche entre l'oral et l'écrit. Dans un tel contexte culturel, dès qu'un auteur prend la plume, il se ferme à toute influence du milieu indigène et ne peut que recourir aux catégories de la langue écrite, en l'occurrence le latin(427). Comme le montre M. Kerlouegan, les celticisms n'apparaissent dans le latin insulaire que lorsque la langue vernaculaire accède au statut de langue écrite. Il est donc tentant de voir, en Armorique, dans l'impact du breton sur le latin hagiographique, un argument en faveur de la littérature en vieux-breton dont on a soupçonné l'existence(428).

D'autre part, sous réserve d'une étude plus approfondie que celle que j'ai été à même de mener, il semble que les brittonismes soient plus nombreux dans les *Vitae* postérieures au X^e siècle que dans les textes d'époque carolingienne. Il est facile d'imputer ce fait à une baisse du niveau des études latines, et c'est sans doute vrai pour des auteurs comme celui de la *vita Gurthierni*, dont les calques aboutissent à des contresens :

Mais, c'est loin d'être le cas de tous les hagiographes de cette période : Ingomar, entre autres, est sans doute "grammaticus"(429). Pourtant, son latin est nettement influencé par la langue bretonne(430). Aussi convient-il peut-être de lier cet accroissement de l'influence de la langue indigène sur le latin des clercs à une évolution dans l'ordre des préoccupations des hagiographes : glorifier le saint et captiver un public illettré. En cherchant de plus en plus à contrôler l'expression religieuse de ceux auxquels ils s'adressent, il est somme toute logique qu'ils se rapprochent aussi de leur langue.

III HAGIOGRAPHIE ET HISTORIOGRAPHIE :

Ces rapports complexes d'une élite d'hagiographes avec son public qu'une approche stylistique des *Vitae* armoricaines a permis de mettre en lumière, devraient encore davantage ressortir d'une étude des liens entre hagiographie et historiographie. En effet, au Moyen-Âge, selon B. Guénée, dans le domaine de l'histoire, "le contraste n'est plus entre une élite cultivée et une masse inculte. Il est entre une infime élite de clercs et de laïcs qui ont le goût de l'histoire [...] et la foule de tous ceux qui, même cultivés, n'ont pas eu le goût de l'histoire ou [...] n'ont pas su comment le satisfaire"(431). Les hagiographes bretons n'échappent pas à la règle générale.

(423) Cf. Ps. 76,3 : Deus exquisivi manibus meis nocte CONTRA eum (lettre du chanoine du CLEUZIOU le 23-7-1981 ; je l'en remercie).

(424) V. *Iudicaeli* (FAWTIER) c.5 p.193 ; je remercie M. FLEURIOT d'avoir attiré mon attention sur ce passage. Cf. EC. XVIII, 1981 p.213.

(425) V. *Melorii* (GREMONT) c.7 p.353.

(426) F. KERLOUEGAN : *Thèse*, II p.458.

(427) *Ibid.* p.459-460.

(428) Cf. supra c.1.

(429) Cf. supra c.1.

(430) M. FLEURIOT m'a fait remarquer par lettre du 9-11-1980 que ces traces de breton dans la *vita Iudicaeli* comme dans la *vita Leonorii* laissent soupçonner l'existence tardive d'"librs" bretonnants dans la zone mixte, assez forts pour déterminer sur le latin des hagiographes. Je l'en remercie.

(431) B. GUENÉE : *Histoire et Culture historique...* p.328.

1) L'influence des historiens antiques :

Ici encore, ce sont les auteurs de l'Antiquité qui donnent le ton. Les clercs qui les ont plus ou moins fréquentés à l'école s'en inspirent plus tard(432). Dès le IX^e siècle, les G.S.R. se réclament des *Annalistes* romains :

"La coutume antique voulait que, si jamais les empereurs ou leurs soldats se battaient contre des adversaires, ils soient aussitôt reportés dans des écrits ou des annales, pour ne pas être oubliés. A plus forte raison devons-nous reporter dans des écrits les combats des saints qui se sont battus sans arrêt, jour et nuit contre l'ennemi invisible"(433).

Deux *Vitae* romanes se réfèrent explicitement aux historiens latins. Ainsi, le prologue de la *vita Briochi* :

"C'était la coutume chez les vieux historiens d'exalter d'abord par de belles paroles les ancêtres de ceux qu'ils voulaient louer et, suivant ainsi par étapes les glorieuses actions des parents, d'accumuler les éloges sur la vie et les œuvres des enfants. Car, cette coutume s'est développée parmi les hommes, comme s'il était conforme à la loi naturelle que les personnages de noble extraction fussent être supérieurs aussi par d'autres mérites. Mais, ceci ne semble nullement s'appliquer à la vie toute digne d'éloges de ce saint que nous avons décidé d'écrire sommairement, dans la mesure où nos pauvres moyens le permettent. Au lieu d'être exalté par la noblesse de sa famille c'est lui qui répandit du lustre sur sa haute naissance par ses bonnes manières et ses pieuses actions"(434).

Baudri, dans son prologue à sa version de la *vita Samsonis* adopte une démarche identique :

"Si ceux-ci (= les païens) ont porté aux nues des hommes perdus et impurs et les ont recommandés ainsi à la mémoire de la postérité, pourquoi ne rougissons-nous pas de ne pas glorifier et de ne pas prêcher notre Dieu admirable dans ses saints ?"(435)

Quant à la préface de la *vita III Tudualis*, elle s'appuie sur les vestiges de l'Antiquité romaine(436), ce qui, notons-le au passage, peut laisser entendre que le séjour à Rome que cette *vita* prête à saint Tudual pourrait bien être le fait de l'auteur lui-même.

"...En effet, les romains, encore païens, traduisaient par des colonnes triomphales les hauts-faits de leurs ancêtres (= *suorum gesta majorum*) ; les succès militaires dont étaient fiers leurs généraux, c'étaient un grand carnage d'ennemis et la déplorable captivité des femmes et des enfants ! Ils représentaient la fortune en effigie. Ainsi, plus ils terrifiaient certainement les opposants à l'autorité de la ville souveraine, plus ils incitaient à juste titre les partisans de l'état à la pratique des vertus. Mais, à présent, je m'occupe d'un caractère plus important, tant parce que le vent de la faveur humaine le souhaite que pour divulguer les mérites de l'innocence de cet homme [...], je m'attache à organiser l'unité du récit (= *hystoria*) en un discours fragment"(437).

Qu'il s'agisse d'histoire proprement dite ou simplement de l'attrait pour l'Antiquité, la distinction qu'établissent ces auteurs entre eux et les historiens antiques ne tient donc pas à la méthode de travail mais au sujet qu'ils entendent traiter. Il n'y a pas lieu d'intervenir ici dans le débat en cours sur les rapports entre histoire et hagiographie(438). Contentons-nous de signaler qu'il est difficile d'opérer entre ces deux genres une coupure absolue et qu'il vaut mieux effectuer "un classement commun aux deux extrémités duquel se trouveraient, limites presque théoriques, l'œuvre de pure hagiographie et l'œuvre de pure histoire"(439). C'est ainsi

(432) *Ibid.* p.18 ; J. LECLERCQ : *L'Amour des Lettres...* p.149.

(433) GSR (MABILLON) : II, prol. p.203 ; F. KERLOUEGAN art. ms. signale ici des réminiscences de Tacite *AGR.* I et 46 d'après F. DUINE : OB p.13.

(434) V. *Briochi* : prol. ; traduct. H.G. DOBLE p.7-8.

(435) V. *Ila Samsonis* (PLAINE) p.4-5 du t. à p.

(436) SUR l'intérêt pour les vestiges archéologiques, voir B. GUENÉE : *Ibid.* p.85-87.

(437) V. *Illa Tudualis* (L.B.) p.21-22 du t. à p.

(438) Voir *scilicet Spoliet*, t.XVII, 1970 : "La storiografia alto-medievale" ; AB n° spécial, t.LXXXVII n°2, Juin 1980.

(439) E. PATLAGEAN : "Ancienne hagiographie byzantine..." (AESG 1968) p.119, cité par P.A. SIGAL : "Histoire et hagiographie..." p.240.

que les auteurs de *Vitae* de saints bretons puisent aux mêmes sources que les historiens de leur temps.

2) Les sources de l'hagiographie :

A - La tradition orale :

B. Guénee a établi que les historiens médiévaux n'hésitaient pas à recourir aux sources orales (440). L'hagiographie armoricaine n'est guère en reste. Dès l'époque carolingienne, Wrdisten rapporte la tradition des immortels de Landevennec en s'appuyant sur les propos "de très saints hommes qui le tenaient de leurs prédécesseurs, témoins véridiques" (441). Bili, dans le prologue de la *vita Machutis*, argue, pour adopter la même démarche, de ce que "ceux qui ont écrit et mis en forme les vertus ou les miracles des saints pères qui nous ont précédés ne les ont pas vus de leurs propres yeux, mais ont ourdi la trame de leur récit sur les preuves et les récits des fidèles qui se sont attachés non seulement à les entendre (des autres), mais aussi à interroger (ces derniers) et à les mettre en forme pour leurs successeurs" (442).

Il est significatif que cette durée de trois générations (443) corresponde à celle que "l'historien connaît pour l'avoir vue ou en avoir entendu parler" (444).

Trois siècles plus tard, l'auteur de la *Vita* de saint Goulven, faisant preuve de l'esprit critique qui caractérise le XII^e siècle, place néanmoins sur le même plan tradition orale et écrite :

"Durant combien de temps dirigea-t-il l'église de Léon ou quels miracles accomplit-il durant son épiscopat ? Parce que ni écrit authentique ni récit direct ne nous est parvenu, pour ne pas risquer d'écrire des faits douteux à la place de certitudes, nous n'estimons pas devoir insérer dans cet opuscule autre chose... que des stéréotypes hagiographiques (445). L'authenticité d'un écrit (*scripto authentico*) est aux yeux des historiens médiévaux le "critère fondamental" de la qualité de la documentation : pour être authentique, un texte doit avoir été approuvé par une autorité reconnue. Ils sont à même d'évaluer la portée du témoignage direct (*recta relatione*) par rapport à celle des témoignages indirects et de la mémoire populaire (446) ; ce qui ne les empêche pas d'avoir recours à ces dernières sources, de même que l'auteur de la *vita Golveni*, qui fait ici preuve de tant de prudence, n'hésite pas, par ailleurs, à faire état de traditions folkloriques relatives à son héros.

B - Les généalogies :

A mi-chemin entre l'oral et l'écrit, se situent les généalogies, dont les hagiographes bretons font grand usage. Les généalogies galloises sont mieux connues (448). Or, sur dix-sept saints dont P.C. Bartrum a publié les généalogies, huit sont plus ou moins en rapport avec l'Armorique (449). De tels documents n'ont pas d'abord une fonction hagiographique. Leur valeur juridique apparaît dans deux chartes de Redon des IX^e et XI^e siècles qui remontent respectivement à neuf et sept générations (450), pour justifier l'appropriation du sol. Il est significatif que l'auteur de la *vita Gurthierni* (XII^e siècle), qui reprend la généalogie du saint d'après un laïc nommé Juthaël fils d'Aidan, éprouve le besoin de la dédouaner de toute préoccupation intéressée : elle

(440) B. GUENÉE : *Histoire et Culture historique...* p.84.

(441) V. Winwal, (L.B.) 11,25 p.94.

(442) Y. Machutis (Bili)/LEDUC prolog. p.25-26. Les termes entre parenthèses constituent une addition à la traduction de G. LEDUC, afin de rendre compte de l'expression *ab aliis*.

(443) Cf. aussi c.1 à propos de la *V. Samsonis*.

(444) B. GUENÉE : *ibid.* p.82.

(445) V. Golveni (L.B.) c.21 p.226.

(446) B. GUENÉE : *ibid.* p.233-234.

(448) P.C. BARTRUM : *Early Welsh Genealogical Tracts*.

(449) L. FLEURIOT : "OTG Breton genealogies" p.17.

(450) A. de COURSON éd. *Le Cartulaire de Redon n°CIX* p.83 ; n°CLXXXIV p.143 ; cf. A. de LA BORDIERE : *HR* t.1 p.488 n° ; L. FLEURIOT : *ibid.* p.5 ; F. DUINE : *BUR* droit ms 463, f°36bis.

a été établie "non pro terreno munere sed pro celesti" (451). Ce texte confond deux généalogies qui recourent celles que fournissent les documents gallois. Il inclut aussi des fragments d'autres généalogies. Cependant, il prouve que des traditions remontant au VI^e siècle et parfois au V^e siècle étaient communes aux bretons de part et d'autre de la Manche (452). La *vita Guthierni* donne également la généalogie du saint "ex parte matris suae". La charte CIX de Redon prouve d'ailleurs qu'une femme comme Rolantdreh pouvait avoir une généalogie.

Or, Wrdisten, dans la *vita Winwaloei*, affirme que si la soeur de Guénoél n'a pas à entrer dans le calcul du nombre de seigneurs dont disposait *Alba Trimamma* pour allaiter ses trois garçons, c'est "parce qu'il n'est pas coutume dans l'écriture (= *in scriptura*) d'établir les généalogies des femmes" (453). L'abbé de Landevennec cherche donc à se démarquer du document généalogique qu'il a pu utiliser ici (454) en se référant à l'Écriture Sainte (455). M. Fleuriot a constaté un processus parallèle dans la législation bretonne du VI^e siècle sur le mariage où les lois celtiques qui donnaient à la femme un statut privilégié sont éliminées au profit du droit canon plus rigoureux à son égard (456) !

Nombre de textes carolingiens présentent aussi des fragments de généalogie pour rehausser la gloire de leur héros. Il s'agit de rattacher le saint que l'on veut honorer à l'un de ses voisins, afin de le faire bénéficier de sa notoriété. Le meilleur exemple est fourni par les *Vitae* anonymes de saint Malo qui proposent le tableau suivant :

Amon	(frère de)	Derwela	(soeur de)	Umbraphel
Samson	(cousin de)	Malo	(cousin de)	Magloire

On doit noter que Magloire est inconnu des deux premières *vitae Samsonis* qui mentionnent pourtant son père Umbraphel (457). La *vita Machutis* s'accorde ici avec la *vita Maglorii* qui lui est cependant postérieure : existaient donc, dans la première moitié du IX^e siècle, des traditions reliant déjà la généalogie de saint Magloire à celle de saint Samson.

Dès la *vita Samsonis* se relèvent des références aux souverains de Donnonée. Au XI^e siècle, la généalogie de saint Winnoc apparaît comme le résultat d'un effort de mise au net (458). Sa *Vita* le dit de souche royale, sans doute sous l'influence de la *vita Judoci* dans laquelle un neveu de saint Judoc porte le nom de Vinnoc (459). "Le désir crée le document ou le fait découvrir. Une généalogie conforme à la rumeur populaire fut composée, ou si elle existait déjà, fut apportée à Bergues" (460). Elle semble être d'origine bretonne. Les convergences avec la *vita Judicaeli* font supposer qu'elle peut provenir de l'abbaye de Saint-Méen. Se relèvent en outre des interférences avec les *vitae Samsonis* et *Judoci*, voire avec la *vita Tudualis*.

Au XII^e siècle, la *vita Melorii* s'ouvre par une généalogie (461) qui recoupe, en partie, les listes des comtes de Cornouaille incluses dans les *Cartulaires de Landevennec*, *Quimperlé* et *Quimper* (462). Les généalogies semblent alors devenues un stéréotype. La *vita Ninnoci* s'ouvre pompeusement par cette formule :

(451) V. Gurthierni (M. et B.) p.42. Sur l'intérêt de cette généalogie et ses rapports avec Vortigern, voir L. FLEURIOT : *ibid.* p.1 à 3 cf. M. DEBARY : "St Gurthierni" p.21 ; N.K. CHADWICK : *EB* p.164 ; *Studies in early B. history* p.39-46 ; S. PEARCE : *K. of D.* p.140 sq.

(452) L. FLEURIOT : *ibid.* p.3-4.

(453) V. Winwal. (L.B.) 1,2 p.9.

(454) R. LATOUCHE : *MHC* p.31-32. On peut noter à ce propos que dans les généalogies galloises ("Bonned y Saint" in P.C. Bartrum : *Early Welsh Genealogical Tracts* p.57), Guenn Teirbron fille d'Emyr Llydaw et épouse d'Enes Ledewic o Lydaw, a pour fils saint Gwvan dont le nom a le même sens que celui de Guethenoc (M. de CALAN : "Essai sur la chronologie des rois et des saints de Bretagne insulaire" - Mémoires de l'Ass. B., Congrès de Moncontour, année 1912) p.160 n°.

(455) Le singulier, au même titre que le pluriel, désigne l'Écriture Sainte dans la Vulgate. Quelques chapitres plus bas (1,6 p.14) Wrdisten parle de "sanctam scripturam". Au reste, la version brève (LATOUCHE p.98) porte : "in scripturis". Voir cependant la traduction de L. FLEURIOT in "Old B. Genealogies" p.5.

(456) L. FLEURIOT : "Fragment latin..." (AB) p.625 ; (EC) p.210.

(457) Note de F. DUINE : *BUR* lettres 17 127 p.268.

(458) Voir tableau ci-contre.

(459) MABILLON : *ASOB* t.11 vol.1 p.302. Cf. V. Judoci (MABILLON) p.571.

(460) F. DUINE : *BUR* droit ms 463 f°31.

(461) V. Melorii (GREMONT) lect. 2a p.349.

(462) F. DUINE : *BUR* droit ms 463 f°35.

Rois Francs	<p>Genealogia Si Winoci</p> <pre> Gerenton ├── Calov ├── Urbien ├── Withol ├── Deroch ├── Riwal ├── Deroch ├── Deroch ├── Riatham ├── Jona ├── Judwal ├── Judael ├── Judicael, Judoc, Winoch, Eoch, Eumael, ├── Doetwal, Gozel, Largel, Riwas, Judog- ├── zeth, Helom, Ludon, Quenmael, Curtiela, ├── Onnenna, Brecoquen, Cleor, Prust └── (= Cleopust) (1). </pre>	Autres vitae armoricaines
Clotaire I° (511-561)		<p>V. Winwaloei</p> <p>Emigration en Armorique :</p> <p>Ia V. Tudualis</p> <p>Ia V. Samsonis</p> <p>IIa V. Samsonis</p> <p>V. Judoci, V. Cunuali</p> <p>V. Judicaeli</p>
Dagobert I (628-638)		

(1) Je souligne les correspondances entre la vita Winoci et la vita Judicaeli (ADIV, I F 635).

"Il faut étudier, mes bien chers frères, et expliquer dans l'ordre l'origine de la famille de Ninnoc, sa naissance et sa généalogie, et comment elle sert Dieu"(463), pour indiquer simplement qu'il s'agit d'une des filles de Brochan et Meneduc, couple à la fécondité légendaire. Rien de commun avec la généalogie de saint Gurthiern contenue dans le même Cartulaire de Quimperlé !

A la même époque, l'auteur de la Vita de saint Jacut précise que "parmi ses très saints ossements contenus dans un sac en cuir de cerf, on trouva un livret où étaient écrits l'ordo de sa Vie et de sa généalogie"(464). Mais toutes les informations qu'il fournit par la suite proviennent de la vita Winwaloei.

Notre propos n'est pas de discuter l'historicité de ces généalogies qui, même lorsqu'elles remontent à d'anciennes traditions, n'ont pu que subir bien des remaniements et des corruptions(465). Soulignons, par contre, cette tendance des hagiographes à s'appuyer sur un instrument de travail qu'utilisent aussi les historiens médiévaux. B. Guénee pense qu'un des motifs de l'intérêt du XII^e siècle pour les généalogies est l'influence de l'érudition biblique(466). Cette constatation vaut aussi pour la Bretagne.

C) Chartes et archives :

Très tôt, l'historiographie du Moyen-Age s'est appuyée sur la documentation qu'offraient les archives. Il y a d'autant moins "de différence de nature entre l'histoire d'une maison et le Cartulaire qu'elle prenait soin de compiler pour assurer la conservation de ses titres" que, dans le monastère, "l'archiviste, le cartulariste et l'historien furent souvent une seule et même personne"(467). La distinction n'est pas tranchée entre un cartulaire et la chronique qui insère le texte des chartes du monastère dont elle narre l'histoire(468). Cette méthode de travail fait apparaître un lien supplémentaire entre historiographie et hagiographie. D'une part, certaines des Vitae armoricaines sont incluses dans des cartulaires ; d'autre part, elles ne se privent pas de se référer à des chartes : on a émis plus haut l'hypothèse que la vita Ia Tudualis se voulait peut-être une sorte de condensé d'un cartulaire attribué à Louenan(469).

En 884, Wrmnoc, après avoir raconté l'ordination épiscopale de saint Paul, à l'initiative de Childbert, tient à préciser :

"Tout le monde connaît, soit par écrit, soit par oral, les dons qui, après cette promotion lui ont été concédés par le roi. Car un nombre de cent tribus(470) des deux pays d'Ach et de Leon lui fut consacré en diocèse perpétuel par ce roi, avec sa titulature en suscription (= cum titulo praescriptione), pour hériter du royaume des cieux [...]. Nous ne voulons pas insérer ici leurs noms parce qu'ils ont été écrits dans beaucoup d'autres chartes placées auprès du chef du saint"(471).

Par contre, le maître de Wrmnoc, Wrdisten, n'appréhende pas quel que double emploi en incluant dans la vita Winwaloei la célèbre charte de Louis le Pieux enjoignant en 818 à Matmonoc, abbé de Landevennec, de se conformer à la règle bénédictine(472). Elle lui paraît même si importante qu'il l'adresse à Jean d'Arezzo, avec un abrégé de la Vie de saint Guénoé(473).

Vers 1120, à Sainte-Croix de Quimperlé, le moine Gurheden compose un cartulaire pour contrer les prétentions de l'abbaye de Redon sur le temporel de son monastère. Il y inclut les vitae Gurthierni, Ninoci, et un fragment de la vita Cadoci, comme "autant de titres de propriété"(474). La vita Gurthierni fait allusion au "pacte de saint Gurthiern" qui, selon Maître

(463) V. Ninoci (M. et B.) p.55.
(464) V. JACUT LEMASSON c.1 p.83.
(465) E. FLEURYOT : "Old B. genealogies" p.4, à propos de la V. Gurthierni.
(466) B. GUENEE : Histoire et Culture historique... p.31.
(467) B. GUENEE : Histoire et Culture historique... p.33.
(468) Ibid. p.94.
(469) Cf. supra c.1.
(470) Sur les rapports avec le cantref gallois, voir G. BERNIER : Thèse (1982) p.71-72.
(471) V. PAULI (CUISSARD) 11,19 p.452.
(472) V. Winwaloei (L.B.) 11,13 p.75-76.
(473) V. Winwal. (PAWTIER) c.5 p.37-38.
(474) M. DEBARTY : "St Gurthiern" p.22.

et de Berthou, désigne la charte de fondation de la ville d'Anaurot (= Quimperlé)(475).

L'ange du Seigneur recommande que, dans toute la région de Bretagne, soit respectée toute la terre de saint Gurthiern, dépendant d'Anaurot, parce qu'elle est la cité choisie par Dieu. Par contre, tous les rois, princes et ducs qui ne le respecteraient pas seraient maudits par Dieu. Ainsi que tous souhaitent sa conservation par tous les clercs et laïcs, évêques et rois réguliers qui respecteront le pacte de saint Gurthiern". M. Debary remarque que des formules de bénédiction ou de malédiction similaires se retrouvent dans les Cartulaires de Quimperlé et de Landevennec(476). Un peu plus loin, cette même vita cite comme sa source une charte très ancienne "conservée dans les archives (= peribolo) de notre célèbre monastère"(477).

Dans la vita Ninnoci, en donnant Lann Ninnoc (= Lannennec) à la sainte, Guerech parle littéralement comme une charte. Le prince ordonne d'ailleurs de conserver sa donation par écrit confirmé et scellé (= munimenta bullataque) avant d'enchaîner invocation, suscription, préambule, dispositif, clause de corroboration et clause comminatoire. Il remet à la sainte le loc qui s'appelle Lann Ninnoc et tout le plou qui s'appelle Pluemeur (= Pleumeur). Il y adjoint la terre où se trouve l'église de sainte Julite et cette même église située à Reugui (= Rhuy). De plus, il se charge de faire venir par bateau chaque année de Bath Guerran (= Batz près de Guérande) 300 muids de sel, de vin et de blé. Enfin, il donne trois cents chevaux et juments, autant de boeufs et de vaches ainsi que de petit bétail. Les assistants n'ont plus qu'à dire : "Amen"(478).

Si l'authenticité de certains de ces documents, comme la charte de Louis le Pieux, n'est guère contestable, il est évident que d'autres, comme la donation de Guerech, semblent plus douteux. Mais, même dans ce cas, la démarche de l'hagiographe ne diffère guère de celle de l'historien médiéval qui n'établissait pas de "différence de nature entre textes narratifs et documents diplomatiques" et qui n'hésitait pas, pour animer son récit, à composer lettre ou bulle pontificale, sans pour autant avoir conscience de fabriquer un faux(479). Se décale, ici encore, l'influence des historiens anciens qui reconstituaient les discours de leurs héros pour agrémenter leur récit.

D) Livres historiques :

Les historiens médiévaux n'ignoraient pas que "l'histoire se faisait surtout avec des livres. Il n'y a pas d'historien sans bibliothèque"(480). Difficile, durant le Haut Moyen-Âge, la consultation d'une documentation abondante et récente devient de plus en plus aisée au cours des siècles suivants(481).

Les hagiographes armoricains ne se contentent pas de quelques allusions aux historiens antiques, ils se réfèrent aussi à des ouvrages historiques traitant de la Bretagne.

Il est, somme toute, normal qu'au XI^e siècle, après avoir cité, dans le premier chapitre, un passage du De Exidio, la vita Gildae en présente un autre extrait au moment où elle indique que le saint "écrivit son Epistolaris Libellus à la demande des frères religieux qui venaient à lui de Bretagne (= la Grande Bretagne), dix ans après qu'il l'ait quittée"(482).

C'est le même ouvrage que la vita Pauli par Wmonoc, deux siècles

(475) V. Gurthiern (M. et B.) p.45 et 47 (9).

(476) M. DEBARY : "St Gurthiern" p.22.

(477) V. Gurthiern p.45.

(478) V. Ninnoci (M. et B.) p.64-65.

(479) E. GUENÉE : Histoire et Culture... p.145.

(480) *Ibid.* p.100.

(481) *Ibid.* p.109.

(482) F. LOT : MHB p.252 n°2 et 449 n°1 n'admet pas cette localisation. F.C. BURKITT : "The Bible of Gildas" p.207, pense que le De Exidio a été rédigé probablement à Rhuy entre 560 et 570. L. FLEURIOT (d'après F. KERLOUEGAN : Thèse, 1 p.60 n°20) n'estime pas le fait impossible : "tout dépend de l'interprétation de transmarinū" TOB p.237-238).

plus tôt, désigne sous le titre Ornesta Britanniae(483). Le mot signifie "misère, calamité, affliction"(484).

Quelques années auparavant, la vita Winwaloei localise - très sommairement, à la manière des historiens médiévaux(485) - la Grande Bretagne, en s'inspirant du chapitre III du De Exidio, dont la vita Gildae fera aussi usage(486). Wrdisten se dispense même d'en dire trop long sur les malheurs de ce pays en renvoyant directement son lecteur à Gildas :

"...qui haec plenius scire voluerit legat sanctum Gyldan"(487).

Après les invasions normandes, le De Exidio n'apparaît plus comme le seul livre d'histoire que font intervenir les hagiographes.

Dès 1019, dans le prologue de la vita Goeznovi, le prêtre Guillaume se réfère à l'Historia Britannica pour résumer la légende de Conan Mériadec(488). G. Leduc et L. Fleuriot, en s'appuyant sur cette vita et sur des notes prises par (ou pour) P. Le Baud, sous le titre "Livre des Faits d'Arthur", ont établi qu'il avait effectivement existé, dès le X^e siècle, une Historia Britannica : elle représentait une tradition historico-légitime, originaire du Léon, transmise oralement et par écrit à partir de textes et de traditions antérieures(489).

A partir du XII^e siècle, les références à l'histoire de Bretagne se multiplient. C'est un lieu commun des Vitae vannetaises rédigées à l'époque où Alain de Porhoet venait de construire le château de Rohan (vers 1128).

La vita Mercadoci présente ainsi son héros :

"Le bienheureux Meriadec était de la race des bretons, descendant en droite ligne du roi Conan le Magnifique. Son père naturel était ministre du duc de Petite Bretagne, comme le rapportent les Chroniques"(490).

La vita Gonerii se réfère à des "gestis Antiquorum" :

"A l'époque où le bienheureux Goneri [...] vint de Bretagne en Armorique, un noble nommé Alvandus résidait dans un village (= apud villam unam) d'Armorique qui (= qui / quae)(491) porte le nom de Noala d'après les gestes des Anciens"(492).

Dans ce contexte, les quatre premières leçons de l'office de saint Gobrien que contenait le Bréviaire Malouin de 1537 ne forment donc pas un prologue aussi "inattendu" que le pensait l'abbé Duine(493) :

"D'après les Chroniques, le pays où naquit saint Gobrien porte un triple nom". Et d'enchaîner sur Brutus, Maxime et Conan Meriadec(494).

Il ne faut guère s'étonner si l'on doit cependant conclure à une diffusion très limitée des ouvrages historiques qu'utilisent certains des hagiographes bretons. A l'époque carolingienne, le De Exidio de Gildas n'apparaît qu'à Landevennec. Au XI^e siècle, l'Historia Bri-

(483) V. PAULI (CUISSARD) 1,3 p.221.

(484) L. FLEURIOT : OB p.237 : "L'oeuvre de Gildas a-t-elle été connue très tôt en Italie ?". M. FLEURIOT cite Procope et Orose.

(485) B. GUENÉE : Histoire et Culture... p.20.

(486) V. Winwaloei (LEB) II p.71 V. Winwaloei (LATOUCHE) p.97. Cf. F. DUINE : Memento p.41-42 n°2 J.K. DU CLUZOU : "De quelques sources..." p.29.

(487) V. Winwaloei (L.B.) 1,1 p.8. L. FLEURIOT : OB p.113, pense que Wrdisten pourrait ici se référer non au De Exidio, très discret sur l'émigration bretonne, mais à l'Historia Brittonum de Nennfer, que le Moyen Âge a souvent attribué à Gildas. Cependant, la phrase de Wrdisten ne s'applique pas à ces événements mais aux antiques facinora (luxures, idolâtries, sacrilèges, vols, adultères, parjures, homicides) qui viennent d'être énumérés. De plus, il faut tenir compte de ce que le contexte du prologue contient plusieurs réminiscences du De Exidio (c.111 ; c.X). Il est donc probable que c'est bien à cet ouvrage que renvoie Wrdisten.

(488) V. Goeznovi (L.B.) c.1 p.228 ; on préférera la traduction donnée par L. FLEURIOT : "Sur trois textes bretons en latin..." p.22-23, d'après LA BORDERIE : Histoire de B., t.II p.525-526.

(489) G. LEDUC : "L'histoire britannica..." p.834 ; L. FLEURIOT : IBID. p.23-25.

(490) Bréviaire Vannetais de 1589, lect. 1a ; H.G. DOBLE : "St Meriadec" p.101 lect.11a.

(491) LA BORDERIE corrige qui en quae ; c'est aussi la leçon que porte le ms. lat. B.N.1148 d'après

la copie LA VILLERABEL.

(492) V. Gonerii (LUCAS) lect.1a p.10. Sans doute s'agit-il de Noyal-Pontivy (cf. V. Mercadoci (DOBLE) IBID. p.103). Sur ce toponyme, voir G. BERNIER : Thèse (dact.) p.146 et 203/2 n°9.

(493) F. DUINE : "St Gobrien" p.10.

(494) *Ibid.* lect. 1a à 1Va.

tannica n'est exploitée que par une Vita rédigée dans la région d'où ce document paraît originaire. Les Vitae du XII^e siècle qui font allusion à des "Chroniques" sont toutes trois, sinon de la même main, du moins issues du même milieu.

Les limites de leur documentation sont celles des historiens médiévaux. Les bibliothèques monastiques ou capitulaires sont généralement peu fournies : en 1273, celle de la cathédrale de Quimper, avec cinquante sept volumes, n'a rien à envier à beaucoup d'autres (495). De plus, comme la fonction de ces bibliothèques est essentiellement liturgique et religieuse, la place des livres d'histoire y est souvent fort réduite sinon inexistante (496).

Il convient d'ajouter qu'outre le recours à ces diverses sources documentaires, les hagiographes armoricains partagent avec les historiens médiévaux le goût de l'étymologie (497) et l'intérêt pour les monuments du passé qu'ils interprètent tant bien que mal (498). Force est donc de constater que les perspectives comme les limites du travail des uns et des autres sont du même ordre. On en vient à se demander s'ils ne partageraient pas une même vision du passé.

3) La conception de l'histoire :

En effet, "l'auteur d'une Vita est contraint d'inscrire son oeuvre dans un cadre fixé d'avance : le saint a vécu à une époque précise dont on ne peut faire abstraction" (499).

A - Le saint dans l'histoire profane :

Quelques hagiographes ont conscience de l'importance de l'immigration bretonne et situent parfois leur héros dans ce mouvement. Dès le IX^e siècle, la vita Winwaloei s'ouvre par une réminiscence de Virgile :

"Britannia insula de qua STIRPIS nostrae ORIGO olim, ut vulgo refertur, processit..." (500).

Il peut donc s'agir d'une légende populaire (= ut vulgo refertur) que Wrdisten évite de cautionner, tout en la parant de la gloire virgilienne. Il reste discret sur la personnalité de "l'ancêtre de notre race" : quelque prototype de Conan Meriadek, comme le pensait Albert le Grand ? Maxime, comme pourrait le suggérer l'allusion qui suit à l'expédition de celui-ci en Gaule d'après Gildas (501) ? Eneas Lydaw, homonyme d'Enée, dont les généalogies galloises font l'époux de Gwen Teirbron et le père de saint Catvan (502), sans oublier Conomaglus, nurtitor de Fracan ? Ce silence contraste avec les précisions que fournit le chapitre suivant sur Fracan auquel s'applique une figure symétrique issue du même passage de l'Enéide :

"...vir quidam illustris SPES PROLIS beatae, nomine Fracanus" (503)

Comment départager ces hypothèses alors que Wrdisten lui-même semble avoir voulu éviter la discussion ? Contentons-nous de les avoir présentées pour montrer combien les données chronologiques ne constituent pas ici la préoccupation majeure de l'hagiographe carolingien. Il s'y réfère, puisque tout le monde les connaît (= ut vulgo refertur), mais il évite de s'engager ; de même qu'il renvoie à Gildas pour éviter "de ressasser outre mesure les anciens forfaits", et qu'il se cache derrière ses livres pour affirmer que la "Bretagne, autrefois patrie des Cyclopes, est maintenant - à ce qu'on

(495) B. GUENEE : Histoire et Culture... p.100, d'après A. de LA BORDERIE : "Notes sur les livres et les bibliothèques au M.A. en B.", Bibliothèque de l'École des Chartes - n°23 1862 p.41.

(496) B. GUENEE : ibid. p.102-102.

(497) Cf. supra ; voir B. GUENEE p.184 sq.

(498) Voir B. GUENEE p.85 sq.

(499) P.A. SIGAL : "Histoire et hagiographie..." p.242.

(500) V. Winwaloei (L.B.) 1.1 p.7 ; cf. En. 12.166 : "Aeneas Romanae stirpis origo".

(501) V. Winwaloei (L.B.) 1.1 : "zezaniam semenque tyrannorum" ; De EXIDIO, 5.10 : "TYRANNORUM virgultis crescentibus... SEMEN plantationis suae amarissimae ad Gallias". Je dois cette référence au chanoine du CLEUZIOU ; je l'en remercie.

(502) Rappelons que Cadvan est aussi le surnom de Guethenoc, frère de Guénoël. Cf. G. Le MENN

Choix de prénoms bretons s.v. GWEZHENEG ; voir supra.

(503) V. Winwaloei (L.B.) 1.2 p.9.

rapporte (= ut fertur) - nourricière des tyrans" (504).

Au XI^e siècle (?), la démarche du prêtre Guillaume dans le prologue de la vita Goeznovi est toute autre. C'est une vaste fresque historique qui, de Conan Meriadek à Arthur, en passant par Vortigern, lui permet de situer chronologiquement son héros parmi les saints bretons (505) :

"En ce temps, beaucoup de saints hommes s'offraient d'eux-mêmes au martyre. D'autres, suivant le conseil de l'Évangile, quittant la Grande Bretagne qui est maintenant patrie du Saxon, traversaient vers cette Petite Bretagne, certains pour échapper à la tyrannie des païens, d'autres, en grand nombre, ayant laissé tous leurs biens, afin de se montrer esclaves volontaires et bénévoles du Seigneur dans des lieux solitaires."

"En ces jours, vécut un homme du nom de Tudoël qui, issu de race bretonne, avait, à ce qu'on lit, deux fils et une fille" (506).

Il semble inutile de revenir sur le débat en cours pour déterminer si la Vita se réfère à des traditions léonardes antérieures à G. de Monmouth ou tout simplement à l'oeuvre de ce dernier. Ce qui nous importe ici c'est de constater un effort pour replacer l'existence du saint dans son contexte historique, quelque légendaire qu'il puisse nous apparaître.

C'est en tout cas de G. de Monmouth que s'inspirent les quatre premières leçons de la vita Gobriani telle que nous l'a transmise le Bréviaire Malouin. "Sur la foi des Chroniques", après avoir rappelé la légende de Brutus, elle continue :

"...à l'époque de César Maximien, qui tenait de sa femme l'héritage de Grande Bretagne, un accord fut conclu entre lui et Conan le Grand : Maximien l' (= le pays de saint Gobrien) appela Petite Bretagne. C'est ce nom, ayant oublié les deux autres (= Letania, Armorica), que le peuple garde en usage aujourd'hui. Cette Petite Bretagne, Maximien, en établissant d'abord son règne, la donna en possession héréditaire à Conan Meriadek qui régna le premier sur elle" (507).

On reconnaît la trame d'un épisode à succès de l'Historia regum Britanniae : Octavius, duc des Gewissei, était devenu roi de Bretagne insulaire [...]. Il avait fait venir de Rome le sénateur Maxime, breton du côté de son père, pour lui transmettre son royaume et lui faire épouser sa fille. Mais le neveu d'Octavius, Conan Meriadek, se considérant comme l'héritier légitime, entre en guerre contre Maxime. Il est battu, mais les deux hommes se réconcilient... Ils conquièrent l'Armorique et "Maxime, avant d'envahir le reste de la Gaule et de s'installer à Trèves", la donne en récompense à Conan Meriadek (508). De même, Geoffroy fait dire à Maxime : "Ce sera une seconde Bretagne..." (V.12). Un peu plus loin, il précise, tout comme la Vita : "...il créa une seconde Bretagne qu'il donna à Conan Meriadek" (V.14). Le démarquage de l'oeuvre de Geoffroy est donc très étroit ; cependant, l'hagiographe jette un voile pudique sur le "génocide" (509) qui, selon l'Historia regum Britanniae, expliquerait le changement de dénomination.

Certes, le fait que ce prologue ne nous soit parvenu que par l'intermédiaire d'un bréviaire du XVI^e siècle nous incite à nuancer nos conclusions. Remarquons cependant qu'ici encore l'auteur cherche à situer son héros dans le cadre historique de l'émigration bretonne. On ne peut lui reprocher de partager la "vision fautive" de Geoffroy puisque cela a été le lot d'une dizaine de générations d'historiens" : ce n'est qu'en 1834 "que Varin dans son introduction à la nouvelle édition du Dictionnaire Historique" d'Ogée portera un coup décisif à Geoffroy de Monmouth" (510). Notons aussi que ce goût pour l'"histoire" de Bretagne affleure dans des vitae des XI^e-XII^e siècles, alors qu'à l'époque carolingienne, Wrdisten préfère taire des données "historiques" qu'il détient peut-être.

(504) Ibid. 1.1 p.8. Je remercie vivement le chanoine du CLEUZIOU qui m'a aidé à poser ce problème complexe. Voir B. MERDRIGNAC : "L'Enéide et les traditions anciennes des Bretons", EC. XX, 1983.

(505) V. Goeznovi (L.B.) c.1-2 p.228-230.

(506) Trad. L. FLEURIOT : "Sur trois textes bretons en latin..." p.23.

(507) V. Gobriani (DUINE) lect.111-IV p.10.

(508) G. MINOIS : "Bretagne insulaire et Bretagne armorique dans l'oeuvre de Geoffroy de Monmouth" (MSHAE, LVIII, 1981) p.42.

(509) G. MINOIS : ibid. p.55-58.

(510) Au XVIII^e siècle, dom Lobineau s'y était efforcé, mais avait été conté par dom Morice. C'est LA BORDERIE qui a définitivement détruit la légende de Conan Meriadek.

B - Le saint dans l'histoire sainte :

De tels prologues, qui se réclament de l'histoire profane, sont somme toute assez rares. Plus fréquemment, l'hagiographie cherche à replacer le saint dans l'histoire religieuse.

Si la *vita major* Winwaloei (et la *vita metrica*) font peut-être allusion à l'histoire profane, ce n'est pas le cas de l'*Omelia* destinée à un public moins "intelligent" ou plus "occupé". Les intentions pédagogiques se font jour dès la *lectio prima* : la venue de Guénolé en Cornouaille est présentée comme la suite de la Rédemption, de la Pentecôte et des "innombrables phalanges des vainqueurs de couleur vermeille"(511).

La *vita Meveni* (XI^e siècle) reprend le même schéma :

"Alors que le monde était enveloppé dans les ténèbres erronées du paganisme dépravé et qu'il était partout asservi à une image de Dieu plus semblable à la créature (= *creatura*) qu'au Créateur, c'est-à-dire qu'il vénérât des idoles, le Père tout-puissant ne supporta pas plus longtemps que périsse sa créature (= *facturam*) et revêtit la chair de notre fragilité qu'il n'hésita pas, pour notre rédemption, à mener à la mort".

"Il illustra (= *illustravit*) son Eglise par sa venue salutaire et purifia (*sterisit*) de sa souillure le vieux paganisme par son précieux sang, par l'amour de son ineffable pitié".

"Comme l'ancien ennemi le voyait resplendir d'une telle clarté, déplorant de perdre justement ce qu'il avait injustement acquis, il fit montre de tout l'artifice de sa malice et s'appliqua à faire pétrir les serviteurs de Dieu dans diverses sortes de morts. Il en fixa quelques-uns à beaucoup de potences, il en fit mourir d'autres de faim, il en brûla d'autres par le feu, il en crucifia d'autres dans les peines ineffables des tourments. Mais plus sa cruauté s'enflammait, plus un nombre croissant de saints emplit le globe terrestre."

"Aussi, après de tels tourments de l'ennemi, une fois repoussées ses attaques, il plut à Dieu tout-puissant, pour illuminer le jour serein de l'Eglise, d'exiler par le monde entier des hommes insignes par la lumière de la foi. Ceux-ci, imitant les traces du Christ, n'hésitèrent pas à se conduire eux-mêmes à la mort".

"Parmi eux, s'illustra comme une lumière irradiante Conan Meen, protégé par le bouclier de la foi..."(512).

Sans doute, serait-il fastidieux de multiplier les citations : au XI^e siècle, les *vitae Leonorii*, *Illa Tudualis*, la *Maudeti* s'ouvrent par des prologues qui situent l'existence de leur héros dans la ligne de la Passion du Christ :

"Post passionem et crucem et resurrectionem D.N.J.C...."(513)

"Post passionem D.N.J.C. saluferam..."(514)

Au XII^e siècle, la *vita Mercadoci*, que l'on a vu replacer son héros dans le contexte de l'histoire de Bretagne, n'en remonte pas moins à la Création dans sa première leçon qui se veut un résumé de l'Histoire Sainte :

"Lorsque la masse du globe eut apparue et que le chaos du globe eut été réduit aux éléments d'où tout est créé, Dieu, créateur et conservateur de toutes choses, voulut orner le ciel d'astres dont la lumière éclaire les éléments et tout ce qui est au-dessous des étoiles. Pareillement, le Fils de ce même Dieu, c'est-à-dire le même Dieu créateur de toutes choses, dans la personne du Fils, ayant pris une chair mortelle dans une vierge qui l'enfantait sans cesser d'être vierge, et son corps ayant été après sa Passion glorifié par son Père et reçu au-delà des astres, voulut orner par ses saints toutes les régions de l'Univers [...]. Parmi ces saints, le très bienheureux évêque et confesseur Mercadoc apparut tel que l'Etoile du matin parmi les astres. Brillant par sa naissance, il apparut brillant encore par sa vie. Par l'exemple de ses moeurs et la grâce de ses vertus, il illuminait assidûment l'Eglise de Vannes de miracles nombreux : tel Vesper éclairant de ses rayons l'Occi-

(511) Le Cartulaire de Landevennec (L.B.) p.129 lect.1a.

(512) V. Meveni (PLAINE) c.1-2 p.2-3 du t. à p.

(513) V. Leonorii (Cat.Cod.) c.1 p.153.

(514) V. la Maudeti (L.B.) l.1 p.5 ; V. Ila Tudualis (L.B.) c.1 p.14.

dent"(515).

Que les références à l'Histoire Sainte apparaissent surtout dans des *vitae* de l'époque romane n'a rien d'extraordinaire. C'est à cette époque que les historiens ont été les plus proches des exégètes et des théologiens(516). Certes, dès le IX^e siècle, Wrdisten, dans son *Omelia* utilise le même schéma, mais cela n'infirmes en rien la remarque précédente : l'*Omelia* s'adresse à un public plus large que la *vita major* ; il s'agit donc de rendre accessibles les rudiments d'une théologie du salut. D'autres indices nous ont par ailleurs laissé penser qu'aux XI^e-XII^e siècles les *vitae* voyaient s'accroître leurs visées pédagogiques : il est donc logique qu'avec un sentiment très vif de "l'unité du temps passé"(517) elles situent leur héros sur un axe chronologique qui, de la Passion du Christ, mène au saint en passant par les temps apostoliques(518), puis les martyrs voire les confesseurs. Aucune allusion aux six âges que les historiens médiévaux, depuis saint Augustin, distinguent dans l'histoire du monde(519), mais une périodisation précise de l'histoire de l'Eglise. La *vita Mercadoci* est la seule à remonter à la Création. N'est-ce pas une illustration supplémentaire de la coloration néo-testamentaire de l'hagiographie armoricaine qui a été relevée par ailleurs(520) ?

C - Le saint dans l'histoire contemporaine :

De même que l'histoire, au Moyen-Âge, comme d'ailleurs à toutes les époques, se veut en prise sur le présent, l'hagiographie armoricaine se fait "l'écho et la garante" des courants qui portent [son] temps"(521).

Le chanoine du Cleuziou s'est efforcé de reconstituer l'état d'esprit de Wrdisten lorsqu'au IX^e siècle l'abbé de Landevennec rédige la *vita Winwaloei*. Il se veut le continuateur de Gildas. Lorsqu'il veut suggérer l'origine du peuple breton, "il ne trouve pas d'autorité plus haute que Gildas [...], de même, lorsqu'il chantera l'histoire ancienne de Cornouaille, ce sera encore Gildas qui lui fournira la trame de son propos"(522). Wrdisten agit d'ailleurs ici comme Bède qui ne connaît que Gildas pour le renseigner sur l'histoire ancienne de la Grande-Bretagne. Mais, il y a chez l'hagiographe autre chose qu'un simple souci d'érudition : "Il y a trois cents ans, Gildas avait vu se dérouler les premiers actes...le drame continue. Il a pour théâtre les champs et les landes de la Cornouaille. En lisant l'oeuvre de Gildas, [Wrdisten] comprend mieux pourquoi les catastrophes se sont abattues sur son pays. Et il est là, anxieux, étudiant le passé pour savoir ce qui va se passer. L'action du drame se déroulera-t-elle jusqu'à son terme ultime ? Ne restera-t-il à [Wrdisten] et à ses moines que la route de l'exil, comme autrefois, ou bien y a-t-il quelque motif qui permette d'espérer ?"(523).

Dans un contexte historique différent, au XIII^e siècle (?), la *vita Chorentini* inscrit un éloge de saint Corentin dans une violente diatribe contre les évêques du temps de la Réforme Grégorienne :

"Mais voyez combien cet évêque diffère et est le contraire de certains de ses frères dans l'épiscopat. Ceux-ci dominent leur clergé ; lui, indépendant de tous, se fit le serviteur de tous. Ceux-ci s'estiment heureux s'ils accroissent leurs limites, leurs domaines, leurs possessions, lui s'appliqua à dilater sa charité. Ceux-ci amassent dans les greniers et remplissent des tonneaux pour charger leurs tables ; lui rassemblait dans les ermitages et les solitudes pour remplir le ciel"(524). Et le prologue continue sur ce ton à stigmatiser l'appât du gain des évêques de l'époque.

(515) V. Mercadoci (DOBLE) p.100-101 ; ce prologue ne figure pas dans le Breviaire Vannetais de 1589.

(516) B. GUENEE : Histoire et Culture... p.31.

(517) Ibid. p.21.

(518) V. la Maudeti (L.B.) l.1 p.5.

(519) B. GUENEE : ibid. p.150-151.

(520) Cf. supra.

(521) B. GUENEE : ibid. p.354.

(522) Voir des exemples de reminiscences in J.R. du CLEUZIOU : "Landevennec..." p.13 n°6 ; p.16 n°11 ; p.18 ; p.21 n°19.

(523) J.R. du CLEUZIOU : "Landevennec..." p.9.

(524) V. Chorentini (PLAINE) p.118-120. Est-il nécessaire d'indiquer une fois de plus qu'il convient de se méfier de la traduction paraphrasée de dom Plaine (p.119-123).

A quatre siècles de distance, ces deux exemples permettent de souligner un des motifs du goût pour le passé des historiens médiévaux qui vaut aussi pour les hagiographes armoricains. Dom Leclercq insiste sur ce que l'histoire d'origine monastique, ou marquée par le monachisme, est congénitalement conservatrice. On cherche à fixer le passé par écrit pour qu'il ne soit pas oublié et afin d'en tirer des leçons pour l'avenir(525) : n'est-ce pas aussi le but que s'assignent Wrdisten comme le chanoine quimpérois du XIII^e siècle ?

D) Le saint dans le temps de la Liturgie :

Cependant, ce cadre est d'autant moins astreignant qu'à quelques exceptions près, comme la *vita* la Samsonis ou les G.S.R., l'écart entre l'époque du saint et celle de l'hagiographe laisse à ce dernier une marge d'erreur importante. Les historiens de notre temps n'ont pas manqué de dénoncer ces anachronismes. F. Duine remarque que, si saint Guénéol voulut s'attacher à saint Patrick comme l'indique Wrdisten, on peut le dater de la première moitié du V^e siècle. Mais, si son père entra bien en relation avec Riwal, duc de Domnonée, il faut situer l'existence du saint dans la seconde moitié du VI^e siècle(526). Le même auteur montre que la biographie de saint Malo "offre deux groupes de synchronismes qui sont irréductibles l'un à l'autre". Samson, Conomor, Childebert permettent de dater le saint du VI^e siècle. Brendan, Colomban, Léonce de Saintes autorisent à le situer au VII^e siècle(527). Les synchronismes de la *vita* Golveni ne valent guère mieux. Elle date le décès du saint :

"...kalendis juli annis ab Incarnatione elapsis circiter sexentis"(528).

mais le donne pour contemporain du comte Even que La Borderie fait vivre au X^e siècle(529)(530).

Il ne s'agit pas simplement d'erreurs dont le manque de précision des techniques de datation faisait courir le risque aux historiens médiévaux, en dépit de leur zèle pour la *ratio temporum*, c'est-à-dire la critique des documents, synchronismes à l'appui(531). La déstivolture de beaucoup d'hagiographes armoricains laisse à penser qu'ils n'étaient guère férus de chronologie ; de même, on l'a remarqué, le comput, si important dans les monastères bretons de l'époque carolingienne, n'apparaît guère dans les *Vitae* de cette période(532).

Certes, comme l'historiographie, l'hagiographie se réfère à des événements connus et datés : Conomor, Childebert, Grallon, Nominoë, Louis le Pieux se rencontrent au fil des *Vitae* où ils font le plus souvent figure de faire-valoir. Ces deux genres relèvent, au Moyen-Age, du même souci d'édification(533). Mais, l'hagiographie vise à intégrer dans le discours un certain nombre d'unités de base qui sont signes de Dieu : miracles, vertus, signes extra-naturels, culte après la mort, "tous éléments discontinus et permutables qui échappent à la chronologie linéaire et discontinue de l'historiographie(534)".

Lorsqu'existent plusieurs versions d'une même *Vita*, on peut constater que les hagiographes prennent bien des libertés avec la succession des événements. A cet égard, il est instructif de comparer les plans des deux *vitae* Maudeti. Non seulement interfèrent récit de la vie du saint et miracles posthumes sans aucun souci de la chronologie, mais la *secunda vita* n'hésite pas à intercaler de nouveaux épisodes ou à déplacer des passages empruntés à la *vita* la :

(525) J. LECLERCQ : *L'Amour des lettres...* p.149.

(526) F. DUINE : *Memento* p.741.

(527) *Ibidem* p.55 ; Cf. F. LOT : *MHB* p.125 sq.

(528) V. Golveni (L.B.) c.26 p.228.

(529) A. de LA BORDERIE : "St Gouven..." p.232-243.

(530) Voir aussi supra, c.1 : *vita* Mercadoci.

(531) Cf. supra c.11.

(532) J. LECLERCQ : *L'Amour des lettres...* p.150 ; M.SOT : "Historiographie et/ou Hagiographie".

(534) M. SOT : *ibid.*

Vita la Maudeti (XI ^e s.)	Vita IIa Maudeti (XIV ^e s.)
1-4 Origine, enfance et éducation en Irlande.	1-5 Origine, enfance et éducation en Irlande.
	6-9 Histoire d'amour.
	10-13 Maudet débarque en Armorique, rencontre le comte Daeg, ressuscite son fils.
5-6 M. débarque en Armorique et se fixe à Gued-Inis.	13-15 Installation à Gued-Inis.
7 Miracles vermifuges posthumes.	16 Miracles vermifuges posthumes.
8-9 Miracle de châtime posthume à l'époque d'Hoel.	
10-12 De son vivant, M. exorcise le Tute.	16 M. et le Cuche.
13-14 Miracle de châtime posthume à Trevechnou.	17 Bothmael et le feu sous le manteau.
15-17 Bothmael et le feu sous le manteau.	18-20 Miracle de châtime posthume à Curia Miriceti.

La fonction liturgique de ces textes influe sur la conception du temps que se font leurs auteurs. Beaucoup d'entre eux subissent l'attraction du "temps circulaire de la célébration et de la fête, d'un temps sans durée"(535). Cette conception supra-historique du temps transparait dans beaucoup de prologues où les hagiographes exposent leurs motivations. Ainsi, celui de la version anonyme de la *vita* Machutis (IX^e siècle) :

"Nous devons de toute la force de l'esprit et du corps, mes biens chers frères, louer l'Auteur de tout qui est toujours admirable dans ses élus, qui nous prescrit et nous prédestina avant la Création du monde. Il est juste et c'est un devoir pour la créature douée de raison de glorifier son Créateur assidûment dans son corps et de louer ce même Rédempteur [...]. Et nous, donc nous nous sommes efforcés pour magnifier la louange de Dieu d'exposer par écrit (= *stilo perstringere*) quelques traits de l'existence et du genre de vie (= *aliqua de vita et conversatione*) de saint Malo"(536).

De même, le prologue de la *vita* Turiavi (fin IX^e siècle) :

"Partout doit être prononcée la louange perpétuelle des saints et elle doit être racontée dans toutes les églises ; la majestueuse Trinité (= *trinaque* [...]) *majestas* doit être adorée et l'on doit rendre un culte à la Divinité unique qui, sous la protection de sa droite, fait entrer les bienheureux dans le royaume du ciel éternel. J'implore ses pieux suffrages pour raconter en de dignes propos de louange comment l'athlète du Christ Turiav a méprisé la vie dans le monde présent et a gagné le royaume céleste"(537).

La *vita* Ronani (XIII^e siècle) reprend les mêmes thèmes :

"Puisque d'après les recommandations de l'illustre psalmiste, mes bien chers frères, nous ne devons jamais nous lasser de louer Dieu dans ses saints, nous ne devons pas garder le silence en cette sainte solennité de saint Ronan. Louons le tout Puissant qui le fit autrefois connaître au monde par des signes merveilleux et maintenant le fait se réjouir pour toujours avec les saints au plus haut des cieux"(538).

Dans cette optique, raconter la Vie du saint est partie intégrante du culte divin. Rien d'étonnant à ce que les hagiographes aient alors tendance à considérer l'aspect chronologique et même historique des événements qu'ils relatent comme secondaire par rapport à leur signification allégorique ou spirituelle : "le monde visible est [...] une métaphore de l'invisible"(539). L'historicité de la *Vita* est alors fonction de sa valeur liturgique ; les faits rapportés ne peu-

(535) M. SOT : "Historiographie et/ou Hagiographie".

(536) V. Machutis (ANY/L.B.) prol. p.267-268.

(537) V. Turiavi (DUINE) prol. p.29.

(538) V. Ronani (Cat.Cod.) c.1 p.438.

(539) W.C. BOLTON : "The suprahistorical sense..." p.211.

vent qu'être véridiques dans la mesure où ils illustrent une sainteté incontestable à laquelle l'auteur se propose de rendre hommage. Certes, l'existence du saint s'est déroulée à une époque déterminée, mais il s'agit surtout de montrer qu'il vit toujours, disposé à intercéder en faveur de ceux qui l'honorent.

Ainsi, dans les Vitae armoricaines, la délimitation n'est pas tranchée entre histoire et hagiographie. On a démontré que les méthodes de travail étaient du même ordre. Des oeuvres hagiographiques ont parfois d'ailleurs les qualités d'une chronique : c'est le cas des G.S.R. L'absence d'objectivité de l'auteur qui fait l'apologie de la politique de Nominoë soutenu par saint Convoion n'a rien à envier à la mauvaise foi de la Chronique de Nantes qui, plus d'un siècle plus tard, prend le parti de Tours (540). Pourtant, si les Vitae apparaissent fréquemment plus légendaires que les ouvrages historiques (même médiévaux !), c'est que les sources font bien souvent défaut. L'auteur qui se propose avant tout de promouvoir le culte d'un saint fait alors appel à toutes les données qu'il peut réunir, quelle que soit leur valeur : recours aux traditions orales, bien sûr ; emprunt, aussi, à d'autres textes hagiographiques puisque ce n'est pas la spécificité d'une anecdote qui compte, mais la sainteté que l'événement révèle. La bonne foi de l'hagiographe ne saurait donc être mise en cause.

Ce dernier partage la conception de l'histoire qui s'est forgée dans les cloîtres médiévaux : elle se veut avant tout récit édifiant. C'est pourquoi les Vitae font appel à l'histoire sainte - et surtout à l'histoire de l'Eglise - pour replacer l'existence du saint dans un contexte qui lui donne tout son sens. Aux XI^e-XII^e siècles, surtout, l'histoire de Bretagne fait une timide percée dans l'hagiographie. Est-ce l'indice d'un élargissement de la base de recrutement des hagiographes ou d'une attention plus grande aux préoccupations du public ?

La culture classique des hagiographes se manifeste en ce qu'ils ont hérité des historiens antiques une vision de l'histoire purement événementielle. Mais ils soulignent que leurs centres d'intérêt ne sont plus les mêmes. A la différence des grands hommes de l'Antiquité les saints dont ils se préoccupent continuent d'agir depuis leur mort. Marqué par la liturgie, le temps de l'hagiographie ne peut dès lors être celui de l'histoire profane. Le passé n'a de sens ici que parce qu'il est actualisé : l'emprise de la chronologie n'est donc plus déterminante puisque la sainteté consiste précisément à la dépasser.

Le tableau de la culture profane des hagiographes que l'on vient de brosser n'est sûrement pas exhaustif, mais on peut l'espérer suffisamment précis pour permettre quelques constatations.

1) La culture de l'auteur de la vita la Samsonis paraît le rattacher à la tradition monastique insulaire du haut Moyen-Âge. Argument qui n'est pas à négliger dans le débat sur la date de ce document.

2) Une bonne part des Vitae de l'époque carolingienne sont l'oeuvre des plus fins lettrés de la Bretagne d'alors. On doit souligner, entre autres, l'importance de Landevennec. Ce n'est donc pas un hasard si les noms de plusieurs d'entre eux nous sont parvenus : ils ne devaient pas être si nombreux que cela les clercs à même de maîtriser leur culture classique pour faire acte de création littéraire. Ceux-ci accumulent citations, mots rares et tournures recherchées pour édifier à la gloire du saint un monument défiant le temps, qu'ils veulent le plus beau possible selon des critères esthétiques qui leur sont propres...quittes à s'adapter à leur public lorsque la pédagogie le nécessite.

3) A l'époque romane, on a davantage l'impression d'une production de série que les hagiographes n'hésitent pas à retoucher au gré des besoins pastoraux. Les clercs anonymes capables de rédiger une Vita semblent plus nombreux, mais ils ne s'affranchissent guère de leur formation scolaire : d'où une évolution dans l'emploi des calembours, dans l'influence de la langue vernaculaire ou dans les références à l'histoire. Il est significatif que lorsque de beaux esprits comme Baudri (ou, peut-être, Marbode) s'attellent à cette tâche, ils réforment leur goût des recherches stylistiques. Sans doute peut-on voir dans ces transformations l'impact du rôle pédagogique désormais prioritaire de l'hagiographie.

(540) F. DUINE : BUR droit ms 453.

CONCLUSION GENERALE

Au cours des précédents chapitres, on s'est efforcé de replacer l'hagiographe dans son milieu. Ce survol a, semble-t-il, permis de mettre en lumière l'impact en Bretagne des "Renaissances" qui rythment la vie intellectuelle au Moyen-Âge.

La Renaissance carolingienne a pénétré dans les grands monastères bretons : au cours de la seconde moitié du IX^e siècle, sont rédigées plusieurs vitae de bonne qualité. On pense avoir montré que certaines d'entre elles étaient des remaniements littéraires de textes antérieurs dont seule la vita la Samsonis nous est parvenue. Les influences croisées du monde celtique et du continent marquent l'hagiographie armoricaine de cette époque. Landevennec qui, en une génération, élabore une dizaine de documents, paraît encore subir l'ascendant insulaire. Redon est, par contre, un bon exemple de l'emprise culturelle du monde carolingien. Les effets de cette Renaissance ne sont pas totalement taris au XI^e siècle. Certes, après les invasions normandes, la qualité littéraire semble quelque peu fléchir. Mais, "profondément ancrée dans les milieux ecclésiastiques et particulièrement dans les monastères, la culture carolingienne a pu résister et inspirer les lettrés jusqu'au XI^e siècle." (541) Cette remarque de P. RICHE vaut aussi pour la Bretagne, dans la mesure où la reconstruction monastique du XI^e siècle est ici le fait d'établissement extérieurs où, comme à Fleury, la culture était restée vivante.

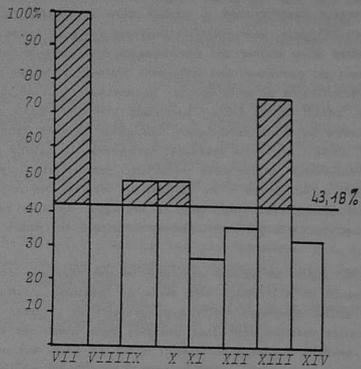
Ce siècle fait figure de période de transition, car certaines des vitae rédigées alors annoncent aussi la Renaissance du XII^e siècle, dont on a pu constater l'influence en Bretagne. La langue se veut plus simple et les ornements stylistiques gratuits de l'époque carolingienne paraissent alors démodés. De nouvelles versions sont donc rédigées pour mieux répondre aux besoins pédagogiques du temps. L'impact de cette Renaissance se suit d'Est en Ouest sur une carte, preuve de l'influence croissante de la France sur le duché ; indice aussi d'un lien entre ces rédactions et les progrès de la Réforme grégorienne en Bretagne.

Cette constatation induit une remarque subsidiaire. A l'époque carolingienne, en Bretagne, seuls les monastères sont à même de produire des Vies de saints. D'une part, ils disposent de clercs suffisamment lettrés pour les rédiger ; d'autre part, ils ont besoin de tels documents puisque les saints bretons sont alors présentés comme les fondateurs et les protecteurs de ces établissements. Au contraire, à l'époque romane, le réseau monastique est moins dense en Bretagne que dans beaucoup d'autres régions. Certes, au XI^e siècle, la production hagiographique est encore le fait de quelques abbayes qui sont alors restaurées. Mais déjà, ce sont souvent les chapitres cathédraux qui, comme à Tréguier, prennent en main la rédaction des vitae. On a vu, de plus, qu'à partir du XII^e siècle, des productions locales, à l'usage d'un centre de pèlerinage, par exemple, n'étaient pas exclues. Pourtant, le modèle de sainteté monastique élaboré à l'époque carolingienne continue de faire recette, même lorsqu'il s'agit de brosser le portrait de saints évêques fondateurs.

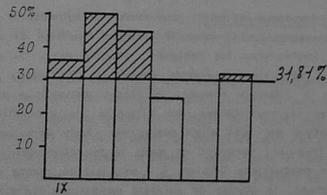
1 - LES TYPES DE SAINTS :

C'est ce que confirme une enquête en direction des types de sainteté que prône l'hagiographie armoricaine. Pour ce faire, il a semblé impossible d'appliquer à notre corpus la méthode suivie par J.C. Poulin pour étudier l'hagiographie aquitaine de l'époque carolingienne. Ce chercheur, dans chaque vita, a relevé les paragraphes qui "donnent quelques renseignements" (541) P. RICHE : "Conséquence des invasions normandes..." p.721.

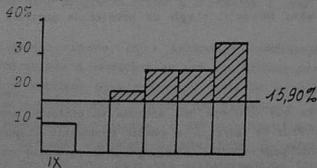
L'Evolution du type de saint
au cours du Moyen Age



EVEQUES



ABBES, MOINES



ERMITES, RECLUS

ments sur les étapes de la carrière" suivie par le saint : laïc... clerc...prêtre...évêque...ermite... moine...abbé(542). En ce qui concerne les vitae bretonnes, en effet, un tel tableau serait peu parlant, dans la mesure où pratiquement tous les saints franchissent toutes ces étapes. Nous avons donc dû nous contenter de relever le titre que porte le saint en tête de 43 vitae de notre corpus. Somme toute, ne peut-on juger significatives les variantes de l'Incipit de la vita Samsonis dont le texte met pourtant au premier plan la carrière monastique de son héros :

"Vita Sancti Samsonis J.C. confessoris
... episcopi et confessoris
... episcopi (543) ?"

Pour chacun des trois types de saints qui se sont avérés dominants, (évêques, abbés et moines, ermites et reclus), a été reporté sur un graphique le pourcentage des vitae qui le promeuvent par rapport au total des compositions de chaque siècle de rédaction. On a ensuite établi la moyenne médiévale, ce qui a permis de faire ressortir les époques où affleure particulièrement tel modèle de sainteté.

Une première remarque est la prépondérance presque exclusive de la sainteté cléricale. Les rares laïcs qui accèdent à la sainteté sont de lignée royale : Méloir, fils du roi de Cornouaille, Judicael, roi de Domnonée, voire Salomon, successeur d'Eriscpe à la tête de la Bretagne(544). Mais le rang ne suffit pas. Méloir, comme Salomon, doit sa sainteté au martyre. Après les persécutions des premiers siècles, il suffisait de mourir de mort violente pour être considéré comme martyr, si un culte se dessinait(545). Le martyr sanglant est d'ailleurs exceptionnel dans l'hagiographie celtique qui y substitue le martyr blanc, ou le martyr vert des Irlandais. Cette notion se rencontre, par exemple, dans la vita metrica Samsonis :

"Qualis hic est confessor qui quasi praemia passi
Martyris apta tenet vectus super aethera celsa ?(546)

Quant à Judicael, il s'ingéniait à trouver des formes cruelles de pénitence, "genere martyri"(547) ; mais ce n'est pas de remplir les devoirs de sa charge qui le rend saint : leur simple accomplissement n'a pas suffi à sanctifier son père Judael. La vita Judicaeli se situe donc loin des efforts d'Odon de Cluny, au IX^e siècle, pour proposer en Géraud d'Aurillac une sainteté laïque reposant sur l'exercice des droits et des devoirs de son ordo(548), ou de ceux d'Helgaud de Fleury, au XI^e siècle, pour promouvoir, avec la vita Roberti, un idéal de pauvreté(549). Même si l'humilité sur laquelle insistent ces deux auteurs est "la vertu majeure des bénédictins" (550), leurs tentatives pour distinguer un type de sainteté original se soldent par un demi-échec. Les saints aquitains de l'époque carolingienne ne sont saints que par leurs vertus monastiques(551), et la Vie de Géraud est remaniée dès le X^e siècle pour être réalignée sur un modèle de sainteté cléricale(552). Quant à celle du roi Robert, elle n'est pas parvenue à le faire reconnaître pour saint, "peut-être parce que la méthode hagiographique était trop neuve"(553). La vita Judicaeli se cantonne au contraire au modèle monastique. Judicael atteint la perfection dans l'exercice de la souveraineté ; mais, c'est son entrée au monastère qui lui confère la sainteté :

"Non enim manifestando sunt opera eius inutilia que in iuventute rex fecit nec plus occultanda sunt opera utilia que in senectute dum fuit monachus fecit diligenter. Quia postquam diu in regno temporalis, post modum ingressus est in ordine monachali et ibi vitam finivit(554)."

"Il n'y a pas lieu de révéler les œuvres inutiles que le roi accomplit durant sa jeunesse-

- (542) J.C. POULIN : Thèse, p.57 sq.
(543) V. la Samsonis (FAWTLER) p.99.
(544) Les leçons du Breviaire Vannetais consacrées à saint Salomon n'ont pas été retenues dans ce sondage.
(545) F. DELOOZ : "La sainteté canonisée..." p.36 ; cf. F. DUINE : Memento p.7.
(546) F. DUINE : Memento, p.29, n°1 ; cf. supra.
(547) F. DUINE : Memento, p.29 n°1.
(548) J.C. POULIN : Thèse, p.94-95.
(549) C. CAROZZI : "La Vie du roi Robert..." (AB) p.233.
(550) G. DUBY : Le Chevalier, la Femme, le Prêtre, p.83.
(551) M. SOT : "Spiritualité et sainteté" p.299.
(552) J.C. POULIN : Thèse, p.97.
(553) C. CAROZZI : IBID. p.235.
(554) V. Judicaeli, ms lat. 6003 f°56 ; ms lat. 9888 f°58 v°.

se, pas plus qu'il ne faut cacher les œuvres utiles qu'il s'appliqua à accomplir durant sa vieillesse, quand il fut moine. En effet, après un long règne temporel, il entra ensuite dans l'ordre monastique et y finit sa vie.

La *vita* de saint Judoc, frère de Judicael, porte en titre : "*Vita Judoci PRESBYTERI et confessoris*"(555).

C'est le seul cas où la prêtrise apparaît comme un critère de sainteté ; encore que la carrière du saint soit essentiellement monastique, et qu'il s'agisse d'un texte rédigé hors de Bretagne.

En effet, le sacerdoce des saints armoricains n'est mentionné qu'accessoirement. Dans la *vita* la Samsonis, l'ordination du saint n'est qu'une étape entre son accession au diaconat et sa consécration épiscopale. On a noté que Guénoël n'était qualifié de *sacerdos* que dans une interpolation de la *vita brevior* et qu'il n'apparaissait implicitement comme tel qu'à la fin de la *vita major* : sa mort survient après qu'il ait célébré la "*sacrosancta missa*"(556). La communion avant le décès, comme la prescience de celui-ci, constituent d'ailleurs un cliché que l'on rencontre déjà dans les *vitae Patrum*(557). Les GSR nous présentent deux figures de moines ayant accédé à la prêtrise(558), alors que, selon sa propre *vita*, Conwoïon lui-même s'était vu conférer le diaconat avant la fondation de Redon(559). Leur ordination ne distingue en rien Riouen et Condeluc des autres moines, sinon par l'offrande quotidienne du saint sacrifice(560). Si l'on se reporte empiriquement aux six fondateurs de Redon, on obtient un taux de 33,5% de diacres et prêtres(561), dont 16,5% de prêtres. Pourcentages qui, vu l'imprécision et l'étroitesse de la base statistique, n'ont que l'intérêt de pouvoir être rapportés à ceux que fournit Y. Congar :

	Prêtres et diacres	dont prêtres
fin VIII ^e s.	20%	-
IX ^e s.	50%	25%
X ^e s.	75%	40 à 50%

Au XII^e siècle encore, la *vita Gonerii*, peut-être en réaction contre des hérétiques dans lesquels on est tenté de voir des tenants de l'Eounisme(563), ne manque pas de porter au crédit du saint la célébration quotidienne de la messe(564).

Ainsi, le sacerdoce dont bien des *vitae* gratifient les saints bretons n'est pas un moyen de sanctification ; il apparaît beaucoup plus comme une reconnaissance de leur sainteté. Indice, ici aussi, de l'influence du modèle monastique sur l'hagiographie bretonne, dans la mesure où l'ordination d'un moine ne va pas de soi mais semble liée à une "vertu éminente"(565). Pour la même raison, la pratique des sacrements n'est pas considérée non plus comme une voie d'accès à la sainteté. J.C. Poulin est d'ailleurs parvenu à la même conclusion sur les *vitae* aquitaines des IX^e-X^e siècles(566) ! Cependant, en Bretagne, une évolution semble se dessiner sur la longue durée. Antérieure à la *vita Winwaloei*, au début du IX^e siècle, la *vita Guenalli* narre le décès du saint sans faire allusion à la dernière communion. Au XI^e siècle, la réception du viatique, qui se rencon-

(555) V. JUDOCI (MABILLON) p.565.

(556) V. WINWALOEI (L.B.) II,29 p.101.

(557) F. DUINE : note ms. BUR droit 17 372.

(558) GSR (MABILLON) II,3-4 p.205-206 ; il faut y adjoindre Iarhittin, "*sacerdos et monachus*", III,4 p.217.

(559) V. CONWOÏONIS (MABILLON) c.2 p.189.

(560) J. LECLERCQ : "On monastic priesthood..." p.144 et 150.

(561) MABILLON : *ibid.* p.185 ; Conwoïon (bien sûr) et Condeluc figurent sur la liste ; Riouen n'est pas mentionné.

(562) Y. CONGAR : "Modèle monastique et modèle sacerdotal..." p.154.

(563) V. GONERII (LUCAS) c.9 p.15. Dans ce chapitre, le saint célèbre la messe de la Sainte Trinité. Sur l'eounisme, hérésie anti-sacerdotale, comme bien des mouvements du XI^e siècle, cf. N.K. CHADWICK

EB, p.338-353 ; F. VERNET : art. "Eon de l'étoile" in Dictionnaire de théologie catholique ; T. de MOREMBERT art. in Dict. Hist. et Géol. Ecclésiastiques ; J.C. CASSARD : "Eon de l'étoile, ermite et

hérésiarque breton du XII^e siècle" (MSHAB,1980) p.172 sq. Cependant, F. DUINE : Memento, p.192, hé-

sité à faire le rapprochement suggéré ici. Il est vrai que dès le XI^e siècle, la *V. Gildae* (LOT) I,12

p.443 fait allusion à une hérésie antitristitaire dans le Nord de la Grande-Bretagne.

(564) V. GONERII (LUCAS) c.2 p.11.

(565) J. LECLERCQ : "On monastic priesthood" p.150.

(566) J.C. POULIN : *Thèse* p.139.

tre déjà dans quelques *vitae* carolingiennes, est devenue un cliché hagiographique : saint Meen meurt, "*caelestibus institutis*", de même que saint Gildas reçoit le "*viaticum Domini corporis*". Saint Briec se contente d'apporter l'eucharistie à Riwal sur son lit de mort, sans lui avoir préalablement donné l'absolution. Le sacrement de pénitence intervient pourtant dès la *vita* Samsonis avec la confession d'Amon par son saint fils(567). Dans la *vita Pauli* par Wrmonoc, il vaut aussi la peine de relever l'absolution par le saint du taureau (= *bulalus*) qui avait dévasté l'ermitage de Junehin : "*Dimitto tibi, vade in pace...*"(568).

Mais, c'est au XIII^e siècle que la confession finale fait figure de stéréotype dans les *vitae* Euflemi et Hervei(569). Tendance à une introduction progressive de critères séculiers dans ce modèle de sainteté ? Oui, si l'on constate, avec Y. Congar, que la réforme grégorienne a eu pour conséquence l'exaltation du sacerdoce et donc considéré l'eucharistie comme le sacrement sacerdotal par excellence. Selon E. Delaruelle, le monachisme du Haut Moyen-Âge est "ante-eucharistique" et par là-même "ante-sacerdotal"(570). Mais, J. Leclercq insiste, au contraire, sur le "sacerdoce ascétique", axé sur l'offrande du sacrifice du Christ que le moine offre toujours par et dans sa vie personnelle de mortification(571). Telles sont les deux notions qui se superposent, en fondu-enchaîné, dans les documents que l'on vient d'invoquer.

Les graphiques montrent qu'en fait, plus que la prêtrise, monastique ou non, le modèle de sainteté prédominant est l'épiscopat : 19 *vitae*, soit 44% des textes retenus dans ce sondage, sont celles d'un *episcopus* et *confessor*. G. Bernier a remarqué qu'"une visite des églises paroissiales et des humbles chapelles de nos campagnes nous permettrait déjà de nous convaincre que nos ancêtres considéraient comme normaux que les saints de la paroisse aient été des moines et encore plus normal qu'ils aient été évêques(572)". Dès la *vita* la Samsonis, l'accession du héros à l'épiscopat marque un tournant du récit puisqu'elle détermine son exil et son intervention dans les relations franco-bretonnes. Sans ressasser la question des abbayes-évêchés(573), il faut souligner l'arrière-plan monastique de la *vita* et combien la sainteté de Samson est sous-tendue par des vertus ascétiques.

A l'époque carolingienne, les *vitae* des saints fondateurs des évêchés bretons qui sont alors mis définitivement en place reprennent des thèmes voisins. C'est une des caractéristiques de cette période que de rattacher l'histoire des évêchés à des "mythes d'origine". Contrairement à ce qu'il advient dans d'autres régions, ce n'est pas de l'époque apostolique que se réclament les *vitae* armoricaines ; d'où leurs efforts pour situer les origines bretonnes dans le temps de l'histoire sainte(574). On y retrouve, comme dans les *Gestae Episcoporum* analysées par M. Sot(575), la préoccupation d'établir la sainteté du fondateur et d'assurer le patrimoine du diocèse. Traits qui ressortent nettement, par exemple, de la *IIa vita Samsonis*(576) ou de la *vita la Tuduali*(577). C'est pourquoi on est parfois bien en peine de distinguer certaines de ces *vitae* des *Cartulaires* qui les contiennent(578). Dans la mesure où les auteurs sont des moines, il est normal qu'ils plaquent une forme de sainteté monastique sur les personnalités des saints évêques Samson, Malo, Tudual, Paul Aurélien. Bien délicat, dans ces conditions, de déterminer dans quelle mesure cette image coïncide avec la réalité historique. Mme Aupest-Conduché s'est récemment demandé si "une conception bretonne de l'évêque-moine, dont l'ascendant est tout spirituel"(579) n'avait pas non plus

(567) V. la Samsonis (FAWTIER) I,29 ; cf. F. DUINE : *OB* p.36-37.

(568) V. PAULI (CUISSARD) II,13 p.440.

(569) Ce paragraphe repose surtout sur les notes de F. DUINE, BUR droit, ms 479 f°16-20. A propos

d'un passage du même ordre, dans la V. Ronani, H. MARTIN rappelle que le Concile de Latran IV

(1215) venait de rendre obligatoire, pour les laïcs, confession et communion annuelles. Cf. J.P. LE-

GUAY, H. MARTIN : *Fastes et Malheurs...* p.91.

(570) Y. CONGAR : "Modèle monastique et modèle sacerdotal..." p.158, citant une lettre d'E. DELA-

RUELLE.

(571) J. LECLERCQ : "On monastic priesthood..." p.143.

(572) G. BERNIER : *Thèse*, p.115.

(573) Cf. L. GOUGAUD : "La question des abbayes-évêchés bretonnes" *passim* ; G. BERNIER : *Thèse*,

(1982) p.60 sq.

(574) Cf. supra c.IV.

(575) M. SOT : "Historiographie épiscopale et modèle familial..." (AESC, 1978) p.436 et 444.

(576) Cf. H. GUILLOTTE : "Les origines du ressort de l'évêché de DOU" p.526.

(577) Cf. supra c.I.

(578) A titre comparatif, cf. W. DAVIES : "Property rights and property claims..."

(579) D. AUPEST-CONDUCHE : "Deux formes divergentes..." p.123.

Un autre thème hérité de l'Antiquité, celui de la quadruple fontaine de vertu : temperantia, prudentia, fortitudo, iusticia(613) n'est guère présent non plus, sinon dans le passage de la vita Gildae que l'on vient de citer. C'est à peine si, aux époques de "Renaissances" intellectuelles, les trois dernières de ces vertus sont mentionnées(614). La vita Maglorii prétend emprunter à saint Paul le catalogue des vertus pratiquées par le saint :

"caritas, gaudium, pax, patientia, longanimitas, bonitas, benignitas, fides, modestia, continentia et, ut dictum est, caritas(615)".

En fait, l'apôtre, dans la seconde Epître aux Corinthiens, évoque seulement la charité et la joie... d'après le Livre des Proverbes : "Dieu aime qui donne avec joie".

La caritas est d'ailleurs une vertu attribuée à la quasi-totalité des saints bretons, comme il se doit, sans que des exemples concrets viennent toujours en illustrer la pratique. Tout au plus peut-on noter que l'hospitalitas, vertu chevaleresque, prédomine au XI^e siècle alors que les elemosynae l'emportent au XII^e siècle : essor des bonnes œuvres à l'époque romane ? affleurement, sous l'influence de la Réforme grégorienne, d'un idéal "de l'amour vrai, en vertu de quoi aider le prochain [...] passait avant les prières, jeûnes, veilles"(616) ?

La forte "stéréotypisation" des documents hagiographiques explique qu'ils ne soient pas les meilleurs témoins d'une telle évolution morale. De plus, cette approche sommaire devrait être approfondie, ne serait-ce qu'en prenant en compte les héros négatifs qui mettent en scène certaines vitae ou les défauts qu'elles prohibent : ainsi, l'invidia, comme il est normal dans une littérature fortement marquée par le monachisme, fait l'effet de péché capital.

Derrière les stéréotypes, se dégagent néanmoins les grandes lignes d'une évolution. Sinon le passage d'un modèle ascétique à une sainteté davantage ouverte au monde extérieur, du moins une tendance à la normalisation de ce modèle. En Bretagne, comme dans d'autres secteurs de la Chrétienté médiévale, la sainteté consiste moins en une vie de perfection qu'en un mode de vie particulier, c'est-à-dire monastique et même érémitique. Tous, même les laïcs, sont appelés à la perfection, mais la sainteté "suppose l'irruption du divin qui se manifeste en un individu par le miracle"(617). Encore au XIII^e siècle, la vita Hervei vient illustrer cette constatation en insistant sur les vertus mises en pratique par Hoarvian avant qu'il n'adopte la vie érémitique, tandis que son fils Hervé brille surtout par ses pouvoirs miraculeux.

P. Delooz a distingué cinq séries de rôles que "les gens font jouer au saint" :

"... celui d'intercesseur, celui de modèle idéal, celui de témoin de la communauté, celui de puissance bénéfique et celui de personnage promu au sommet de la réussite morale et religieuse"(618). Ce travail permet-il d'appliquer une telle grille aux saints armoricains tels que nous les présentons leurs vitae médiévales ? Seuls quelques auteurs carolingiens sont suffisamment explicites. Encore ne s'accordent-ils pas. Les GSR se proposent de raconter quelques miracles "ad aedificationem vestram et ad firmandam sancti loci"(619). Bili conseille, on l'a vu, "à tous les chrétiens", "eorum vita scrutari et exemplo imitari"(620). Quant à Wrdisten, il voit en Guénoé un exemple "plus mirari quam imitari"(621). Trois des rôles définis par P. Delooz interfèrent donc au IX^e siècle. Il est significatif que ceux d'intercesseur et de puissance bénéfique, qui a priori relèvent davantage de la mentalité folklorique, restent alors dans l'ombre !

Cependant, tant leur mode de vie que leurs contacts avec l'au-delà placent ces saints dans une situation marginale qui "met en lumière des structures mentales de base :

(613) J.C. POULIN : Thèse p.100.

(614) La scientia prédomine aussi, bien sûr, à l'époque carolingienne et post-carolingienne ; voir supra c.II.

(615) V. Maglorii (AASS) I,14 p.786 ; les Bollandistes renvoient à Paul, II, Cor.9,7 (Prov.22,8).

(616) Y. CUNGAN : "Modèle monastique et modèle sacerdotal..." p.155.

(617) M. SOT : "Spiritualité et sainteté..." p.301.

(618) P. DELOOZ : "...Sainteté canonisée..." p.26.

(619) GSR (MABILLON) III,4 p.217.

(620) V. Machutis (LEDUC) p.23.

(621) V. Winwat. (L.B.) II,2 p.57.

la perméabilité entre le monde sensible et le monde surnaturel" et donc... "la possibilité du miracle, et plus généralement du merveilleux"(622) qui explique la saveur qu'ont encore conservé bon nombre de ces récits.

ANNEXE

LA PRIERE DE SAINT ILTUD

1) Vita Pauli (CUISSARD) p.422-423

"Domine Deus, rex omnipotens qui cum in principio coelum terramque, non ut quidam, nova voluntate, aiunt in mente tua ascendente sed divina tua providentia disponente, fecisses, prima seculi hebdomada primoque in eadem die fecisti lucem quam appellasti diem, secundoque firmamentum in medio librasti aquarum spatium, ipsis humoribus ac tellure cum coelo eminentiore atque angelica natura quae in eo te Deum creatorem spiritualibus laudaret cantibus ante sex dierum exordium creatis ; quippe tertio ceagments in uno carcere aquis, quae cuncta operuerant aridam apparere iudicisti et eas in unum redactas maria appellasti ; quartoque in ordine glomerato firmamentum coeli sideribus ditasti ; quinto natatilia et volatilia ex uno eodemque elemento animantia creasti ; sexto quoque animalia terrestria et ipsum hominem protoplaustum formasti Adam, ex cuius latere et ipso haud animadvertente unam tollendo costam, quam formasti in mulierem matrem mortaliu[m] excitasti Aevam ; nobis, servis licet indignis, ejusdem loci spatium exorantibus addere digneris ut mare a te in primordio inter coetera elementa ex nihilo factum per te iterum jussum redeat in abyssum et suum relabatur in alveum et nunquam nostrum audeat adire confinium."

2) Vita Pauli (AASS) p.112 (1,5 col.2)

"Pater omnium Deus, qui verbo tuo aquarum moles terris divisisti et lege aeterna mare coercuisti ne terminos transgrediretur quos posuisti ; praesta nobis servis tuis, ut iste nocuus maris accessus, in profundum constringeretur abyssum, suum relabendo in alveum, et nunquam deinceps nostrum audeat adire confinium ; annuente Filio tuo cum Spiritu Sancto."

3) Vita Gildae (LOT) p.435-437

"Domine Jesu Christe, filii Dei omnipotenti, qui cum Patre et Spiritu Sancto, caelum et terram, mare et omnia qui in eis sunt, cum non essent condidisti, quippe tuis fidelibus praecepisti ut Deum patrem in tuo nomine peterent quicquid sibi opus esset et eorum petitio ad effectum procederet ; tuo equidem in nomine omnipotentis Domini imploramus clementiam ut dilatari per te jubeat terminos insulae hujus atque fertilitatem inferat glebae ejus, ut nobis, servis tuis, atque successoribus nostris, tua largiente gratia, abundanter cibaria administret, ut satiati de tuis donis gratias referamus nomine tuo, qui cum Patre et Spiritu Sancto vivis et regnas per infinita saecula saeculorum."

(622) J. LEGOFF : Faire de l'Histoire, t.III : Nouveaux objets, p.86.

INDEX ET TABLES

On a indiqué en MAJUSCULES les noms de personnes, en soulignant ceux des SAINTS. Les noms de lieux sont en minuscules. On a aussi retenu, en les soulignant, quelques sujets que la Table des matières ne met pas en relief. Enfin, on a éventuellement signalé (entre parenthèses) les pages où un thème est abordé sans être explicitement désigné.

ABELARD : 88
 Abbés-évêques : 29, 31, 203
 ABBON (de Fleury) : 112
 ADVENA (sœur de BENOIT de Macérac) : 139
 ALAIN BARBETORTE : 52
 ALBERT LE GRAND : 23, 66, 68, 70, 88, 192
 ALCUIN : 133, 137, 171
 ALDHELM : 101, 253, 166, 167, 170
 Alet : 35, 46, 67, 85, 106, 107, 109, 168, 170
 Amicus (= car) : 39
 AMON (père de SAMSON) : 30, 31-32, 78, 313, 203
 ANNA (mère de SAMSON) : 30, 31, 78
 ARMEL : 36, 63, 103, 145, 165
 ARTHUR : 64, 172, 193
 AUGUSTIN : 120, 136, 144-146, 153, 162, 195
 Balaam (ânesse de) : 129
 Batz : 88
 BAUDRI (BAUDRY) : 22, 62, 114, 120, 185, 198
 BEDE : 22, 32-33, 100, 140, 149, 195
 Bégard (Bégar) : 85, 204
 Behemoth : 120
 BENOIT : 90, 93, 99 n°228, 120, 129, 134, 137, 189
BENOIT de Macérac : 22, 67, 120, 129, 131, 138, 156, 181,
 BILI : 35, 47-48, 78-79, 85, 93, 103, 106-109, 118, 122, 163, 167, 172, 178, 179, 183, 186, 208
 BOTHMAEL : voir BUDOC
 BRENDAN (BRANDAN) : 78, 92, 93, 102, 107, 143
 BRIEUC : 37-38, 78, 87, 94, 97, 111, 122, 162, 170, 185, 203, 207,
 BRIGITTE : 42, 111, 153
 BRUTUS : 170, 191, 193
 Bucoliques : 149-158
 BUDOC : 42-43, 64, 75, 83-86, 94-95, 103, 107-108, 142-144, 173-174, 176
 CADOC : 69, 78, 143
 Calembours : 165, 171-174
 CARADEC : 69
 Cartulaires (et hagiographie) : 19, 24, 36, 47, 57, 63, 176, 179, 187, 188-190, 203
 CASSIEN (JEAN) : 120-122, 128, 140-141, 144, 148, 164

CASSIODORE : 45, 117, 141, 148, 153
 CERIALTAN : 90, 92
 Cezembre : 79, 86, 172
 CHARLEMAGNE : 111, 133
 CHARLES LE CHAUVE : 54
 Chartres : 111, 114
 Chateaulin : 47
 CHEIRVIE : 172
 CHILDEBERT : 30-31, 35-36, 66, 88, 105, 189, 195-196
 Chronicon Briocense : 23, 56, 64
 Chronique de Nantes : 21, 198
 CICERON : 107, 154, 157
 CLEMENT (de Landevennec) : 34, 40-45, 108
 COLOMBAN : 79, 101, 128, 150, 168, 170
 Comput : 99-100
 CONAN MERIADEC : 23, 65, 191-193
 CONOMAGLUS (nutrator de FRACAN) : 91, 192
 CONOMOR (voir aussi MARC) : 29, 66, 177, 196, 202, 207
 CONWOION : 21, 47, 57, 102, 198, 131, 134, 142, 149, 171, 176, 198, 207
 CORENTIN : 20, 33, 62-63, 103, 119, 122, 134, 157, 163, 195, 204
 Cornouaille : 47, 188, 193, 201
 Cornwall : 22, 31-32, 68, 78, 96, 111
 Corseul : 145
 CUNUAL : 58, 92, 95-96, 102, 107, 129, 176, 183
 DAEG : 90, 197
 DAVID (DAVY) : 69, 77
 Dol : 23, 28, 31-32, 40, 48, 56, 58, 61-62, 65, 70, 85, 86, 102, 114, 149, 168
 Domnonée : 79, 188, 196, 201
 Dragon : 31-32, 70, 188 et n°66, 147
 DUBRIC : 31
 Dyptiques : 30
 EFFLAM : 64, 75, 103, 130, 156, 179-181, 203, 206
 Eneide : 147-158, 164, 168, 192
 Erémisme : 86, 141, 181, 199-201, 204
 ERISPOE : 52, 54, 92
 ETHEIN : voir IDUNET
 Exemplum : 19, (131), 143, 181
 FELIX (évêque de Nantes) : 109, 151
 FELIX (archevêque de Dol) : 49
 FESTIVUS : 79, 85
 Fleury-sur-Loire (Saint-Benoît-sur-Loire) : 53, 55, 67, 111-114, 154, 158, 172, 199, 201
 FORTUNAT : 148, 151, 162
 FRACAN : 43, 83, 91, 192
 GAUTIER (WALTER) MAP : 32
 Généalogies : 36, 186-189
 GEOFFROY de Monmouth : 56, 57, 163, 193
 GEOFFROY (duc de Bretagne) : 55
 Géorgiques : 147-158, 167
 GERMAIN d'Auxerre : 78, 102
 GERMAIN de Paris : 76-78
 GILDAS : 39, 55, 77, 86, 91-92, 110-111, 114, 118-120, 128, 135, 148, 153, 154 n°115, 163, 164,

166, 167, 177, 184, 190-191, 195, 204, 208
 GIRAUD de Cambrie : 91
 GOBRIEN : 65, 191, 193
 GODIAN : 92, 103
 GONERI : 21, 65, 122, 191, 202
 GOUZNOU : 57, 165, 191, 193
 GOULVEN : 39, 66, 75, 92, 103, 107, 141-142, 186, 196, 206
 GOUSTAN : 55
 GRALLON : 44, 57, 196
 GRATIANUS (GRATIAS ou GRANS de Tréguier) : 89 et n°130
 GREGOIRE le Grand : 33, 45, 93, 104, 138, 141, 146, 148, 153, 162
 GREGOIRE de Tours : 22, 109, 143, 156
 Gregorius : 106-107
 GESTAE SANCTORUM ROTONENSIS : 21, 47, 88-89, 91, 106-107, 108, 122, 130-133, 134, 139, 149-150, 164, 176, 185, 196, 198, 202, 207-208
 GUENAEI : 24, 40, 46, 94, 202, 206
 GUENOLE : 24, 34-35, 40-47, 63, 67, 75, 83-84, 93, 95, 101, 103, 108, 110-111, 117, 122, 129, 137, 138, 142, 143, 144, 145, 149-155, 158, 163, 166, 167, 168-169, 170, 172, 180, 187, 189, 192, 193, 196, 202, 204, 206, 208
 Guérande : 190
 GUERECH : voir WEROCH
 GUIBERT de Nogent : 84
 GUILLAUME (moine de Landevennec) : 63
 GUILLAUME (prêtre de Léon) : 57, 191, 193
 GURHEDEN (moine de Quimperlé) : 57
 GURTHIERN : 38, 57, 162, 175, 184, 189-190
 GURVAL : 27, 53
 Gyrovagisme : 138
 GWENN TEIRBRON (ALBA TRIMANIA, mère de Guénoïé) : 187, 192
 HARTHIAN : 87
 HENOC : 28, 31-32
 HERBOT : 70, 122, 130, 173
 HERMELAND : 49, 139
 HERVE : 39, 64, 87, 97, 105-106, 110, 118, 122, 146, 158-160, 203, 208
 HINWETEN (abbé de Saint-Meen) : 56
 HINWORET (évêque de Léon) : 47
 Histoire (conception de l') : 24-25, 36, 184-198
 HOARVIAN : 105-106, 208
 HOEL (duc de Bretagne) : 58
 HOMERE : 157
 HORACE : 149, 153-154, 156, 158
 HUCCAN : 118
 IDUNET : 41, 46-47, 87, 150
 ILTUD (ILTUT, ILDUT) : 28, 31-32, 76-78, 101-102, 108, 110, 135, 136, 142
 Ima : 143
 Immortels de Landevennec (Légende des) : 186
 INGOMAR : 56, 75, 90, 175, 184
 Inys Bry (Caldey Island) : 76
 Irlande : 29, 31, 37, 60, 64, 68, 71, 78-79, 84-85, 91, 98-99, 100-101, 106, 109-111, 118, 142, 165, 180-181, 201
 ISIDORE de Séville : 99, 117, 130, 144, 153, 164, 165

Itala (Bible) : 126
IVY : 70
JACUT : 36, 66, 75, 104, 122, 129, 189
JEAN de Chatillon (saint JEAN de la Grille) : 62
JEAN Scot Erigène : 93, 136-137
JEROME : 117, 120, 130, 133, 146, 148, 153, 162
JESTIN (GESTIN) : 180
JUDAEL : 29, 91-92
JUDICAEL : 23, 53, 55, 75, 175, 175-179, 183-184, 188, 201-202, 206
JUDOC : 53, 99, 188
JUVENCUS : 153
KE (QUAY) : 68
KEBAN : 145
Landevennec : 24, 34, 40-48, 52, 57, 63, 87, 105, 109, 111, 133, 149, 168, 170, 186, 187, 188, 189, 191, 195, (198-199), 206
Lannec : 190
Lanmeur : 65
Lavret : 75, 79 et n°64, 85
LE BAUD : 23, 56, 191
Léhon : 48, 89, 149, 168, 170
Leon (voir aussi Saint-Pol de Leon) : 189, 191, 193
LERY : 20, 48 n°208
Lesneven : 66
LETALD (de Micy) : 54, 112
Letavia : 170, 193
Llanbadarn Fawr : 69
Llanilyd (Llaniltut) : voir Lantwit
Lantwit major : 28, 32, 76, 110
LOBINEAU : 23
Loctudy : 63
Locus : 180-181
LOUENAN (archevêque de Dol) : 49
Louenan (auteur présumé de la V. la Tudualis) : 36, 189
LOUIS le PIEUX : 32, 35, 137, 179, 196
LUCAIN : 149, 156, 157, 164, 181
LUG : 182
LUNAIRE : 25, 39, 66, 70, 77, 97, 134, 139, 175, 194
MABBON : 112
MAELGUR : 87
MAGLOIRE : 48, 75, 79, 85-86, 89, 93, 95, 117, 118, 120, 149, 151, 158-160, 162, 163-164, 168, 171-172, 187, 206, 208
MALO : 20-21, 35-36, 47-48, 78-79, 85-86, 91-93, 95, 102, 107, 108, 114, 118, 139, 143, 145, 163, 166, 168, 172, 174-175, 178, 179, 183, 186, 187, 196, 197, 203, 206
MARBODE : 61-62, 104, 114, 154-155, 198
MARC (roi) : 138
Marmoutiers : 54, 164
MARTIN de Tours (voir SULPICE SEVERE, GREGOIRE de Tours) : 103, 144, 148, 204, 207
MARTIN de Vertou : 39, 52, 87, 166
MAUDEZ : 58-61, 67-68, 84, 86, 90, 118, 143, 173, 177, 194, 196-197, Maurice (vicaire de Cleder) : 68
Meaux : 57

MEEN : 56, 90, 91, 94, 154 n°115, 177, 194, 203
MELAINE : 20, 22, 52, 62, 87, 102, 155
MELOIR : 57, 65, 90, 92, 173, 181, 188, 201
MENOU : 70
MERIADEC : 65, 75, 94, 191, 194
MILDU : 106
Montreuil-sur-Mer : 47, 53-54, 87, 103
Morgane : 118
Nantes : 47, 52, 54, 64, 109, 112
Nantcarvan : 69
NINNOC : 38-39, 57, 92, 139, 188-189
NOMNOE : 29, 32, 47, 48, 66, 89, 92, 111, 196
Normands : 20, 34, 49, 54, 61, 69, 71
Nourriture (Mise en... : Forestage) : 91-92, 192
Ogham : 99
Organum : 105
Orléans : 67-68, 112, 114, 193
OSMANE : 69
OVIDE : 148, 149, 151, 152, 156, 158, 163
Paris : 49, 61, 78, 97, 114-115
PATERNE : 20, 22, 65, 68-69, 177-178
PATRICK (PATRICE) : 44, 78, 110-111, 120, 133, 153, 193, 196
PAUL AURELIEN (POL de Leon) : 24, 35, 42, 45-47, 55, 57, 76, 88, 105, 108, 112, 114, 117-118, 135, 138, 141, 142, 150, 158, 168, 175, 189-190, 191, 203
PAUL DIACRE : 95
Pays de Galles : 20, 22, 39, 68, 69, 78-79, 85, 91, 98, 111, 133, 187,
Pèlerinage : 60, 70, 137, 140, 207
Pental : 23, 29, 30, 48-49
PETROC : 22, 69
Plestin : 180
Pleumeur (Morbihan) : 190
Plougrescant : 87
Pontivy : 65
PRUDENCE : 150 n°39, 162
Quimper : 62-63, 109, 188, 192
Quimperlé : 46, 63, 188, 190
QUINTILIEN : 97
RAOUL GLABER : 67
RATVILL : 47, 106, 109, 131, 150
Récréations : 95-97
Redon : 47, 54, 57, 67, 88, 89, 92, 101, 107, 108-109, 131, 142, 149, 152, (164), 175, 176, 186, 199, 202
Réforme grégorienne : 56, 71, 86, 195, 200, 204, 207-208
Renaissance Carolingienne : 20, 32-33, 39, 51, 61, 71, 75, 102, 108, 154, 198, 199, 208
Renaissance du XII^e siècle : 75, 155, 163, (186), 199, 208
Rennes : 49, 52, 56, 62, 64, 109, 114
RETHWALD : 85 n°87, 91
Rhuys : 55, 64, 86, 91, 149, 190
RIVANONE : 85, 97
RIWAL : 42, 196
ROBERT d'Arbrissel : 22, 62, 114

Rohan : 23, 65, 191
 Romanie : 28
 Rome : 140, 170, 185, 193, 204
 RONAN : 27, 62-63, 68, 75, 119, 123, 130, 139-140, 145, 156-157, 197, 204
 Roscoff : 68
 Rotmou : 174
 RUFIN : 33, 148
 RUMON : 68
 Saint-Brieuc : 54, 65
 Saint-Benoît-sur-Loire : voir Fleury
 Saint-Benoît-de-Macérac : 67
 Saint-Denis : 67
 Saint-Germain-des-Prés : 61
 Saint-Jacut : 56, 66
 Saint-Malo : 54, 62, 67, 86
 Saint-Meen : 53, 56, 69, 90, 102, 149, 188
 Saint-Pol-de-Leon : 35, 55, 57, 64, 67, 68-69, 88, 108, 112, 175
 Saint-Suliac : 67
 Saint-Viau : 67
 SALLUSTE : 148, 157
 SALOMON : 92, 111, 201
 SAMSON : 21, 24, 27, 28-34, 40, 49, 55, 62, 66, 70, 76-78, 85, 91, 93-94, 97-99, 101-102, 108, 110, 119, 122, 124, 126, 133, 139, 142, 144-145, 147, 148, 149, 153, 167, 174-175, 179, 183-184, 185, 187-189, 196, 198, 201, 202, 203-204, 206-207
 Scela : 79 n°58
 SEDULIUS : 149, 153
 SENEQUE : 154
 Septante (Bible) : 126, 133
 Serk : 79, 95
 SIGEBERT de Gembloux : 22, 79, 95
 SPOLETE : 107
 SULIAU (SULIA, SULIAC) : 67, 105
 SULPICE SEVERE (voir aussi MARTIN de Tours) : 29-32, 40, 148, 162
 TACITE : 150, 166, 185 n°433
 TALIESIN : 105
 TELLO (TELIAU) : 178
 Tessères : 97-99
 Teuz (Tuthe etc.) : 90 n°144, 118, 197
 Teomacha : 32, 144, 147
 Theoria : 140-142
 Tours : 32, 40, 207
 Tréguier : 49, 58, 64, 65, 68, 71, 89, 96, 114, 199, 204
 TUDUAL : 36-37, 49, 58-60, 66, 84, 89, 96, 103, 111, 118, 122, 141-142, 173, 185, 188-189, 194, 203
 TUDY : 63, 84, 143
 TURIAU : 40, 48, 61, 70, 85, 102, 104-105, 107-108, 145, 152, 176, 183, 197, 207
 Tyrannus (= tiern) : 175-177
 TYSILIC : 67
 Vannes : 49, 52, 65, 69, 204
 Verges d'argent : 30, 76-77
 Vertou : 54

Verus Latina (Bible) : 133
 VIAU : 67, 75, 118, 136, 164
 VIRGILE : 134, 147-158, 160-162, 163, 166, 192-193
 VIRGILIUS MARO grammaticus : 107
 VITALIS (auteur de la 1^{re} V. Pauli) : 39, 55-56, 77, 88, 114, 130, 135-136, 138, 158, 166, 172
 VORTIGERN : 38
 Vulgate (Bible) : 124, 126, 130, 133, 165, 170, 187 n°455
 WEROC (WAROCH, GUERECH) : 190
 WINNIAU (voir FINNIAN) : 78-79
 WINNOC : 53, 138, 188
 WITHUR : 88
 WRDISTEN : 34, 40-45, 93, 95, 108, 122, 137, 138, 144, 149-150, 153-154, 157, 166-167, 170, 172, 186, 187, 189, 192, 193, 195-196, 206-208
 WRMONOC : 35, 42, 45-47, 77, 88, 105, 108, 114, 135, 136-137, 141, 158, 166, 170, 172, 175, 189-191, 203
 YVES : 114

TABLE DES CARTES, GRAPHIQUES, TABLEAUX ET ILLUSTRATIONS

Répartition de la production hagiographique armoricaine	50
Tableau chronologique de l'hagiographie armoricaine	51
L'éducation dans les <u>vitae</u> armoricaines	74
Carte scolaire de l'hagiographie armoricaine	77
Le site de Cézembre d'après L. LANGOUET	80
Plan de Cézembre	81
Archipel de Bréhat	82
Lavret : fouilles archéologiques (1977, clichés J. GUIGNE-BOLOGNE)	83
L'éducation dans les <u>Vitae</u> armoricaines (programmes)	96
L'alphabet oghamique	98
Saint-Benoît sur Loire : tête du chef normand Raynaldus	113
Le diable dans les <u>Vitae</u> armoricaines	119
"Hostis" et "Inimicus"	121
La Bible dans l'hagiographie armoricaine	127
Les citations bibliques dans les <u>GSR</u>	132
Les hellénismes	161
Les hispérismes	169
<u>Tyrannus</u>	177
Les synonymes du mot <u>locus</u> dans la <u>Vita Euflami</u>	182
<u>Genealogia Si Winoci</u>	188
L'évolution des types de saints au cours du Moyen Age	200
Les Catalogues de vertus	205

