

## Travail, sanctification et production dans les *Vitae* médiévales des saints bretons

Pour la plus ancienne tradition monastique, le « démon de midi » (1) τὸν μεσηθρινὸν δαίμονα (*meridianum daemonem*) n'a rien à voir avec les retours de flamme de l'âge mûr. Aux dires de Jean Cassien (420-424), qui s'inspire ici d'Evagre le Pontique, c'est celui qui, « surtout aux environs de la sixième heure », incite le moine à l'acédie (2), c'est-à-dire à « l'ennui existentieliste et métaphysique » (3).

Contre cette tentation, un seul remède : l'« assiduité au travail » ! En effet, en contribuant à la santé morale du religieux, cela le rend apte à s'acquitter de l'office auquel il s'est voué. Mais M. Bloch a souligné que le drame spirituel du monachisme médiéval résidait, précisément, dans l'« oscillation » entre ces deux nécessités qui pouvaient s'avérer contradictoires : bien qu'indispensable, cette activité manuelle ne risquait-elle pas de détourner les moines de l'*opus Dei* (4) qui est leur raison d'être ? (5)

Ce dilemme sous-tend les « refus, réticences ou précautions » vis à vis de l'agriculture ou de l'élevage qui se discernent dans les règles monastiques du haut Moyen Âge. Les variations des attitudes à l'égard de tels travaux reflètent souvent, d'ailleurs, l'évolution de la conjoncture économique (6). Les hagiographes bretons de l'époque carolingienne sont issus de monas-

(1) Pr. XC, 6.

(2) *Inst.* X, 1-4; cf. J.-C. GUY éd. Jean Cassien, *Institutions Cénobitiques* S.C. 109, Paris, 1965, p. 384-5 et n°. Dans certaines traditions monastiques de l'interprétation symbolique des heures (attestées, en Irlande, par le *Cod. H. 3.17, Trin. Coll., col. 675*) la sixième heure est celle de la crucifixion parce que c'est alors qu'Adam avait pêché (Cf. R.I. BEST, « The canonical hours », *Eriu*, III-1 (1907) p. 116).

(3) J. LEGOFF, *L'imaginaire médiéval*, Paris, 1985, p. 64.

(4) Voir *infra* n° 285.

(5) Cf. le débat consécutif à la communication d'E. DELARUELLE, « Le travail dans les règles monastiques du IV<sup>e</sup> au IX<sup>e</sup> siècles », *Journal de Psychologie normale et pathologique*, XLI<sup>e</sup> année, 1948, p. 63-4.

(6) A. DE VOGUÉ, *Les règles monastiques anciennes*, Brépols-Turnhout, 1985, p. 50.

tères où cette littérature était « ruminée » et le modèle de sainteté qu'ils ont mis en valeur a, en grande partie, conservé son impact sur leurs successeurs de l'époque romane (7). C'est pourquoi, il n'est guère étonnant de trouver l'écho de telles préoccupations dans leur production.

Pour ces lettrés médiévaux, les clichés miraculeux comme les citations bibliques font ricocher tout un jeu de références familières que l'on peut tenter de reconstituer. Ils mettent ainsi en œuvre autant d'arguments d'autorité qui leur permettent de situer la vie du saint qu'ils entendent honorer dans la controverse pluri-séculaire sur le travail monastique. Aussi n'y a-t-il peut-être pas autant de cuistrerie qu'il pourrait d'abord y paraître à placer en exergue de chacune des parties de ce travail, une des citations bibliques qu'ont invoquées le plus fréquemment à ce sujet les auteurs de règles monastiques, puis les hagiographes. Dans ces conditions, on ne peut espérer broser les grandes lignes d'une évolution chronologique qu'une fois les éléments du dossier hagiographique armoricain re-situés par rapport aux termes traditionnels de ce débat.

## I. — *Sine intermissione orate* (8)

### 1) La Théorie :

Dès son Prologue, le plus ancien document hagiographique armoricain, la *Vita la Samsonis* (VII<sup>ème</sup> siècle), distingue *vita theorica* et *actualis* (9) en s'inspirant des *Collationes* (I. 1) de Jean Cassien (10). A deux reprises, par la suite, le qualificatif *spiritualis* appliqué à cette *theoria* vient préciser le sens de l'expression :

« ...Il ressemblait à un ange de Dieu envoyé du ciel, menant sans se lasser une admirable vie érémitique et tout à fait céleste. Il ne cessait, ni de jour ni de nuit, de prier et de s'entretenir avec Dieu. Il passait tout le jour en prières et en travaux manuels et toute la nuit à la compréhension mystique des saintes Écritures, emportant un luminaire dans son habitation pour qu'en s'adon-

(7) B. MERDRIGNAC, *Recherches sur l'hagiographie armoricaine du VII<sup>ème</sup> au XV<sup>ème</sup> siècles*, t. I, *Les saints bretons, témoins de Dieu ou témoins des hommes*, *Dossiers du CeRAA*, H, 1985, p. 199-204.

(8) *I Thes.* V, 17 ; cf. *Reg. Monachorum* de Colomban (éd. Walker) p. 130 ; *V. Ronani* (*Cat. cod. Hag.*) c.2, p. 439.

(9) *V. la Samsonis* (éd. Fawtier) *prol.* p. 95.

(10) F. DUINE, *Les origines bretonnes*, Paris, 1914, p. 27 ; F. KERLOUEGAN, « Les citations d'auteurs latins chrétiens dans les Vies de saints bretons carolingiennes », *EC*, XIX-1982, p. 238.

nant à la lecture, il écrive quelque chose ou médite les théories spirituelles» (11).

A l'instar de saint Colomban qui qualifiait Grégoire le Grand d'« expert dans la méditation de la divine éloquence » (*theoria utpote divinae Castalitis perito*) dans la lettre qu'il lui adressait en 600 (12), l'hagiographe breton conçoit donc cette *theoria* comme la connaissance des Écritures. D'ailleurs, la même formule intervient quelques chapitres plus haut dans la *Vita* pour indiquer qu'il s'agit davantage pour lui d'une grâce que du résultat d'un effort de recherche personnelle.

Comme ni son maître ni lui ne parvenaient à élucider une question relevant des « théories spirituelles », saint Samson entreprit de jeûner et de prier :

...« Alors que la troisième nuit, et presque au milieu de la nuit, il pria, il vit près de lui une lumière venue du ciel et il entendit une voix désirable lui dire doucement à partir de cette lumière : Ne t'épuise pas davantage, élu de Dieu. Voici, en effet, que, non seulement tu vas résoudre la question pour laquelle tu te mets en peine (*laboras*), mais que tu obtiendras tout ce que tu demanderas à Dieu par la prière ou le jeûne, eu égard à tes bons mérites » (13).

On doit rapprocher ce récit du passage des *Institutiones* que Jean Cassien consacre à abba Théodore, « homme d'une très grande sainteté et de science, non seulement dans la vie active (*in actuali vita*), mais dans la connaissance des Écritures » :

«...Cherchant une fois l'explication d'une question fort obscure, il demeura en prière, infatigable, durant sept jours et sept nuits jusqu'à ce que le Seigneur lui révélât la solution de la question posée » (T4).

Sous-jacente à ce texte, se trouve la doctrine, déjà exposée par Evagre : on peut se dispenser « de l'enseignement des commentateurs » pour peu que l'on se soit purifié des « vices charnels » (15). C'est pourquoi l'expression

(11) *V. La Samsonis* (éd. Fawtier), I, 21 p. 121 : *spiritualibus theoriis* (plutôt que *theoricis*) ; A la suite de L. GOUGAUD, « La théorie dans la spiritualité médiévale », *Revue d'ascétique et de mystique*, III-1922, p. 381 n° 2, je retiens cette leçon donnée par douze mss.

(12) G.S.M. WALKER, *Sancti Columbani Opera*, Dublin, 1970, p. 2 ; L'expression *theorica vita* apparaît aussi dans une lettre dont l'attribution à Colomban reste hypothétique (*ibid.*, p. 206).

(13) *V. la Samsonis* (éd. Fawtier) I, 11, p. 109-110.

(14) *Inst.* V, 33, éd. J.-C. GUY, p. 244-5. Il n'y a pas de rencontre formelle, mais coïncidence des mêmes mots-clés : *explanatio, quaestio, oratio* et, peut-être *infatigabilis* (*Instit.*) et *fatigueris* (*V. La Samsonis*).

(15) *Inst.* V, 34 éd. J.-C. GUY, p. 245 et voir la n° 1.

« d'apparence si peu augustinienne » (16), « *exigentibus meritis tuis* », de la *Vita la Samsonis* ne traduit pas forcément quelque relent de Pélagianisme. Elle évoque plutôt l'« optimisme » que Jean Cassien tient des pères orientaux et qui l'oppose fondamentalement à saint Augustin (17).

Ainsi la *theoria* apparaît comme « une participation, une anticipation de la contemplation céleste » (18). L'auteur de la *Vita* de saint Samson participe donc du concept du βίος θεωρητικός néo-platonicien, christianisé par les auteurs ascétiques et mystiques (19) et vulgarisé en Occident par Jean Cassien (20).

Des gloses en vieux-breton du début du IX<sup>ème</sup> siècle transcrivent le terme latin *theorica* par *gupar*, *guparal* (retrancher, séparer, diviser) au même titre que *remotus* (*gupar*, *guparth*). Dorénavant, pour les glosateurs, la *theoria* se caractérise par sa première exigence : la séparation du monde (21). En 884, la *Vita* de saint Paul Aurélien insiste sur la nécessité de cette rupture. Le saint se met en tête de « devenir si étranger aux hommes du siècle que par la seule théorie, il mérite d'être très près de Dieu et de ses anges » (22). Pour Wrmonoc, l'auteur de cette *Vita*, la contemplation est donc bien indissociable de la vie solitaire, complètement retranchée de la société des hommes (23). C'est pourquoi, à l'instar de Paul, le premier ermite égyptien présenté par Pallade (24), le saint « chercha la retraite d'un lieu désert » (25), non loin du domaine paternel (26).

(16) F. DUINE, *Les origines...*, p. 35 qui relève un parallèle dans la *V. Machutis*, par Bili, I, 98.

(17) *Inst.* éd. J.-C. GUY, p. 294-5 n° 1.

(18) J. LECLERCQ, *Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Age: l'amour des lettres et le désir de Dieu*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, 1963, p. 99.

(19) A. BLAISE, *Dictionnaire latin des auteurs chrétiens*, Strasbourg, 1954, s.v., cite Augustin Jérôme, Rufin, etc.

(20) Cette notion n'est pas particulière à l'hagiographie celtique (cf. B. MERDRIGNAC, *Recherches...*, t. I, p. 140). Cependant, L. GOUGAUD, « La théorie... » p. 382, note que le vocable a connu suffisamment de succès chez les ascètes insulaires pour passer en vieil-irlandais sous la forme *teoir*.

(21) L. LEMOINE, *Recherches sur l'enseignement et la culture dans la Bretagne du haut Moyen Age*, thèse de doct., *dact.*, Rennes, 1985, t. II, p. 354-356. On trouve aussi la glose *emdrüt* (retraite, solitude volontaire).

(22) *V. Pauli* (éd. Cuissard), I, 6, p. 429.

(23) L. GOUGAUD, « La théorie... », p. 390.

(24) G.-H. DOBLE, éd. by D.S. EVANS, *Lives of the Welsh saints*, Cardiff, 1971, p. 150, n° 7.

(25) *V. Pauli* (éd. Cuissard), I, 7, p. 430.

(26) G.-H. DOBLE, *ibid.*, identifie cette fondation à Llanddeusant (P.d.G.).

Ce désert est « le lieu de tous les charismes et de toutes les théophanies » (27) selon le *De laude eremi* d'Eucher, futur évêque de Lyon, retiré avec son épouse dans une île proche de Lérins au début du V<sup>ème</sup> siècle (28). Selon la version brève (IX<sup>ème</sup> siècle) de la *Vita* anonyme de saint Malo, cette même *theophania* (29) résulte de « la contemplation divine en se consacrant aux mystères de la foi » dans la solitude (30). Telle est l'option des compagnons de Brendan et de Malo à l'issue de leur quête de l'île d'Ima. En effet, dans les récits de navigation celtiques, le désert maritime et insulaire supplée au désert égyptien (31). Mais alors que d'après la *Vita* rédigée par Bili (IX<sup>ème</sup> siècle) Malo finit par atteindre cette île figurant l'autre monde (sur le modèle des *Immrama* irlandaises), les deux versions anonymes censurent ce passage qui confère pourtant à l'épisode toute sa portée symbolique et mystique (32). Selon celles-ci, l'aventure de Brendan et de ses disciples tourne court (33). Les hagiographes donnent une explication providentielle de cet échec. Ainsi, la version amplifiée (X<sup>ème</sup> siècle?) indique qu'« il plaisait davantage à Dieu que [Malo, consacré évêque] convertisse par la prédication beaucoup de monde à la connaissance de la foi catholique plutôt qu'il ne mène une vie anachorétique, seul, retiré du monde, célibataire et théorique (*theoricus*) » (34).

Même si le mot n'apparaît explicitement que dans l'un d'entre eux, c'est bien l'alternative entre vie théorique et vie active qui sous-tend ces trois documents de l'époque carolingienne. Tout se passe comme si, quitte à tronquer la légende attestée par le récit de Bili, les versions anonymes avaient tout mis en œuvre pour que le saint n'atteigne pas le paradis terrestre et ne soit tenté de s'y complaire dans l'oisiveté.

Ce n'est pas là une simple intuition. En effet, dans sa réfection de l'Anonyme, Sigebert de Gembloux (XII<sup>ème</sup> siècle) ne reprend que les épisodes retenus par son prédécesseur et explicite ses préventions :

(27) J. LEGOFF, *l'Imaginaire...*, p. 64.

(28) A. DE VOGUÉ, éd. *Les Règles des saints Pères*, S.C. 297, 1982, t. I, p. 104, n° 36.

(29) La *V. Machutis* anonyme (éd. Lot), c. 12, p. 309, transcrit ici : *Dei ac domini Jesu Christi visionem...*

(30) *V. Machutis* anonyme (éd. La Borderie), c. 12, p. 280.

(31) O. LOYER, *Les chrétiens celtiques*, Paris, 1965, p. 37, repris par J. LEGOFF, *l'Imaginaire...*, *ibid.* qui cite la *Navigatio Brendani* et la *V. Columbani*.

(32) Cf. J.-R. DU CLEUZIOU, « La navigation du moine saint Malo », *SECdN*, LXXXVI-1957, p. 51-55.

(33) Cette modification constitue peut-être un indice supplémentaire de ce que les versions anonymes sont postérieures à celle de Bili; cf. B. MERDRIGNAC, *Recherches...*, t. I, p. 48.

(34) *V. Machutis* (éd. Lot) c. 11, p. 308; L'éd. La Borderie), c. 11, p. 279, donne, en substance, la même explication.

« La rumeur qui a coutume de parler de ce qui est réel ou irréel rapportait qu'il existait une île dans la mer [...]. Des citoyens du ciel étaient censés y habiter ».

Prudemment, il se démarque de la tradition rapportée par Bili: « Si quelqu'un souhaite la lire, qu'il apprenne par l'opinion des savants ce qu'il doit en penser », et il ajoute: « Il n'appartient pas à notre témérité de débattre si le seul désir de rechercher une demeure heureuse les a poussés à suivre cette route ou si la satisfaction de la curiosité humaine s'est insinuée quelque part dans leurs âmes » (35).

Déjà, au XI<sup>ème</sup> siècle, la *Vita Gildae* avait rationalisé ce motif du désert insulaire en indiquant que saint Gildas fut accueilli « avec beaucoup de joie et d'honneur » en Armorique. Mais, « évitant les honneurs fugitifs du siècle, il désirait beaucoup mener une vie théorique ». C'est pourquoi, à trente ans, il gagna une île du pays de Rhuy pour y mener une vie anachorétique. Toutefois l'affluence de disciples le contraignit à édifier sur le continent un monastère propre à la vie cénobitique (36). Cette alternance recoupe la distinction établie par Jean Cassien, dans sa XIV<sup>ème</sup> Conférence, entre « *scientia actualis* et *scientia spiritualis* [...] ». La première, plus ascétique, correspond davantage à la vie cénobitique, l'autre à la vie anachorétique » (37).

La même ambivalence concernait déjà l'emploi du mot *theoria* dans la *Vita Conwoionis* (X<sup>ème</sup> siècle). Certes, celle-ci indique bien que « les moines pratiquaient la théorie dans le monastère de Redon » (38). Mais le contexte décrit les efforts accomplis par Conwoïon pour arracher des donations à l'empereur Louis Le Pieux. Aussi, la trame du récit est-elle constituée par des clichés sur le travail monastique, légèrement déviés de leur sens.

D'abord, attribué correctement au « poète », le fameux vers des *Géorgiques* (I, 45): « *Labor improbus omnia vincit* »; puis deux versets de la seconde épître aux Corinthiens (IX, 6-7):

« *Qui parce seminet, parce et metet; et qui seminet in benedictionibus, de benedictionibus et metet et bilarem datorem diligit Deus* ».

La seconde partie de cette citation (« Dieu aime qui donne avec joie ») — reprise par saint Paul du Livre des *Proverbes* (XXII, 8) d'après la version des Septantes — est familière aux auteurs monastiques puisque la Règle bénédictine (à la suite de celle du Maître) l'applique à l'obéissance due aux

(35) *V. Machutis* (P.L. 160) c. 6, col. 731.

(36) *V. Gildae* (éd. Lot) I, 16, p. 446-7.

(37) *Coll. XIV, 2*; éd. E. PICHÉRY, Jean Cassien, *Conférences*, t. II, Paris, 1958, p. 184; cf. J.-C. GUY, éd. *Instit.* p. 243 n° 2.

(38) *V. Conwoionis* (éd. Mabillon) c. 8, p. 190.

supérieurs (V, 16). Quant à la première, (qui sème chichement, moissonnera chichement ; qui sème copieusement, moissonnera copieusement), elle est empruntée aux *Gestes des saints de Redon* (IX<sup>ème</sup> siècle) qui prennent aussi saint Paul à témoin pour justifier « la description du combat des méchants contre les saints et un résumé succinct de la construction du lieu-saint et des enquêtes sur les biens leur appartenant » (39). La théorie en est donc venue ici à désigner la vie monastique, en général!

En effet, pour les hagiographes armoricains, comme pour la majorité des auteurs médiévaux, « la contemplation ne porte ses fruits les plus exquis que dans la solitude » (40). D'où l'attrait qu'exerce, selon eux, la vie érémitique sur leurs héros. Cependant, dans la tradition monastique, ce mode de vie n'est accessible qu'après un rigoureux entraînement. C'est ainsi qu'à la suite d'Evagre, Jean Cassien concevait la théorie comme « le privilège de ceux qui se sont longtemps exercés dans la *vita practica*. Il faut donc commencer par un long et intense entraînement ascétique » (41). Pour saint Benoît aussi les anachorètes ont dû d'abord « apprendre à combattre le diable dans l'épreuve prolongée d'un monastère » (42). En pratique, selon ces auteurs, action et contemplation ne sont donc pas incompatibles, l'une assumant les premières étapes de la route, tandis que l'autre serait réservée aux dernières. Cependant, rien ne paraît plus étranger à la notion de sainteté qui prévaut dans l'hagiographie bretonne que le concept d'un cheminement laborieux vers la perfection (43).

## 2) La présence d'un compagnon aux côtés du saint: cliché ou réalité?

Voici, sans doute, la raison pour laquelle les « figures bibliques » que la littérature religieuse du Moyen Age applique aux deux modes de vie (44), semblent ici détournées de leur symbolisme conventionnel. Ainsi, la *Vita Illa Tudualis* utilise-t-elle à contresens l'opposition entre l'aveuglement de Rachel et la beauté de Lia (45) qui, depuis Grégoire Le Grand (46), représente le passage d'un mode de vie à l'autre. De même, la *Vita Pauli* (884), qui

(39) G.S.R. (éd. Mabillon) II, *Pref.* p. 203.

(40) L. GOUGAUD, « La théorie... », p. 391.

(41) *Inst.* éd. J.-C. GUY, p. 10.

(42) R.B. I, 34; éd. A. DE VOGUE et J. NEUFVILLE, *La Règle de saint Benoît*, Paris, 1972, t. I, p. 437.

(43) B. MERDRIGNAC, *Recherches...*, t. I, p. 115.

(44) G. PENCO, « Le figure bibliche del vir Dei nell' hagiographica monastica », *Benedictana*, XV-1968, p. 5-6.

(45) *Gen.* XXIX, 15-35; *V. Illa Tuduali* (éd. La Borderie) c. 2, p. 24 du t. à p.

(46) L. GOUGAUD, « La théorie... », p. 388.

s'inspire directement de Jean Cassien (47), puis la *Vita Golveni* (XII<sup>ème</sup> siècle), reprennent l'image de Marthe vaquant à l'intendance, tandis que Marie s'adonne à la contemplation (48). Certes, aucun des deux textes ne rejette la fonction de Marthe, puisque Wrmonoc reprend les termes de Jean Cassien pour y voir « une œuvre louable » et que l'auteur de la *Vita Golveni* y identifie Maden, le serviteur du saint. Mais jamais un saint breton n'est comparé à Marthe, alors qu'ailleurs son imitation est conseillée à ceux qui se sanctifient dans le siècle (49).

La mention de Maden aux côtés de saint Goulven n'est pas un cas unique. En effet, l'originalité de l'hagiographie bretonne tient sans doute moins à quelque traitement original de ces figures traditionnelles, qu'au partage des tâches que rend parfois possible la présence d'un compagnon au service du saint.

Ainsi, Malo vint-il « habiter vers la limite de la cité dans les anfractuosités des cavernes avec son compagnon (*contubernali*) nommé Rivan pour y vivre en ermite » après avoir réparti ses disciples « tant dans cette cité que sur les îles ou les lieux voisins » (50). Un récit de miracle met en scène ce serviteur « de retour du travail » et « épuisé » (51).

Toujours à l'époque carolingienne, Wrdisten, l'auteur de la *Vita Winwaloei*, laisse entendre aussi, mais beaucoup plus confusément, qu'« un frère » nommé Tethgon « dont la cellule était la plus proche de l'oratoire » où Guérolé priait (52) remplissait une fonction particulière aux côtés du saint. D'autant que ce personnage, qui bénéficie dans le Livre I d'un miracle de Guérolé, s'adresse alors à celui-ci (pourtant encore censé se trouver à l'école de saint Budoc) comme « *ad magistrum suum* » (53). Comme ces deux chapitres se terminent chacun par une doxologie, il peut s'agir de leçons antérieures lues à l'office et reflétant une tradition différente que l'abbé de Landévennec aurait le plus habilement possible intégrées à son œuvre (54).

(47) F. KERLOUEGAN, « Les citations d'auteurs latins chrétiens... », p. 237-8; cf. *Coll.*, I, 8.

(48) *V. Pauli* (éd. Cuissard) I, 6, p. 429; *V. Golveni* (éd. La Borderie) c. 12, p. 222.

(49) G. PENCO, « Le figure bibliche... » pp. 9-10 et n° 79; B. MERDRIGNAC, *Recherches...* t. I, p. 140-142.

(50) *V. Machutis* (éd. G. Leduc), I, 31, p. 103.

(51) *Ibid.* I, 33, p. 107-109.

(52) *V. Winwaloei* (éd. La Borderie), II, 8, p. 71.

(53) *Ibid.*, I, 15, p. 35.

(54) Je suis redevable de cette idée au chanoine J.-R. du Cleuziou que je remercie vivement. G.-H. DOBLE, *Sr Winwaloe, Cornish saints' series n. 4*, s'est posé la question de l'identité de Tethgon: « Wrdisten must have some reason for inserting his name but it ... »

Quoi qu'il en soit, ce modèle se retrouve dans d'autres *vitae* romanes que celle de saint Goulven. Si le cas de Guicharan (*Ubranus?*), le guide de saint Hervé, n'est guère probant puisque la cécité de celui-ci rend son aide indispensable, il convient par contre de noter que Rivanonne, la mère du saint, retirée dans un ermitage « pour fuir les désirs profanes et leurs plaisirs afin de vaquer plus librement à une profitable pénitence », n'avait pas vu « depuis longtemps visage humain sinon celui d'une jeune fille à son service nommé Christine » (55). Cette « nonne et cousine » de saint Hervé rend d'ailleurs l'âme à la suite de celui-ci devant son lit de mort (56).

De même, selon sa *Vita* (xiii<sup>e</sup> siècle), saint Budoc, ermite à Porspoder, puis curé de « Pleberin » (*habens curam parochie*), avant d'être promu à l'archevêché de Dol, « avait un serviteur nommé Ildut, homme de bien », auquel il confia ses dernières volontés (57).

Ces silhouettes du saint et de son fidèle compagnon pouvaient, en effet, s'appuyer sur la tradition égyptienne de « l'anachorète qui vit selon l'exemple de saint Antoine, avec un compagnon ou un disciple dans sa cellule d'ermite » (58). Cette pratique du « syncellisme » est attestée clairement pour le cénotisme pachômien et Jean Cassien le confirme en mentionnant l'interdiction faite au moine égyptien « de se permettre de parler avec celui qui n'habite pas dans la même cellule, même peu de mots » (59). Dans cette même optique, aux dires de Sulpice Sévère, « un cathécumène se joignit » à saint Martin (milieu du IV<sup>e</sup> siècle) à Ligugé, « pour que le très saint homme l'initie à la discipline » (60).

Pourtant, il semble bien que ces couples hagiographiques soient le reflet de la réalité érémitique bretonne du haut Moyen Âge. Ainsi, la célèbre lettre de Melaine de Rennes et d'Eustochius d'Angers est-elle adressée à deux prêtres bretons, Lovocat et Catihern dont les activités missionnaires, dénoncées par le clergé local, s'ancrent sûrement dans un *lann* (ermitage) que

seems impossible to guess what it was ». Il remarque toutefois la mention des reliques d'un homonyme (saint Thervii, Tethwiw) dans le Cartulaire de Redon. Cf. aussi, I, 16, un miracle d'ubiquité où il est question de la cellule de Guénolé et de l'oratoire où il veille seul. Est-il en communauté? ermite? se demande le chanoine J.-R. du Cleuziou.

(55) *V. Hervei* (éd. La Borderie) c. 10, p. 261. La dernière citation constitue une variante du ms. de St-Vincent du Mans.

(56) *Ibid.* c. 35-36, p. 273.

(57) *V. Budoci*, B.M. lat. 9888 f° 64 v°; 6003 f° 62 r° (copie La Borderie, ADIV, 1 F 328); cf. trad. A. de Bathélémy, p. 247.

(58) C. MOHRMANN, *Études sur le latin des chrétiens*, t. IV, Rome, 1977, p. 298.

(59) *Inst.*, IV, 16-2; cf. A. DE VOGUÉ, « Les sources des quatre premiers livres de Cassien... », *Studia monastica*, XXVII, 2 - 1985, p. 275-6.

(60) C. MOHRMANN, *ibid.* (*V. Martini*, c. 7).

B. Tanguy identifie à Languedias (*Langadiar* au XIV<sup>ème</sup> siècle). Il n'est jusqu'à la présence (contestée par les évêques) de *conhospitae* à leurs côtés qui n'évoque le rôle assumé par Christine auprès de son cousin Hervé, que l'hagiographe a préféré laisser dans l'ombre. B. Tanguy a relevé des exemples attestant la persistance de ce compagnonage érémitique. Vers 830, deux prêtres et moines occupent l'ermitage de saint Gwinek à Coat-Guinec près du Huelgoat. En effet, les G.S.R. (IX<sup>ème</sup> siècle) signalent la vie érémitique de Gerfred « qui vit avec son compagnon Fidveten dans la forêt de Wenoc ». Ce sont pourtant ces adeptes du gyrovagisme (*vita peregrina*) qui introduisent la règle bénédictine à Redon (vers 834) (61). Encore au XII<sup>ème</sup> siècle, période d'effervescence érémitique, Robert, ermite et futur évêque de Quimper, « souscrit à une charte du Cartulaire de Quimperlé avec Christian « son compagnon » (62) ».

### 3) Le saint et ses disciples cénobites face au travail

Même quand le labeur d'un serviteur ne permet pas au saint de s'adonner à la contemplation et qu'il est amené à vivre à la tête d'une communauté, sa sainteté se manifeste en ce que son mode de vie se distingue de celui de ses disciples.

Ainsi, selon Wrdisten, dans la *Vita Winwaloei*, les disciples de saint Guénolé pratiquaient chacun un « métier » (*ars*) « afin que, comme les moines égyptiens, il puisse subvenir à ses besoins par le travail manuel quotidien. Car ils couraient non seulement par les sentiers des moines mais par ceux des ermites » (63). Cette référence explicite au monachisme égyptien est d'autant plus « remarquable » (64) que s'y adjoint la préoccupation de vivre de son propre labeur et que le choix du mot *ars* suppose une spécialisation (65). Dans cette même *Vita*, saint Budoc recommande à Guénolé et à ses compagnons, qui vont essaimer pour fonder Landévennec, de se livrer « au travail manuel avec contrition de cœur et humilité pour que personne ne cherche la faveur humaine à partir de son art » (66). C'est l'écho de la

(61) G.S.R. (éd. Mabillon), II, 5, p. 207; cf. P. RICHÉ: « En relisant l'Histoire des saints de Redon », *Actes du colloque de Landévennec* (avril 1985), Bannalec, 1986, p. 16.

(62) B. TANGUY, « Des cités et diocèses chez les Coriosolites et les Osismes », *BSAF*, LXXXIV, p. 98-99.

(63) *V. Winwaloei* (éd. La Borderie) II, 12, p. 75. Le passage correspondant de l'abrégé destiné à Jean d'Arezzo (éd. R. Fawtier), c. 4, p. 37, au lieu de *per semitam porte per ferrutam*, pour *ferratam iter* (DU CANGE s.v. *via strata* = chemin ferré); cf. F. DUINE, *Bur droit* ms. 471, s.v.

(64) P. PERDRIZET, « Société de Landévennec » I, in *Mélanges offerts à M.N. Iorga*, Paris, 1933, p. 744.

(65) A. DE VOGUÉ, *La Règle de saint Benoît...*, t. IV, p. 186 n° 194.

(66) *V. Winwaloei* (éd. La Borderie) I, 20, p. 49.

prescription bénédictine qui prévoit que les artisans « exercez leur art en toute humilité, à la condition que l'abbé le leur permette ». D'ailleurs, « si l'un d'eux venait à s'enorgueillir de ce qu'il sait faire [...] on lui interdira l'exercice de son métier » (67).

Quelques chapitres plus haut, Wrdisten traite « De l'excellent et très familial service des frères » (*De optimo fratrum servitio atque familiarissimo*). L'acceptation que revêt ici le terme *servitium* est issu d'une ancienne tradition déjà attestée chez saint Augustin (68). Chez saint Benoît, ce concept est « en relation étroite » avec l'image, d'origine paléochrétienne, de la *militia Christi* qui lutte avec les armes de la prière et de l'ascèse contre le démon (69). Sans doute est-ce la raison pour laquelle ce passage de la *Vita Winwaloei* qui présente les abeilles comme le modèle des moines s'insère-t-il entre la définition de la sainteté de Guénolé par ses titres à affronter l'« Ennemi envieux » (70) et le récit d'une machination diabolique dont le saint sort vainqueur (71). La métaphore de la ruche mise en œuvre par Wrdisten est familière à la littérature celtique (72). Elle s'inspire ici du livre IV des *Géorgiques* de Virgile (vers 21 à 218) et d'un texte ancien de l'*Exultet iam turba caelorum* (73), hymne du VI<sup>e</sup> d'origine gallicane (74), dans lequel l'éloge du cierge pascal « dérive vers des développements virgiliens et géorgiques sur la cire et les abeilles » (75). Or, Wrdisten n'exploite pas la distinction établie par Virgile entre les plus âgées de celle-ci (*grandaevis*, v. 178) qui restent à la ruche, et les plus jeunes (*minores*, v. 180) qui « se répandent dans la nature ».

(67) R.B. c. LVII.

(68) *De Op. mon.* XVII, 20; XXX, 38; XXXIII, 41. *Confess.* VIII, 6, 15.

(69) C. MOHRMANN in D.-P. SCHMITZ, *Benedicti Regula*, Maredsous, 1975, p. XXVIII-XXX.

(70) *V. Winwaloei* (éd. La Borderie) II, 1, p. 55.

(71) *Ibid.*, II, 8, p. 69-72. Je remercie le chanoine J.-R. du Cleuziou d'avoir attiré mon attention sur cette particularité de construction.

(72) F. KERLOUEGAN, *Les destinées de la culture latine dans la Bretagne du VI<sup>e</sup> siècle. Recherches sur le De Exidio*, Thèse dact., Paris, 1977, t. II, p. 471-472.

(73) J.-R. DU CLEZIOU, « De quelques sources de la Vie de saint Guénolé », *SECdN*, LVXXXVIII, p. 32; Voir le texte de l'*Exultet* in MIGNE, *PL* LXXII, col. 364-5.

(74) C. VOGEL, *Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au Moyen Age*, Spolète, 1965, p. 147; M. HUGLO, « L'auteur de l'*Exultet* pascal », *Vie Chrétienne*, t. VII-1953, p. 79-88.

(75) J. FONTAINE « Poésie et liturgie. Sur la Symbolique christique des luminaires de Prudence à Isidore de Séville », in *Etudes sur la poésie latine tardive d'Ausone à Prudence*, Paris, 1980, p. 323.

Il oppose les activités diverses auxquelles se livrent tous les insectes, à l'*otium* d'un seul, le « roi des abeilles », auquel est implicitement comparé Guénolé (76).

...« Quant au roi, il siège en sûreté au milieu et dispose de tout ; il ne doit être troublé par aucun travail (*negotio*), à moins que l'ensemble de l'essaim n'ait d'abord été perturbé... ». De même, alors que tous ses disciples « s'adonnèrent au labeur bien aimé », Guénolé, lui seul, « vaquait à la prière » (77).

Une distinction s'instaure donc entre la vie cénobitique des disciples de Guénolé qui « se répartirent toutes les tâches monastiques » et la vie anachorétique du saint dont « la tâche la plus familière était de vaquer à la prière, toujours dans la méditation de la loi divine » (78). Bien qu'Wrdisten semble par ailleurs prendre des distances (*plus mirari quam imitari*) (79), la contradiction n'est pas insoluble et la tradition monastique connaît plusieurs cas d'abbés quittant leur charge pour se retirer dans la solitude (80). L'hagiographe pourrait bien ici se rapprocher de la pensée de Jean Cassien (*Conl. XVIII, 6*) : « Non contents d'avoir remporté une première victoire parmi la société des hommes [...] (les anachorètes) convoitent de lutter contre les démons à front découvert et les yeux dans les yeux. On les voit pénétrer sans peur dans les vastes retraites de la solitude » (81). D'ailleurs, la *Regula Coenobialis* de saint Colomban semble aussi impliquer l'existence de cellules d'ermites dans l'aire d'attraction d'une communauté puisqu'elle punit de « trois superpositions » celui qui dit à son frère « qu'il est préférable d'habiter avec nous ou d'autres, tentant ainsi qui habite au meilleur endroit (*loco optimo*) » (82).

(76) Sur cette confusion entomologique qui s'est maintenue tardivement, cf. B. MERDRIGNAC, « La vie quotidienne dans les monastères bretons du haut Moyen Âge à partir des *Vitae* carolingiennes », *Colloque de Landévennec...* p. 26-27.

(77) V. *Winwaloëi* (éd. La Borderie), II, 6, p. 66-67. Je remercie vivement M.-J. GRISWARD pour ses conseils dans l'analyse de ce chapitre de la *Vita*.

(78) Cf. A. DE VOGUÉ, *La communauté et l'abbé dans la Règle de saint Benoît*, 1961, en part. p. 302 qui compare la communauté à Israël au désert et l'abbé à Moïse. Cette comparaison sous-tend ici le passage de la mer de Tibidi à Landévennec (II, 4). Elle est explicite dans la version brève (éd. R. Latouche, p. 105-6) : « *mosaycum post maris rubris transitum cum undecim decantans hymnum* ». Mais, me fait remarquer le chanoine J.-R. du Cleuziou, cette hymne ne ressemble pas à Ex. I, 19 et devient un condensé de Dan. III, 5.

(79) V. *Winwaloëi* (éd. La Borderie) II, 2, p. 57.

(80) P. SALMON, *L'abbé dans la tradition monastique*, 1962, p. 23-25. Je suis aussi redevable de cette référence au chanoine J.-R. du Cleuziou.

(81) E. PICHERY éd. Jean Cassien, *Conférences*, t. III, p. 17.

(82) *Reg. Coenob.* c. VII; éd. G.S.M. WALKER, *S. Columb. Op.*, p. 143 et n° 1.

De même Wrmonoc, suivant l'exemple de Wrdisten, qu'il appelle son « précepteur », est amené à distinguer nettement le mode de vie mené par saint Paul Aurélien, « en s'adonnant à la *lectio divina*, à la méditation ou à la prière », de celui des douze prêtres « qui désiraient être placés sous ses ordres dans toute œuvre monastique selon la très juste autorité de la règle canonique » (83).

Une même précocité (84) caractérise les deux héros mis en scène par l'école hagiographique de Landévennec : Paul a seize ans et Guénoél vingt et un (85) lorsque, avec la caution de leurs maîtres, ils adoptent cette vie contemplative. Apparemment, il y a contradiction avec la définition des anachorètes ou des ermites que donne saint Benoît dans sa Règle : « Ce n'est pas dans la ferveur récente de la vie religieuse, mais dans l'épreuve prolongée d'un monastère qu'ils ont appris à combattre le diable, instruits qu'ils sont désormais grâce à l'aide de plusieurs et bien armés dans les lignes de leurs frères pour le combat singulier du désert » (86). L'explication réside pourtant, sans doute, dans le Livre II de ses *Dialogues* que Grégoire le Grand consacre à la Vie de saint Benoît. Ici aussi, l'itinéraire spirituel de ce dernier est l'inverse de celui qu'il prône dans sa Règle. Sans doute parce qu'aux yeux du saint pape, il avait déjà atteint une sorte de « perfection » au moment d'opter pour le monachisme (87). En insistant sur la jeunesse de leurs héros, les auteurs bretons entendent montrer que ceux-ci n'ont rien à envier à leur homologue italien !

Cette singularité ressort encore plus nettement par contraste avec les chapitres de la *Vita Brioci* (XI<sup>ème</sup> siècle) qui relatent l'implantation du saint et de ses compagnons au Champ du Rouvre. En effet, leur pratique de l'*opus Dei* suit scrupuleusement le chapitre XLVIII de la Règle bénédictine : « ...ils ne toléraient pas que le plus petit instant se passe dans l'oisiveté » (80). Or, le comportement divergent du saint est ici explicitement lié à son grand âge : « Mais le saint lui-même âgé maintenant de quatre-vingt-dix ans, orné au suprême degré du grand mérite de ses vertus, se mit à consacrer tous ses

(83) *V. Pauli* (éd. Cuissard) I, 7, p. 430-431.

(84) Wrdisten s'efforce d'ailleurs de la justifier dans un autre contexte (à propos de la prédication) en I, 10, p. 22-25. Il s'appuie alors sur Grégoire le Grand, *Hom. in Ez.*, I, I, *hom.* II, 3-4. Cf. J.-R. du Cleuziou : « De quelques sources... » p. 19.

(85) *V. Pauli, ibid.* ; *V. Wimaloet* (éd. La Borderie) II, 9, p. 72.

(86) *R.B.*, I, 3-5, éd. A. DE VOGUÉ, t. I, p. 437-438.

(87) A. DE VOGUÉ *comment.* G. le Grand, *Vie de saint Benoît (Dialogues, livre II)*, Bellefontaine, 1982, p. 35.

(88) Cf. B. MERDRIGNAC, « La vie quotidienne... » in *Coll. de Landévennec*, p. 35.

instants à la contemplation » : ses prières, ses jeûnes et ses veilles le tournent vers l'au-delà (89).

Toutefois, quelques lignes plus haut, c'est Briec lui-même qui prend l'initiative de « bâtir de ses propres mains un oratoire ». Ses disciples suivent alors son exemple : « Tous se mettent à travailler » (*accinguntur*, litt. « revêtent des ceintures ») et défrichent rapidement la forêt (90). Cette description prend tout son relief par rapport aux *Institutiones* de Jean Cassien selon qui « comme un soldat du Christ, le moine doit marcher constamment en tenue de combat, les reins ceints » (91). A la suite de Basile (92), il considère en effet la ceinture comme l'indice de ce que le moine est « non seulement prêt à tous les services et travaux du monastère mais aussi que sa tenue même l'y rend toujours disponible [...] car il fera la preuve de sa ferveur pour le progrès spirituel et la science des choses divines que donne la pureté du cœur, à proportion de son empressement à l'obéissance et au travail » (93). L'hagiographe enchaîne donc naturellement sur la mention de leur assiduité à la lecture et à la prière. Et il ne manque pas de faire allusion au cliché paulinien dorénavant bien ancré dans les mentalités monastiques :

...« Ils n'omettaient jamais, en conformité avec le précepte de l'Apôtre de travailler de leurs propres mains » (Paul, *Éph.* IV, 28), avant de détailler leurs travaux pionniers : abattage et équarissage du bois, menuiserie et couverture des cellules, défrichement et cultures (94).

#### 4) Absence de production et distribution miraculeuse :

A l'instar de saint Benoît qui, selon Grégoire Le Grand, ne put s'enfoncer dans un isolement absolu qu'en restant quand même en relation avec sa nourrice puis avec un moine charitable qui se substitua à elle (95), les saints

(89) *V. Brioci* (éd. Plaine) c. 50 ; Ce *contemptus mundi* n'est pas négatif car dans les lignes suivantes sont mentionnées « les aimables attentions du saint pour tous » et ses miracles de guérison.

(90) *V. Brioci* (éd. Plaine) c. 47. G.-H. DOBLE, L. KERBIRIOU, *Saint-Briec, sa vie, son culte*, Saint-Briec, 1930, p. 25, adoptent la traduction littérale d'*accingor*. Mais la forme passive de ce verbe suivie de l'infinitif signifie simplement « se disposer à... » (cf. Virgile, *Georg.* III, 48) et n'a guère de sens plus précis que le français « se retrousser les manches ». Toutefois l'emploi de ce mot par un auteur monastique ne pouvait qu'évoquer la portée symbolique de la ceinture dans la méditation sur le travail. Je remercie A. Carrée de m'avoir aidé à mieux cerner la traduction de ce passage.

(91) *Inst.* I, 1, éd. J.-C. Guy, p. 37.

(92) A. DE VOGUÉ, « Les sources des quatre premiers livres... » p. 265.

(93) *Inst.* I, 11 ; éd. J.-C. Guy, p. 53.

(94) *V. Brioci* (éd. Plaine) c. 48.

(95) A. DE VOGUÉ, *V. de saint Benoît...*, p. 36.

bretons ne peuvent mener à bien leur vocation anachorétique qu'avec le soutien d'un compagnon ou d'une communauté.

Ce cliché de « l'ermite alimenté par ses frères cénobites » se rencontre déjà dans la *Vie* de saint Antoine par Athanase (XII, 4-5). Sulpice Sévère (*Dialogues*, I, 10) évoque aussi les ermites égyptiens retirés au désert et ravitaillés régulièrement sur l'injonction de l'abbé (96). Au V<sup>ème</sup> siècle les *Consultations de Zachée et Apollonius* (III, 3) décrivent ainsi leur mode de vie :

« Ces moines-là habitent seuls au désert, en des lieux désolés et abandonnés, passant leur vie dans un isolement qui justifie pleinement leur nom. C'est dans des habitations taillées à même le roc ou dans des grottes souterraines qu'ils se mettent à l'abri du soleil et de la pluie. Ils se nourrissent uniquement de pain rassis et se désaltèrent d'eau pure... » (97).

Les hagiographes armoricains ne manquaient donc pas de précédents. Ainsi, le parallèle s'impose-t-il entre ce dernier texte et la *Vita Ia Samsonis* selon laquelle son héros se dirigea avec trois compagnons vers les rives de la Severn. « ...Il y découvrit un fort (*castellum*) bien approprié et trouva à l'intérieur une fontaine très douce. Il pensa y faire la résidence de ses frères, demandant à Dieu de daigner lui montrer quelque grotte souterraine. Dieu exauça complaisamment cette prière très dévote.

En effet, un jour, parcourant la forêt, il trouva une grotte très commode et très retirée dont le seuil était situé à l'Est. Il s'y installa comme si Dieu la lui avait donnée à habiter. Au bout d'une semaine à jeûn et altéré, il avait un seul pain sec mais pas du tout d'eau pour étancher la soif... ».

Comme le veut la loi du genre, une fontaine miraculeuse jaillit... « et là, ses frères lui apportaient un pain entier chaque mois (?) » (98).

La manière dont la *Vita IIa*, au IX<sup>ème</sup> siècle, adapte ce passage est éloquent. Le miracle de la fontaine est doublé par l'hagiographe carolingien d'un miracle concernant le pain qui démarque la *Vita Paterni* par Fortunat (VII, 20) (99).

« Un jour, alors qu'il se trouvait là, ses disciples parcouraient le pays pour prêcher aux gens le message du salut ; ils lui laissèrent cependant un

(96) *Ibid.*, p. 37.

(97) Trad. A. DE VOGUÉ, *ibid.*, p. 33.

(98) *V. Ia Samsonis* (éd. Fawtier) I, 40-41, p. 136-137. Le texte semble ici assez corrompu.

(99) F. DUINE, *Saints de Domnonée*, Rennes, s.d., p. 58 ; J.-C. POULIN, « Hagiographie et politique, la première Vie de saint Samson de Dol », *Francia*, V-1977, p. 6 (cf. MIGNE, *PL*, LXXXVIII, par. V, col. 491).

demi-pain pour sa légitime restauration. Saint Samson le donna à manger (100) à un pauvre qui passait, car l'homme de Dieu préférerait utiliser cela pour son profit spirituel plutôt que pour son ventre. Quand vint l'heure convenable de se restaurer, ceux qui étaient restés avec lui réclamèrent quelque nourriture. Il leur répondit : — Le Christ qui toujours vient porter abondamment la nourriture à ses serviteurs... Les frères le supportaient mal parce qu'après leur travail, ils n'avaient rien trouvé pour se restaurer, alors qu'ils étaient fatigués. Ils se disaient : — Aurait-il mangé tout seul? Cela sans doute était dit comme les disciples du Christ, assis sur la fontaine de Jacob, disaient : — Quelqu'un lui aurait-il apporté à manger? (*Jn. IV, 33*). Cependant, le Seigneur veille avec soin sur la nourriture de ses serviteurs. Car les disciples qui, ce jour-là, avaient été envoyés prêcher, sans délai, au milieu de leur jeûne, apportèrent des nourritures copieuses. Les mets furent multipliés et ils mangèrent plus que prévu. Aussi, en l'espace d'un seul jour, ils reçurent avec un grand bénéfice ce qu'il avait donné à manger à un pauvre » (101).

La référence évangélique à l'épisode de la Samaritaine est l'indice de ce que le travail monastique sous-tend ce passage. Car la réponse du Christ selon saint Jean à la question des disciples — « Ma nourriture est de faire la volonté de celui qui m'a envoyé » (*Jn. IV, 34*) figurait déjà selon les *Institutiones* de Jean Cassien parmi les arguments scripturaires dont « se font un voile pour cacher leur paresse » ceux qui refusent, à tort, à son avis, « de nourrir du travail de leur main » (102).

Il n'est pas étonnant de rencontrer un plagiat (?) similaire dans la *Vita Machutis* par Bili. Il est probable en effet que ces deux documents rédigés dans le contexte de la rivalité entre Dol et Alet ne sont pas indépendants (103).

La scène est pratiquement identique, et pour cause : il reste un demi-pain à Malo et à son serviteur Rivan. Le saint le donne à un pauvre, ce qui provoque le mécontentement de Rivan « parce qu'après son travail il n'avait rien trouvé alors qu'il était épuisé ». Le miracle intervient à peu près dans les mêmes circonstances : « En effet, sans délai, au milieu de leur jeûne, l'un des disciples qu'il avait installés dans les monastères apporta des nourritures copieuses et multiplia les mets et ils mangèrent plus qu'ils n'avaient prévu ».

(100) Le mot *humanitatem* doit être pris ici au sens de « repas », comme chez Jean Cassien, Egérie et saint Benoît (cf. A. DE VOGUÉ, *La Règle de saint Benoît*, t. II, p. 677-678).

(101) *V. Ila Samsonis* (éd. Plaine) I, 17, p. 35 du t. à p.

(102) *Inst.* X, 21-3; éd. J.-C. Guy, p. 418-419.

(103) G. LEDUC, *Vie de saint Malo, évêque d'Alet; version écrite par le diacre Bili (fin du IX<sup>ème</sup> siècle)... Dossiers du CeRAA*, B-1979, p. XXVII; B. MERDRIGNAC, *Recherches...* t. I, p. 49.

La morale, par contre, appartient en propre au diacre d'Allet : « C'est le Christ qui fit cela pour lui montrer ce qu'il avait promis dans l'Évangile où il dit : — Ce que vous ferez à l'un de ces plus petits, c'est à moi que vous l'aurez fait (*Math. XXV, 40*) » (104).

Cette dernière citation, tronquée des mots « *fratribus meis* » qui figurent dans le texte évangélique, se présente sous la même forme dans l'exorde du chapitre XXXVI de la *Règle* bénédictine consacré aux frères malades qui est « fort semblable à celui du traité des hôtes » (c. LIII, 1) (105).

Les citations scripturaires que les hagiographes armoricains adjoignent au texte de Fortunat qu'ils copient laissent donc entendre que la question qui les préoccupe est bien celle de la dépendance de l'anachorète (106). Le miracle-coïncidence intervient alors comme pour justifier cette situation. Ce n'est pas en effet l'aliment qui est produit de manière miraculeuse. Le caractère surnaturel de l'anecdote tient à ce que le ravitaillement arrive comme prévu et au moment voulu.

Une comparaison entre les *Vitae* de saint Josse (rédigées toutes trois hors de Bretagne) vient préciser cette intuition.

Le saint, en dépit des objurgations de son serviteur, partage son dernier pain entre quatre pauvres venus successivement mendier à la porte de son ermitage de *Brabic* (Raye? La Broye? Pas-de-Calais) sur les bords de l'Authié. Aussitôt, quatre embarcations arrivent pour les ravitailler. Ici encore, il s'agit d'un miracle-coïncidence que souligne la *Vita* anonyme la plus ancienne (IX<sup>ème</sup> siècle) :

« La distribution de Dieu tout puissant les lui fournissait par l'intermédiaire de fidèles donateurs. En effet, de braves gens habitant dans le voisinage de son *loc* avaient coutume de lui apporter un secours dans les situations pressantes » (*siquidem servo Domini saepe adminiculum in rebus necessariis praebere solebant*) (107). Pour cet auteur, le miracle réside donc dans la

(104) V. *Macbutis* (éd. G. Leduc) I, 33, p. 107-109; il est toujours utile de se reporter à l'éd. F. Lot (p. 374-375) qui fait ressortir typographiquement les emprunts à Fortunat.

(105) A. DE VOGUÉ, *La Règle de saint Benoît*, t. V, p. 1082; sur l'influence de la traduction de la *Regula* de Basile par Rufin (dont s'inspire ici Benoît) dans cette omission, cf. *ibid.*, p. 1083-4, n° 260.

(106) C'est encore actuellement une des préoccupations des ermites; cf. S. BONNET, B. GOULEY, *les Ermites*, Paris, 1980, p. 101, 142, etc.

(107) J. TRIER, *Der heilige Jodocus: Sein Leben und seine Verehrung zugleich ein Beitrag zur Geschichte Nemengebung, Germanistische Abhandlungen v. 56*, Breslau, 1924, imprime *ad miraculum* à la suite des *AASS*. J'adopte la leçon *adminiculum* que G. Leduc a déchiffrée sur le manuscrit. Je le remercie d'avoir généreusement mis sa collation à ma disposition.

coïncidence entre le nombre de morceaux de pain distribués et celui des navires arrivés par la suite. La meilleure preuve en est que les hagiographes ultérieurs ont ressenti ici la nécessité de remanier cette chute. Isembard de Fleury (XI<sup>ème</sup> siècle) supprime l'allusion aux voisins du saint et conclut :

...« Mais les dons l'ont surpassé par un bénéfice disparate pour qu'il soit vérifié sans aucun doute que tout bien abandonné pour Dieu sera vraiment reçu au centuple à la fin des temps ».

Quant à l'abbé Florent de Saint-Josse-sur-Mer (XIII<sup>ème</sup> siècle), il fait basculer l'anecdote dans le merveilleux : « On ignore jusqu'à aujourd'hui qui a conduit [les quatre barques] et qui les a ramenées vides de ravitaillement » (108).

La *Vita Maglorii* (fin IX<sup>ème</sup> siècle ?), composée à Lehon, inclut dans un récit plus complexe les motifs mis en œuvre par les *vitae* précédentes. La famine sévit en Bretagne et, comme il devient impossible d'acheter de la nourriture, beaucoup de nobles se regroupent autour de saint Magloire à Sercq. Ce dernier « leur apportait d'abord les secours de la science divine puis il sustentait par des aliments la faiblesse de la chair ». ... Cette affluence met en péril les réserves du monastère et une grande partie des frères parle d'émigrer. C'est alors que les élèves de l'école monastique sont emportés au large par le flux sur un navire dans lequel ils jouaient. Miraculeusement, Magloire apparaît à la barre et conduit les enfants à la côte où des pilleurs d'épaves s'en prennent à eux avant d'alerter le roi. « Averti de la renommée du très saint homme [...] il s'affligea beaucoup de ce qu'un homme doué d'une telle sainteté et de tant de vertu lui ait été jusqu'alors inconnu ». Décision est prise sur le champ que « l'opulence royale pourvoie au dénuement du saint ». Le navire est retourné à Sercq chargé à ras bord « de froment et de farine, de vêtements de laine et de tous les biens » ainsi que d'or et d'argent. De plus, le souverain prend l'engagement écrit de ce que le « fisc royal » fournira chaque année « tout le nécessaire » aux moines afin qu'ils « aient soin de veiller perpétuellement pour le salut du roi, la stabilité du royaume et le pardon des péchés » (109).

L'allusion placée sur les lèvres de saint Magloire lui-même au Christ « qui rassasia cinq mille hommes sans compter les femmes et les enfants avec cinq pains et deux poissons » (110), se retrouve implicitement dans un passage comparable de la *Vita Brioci* (XI<sup>ème</sup> siècle).

(108) J. TRIER, *ibid.* (V. Anonyme et V. par Florent) p. 23-24; *BN ms. lat.*, 11926, f<sup>o</sup> 11 (Isembard).

(109) *V. Maglorii* (AA.SS.), c. 18-23, p. 788-789.

(110) *Ibid.*, c. 19; cf. *Matth.* XIV, 13-21, *Mc.* VI, 31-44, *Lc.* IX, 10-17, *Jn.* VI, 1-13.

En effet, comme dans les Évangiles, ce sont seulement « cinq pains de froment » qui restent au monastère de Llanfawr (P.d.G.) durant une famine. Pourtant Briec ordonne de les distribuer aux pauvres qu'il fait accueillir dans l'hôtellerie. Au point du jour, après que le saint ait passé la nuit en prières, ce sont « douze corbeilles pleines de froment » que l'économe et *pistor* découvrent miraculeusement devant le cellier, en réplique aux « douze couffins pleins de morceaux » que les disciples ramassèrent après la multiplication des pains selon les Évangiles. Et la *vita* de conclure : Ce blé « qui n'était pas produit par la nature augmentait par la foi et se multipliait pour ainsi dire à mesure qu'il était distribué » (111).

Cette mention des « cinq pains » autorise aussi à chercher le prototype de ce passage de la *Vita Brioci* dans les *Dialogues* de Grégoire le Grand. Une famine — celle de 537 — sévit en Campanie. « Déjà, au monastère de saint Benoît, le blé manquait. Les pains avaient été presque tous consommés si bien qu'à l'heure du repas des frères, on ne put en trouver que cinq ». Pour rasséréner ses moines, le saint abbé prophétisa l'abondance pour le lendemain. Et, le jour suivant « on trouva devant la porte du monastère deux cent cinquante boisseaux de farine envoyés par Dieu tout Puissant » (112). Le père A. de Vogüé rappelle que « cette arrivée mystérieuse des sacs de farine déposés à la porte du monastère on ne sait par qui » est un cliché hagiographique. Il rapproche ce passage de la *Vita* de Césaire d'Arles. Dans des circonstances identiques, l'évêque prédit que « Dieu donnera le lendemain ». De fait, arrivent, comme prévu, « trois navires de froment envoyés par les rois burgondes » (113).

Selon la tradition hagiographique à laquelle se rattache ici Grégoire le Grand, il ne s'agit pas de présenter le héros comme un thaumaturge mais comme un prophète rappelant qu'il ne faut pas « douter de l'abondance, même dans la disette » (114). Au contraire, en amorçant leurs récits par la distribution des dernières réserves, les Vies de saint bretons se rapprochent davantage d'un thème d'*exemplum* ultérieur indexé par F.-C. Tubach sous le titre *Bread miraculously replaced* : « Plus les moines donnent aux pauvres de pain ou de farine, plus Dieu en replace miraculeusement dans leur réserve » (115).

(111) *V. Brioci* (Plaine) c. 34; trad. G.-H. DOBLE, L. KERBIRIOU, *Saint Briec*, p. 20.

(112) Grégoire le Grand, *Dial.*, I, II, XXI, 1-2; cf. A. DE VOGÜÉ, *Vie de saint Benoît...*, p. 125-126.

(113) *Ibid.*, p. 132 (cf. *V. Caesarii*, II, 7-8; MIGNE, *P.L.*, LXVII, col. 1027-1028).

(114) *Ibid.*, p. 133.

(115) F.-C. TUBACH, *Index Exemplorum, a handbook of medieval religious tales*, Helsinki, 1969, n° 766 (cf. n° 488 et n° 5090).

Ainsi de tels récits ne se contentent pas d'illustrer (de manière, somme toute, banale) la charité d'un saint. Ils sont susceptibles d'une lecture sociologique. En effet, tout se passe comme si, en se posant en intercesseur entre nantis et indigents, le saint amorçait le « circuit de redistribution », corrolaire indispensable de la tendance à l'autarcie de l'économie médiévale. Le sacrifice, en guise de prémices, des quelques réserves alimentaires dont il dispose lui permet d'apparaître — explicitement ou non — comme le spécialiste des échanges entre l'au-delà et ici-bas. C'est pourquoi l'insistance des *Vitae Machutis* et *Judoci* sur le sacerdoce de leurs héros n'est pas fortuite.

En effet, dans l'hagiographie médiévale, le sacerdoce monastique ne va pas de soi et ne se justifie que par des mérites exceptionnels et une vertu éminente! (116).

Dès lors, il est logique que le saint s'attire (miraculeusement, ou plus prosaïquement, selon les cas) des présents dont la consécration à Dieu est garante de prospérité comme le montre nettement la manière dont la *Vita Maglorii* traite ce thème.

Somme toute, la sainteté, dont le mode de vie contemplatif est le gage, permet au prélèvement alimentaire de s'opérer sans intervention directe du saint... ce qui apparaît en retour comme un attribut de l'élection divine. Le processus paraît identique à celui qu'E. Gellner a mis en évidence dans le Haut-Atlas marocain. Plus celui que le consensus populaire considère comme le détenteur de la grâce (ici, la *baraka!*) agira avec générosité, sans calcul, plus il s'attirera de dons. Il conservera donc la prospérité « là où un homme qui ne serait pas considéré comme saint s'appauvrirait et par là même rendrait plus manifeste qu'il est privé de la grâce divine » (117).

Ainsi les hagiographes justifient-ils (inconsciemment, bien entendu) le rouage essentiel du système économique dont ils sont partie prenante: « Chargés d'un office particulier, la prière, [les moines encore plus que les autres ecclésiastiques] ne produisaient rien. Ils vivaient de prélèvements sur le labeur d'autrui. En échange de ces prestations, ils livraient des oraisons et d'autres gestes sacrés au bénéfice de la communauté du peuple! »

(116) J. LECLERCQ, « On monastic priesthood according to the ancient medieval tradition », *Studia Monastica*, III-1961, p. 145-150.

(117) E. GELLNER, « Politique et fonction religieuse dans l'Islam marocain », *AESC*, XXV-1970, p. 706.

II. — *Labores manuum tuarum quia manducabis...* (119)

## 1) Le désert-enfer:

Le modèle oriental de l'ascétisme qui fascine les moines bretons du Moyen Âge influe sur leur conception du désert. Cela apparaît nettement dans la *Vita Pauli* qui joue sur l'étymologie du terme *monachus*: «L'un de ceux qui s'étaient retirés dans (un ermitage) assez écarté s'appelait Junehin (Jaoua?) que tous appelaient «le Moine» à cause de la difficulté de sa vie rigoureuse et de sa demeure volontairement isolée et écartée» (120).

En Armorique, dépourvue de grandes étendues arides, le cadre de cette rupture qu'implique la vocation monastique est parfois maritime, comme on l'a vu. Au début du IX<sup>ème</sup> siècle, la *Vita Guenaili* nous montre Guénaël faisant embarquer cinquante moines. «Quant à lui, entré seul dans une nacelle qu'il avait fabriquée de branchages et assemblée de ses propres mains», il dirigeait leur route (121). A la mode orientale, ce désert insulaire est souvent infesté de serpents (122). C'est le cas de Gueld Inis (l'Île Sauvage) située selon la *Vita la Maudeti* «à près de deux milles en mer, inhabitable aux gens des alentours à cause d'une innombrable multitude venimeuse de vers» (123). Maudez s'y installe avec deux disciples pour y vivre «dans le travail et l'office divin» (124). Comme il se doit, ils sont troublés par le démon «que les Bretons appellent Tuthe» jusqu'à ce que leur maître ne s'en débarrasse (125).

Mais le plus souvent, ici comme partout en Occident, ne serait-ce d'abord que pour des raisons de «géographie physique» (126), c'est la forêt qui fait fonction de «désert». Les hagiographes s'efforcent de montrer que «les ermites occidentaux se sont aussi, tel le Christ et tels les anachorètes

(119) Ps. CXXVII, 2; cf. R.B., XLVIII, 8; V. *Cunuali* (éd. A. Oheix), lect. V, c. 5; V. *Gonerii* (éd. Y.-M. Lucas) c. 2, p. 11 du r. à p.

(120) V. *Pauli* (éd. Cuissard), II, 13, p. 439.

(121) V. *Genaili* (AA.SS.) II, 11, p. 676.

(122) Cf. J.-C. POULIN, *L'idéal de sainteté dans l'Aquitaine carolingienne d'après les sources hagiographiques (750-950)*, Québec, 1975, p. 69 qui souligne, au contraire, que ce thème est exceptionnel dans les documents qu'il a étudié.

(123) V. *la Maudeti* (éd. La Borderie) lect. III, c. 4, p. 6 du r. à p.

(124) *Ibid.*, lect. VI, c. 10, p. 8 du r. à p.

(125) Sur ce démon, cf. B. MERDRIGNAC, *Recherches...*, t. II, *Les hagiographes et leurs publics en Bretagne au Moyen Âge*, Dossier du CeRAA, I-1986, p. 37-8 et 102-108.

(126) J. LEGOFF, *L'imaginaire...* p. 64; C. LAFON-DELAPLACE, «Paysage forestier et littérature hagiographique de l'Antiquité tardive: mythes et réalités du paysage érémitique occidental», *Hommes et Terres du Nord*, 1986, 2-3, p. 168.

orientaux, réfugiés au désert. La forêt devient de ce fait inévitablement *solitudines, locus desertus* [...], comparée constamment avec l'Égypte».

Ainsi, saint Goneri, « alors que longtemps il allait à l'aventure par le pays, finit par trouver, grâce à Dieu, le lieu qui lui convenait, près d'une forêt appelée en Breton Brenguilli, dans le diocèse de Vannes » (128). De même, saint Suliaw, « après la mort de son père passa la mer et arriva à l'endroit appelé Letau près du fleuve appelé Rance. Là, dans un endroit désert et boisé, il installa une petite cabane » (129). Ce terme de *Letau* qui ne semble déjà plus compris de l'auteur de la *Vita Sulini* (XII<sup>ème</sup> siècle) (il en fait probablement un toponyme!) est en réalité le nom de l'Armorique en vieux-breton qui a perduré dans le gallois Llydaw. On le retrouve latinisé en *Letavia* dans d'autres textes des XI<sup>ème</sup>-XII<sup>ème</sup> siècles, « époque où il sort d'usage » (130). Ainsi, la *Vita Meveni* (XI<sup>ème</sup> siècle?) explique-t-elle l'émigration de saint Samson et de son parent saint Meen : « Ils aspiraient beaucoup à gagner la Letavie soit parce qu'elle était DESERTE et qu'ils y vivaient LABORIEUSEMENT soit parce que la barbarie des gens y était plus inhumaine que dans d'autres régions à cette époque » (131).

*Laboriosus* : voici le grand mot lâché ! En effet, l'« idéologie du désert », dans la mentalité médiévale, ne consiste pas avant tout en un retour « écologique » à la nature (132). Au contraire, en gagnant la forêt, les moines recherchent « un mode de vie aussi anti-naturel que possible ». Le thème hagiographique du « saint au désert » est donc l'inverse du mythe du « bon sauvage » (133). Conformément au modèle oriental (et, peut-être davantage en Bretagne qu'ailleurs dans la Chrétienté occidentale [134]), les solitudes boisées sont le champ de bataille entre les serviteurs de Dieu et le démon qui s'efforce de contrarier leur labeur. En effet, le monastère que saint Meen implante « sur le bout de terrain appelé *Transfossa* » que lui a donné le comte Caduon est situé « *in pago Placato qui Transylva dicebatur* » (Poutro-

(128) *V. Gonerii* (éd. Y.-M. Lucas) lect. II, p. 11 du t. à p.

(129) *V. Sulini* (AA.SS.) c. 3, p. 196.

(130) L. FLEURIOT, *Les Origines de la Bretagne*, Paris, 1980, p. 53.

(131) *V. Meveni* (éd. Plaine) c. 3, p. 4 du t. à p.

(132) Voir cependant J. LEGOFF, *L'Imaginaire...*, p. 75 qui fait un parallèle entre les « écologistes » et l'« idéologie du désert ».

(133) C. LAFON-DELAPLACE, *ibid.*, p. 168 qui cite J. LACARRIÈRE, *Les hommes ivres de Dieu*, Paris, 1975, p. 24.

(134) J. LEGOFF, *L'Imaginaire...*, p. 64, indique, en effet, que ce motif ne semble pas connaître autant de succès en Occident qu'en Orient. Cf. J.-C. POULIN, *L'idéal de sainteté...*, p. 69.

coet) (135). N.K. Chadwick a insisté, à juste titre, sur son aspect d'avant-poste, face aux mauvais esprits de la forêt de Brocéliande (136).

C'est ce qu'illustre (au même titre que la *Vita Sulini*, dans un autre contexte [137]) la *Vita Meveni* en mettant en œuvre le motif folklorique du cercle magique (D 1272, *Magic circle* [138]):

Des animaux sauvages ravagent les récoltes des moines. Ses disciples s'en plaignent à Meen: ...« Ces hordes franchissent parfois les clôtures et consomment, le gosier acerbe, ce que nous avons semé. On devrait mettre en place tout autour des sentinelles et des pièges!». Le saint décide alors d'intervenir et se rend sur place pour admonester les animaux. « Dès lors, ils respectèrent par la suite les cultures des moines, comme si elles étaient protégées tout autour par des murailles de fer » (139).

Au XI<sup>ème</sup> siècle, la réfection de la *Vita Pauli* par Vitalis dramatise ce même thème en l'assimilant explicitement à la lutte contre le démon.

Vinehin (Jaoua?), « le Moine », « découvrit une fontaine très brillante ombragée par les bois ». Séduit par l'agrément du lieu et le charme de la fontaine, il entreprit de s'y installer « en construisant une cabane ». Cette présentation d'abord paradisiaque du désert n'est là que pour mieux faire ressortir par la suite son aspect diabolique:

« Aussitôt, l'Antique ennemi, toujours envieux du bien, suscita des ennuis au bon frère. En effet, advint un jour un taureau qui fréquentait ces bois et avait coutume de venir à la fontaine. En rage, il abattit la cabane du serviteur de Dieu, la mit en pièces et, de ses cornes, la dispersa par ci par là ». Relevons au passage que l'isolement physique n'est d'ailleurs pas indispensable à la solitude de l'ermite puisque « les voisins étaient tellement effrayés que personne n'osa regarder [le monstre] en face (*spectare praesentiam ejus*) ». Cependant, « le serviteur de Dieu, de retour du travail manuel, constatant le dommage, comprit que c'était de la faute de l'Ennemi et se mit patiemment à réparer sa demeure ». Mais le monstre récidiva à quatre reprises et seule une intervention de saint Paul Aurélien parvint à en venir à bout (140).

(135) *V. Meveni* (éd. Plaine), c. 7, p. 6 du t. à p.

(136) N.-K. CHADWICK, *Early Brittany*, Cardiff, 1969, p. 297; cf. H. MARTIN, B. MERDRIGNAC, « Rubrique pédagogique: Analyse d'un rituel, la Troménie de Locronan », *ABPO*, 1980/4, p. 720.

(137) Cf. B. MERDRIGNAC, « La quadrature du cercle dans la *Vita Sulini* », *Dossiers du CeRAA*, 15 (1987).

(138) T.-P. CROSS, *Motif-Index of Early Irish Literature*, reprint, New-York, 1969, p. 135 etc.

(139) *V. Meveni* (éd. Plaine) c. 14, p. 11-12 du t. à p.

(140) *V. Pauli* (AA.SS.) c. 26-27, p. 116.

Au XI<sup>ème</sup> siècle, Vitalis respecte scrupuleusement la progression de la *Vita* rédigée par Wrmonoc, en se contentant d'émonder le « bavardage breton » qu'il dénonce chez son prédécesseur (141). Il édulcore pourtant l'insistance de ce dernier sur le travail qui est une lutte contre le Mal en ce qu'il coopère à la Création :

« Mais l'Antique ennemi du genre humain, toujours prêt à la perte des artisans d'une bonne action, lui suscite à l'improviste un ennemi après avoir préparé son ouvrage... ».

Suit le récit de l'intervention du taureau monstrueux :

« Et il y avait entre le serviteur de Dieu et son ennemi un même travail mais un zèle différent. L'un construisait, l'autre détruisait ; l'un restaurait, l'autre démolissait... » (142).

## 2) Le désert-paradis :

Cependant, ce stéréotype du désert infernal issu de la tradition orientale n'oblitére pas totalement une conception paradisiaque du désert, héritée du style de vie antique. Ainsi, l'auteur des *Miracula Maglorii* (IX<sup>ème</sup> siècle) garde présente à l'esprit la conception classique de l'alternance entre les *negotia* urbains et les *otia* campagnard (143), lorsqu'il montre Nominoë envisager de « se recommander dans ses loisirs comme dans ses affaires (*in otio et negotio*) aux prières » des moines de Lehon (144). Les *vitae* successives de saint Melaine ne s'en tiennent pas à un « tic » de vocabulaire comme celui-ci. C'est l'existence même du saint qui est axée sur ces deux pôles. Melaine s'acquitte scrupuleusement de ses tâches épiscopales à la tête du diocèse de Rennes ; mais il ne manque pas de se retirer de temps à autre en prières dans le monastère de Platz « qu'il avait édifié de ses propres mains » (145) sur les

(141) *Ibid.*, Praef. c. 1, p. 112 ; cf. F. DUINE, *Memento des sources hagiographiques de l'Histoire de Bretagne, V<sup>o</sup> au X<sup>ème</sup> siècle*, Rennes, 1918, p. 61, n<sup>o</sup> 5.

(142) *V. Pauli* (Cuissard), II, 13, p. 439-440. Cf. dans la *V. Judicaeli* (excerp. in *V. Meveni* éd. Plaine) le combat du saint roi devenu moine contre le diable dissimulé dans les marmites alors qu'il remplit sa fonction de « semainier » à la cuisine, comme le prescrit R.B., XXXV.

(143) J. FONTAINE, « Valeurs antiques et valeurs chrétiennes dans la spiritualité des grands propriétaires terriens à la fin du IV<sup>ème</sup> siècle occidental », repris in *Études sur la poésie...*, p. 242-3, n<sup>o</sup> 6. Cf. J. LECLERCQ, « Études sur le vocabulaire monastique du Moyen Age », *Studia Anselmiana*, XLVIII-1961, p. 111 que je n'ai pu consulter. Voir aussi, M. ROUCHE, « Une révolution mentale du haut Moyen Age : loisir et travail », in H. DUBOIS, J.-C. HOCQUET, A. VAUCHEZ, éd. *Horizons marins, itinéraires spirituels* (V<sup>ème</sup>-XVIII<sup>ème</sup> siècles), vol. 1, *mentalités et sociétés*, Paris, 1987, p. 233-237.

(144) *Mir. Maglorii* (éd. La Borderie), VII, 15, p. 239.

(145) *V. Ia Melanii* (*Cat. Codd. Hag.*) c. 17, p. 76 ; cf. *V. Ila* (*Cat. Codd. Hag.*) c. 12, p. 536 ; *V. interpolée* (*AA.SS.*) c. 10, p. 329.

domaines familiaux. Cette silhouette du saint moine-évêque est fortement influencée par le modèle martinien (146). Or, la navette de saint Martin «entre Marmoutier et Tours succédant à celle, bien probable, entre Ligugé et Poitiers» continue de s'inscrire dans «le double cadre antique, avec un contenu nouveau, des *negotia* et des *otia*». Dans son cas, comme dans celui de saint Melaine, l'accent est mis sur «la vie ascétique de prières et de lectures» dans ses établissements ruraux et sur la «vie active de célébrations et de prédications» dans les évêchés urbains (147). La retraite à l'écart des *negotia* de la vie active est ainsi christianisée : le saint sacralise le lieu où il s'installe, que Dieu rend fertile pour récompenser ses mérites.

Les *Miracula Maglorii* illustrent bien ce processus. Lorsque Nominoë rencontre les six pauvres moines établis à Lehon «sur le bord d'un fleuve, près de la base d'une montagne et cherchant leur nourriture grâce au travail manuel parmi des buissons et les arbustes», il leur demande pourquoi «ils occupaient des endroits boisés et incultes» (148).

Une autre vue se superpose à la précédente quand les moines envoient l'un d'entre-eux à Sercq pour circonvier les gardiens des reliques de saint Magloire. La description que leur émissaire trace des lieux devient «diasyrtique», pour reprendre le terme de l'hagiographe :

«L'endroit est irrigué par un fleuve agréable, poissonneux suite à l'épanchement de la mer, à l'abri d'une haute montagne, plein de vignes et de prés, plantés d'arbres fruitiers, de pins et de chênes, agrémenté de jardins herbagés, odoriférants et salutaires par dessus tout» (149). Après le transfert des reliques de saint Magloire, une dernière vue vient garantir que le pieux mensonge était, en fait, prophétique :

«Ce lieu était en effet aux yeux de tous ceux qui le voyaient comme le Paradis, situé au bord d'une hauteur, au-dessus de la rive d'un cours d'eau, sur un terrain plat, noblement établi parmi les vignes fertiles, les herbes odorantes, les pins et les arbres fruitiers. Ainsi, chose admirable, il donnait à l'usage des frères, avec la volonté de Dieu, le refuge de la hauteur, les poissons du cours d'eau, l'abondance du vin et du blé de la terre, des herbes odorantes, les boissons délectables, des arbres les fruits suaves» (150). L'on rejoint ici le

(146) D. AUPEST-CONDUCHÉ, «Deux formes divergentes de la sainteté épiscopale au VI<sup>ème</sup> siècle : saint Felix de Nantes et saint Melaine de Rennes», *Actes du XI<sup>ème</sup> congrès des Sociétés Savantes, Besançon, 1974, Philologie et Histoire*, t. 1, p. 120-1.

(147) J. FONTAINE, «Spiritualité...», *ibid.*, p. 246, n° 17.

(148) *Mir. Maglorii* (éd. La Borderie) VII, 14, p. 238.

(149) *Ibid.*, VII, 17, p. 240.

(150) *Ibid.*, VIII, 23, p. 244; tard. par F. KERLOUEGAN, «Le temple du haut-Bécherel (Corseul) et la construction de l'église abbatiale de Lehon selon la Vie de saint Magloire», *Hommages à L. Lerat*, 1983, p. 361.

thème du *locus amoenus* monastique qui combine « à la fois le mythe de l'âge d'or de la culture classique et le mythe chrétien du paradis terrestre » (151). C'est pourquoi les déserts isolés ne sont pas toujours présentés pour autant comme désagréables à vivre (152).

Ainsi, saint Martin de Vertou (IX<sup>ème</sup> siècle) gagne un « ermitage désert » où il vit, certes, « d'herbes et de racines », mais « lorsqu'il y puisait à la fontaine pour boire, elle se changeait pour lui en vin excellent » (153). Près de son ermitage de Plomodiern, selon sa *Vita* (XIII<sup>ème</sup> siècle), saint Corentin dispose aussi d'une fontaine dans laquelle « à l'heure du repas », un poisson vient s'offrir à son couteau : « Il en tranchait un morceau et le faisait cuire » (154). Plus tard, lorsque saint Malo et saint Patern lui rendent visite à Kerfeuten, c'est une matelote d'anguilles que fournit miraculeusement la fontaine. L'hagiographe cite alors le psalmiste : « Le Seigneur ouvre sa main et rassasie tout vivant à plaisir » (155).

Ce thème de la fontaine se retrouve, de manière beaucoup plus élaborée, dans la description par Wrdisten, du site de Landévennec, « ...un lieu, dirai-je, tout préparé par Dieu pour ses serviteurs ; un jardin orné de fleurs de toutes sortes de couleurs, où récolter les fruits non seulement de la terre, mais encore et surtout du ciel » (156).

Or, un peu plus loin, après avoir raconté comment, pour soulager ses disciples « fatigués d'avoir à aller prendre de l'eau à grande distance », Guénoles fit jaillir miraculeusement une fontaine, Wrdisten revient sur cette description :

« (Le site) paraissait, comme on l'a déjà dit, véritablement un nouveau Paradis d'où jaillit au milieu une fontaine très abondante. Quelle âme malheureuse et pourtant très affligée ne serait consolée par le beau site de ce lieu, non seulement en ce qu'il est planté des vénustés arborescentes de toutes sortes d'arbres fruitiers et rempli des odeurs extraordinaires des légumes, mais — ce qui est bien plus — en ce qu'il est orné au plus haut point des suaves parfums des corps saints qui y reposent » (157).

(151) C. LAFON-DEPLAÇE, « Paysage forestier... », p. 169.

(152) J.-C. POULIN, *L'idéal de sainteté...*, p. 69.

(153) *V. Martini Vert.* (AA.SS.) c. 5, p. 803.

(154) *V. Corentini* (éd. Plaine) c. 2, p. 122-3.

(155) *Ibid.* c. 6, p. 128-130 ; cf. *Ps.* CXLIV, 16.

(156) *V. Winwaloei* (éd. La Borderie) II, 5, p. 65-66 ; trad. M. SIMON, *L'abbaye de Landévennec de saint Guénoles à nos jours*, Rennes, 1985, p. 59.

(157) *V. Winwaloei* (éd. La Borderie) II, 7, p. 68.

La miraculeuse mise en place de cette fontaine se réfère à « la conception orientale d'un Paradis-jardin [qui] s'est trouvée renforcée par toute une conception bucolique latine qui faisait des Champs Elysées le lieu de séjour des âmes justes ». Aussi est-ce à ce modèle que renvoient déjà l'art paléochrétien et les *Visions* des martyrs. « Cette source d'eau vive, placée au centre du Paradis, est évidemment, un symbole de la vie éternelle et l'un des archétypes religieux fondamentaux du judéo-christianisme » (158).

L'insistance sur la clôture fait de ce cliché le symbole de la vie monastique. Landévennec est donc explicitement assimilé au Jardin d'Eden où tous les besoins humains sont comblés. D'après la *Genèse* (II, 15) Adam y fut établi par Dieu « pour le cultiver et le garder » avant la création d'Ève, prélude à la tentation et à la chute. Ce n'est donc peut-être pas un coq-à-l'âne mais, au contraire, une association d'idées révélatrice si Wrdisten coordonne à sa première description la mention de l'interdiction faite par Guénolé aux femmes de franchir l'enceinte de Landévennec (159). D'autant que ces deux panneaux descriptifs forment un triptyque avec la métaphore de la Rûche (figure de l'au-delà, chez Grégoire le Grand) selon laquelle, on l'a vu, le saint vaque seul à la contemplation tandis que ses compagnons s'activent.

Est-ce une simple coïncidence si la *Vita Maglorii* où affleure aussi le thème du Paradis terrestre semble implicitement sous-tendue par un raisonnement analogue? L'auteur introduit, en effet, une digression pour exposer la *conversatio* du saint. Chez saint Benoît, comme chez Jean Cassien (*Conl.* XVIII, 4), ce terme désigne la « vie proprement monastique », là où la *Règle* du Maître (I, 3) emploie le mot *conversio* qui s'applique plutôt à la transformation intérieure que suppose l'entrée au monastère (160). Saint Jérôme conseille aussi la vie érémitique à ceux qui « ont longtemps donné la preuve de leur *conversatio* » (161). Or cette vie monastique que mène saint Magloire repose d'abord, pour l'hagiographe, sur la chasteté, puis sur ses jeûnes et mortifications, mais aucune allusion n'intervient à quelque travail manuel que ce soit (162). De plus, échaudé par la tentation que la rencontre

(158) M. MESLIN, *Le merveilleux, l'imaginaire et les croyances en Occident*, Paris, 1984, p. 80.

(159) D'autant qu'il paraît se contredire (comme me l'a fait obligeamment remarquer le chanoine J.-R. du Cleuziou), en II, 27, lorsqu'il raconte la guérison d'une femme aveugle. Ceci se conçoit mieux si, en II, 5, Wrdisten ne s'est pas référé à une réalité mais à des notions symboliques.

(160) A. DE VOGUÉ, *La Règle de saint Benoît*, t. I, p. 437, n° ; cf. C. DAGENS, *St Grégoire le Grand, culture et expérience chrétienne*, Paris, 1977, p. 281 ; C. MOHRMANN, in D.-P. SCMITZ, *Bened. Reg.*, p. XXV-XXX.

(161) *Épist.* CXXXV, 9 ; cf. MIGNE, *P.L.* XXII, col. 1077.

(162) *V. Maglorii* (AA.SS.) c. 13, p. 785.

d'une prostituée à la porte de l'église fit subir à l'un des jeunes diacres de son entourage, « le saint décréta que le sexe féminin serait à perpétuité interdit d'entrée dans son Église, pour l'infinité des siècles et des siècles » (163).

Dès lors, on doit se demander, au moins à titre d'hypothèse, si dans l'esprit de ces auteurs carolingiens, le saint moine, nouvel Adam, ne retrouvait pas — par sa vie de chasteté — l'état du premier homme avant la chute. Aussi, fort logiquement, ne resterait-il au saint, en guise de labour, qu'à cultiver, littéralement, son jardin!

On peut invoquer trois exemples pris dans des textes moins connus que d'autres et d'époques très différentes. Saint Idunet, d'après sa *Vita* (IX<sup>ème</sup>) s'exile en Irlande. Il y gagne la forêt *Nectensis* et « comme un pauvre pèlerin, il se fabriqua une hutte et bâtit une église en l'honneur de saint Sylvain » (164). Dans la suite du récit, seule l'assiduité du saint à l'office est mentionnée sans aucune allusion au travail manuel. Saint Léri (X<sup>ème</sup> - XI<sup>ème</sup>?) se voit donner « le *loc* qu'avait édifié Elocan » et, pratiquant « une vie régulière » (165) (expression qui, selon A. de La Borderie, implique l'existence d'une communauté monastique[166]), « il y fabriqua une cellule où Dieu est adoré jusqu'à nos jours » (167). Enfin saint Budoc (XIII<sup>ème</sup> siècle) aborde d'Irlande, où il passe sa jeunesse, à Porzpoder. « S'arrêtant là, il fabriqua un oratoire, c'est-à-dire une chapelle consacrée à la prière où il demeura en prière pendant un an ». Cependant, importuné « par le bruit de la mer et le chant des oiseaux dont une multitude se trouvait là », il se décida à déménager (168).

A l'instar de saints aquitains étudiés par J.-C. Poulain, pour ces saints bretons le travail apparaît comme une « nécessité théorique » mais qui ne dépasse guère la construction d'une cellule » (169). Il n'est donc mentionné qu'en passant, comme pour rappeler — à l'occasion — que c'est la meilleure discipline pour éviter l'acédie!

(163) *Mir. Maglorii* (éd. La Borderie) IV, 10, p. 235. Une contradiction, identique à celle qui a été relevée (supra n° 159) dans la *V. Wimaloei*, intervient peut-être aussi en X, 30, p. 255. Elle est cependant moins criante puisque la femme est ici mise en scène dans l'église de Lehon (et non à Sercq), longtemps après la mort du saint.

(164) *V. Eiduneti* (éd. La Borderie), p. 140.

(165) B.N. ms. fr. 22, 321, lect. VI, f° 612.

(166) A. DE LA BORDERIE, *Histoire de Bretagne*, t. I, p. 484, n° 4.

(167) *Ibid.*; cf. ms. fr. 22 321, *ibid.*

(168) B.N. ms. lat. 9888, f° 64 r°; ms. 6003, f° 61 v° (cf. *ADIV*, 1 F 328); trad. A. DE BARTHELEMY, « La légende de saint Budoc et de sainte Azenor », *SECdN*, IV-1886, p. 246.

(169) J.-C. POULIN, *L'idéal de sainteté...*, p. 69.

C'est ce dont témoignent aussi certains récits de miracles animaliers qu'il convient de distinguer de ceux qui supposent un partage du territoire entre l'homme et l'animal (170). Selon la *Vita Machutis*, un loup transgresse, par la vertu de saint Malo, sa nature sauvage pour être réduit, comme le notait plaisamment l'abbé Duine, « au rôle de porte-faix et de chien domestique » (171). Dans la *Vita Cunuali* (X<sup>ème</sup> siècle?), une louve offre à saint Cunual « un anneau d'or » pour le remercier d'avoir guéri ses petits selon un cliché qui se retrouve dans une Vie éthiopienne de saint Macaire (172). Dans la *Vita Hervei* (XIII<sup>ème</sup> siècle) intervient l'épisode, célébré par l'iconographie, du loup attelé à la charrue de Guicharan, le guide du saint aveugle, pour remplacer l'âne qui cultivait la terre nouvellement défrichée (*nostrum novale*) de saint Urfol, l'oncle d'Hervé (173). Dans ce dernier cas, la date tardive du document n'exclut pas l'influence de la spiritualité franciscaine. Mais, dans l'ensemble, ce type de récits évoque surtout les miracles d'« harmonie paradisiaque avec les animaux » caractéristiques du merveilleux colombanien qui illustrent « la relation qui s'établit dans la personne du saint entre ce monde et l'autre » (174), sur le modèle d'Antoine et de Paul adapté à l'Occident (175). Il vaut la peine de citer ici la superbe analyse de J. Calvet :

« L'homme avait été établi roi de la nature qu'il gouvernait dans un parfait équilibre parce que sa volonté se confondait avec la volonté de Dieu. L'homme a abdiqué; sa volonté n'étant plus conforme à la volonté de Dieu, il a perdu le droit et la grâce du commandement. Il a fallu soumettre l'univers à des lois aveugles qui le blessent à tout instant. Mais si l'homme arrive, par une sainteté parfaite à retrouver l'état primitif de justice et de conformité avec la volonté de Dieu, il reprend son empire, et la nature, libérée de ses lois de remplacement, lui obéit comme le Christ dans l'Évangile a promis qu'il arriverait à ceux qui l'aiment! » (176).

(170) B. MERDRIGNAC, *Recherches...*, t. II, p. 172-174.

(171) *V. Machutis* (éd. La Borderie), c. 24, p. 289; (éd. Lot), c. 24, p. 323-4; cf. *BUR Lettres* 17 128, 289.

(172) *V. Cunuali* (éd. A. Oheix), c. 2, p. 6 du t. à p.; cf. C.-G. LOOMIS, *White Magic, an introduction to the christian legend*, Cambridge, Mass., 1948, p. 60-61.

(173) *V. Hervei* (éd. La Borderie), c. 11, p. 261-262.

(174) J.-L. DEROUET, « Les possibilités d'interprétation sémiotique des textes hagiographiques », *RHEF*, LXXII-1976, p. 156 et n°9.

(175) J. LEGOFF, *L'Imaginaire...*, p. 63.

(176) J. CALVET, « Le merveilleux colombanien » in M.M. DUBOIS éd. *Mélanges Colombaniens, Actes du Congrès international de Luxeuil, 20-23 Juillet, 1950*, p. 88-89.

## 3) Production et charité :

Dans ce contexte de fraternité paradisiaque, le travail apparaît aussi comme le moyen de produire de quoi partager avec autrui. C'est pourquoi un passage très riche de la *Vita Leonorii* (XI<sup>ème</sup> siècle) qui décrit le labeur de moines défricheurs se termine ainsi :

« Avant de passer à table, ils prenaient la dîme de leur nourriture et la jetaient aux bêtes de la terre et aux oiseaux du ciel, parce qu'il n'y avait aucun pauvre parmi eux mais ils avaient tout en commun, selon le précepte divin » (177).

Cette allusion à la première communauté chrétienne telle que la présentent les *Actes des Apôtres* (II, 44 ; IV, 32-34) évoque le début des préceptes de la *Règle* de saint Augustin, dominé par ce modèle qui court d'ailleurs dans les œuvres de l'évêque d'Hippone, sans doute sous l'influence de Paulin de Nole (178). Il n'est donc pas étonnant de retrouver parmi les arguments d'Augustin en faveur du travail que celui-ci permet au moins de « partager avec son frère les produits du travail de ses propres mains » (*De Op. Mon.* XXV, 32). « Partout, en effet — ajoute-t-il — où il a lui-même exercé la charité, qui en a profité sinon le Christ ? » (*ibid.* XXV, 33). De même, alors que saint Benoît insiste surtout sur ce que le travail permet d'éviter le péché (179), auparavant, la *Règle* du Maître adjoignait à cette préoccupation, entre autres arguments subsidiaires, la nécessité de faire l'aumône :

« Il doit donc y avoir après les offices de Dieu du travail corporel, autrement dit manuel, afin qu'il y ait de quoi donner à l'indigent et qu'ainsi les œuvres de bienfaisance s'ajoutent aux bonnes actions » (180).

La démarche de Jean Cassien dans le chapitre des *Institutiones* consacré à l'acédie est identique. Pour justifier le travail, parmi d'autres extraits des *Épîtres* de saint Paul ou des *Actes des apôtres*, il s'appuie sur l'Épître aux Ephésiens (IV, 28) :

Celui qui volait, qu'il ne vole plus, mais plutôt qu'il se donne du mal, travaillant de ses mains, ce qui est bien, afin qu'il ait de quoi donner à ceux qui souffrent le besoin » (181).

(177) *V. Leonorii* (*Cat. Codd. Hag.*), c. 9, p. 157.

(178) L. VERHEIJEN, « Spiritualité et monachisme chez Augustin », in C. KANNENGIES-SER, éd. *Jean Chrysostome et Augustin ; Actes du Colloque de Chantilly 22-24 sept. 1974*, Paris, 1975, p. 93-123.

(179) A. DE VOGUÉ, *La Règle de saint Benoît*, t. V, p. 589-591.

(180) A. DE VOGUÉ, *La Règle du Maître*, S.C. 106, Paris, 1964, I. 7, p. 225.

(181) *Inst.* X, 17 ; éd. J.-C. Guy, p. 410-412 ; voir aussi X, 22.

Si la première partie de ce verset, qu'il eût été inconvenant d'appliquer à saint Cunual, n'est pas retenue par l'auteur de sa *Vita* (X<sup>ème</sup> siècle), il cite, par contre, la seconde, après le psaume CXXVII, 2 (qui évoque pour un moine le chapitre XLVIII de la *Règle* bénédictine, sur le travail) et avant la parole d'Évangile: «J'ai eu faim et vous m'avez donné à manger» (Matth. XXV, 35) que l'hagiographe commente à sa façon:

«Il est bienheureux et il a beaucoup de chance celui qui peut nourrir chaque jour le Christ par son travail» (182).

Sans doute n'est-ce pas un hasard si cet extrait de saint Matthieu est cité à deux reprises dans les *Collationes* de Jean Cassien pour inciter les moines à l'hospitalité (183).

Le même verset du psaume CXXVII introduit la description de la vie érémitique de saint Goneri (XII<sup>ème</sup> siècle): «C'est pourquoi dans sa cabane, il célébrait quotidiennement la messe, s'adonnant au travail manuel et, rentré à la maison, il mangeait du pain et de l'eau avec des légumes. Les viandes, poissons et autres aliments qu'il faisait cuire, il les distribuait aux pauvres» (184).

La *vita Meveni* (XI<sup>ème</sup> siècle) fournit sans doute le témoignage le plus explicite de ce dossier. L'afflux des postulants amène saint Meen à édifier un grand monastère. «Et puis, comme les serviteurs de Dieu travaillaient par obéissance, ils produisirent de plus en plus de biens. Au point que le Seigneur les récompensait déjà en ce qu'ils en tiraient non seulement le soutien de leurs corps mais des fruits pour leurs âmes par la distribution d'aumônes» (185). Comme il se doit, une référence à la célèbre formule de saint Benoît, «L'oisiveté est l'ennemie de l'âme», vient, au début de la phrase suivante souligner que cette allusion au travail est délibérée de la part de l'hagiographe. Il est significatif qu'il y associe le devoir d'assistance que la *Règle* bénédictine assigne aux moines, en leur prescrivant de recevoir les déshérités «comme le Christ» (c. LIII) et qu'il rappelle ainsi que la raison d'être des biens ecclésiastiques est d'aider les pauvres! (186).

(182) *V. Cunuali* (éd. Oheix), c. 5, p. 8 du t. à p.

(183) *Coll.* I, 9 et II, 2; éd. E. Pichery, p. 86 et 111.

(184) *V. Gonerii* (éd. Y.-M. Lucas), lect. II, p. 11.

(185) *V. Meveni* (éd. Plaine), c. 10, p. 8 du t. à p.

(186) J.-L. GOGLIN, *Les misérables dans l'Occident médiéval*, Paris, 1976, p. 76.

### III. — *In sudore vultus tuis vesceris panem tuum* (187)

« Quelque saint qu'il soit — argumente Jean Cassien à propos des nécessités qui risquent d'arracher les contemplatifs à la parfaite béatitude — nul ne mange ce pain qu'à la sueur de son front et moyennant la vigilante application du cœur » (188). De même la *Vita Conwoionis* (X<sup>ème</sup> siècle) indique que le saint fondateur de Redon y « gagnait son pain à la sueur de son front, selon la sentence divine infligée à cause du premier péché » (189). Or, d'après P. Riché, si la règle suivie presque dès la fondation de ce monastère est celle de saint Benoît, on relève cependant l'influence de la spiritualité celte dans les *G.S.R.* (IX<sup>ème</sup> siècle) (190). Pourtant, il ne faudrait sans doute pas trop insister, comme l'avait fait le chanoine Delaruelle à propos de saint Coloman, sur une conception pénale du travail. Pas davantage en effet dans les œuvres du moine irlandais que dans l'hagiographie bretonne, on ne trouve trace de travaux forcés qui n'auraient de sens que pour réparer le péché. En effet, pour une bonne part, l'argumentation du chanoine Delaruelle reposait sur la consigne donnée à ses moines par Coloman : « Qu'il vienne fatigué au lit, qu'il dorme en marchant et qu'il soit forcé de se lever avant que son sommeil ne soit achevé » (191). Certes, cette formule trouve un écho dans plusieurs *vitae* armoricaines, mais elle n'est guère originale. Ce chapitre qui clôt la *Regula Monachorum* (à la fin du VI<sup>ème</sup> siècle) est, en effet, étroitement démarqué de l'*Epistula CXXV* de saint Jérôme adressée *ad Rusticum monachum* (192). Il ne s'agit donc pas d'une innovation de Coloman par rapport aux idées ambiantes. Pour lui, comme pour Jérôme (ainsi d'ailleurs que pour saint Benoît), la perfection monastique s'atteint dans la discipline. C'est essentiellement en tant qu'apprentissage de l'humilité et de l'obéissance que le travail trouve place dans sa *Règle*. Une telle méditation n'est pas non plus étrangère aux hagiographes armoricains.

#### 1) Le décalage entre l'Age des saints et l'époque des hagiographes :

Dans les mentalités médiévales, le passé a plus de prestige que le présent. C'est pourquoi, en dépit des anachronismes qui émaillent leurs œuvres, les hagiographes ont le sentiment d'un déclin entre l'époque des saints fondateurs et la leur.

(187) *Gen.* III, 19; cf. Jean Cassien, *Coll.* XXIII, 11; *V. Conwoionis*, c. 4, p. 189.

(188) *Coll.* XXIII, 11; éd. E. Pichery, t. III, p. 154-155.

(189) *V. Conwoionis* (éd. Mabillon), c. 4, p. 189.

(190) P. RICHÉ, « En relisant l'Histoire... », p. 16.

(191) E. DELARUELLE, « Le travail... », p. 60-61; cf. *Reg. Mon.*, éd. G.S.M. Walker, c. X, p. 140.

(192) G.S.M. Walker, *ibid.*, p. 141, n° 2; cf. MIGNE, *P.L.* XXII, col. 1082, *Epist.* CXXV, 15.

C'est en partie pourquoi aussi un certain nombre de *vitae* sont construites sur l'opposition entre les conditions de l'existence terrestre du saint et le genre de vie laborieux de la communauté qu'il patronne et dont, bien souvent, l'hagiographe est partie prenante.

Cela apparaît nettement dans la *Vita* et les *Miracula Maglorii*. La *conversatio* toute théorique du saint y contraste avec le mode de vie des six pauvres moines du IX<sup>ème</sup> siècle « tirant leur nourriture du travail manuel » à Lehon, avant que la captation des reliques de saint Magloire à Sercq ne leur apporte un certain confort (193).

Deux siècles plus tard, le plan de la *Vita Gildae* (XI<sup>ème</sup> siècle) repose sur une opposition analogue. En effet, Vitalis commence par exposer les austérités qui valurent à son héros « la palme du martyr bien que lui ait manqué le glaive du persécuteur » : jeûnes, prières et veilles sont énumérés, sans que le travail soit explicitement mentionné (194). Toutefois, un peu plus tard, à la demande sainte Brigitte, Gildas lui fabriqua une cloche « de ses propres mains » (195). Mais, du même coup, ce « travail de fusion » (*fusili opere*) confère au saint le prestige quasi-magique qui s'attachait aux forgerons, longtemps considérés comme détenteurs de pouvoirs extraordinaires et, dans le monde celtique, en particulier, comme étroitement associés aux druides (196).

De même, lorsque Vitalis en vient à la retraite de son héros, « dans son ermitage, sur le Blavet », il parle bien de « la meule qu'il avait fabriquée et qu'il tournait à la main », mais, en dépit de la position stratégique qu'occupe cet outil dans le débat sur le travail manuel, l'hagiographe tient surtout à rappeler les guérisons qui interviennent encore de son temps autour de cette relique. Un indice supplémentaire ? Cette mention est juxtaposée au récit d'un miracle évangélique d'eau changée en vin à l'occasion de l'accueil d'hôtes de passage (197) qui constitue un des stéréotypes caractéristiques de la conception paradisiaque du désert. De plus, le *Catalogue des vertus* qui suit souligne l'humilité, la charité et la sagesse de saint Gildas, mais ignore son assiduité au travail (198).

(193) *Mir. Maglorii* (éd. La Borderie), VII, 14, p. 238.

(194) *V. Gildae* (éd. Lot), I, 7, p. 439.

(195) *Ibid.*, I, 10, p. 442.

(196) B. MERDRIGNAC, « Lug le « polytechnicien » dans la Vie de saint Hervé ? », in X. BARRAL I ALTET, G. DE CARNE, A. CHEDEVILLE, A. LEDUC, J. MAILLET, B. SAUNIER, *Artistes, artisans et Production artistique en Bretagne au Moyen Age*, p. 26 ; cf. P. RICHÉ, *La Vie quotidienne dans l'Empire carolingien*, Paris, 1973, p. 176-179.

(197) *V. Gildae* (éd. Lot) I, 17, p. 447 ; cf. R.B., c. LIII.

(198) *Ibid.*, I, 18, p. 448.

Par contre, lors de la restauration de Rhuys au XI<sup>ème</sup> siècle, après les incursions normandes, le tableau change du tout au tout. A la demande de Geoffroy (992-1008), puis de sa veuve Havoise, le moine Félix est envoyé en 1008 par l'abbaye de Saint-Benoît-sur-Loire pour relever les monastères de la région et notamment celui de Rhuys. Selon un cliché hagiographique, les locaux sont en ruines et seules des bêtes sauvages y gîtent. C'est pourquoi « il semblait très pénible (*laboriosum*) et difficile de commencer un travail (*opus*) aussi énorme ». Il s'entoura de religieux « avec l'aide de qui il restaura les églises, édifia des logements, planta vignes et pommiers » (199).

Les G.S.R. (IX<sup>ème</sup> siècle), qu'il convient de recouper par la *Vita Conwoionis* (X<sup>ème</sup> siècle), ont au contraire l'intérêt d'avoir été rédigées à la gloire d'une fondation *ex nihilo* de l'époque carolingienne « dans un lieu désert », cerné pourtant « par de méchants *tierns* qui habitaient aux alentours » (200). Elles permettent donc de saisir la vie d'un monastère breton à son époque héroïque. On y pratique la « théorie » et la « vraie philosophie » (201). Mais comme l'a souligné naguère P. Riché, à la différence des moines carolingiens de la même époque, on y travaillait manuellement. Une « voix » fait d'ailleurs explicitement la distinction pour la gouverne de l'ermitte Gerfred, chargé par Dieu d'apprendre aux fondateurs de Redon à « vivre selon la Règle » (bénédictine) :

« Rends visite à mes serviteurs, ces nouveaux moines (*rudes monachos*, peut-être; « moines mal dégrossis »?) qui demeurent dans un désert, en travaillant de leurs mains à l'envi et ne demandant de l'aide à nul autre qu'à Dieu. Je ne t'envoie pas à des moines qui sont attachés aux tavernes et aux délices de ce siècle, mais à mes serviteurs qui ont méprisé le monde et son désir à cause de moi et de mes discours » (202). Ils élevaient des abeilles, vendaient leur cire jusque sur le marché de Tours, cultivaient le jardin potager (203). On les voit aménager les locaux de l'abbaye en posant poutres et lambris pour construire un dortoir (204). Ils vont faire les foins sur l'autre rive de la Vilaine. A propos d'un miracle dont bénéficia à cette occasion le prêtre Riowen, se pose une question que soulevait déjà la *Règle* de saint Benoît.

(199) *Ibid.*, II, 26, p. 464.

(200) G.S.R. (éd. Mabillon), I, 2, p. 194.

(201) *V. Conwoionis* (éd. Mabillon), c. 3, p. 189; c. 8, p. 190.

(202) G.S.R. (éd. Mabillon), I, 3, p. 195.

(203) P. RICHÉ, « En relisant l'Histoire... », p. 16.

(204) G.S.R. (éd. Mabillon), II, 7, p. 209.

Visiblement, selon le père de Vogüé, les lourdes tâches agricoles rebutaient les moines qui s'y adonnaient sans enthousiasme (R.B. XLVIII, 7-9) (205). Sans doute est-ce la raison pour laquelle les G.S.R. soulignent « l'obéissance » dont font ainsi preuve les religieux de Redon ! D'autre part, la distance faisait obstacle à la régularité de l'office choral, c'est pourquoi saint Benoît est amené à en dispenser les frères « qui ne peuvent accourir à l'oratoire à l'heure voulue » (R.B., L) (206).

Les G.S.R. semblent mettre ici la Règle en scène. Il est « presque que midi » lorsque Riowen demande à ses frères la permission de rentrer au monastère célébrer sa messe quotidienne avant de venir les rejoindre. Le chapitre LX de la Règle autorise en effet un prêtre devenu moine à dire la messe (*tenere missam*) si toutefois l'abbé le lui permet, et ce, sauf en Carême, immédiatement avant Sexte. C'est pourquoi les frères acquiescent à sa demande :

— « Va, que le Seigneur soit avec toi et intercède pour nous auprès de notre Seigneur Dieu » (207).

Dans ce contexte d'insistance sur le travail manuel, il convient peut-être de revenir sur l'origine sénatoriale de Conwoion (208). L. Fleuriot avait souligné combien cette mention très tardive révélait « l'attachement des Bretons à l'Empire » (209). Or elle est placée sur les lèvres de Louhemel, l'un des premiers moines de Redon, chargé de capter les faveurs de Nominœ, dans l'intérêt de la communauté naissante. Il présente donc son abbé sous le jour qu'il estime susceptible d'emporter l'adhésion de son interlocuteur. D'où l'antithèse qu'il développe entre la naissance illustre de Conwoion et le fait que « depuis son enfance jusqu'à ce moment, il médite chaque jour des divines Écritures, il s'astreint fréquemment aux jeunes et aux veilles, il lit ou il écrit ou il travaille de ses mains » (210). Ce discours paraît recouper le précepte de saint Augustin : « Il ne convient aucunement que dans cette vie où les sénateurs deviennent laborieux, les ouvriers restent oisifs » (211).

(205) A. DE VOGÜÉ, « Travail et alimentation... », p. 245-246.

(206) *Ibid.*, p. 247.

(207) G.S.R. (éd. Mabillon), II, 2, p. 205.

(208) ...*Ex genere senatorio...*; *ibid.*, I, 2, p. 194.

(209) L. FLEURIOT, « Old breton genealogies and early celtic traditions », *BBCS*, XXVI-1974, p. 6; du même, *Les Origines de la Bretagne*, p. 272.

(210) G.S.R. (éd. Mabillon), *ibid.*, ce qui nuance la remarque de P. RICHE : « on ne parle à aucun moment de travaux intellectuels » (« En relisant l'Histoire... », p. 16).

(211) *De Op. Mon.*, XXV, 33.

Au reste, la même idée se retrouve dans les *Institutiones* de Jean Cassien qui démarque ici les *Apophthegmata Patrum*: saint Basile s'adressant à un ancien sénateur « qui se refusait à vivre du travail de ses mains et à rechercher l'authentique humilité dans la nudité, l'épuisement qu'engendre le travail et dans la soumission au monastère » lui déclara: « Tu as perdu le sénateur Syncletus, mais tu ne l'as pas fait moine! » (212). Ainsi, pour Louhemel — ou du moins pour l'hagiographe qui lui prête de tels propos — il s'agit de prouver que Conwoïon, bien que d'origine sénatoriale a atteint la perfection monastique puisqu'il « travaille de ses mains ».

## 2) Le rôle de la *familia* monastique et des artisans :

Mais les monastères que décrivent les *vitae* du IX<sup>ème</sup> au XIII<sup>ème</sup> siècles, sont aussi des centres de production que le travail des moines ne suffit pas à faire fonctionner.

### a) La *familia* :

C'est ainsi que les silhouettes fugitives de dépendants, membres de quelque *familia* monastique, se discernent dans bien des récits de miracles des saints bretons.

Au IX<sup>ème</sup> siècle, la moitié du village de Cherrueix était peuplée de « serfs de saint Malo » que celui-ci protège, d'ailleurs, par une intervention posthume, d'une incursion normande (213). A peu près à la même époque, les G.S.R. mettent en scène « le colon Joworet qui cultivait bien la terre ». Celle-ci appartenait à Illoc qui conspirait « avec ses proches » contre les moines. Un jour que ce colon « se rendait aux champs avec araire et bœuf », il fut frappé de paralysie et de mutité. Après une guérison miraculeuse dans l'église Saint-Sauveur, « il se fit appeler Libertinus » (Affranchi, surnom latin qui n'avait pourtant de sens que pour les lettrés!), comme pour mieux marquer son changement de statut. En tant que colon, Joworet était nominalelement libre, mais conformément à la législation héritée du Bas Empire, il était attaché à la terre qu'il cultivait. Or du jour où il fut guéri, « il resta avec les moines et il couvrit de ses mains la cellule qui abritait les saintes reliques ». Dès lors, Illoc n'osa plus rien tenter contre les serviteurs de Dieu (214).

Bien plus, l'essor du monastère de Lehon dont le site était d'abord désert (ou présenté comme tel) a amené des paysans à s'implanter aux alentours

(212) *Inst.* VII, c. 17, 19; éd. J.-C. Guy, p. 320-321.

(213) *V. Machutis* (éd. Leduc) II, 15-16, p. 250-251.

(214) G.S.R. (éd. Mabillon), I, 6, p. 197.

puisque l'on voit deux des « *accolae* » (215) de l'église du monastère », Doithloguen et sa femme Habrethloguen, offrir leur fils de neuf ans, Tanethloguen, comme oblat pour garder la porte de l'église, puis, « les années passant, pour garder convenablement, avec la déférence due du fait de sa servitude, à l'intérieur, les divers ateliers des moines y servant Dieu » (216).

La *Vita Cunuali* (X<sup>ème</sup> siècle) présente de manière très vivante ces dépendants vivant « au village qui se trouvait devant la porte du monastère de saint Cunual » (217). Ces « serfs » (218), « hommes du monastère » (219) ou « colons » (220) recherchent la protection de leur saint patron contre les voleurs de bestiaux et les hommes de main des *tierns* ou ceux du roi qui ne valent guère mieux. Ils vivent en symbiose avec le monastère, au point de partager le deuil des « parents et alliés (*parentes et amici*) » d'un des élèves, « parce qu'il avait été élevé (*nutritus*) parmi eux » (221).

Bien entendu, l'hagiographie n'est pas la source la mieux indiquée pour percevoir les tensions sociales. Cependant, elle permet parfois de discerner les bouleversements que pouvait entraîner la constitution d'un patrimoine religieux. Ses *Vitae* anonymes suggèrent que l'exil de saint Malo eut pour cause l'envie provoquée par l'accumulation foncière dont bénéficiait le saint. Ses adversaires disaient qu'il « possédait beaucoup de terres ayant appartenu à leurs ancêtres (*parentum*) et qu'il ne leur resterait bientôt à eux et à leurs enfants héritiers (*haeredibus fillis*) plus rien dont ils puissent obtenir ou tirer ce qui leur était nécessaire pour vivre » (222).

Au XI<sup>ème</sup> siècle, la *Vita Leonorii* exploite des réactions analogues pour inculquer le respect du saint. Afin de délimiter le fisc qui lui a été concédé par Childebert (*Gillebertus*), saint Lunaire fait résonner sa cloche du haut d'un mont « afin que, partout où sa sonorité avait été entendue, la terre lui

(215) Cf. la définition de Guillaume Le Breton citée par DU CANGE, s.v., « *Accola, cultor loci in quo non est natus. Unde quidam accola non propriam, propriam colit incola terram* ». Il est intéressant que ces nouveaux-venus portent des noms bretons. La charte CLV de Redon (830) distingue « *libertis, acolibus, mancipiis* ». Les *accolae*, comme me le fait remarquer H. GUILLOTELL, sont sûrement des tenanciers libres du monastère puisqu'ils offrent leur fils comme oblat.

(216) *Mir. Maglorii* (éd. La Borderie), X, 29, p. 255.

(217) *V. Cunuali* (éd. A. Oheix), c. 7, p. 9 du t. à p.

(218) *Ibid.*, c. 8, p. 10 du t. à p.

(219) *Ibid.*, c. 9, p. 10; c. 13, p. 13 du t. au p.

(220) *Ibid.*, c. 12, p. 12; c. 14, p. 13 du t. à p.

(221) *Ibid.*, c. 11, p. 12 du t. à p.

(222) *V. Machutis* anonyme (éd. Lot), c. 21, p. 320; cf. B. MERDRIGNAC, « Cheval de bois ou cheval d'orgueil? Hagiographie et folklore dans les Vies de saint Malo », *Dossiers du CoRAA*, 9-1981, p. 29.

appartienne jusqu'à la fin des temps. Et le son de la cloche, par la grâce de la volonté divine, fut si puissant qu'on l'entendit de toutes parts dans un rayon de quatre milles». Mais certains convinrent l'avoir entendue, alors que d'autres, le nièrent. Durant trois ans, les récoltes de ces derniers furent catastrophiques si bien « qu'ils devinrent pauvres et miséreux ». Quant aux « colons » sur les terres reconnues à saint Lunaire, « tous furent comblés et pleinement rassasiés ». La tension est telle que « ceux qui s'étaient appauvris [...] emportés par la colère et une grande jalousie contre le saint de Dieu Lunaire, voulaient le tuer mais n'y parvenaient pas à cause de la foule nombreuse qui ne cessait de venir à lui ». Il faut que le saint délimite son bien par une circumambulation solennelle pour que « ces sots *colons* rebelles qui habitaient cette terre » viennent à récipiscence : ... « nous te prions, aie pitié de nous qui avons péché envers toi, et nous serons désormais tes *serfs*, nous tous et nos fils, et notre terre sera à toi ». Préalablement, l'hagiographie avait laissé filtrer les raisons de leur mécontentement en précisant qu'ils « étaient auparavant héritiers sur cette [terre] ». Le sens du terme *heres* dans le *Cartulaire de Redon* paraît difficile à cerner (224). Il semble ici synonyme de *colonus*. L'étude des chartes du *Livre de Llandaff* a permis de préciser ce statut : « *heredes* were occupying, hereditary tenants, of ten clerical, whose acquiescence in the alienation of the property was sometimes noted » (225). Ainsi leur révolte paraît logique et confère sa cohérence à cet épisode de la *Vita*. Celui-ci illustre donc l'aggravation de la condition de certains colons à la fin du X<sup>e</sup><sup>m</sup>e — début XI<sup>e</sup><sup>m</sup>e siècle —, parallèlement à une relative amélioration de celle de certains serfs (226).

b) *Les artisans :*

Les activités artisanales qui constituaient l'occupation essentielle du monachisme primitif (227), semblent avoir été peu à peu supplantées en Occident par des tâches agricoles moins spécialisées, au point que saint Benoît ouvre au conditionnel le chapitre LVII de sa *Règle* : « S'il y a des artisans dans le monastère... » (228). C'est pourquoi on ne peut être surpris de la rareté des mentions du travail artisanal effectué par des moines dans les *vitae* bretonnes.

(223) V. Leonorii (*Cat. Codd. Hag.*), c. 23-25, p. 168-170.

(224) M. PLANIOL, *H.I.B.*, t. II, p. 222-223; L. LEMOINE, *Recherches sur l'Enseignement...*, t. II, p. 340; cf. N.-Y. TONNERRE, *Le diocèse de Vannes au IX<sup>e</sup><sup>m</sup>e siècle d'après le Cartulaire de Redon; édition et commentaire des actes*, thèse dact., Nanterre, 1977, p. 111-112.

(225) W. DAVIES, *An early welsh microcosm: studies in the Llandaff charters*, London, 1978, p. 44.

(226) Je remercie vivement M. H. GUILLIOTEL dont l'aide m'a été précieuse dans l'analyse de ce passage.

(227) H. LECLERCQ, art. Travail, *s.v.*, *DACL* XV, p. 2700-2701.

(228) A. DE VOGUÉ, *La Règle de saint Benoît*, t. VI, p. 940 et n° 191.

Outre les « ateliers » de l'abbaye de Lehon, déjà remarqués dans les *Miracula Maglorii* (229), il convient de relever « celui où l'on fabriquait une boisson fermentée » (*cicera*: cidre? bière?) (230) à Lllancarfan. Selon ses *vitae* anonymes (IX<sup>ème</sup> siècle), le jeune Malo s'y précipite pour rallumer la lanterne qu'il devait porter devant son maître, saint Brendan, allant célébrer les matînes. Le contexte et les termes appliqués par les hagiographes au « brasseur » (?) (*confector* (231); *artifex* (232)) permettent de douter qu'il s'agisse d'un moine. C'est plutôt un artisan attaché au monastère.

De même, le *scriptorium* de Redon devait être assez actif pour que les moines ne suffisent pas à en assurer le fonctionnement. D'ailleurs, le fastidieux travail de copie d'un manuscrit était traditionnellement considéré comme quelque peu mécanique et subalterne. Sulpice-Sévère vient confirmer cette connotation négative en indiquant qu'à Marmoutier, les adultes s'adonnaient à la contemplation et « seuls les moineillons étaient affectés à des travaux de copie » (233). Cette occupation n'allait d'ailleurs pas toujours sans intéressantes retombées économiques (234). C'est ainsi que les G.S.R. signalent l'existence du scribe Doethgen « qui vivait à l'extérieur comme un des chanoines ». Il est vrai qu'un miracle l'amena à se joindre à la communauté (235).

En tous cas, en dépit des prétentions à l'autarcie qui répondent à des préoccupations essentiellement morales, on n'hésite pas à faire appel à des spécialistes lorsque le travail envisagé (telle la substitution des édifices en pierre à des bâtiments de bois) demande des compétences particulières. Ainsi, après l'arrivée des reliques de saint Magloire à Lehon « les clercs et le peuple décidèrent de raser la petite église en matériel léger qui était là et de la remplacer par un édifice plus beau et plus grand en pierres de taille et bois de choix ». C'est pourquoi, des « artisans experts », après avoir enquêté aux alentours, finirent par jeter leur dévolu sur « une merveilleuse construction », qui doit sans doute être identifiée au *fanum* du Haut-Bécherel à Corseul. Alors qu'au bout de trois jours, « les hommes de l'art et de nombreux ouvriers » manifestent leur découragement de n'avoir pu démanteler ce monument, l'un d'entre-eux propose de sacrifier sa vie en sciant la colonne « sur laquelle reposait tout le poids de l'édifice », à condition, bien sûr, que les

(229) Cf. *supra*.

(230) Cf. B. MERDRIGNAC, « La vie quotidienne... », p. 33.

(231) V. *Machutis* (éd. Lot), c. 6, p. 302.

(232) V. *Machutis* (éd. La Borderie), c. 6, p. 274.

(233) J. FONTAINE, éd. Sulpice-Sévère, *Vie de saint Martin*, t. I, Paris, 1967, p. 676-677.

(234) *Ibid.*; cf. Jérôme, *Epist.* CXXV, c. 2; MIGNE, P.L., XXII, col. 1073.

(235) G.S.R. (éd. Mabillon), II, 6, p. 209.

prières des moines de leur saint patron lui assurent le salut (236). Peu importe ici que, selon les lois du genre, une intervention miraculeuse de saint Magloire ne sauve la vie à l'artisan dévoué (237). Par contre, ses compagnons n'ont rien à envier aux équipes d'ouvriers qui se déplacent de chantier en chantier selon les *Chroniques* carolingiennes (238) ou aux maçons que représentent les Canons de l'*Évangélaire* d'Épernay, entaillant la pierre à coups de marteau sur le ciseau de fer (239) qui correspond aux *ferramenta* des *Miracula Maglorii*. D'autre part, la nécessité pour l'auteur de mettre en relief le dévouement du personnage central l'amène à souligner l'attitude de ses compagnons, prêts à abandonner à la première occasion un chantier où la sécurité n'est pas assurée. C'est pourquoi s'esquisse une répartition des tâches. L'artisan modèle n'accepte de prendre de risques que si ses commanditaires ecclésiastiques assument leur responsabilité en lui garantissant « une vie bienheureuse après le cours fragile de ce temps ». En clair, dans l'esprit du Lehonien, les prières que les moines adressent à saint Magloire s'avèrent pour le moins aussi efficaces qu'un « travail stupide et disproportionné ». Dans un contexte de très faible rendement, ces considérations ne présentent rien d'aberrant, mais elles ne sont sûrement pas désintéressées (240).

Rédigée trois ou quatre siècles plus tard, la *Vita Hervei* (XIII<sup>ème</sup> siècle) présente la domesticité attachée au monastère de saint Majan. Elle souligne l'ambiguïté que revêtait la maîtrise des techniques artisanales en indiquant que « parmi eux se trouvait un démon revêtu d'apparences humaines ». Saint Hervé le démasque et le contraint à avouer : — « Je m'appelle Huccan (ou Huctan). Je suis venu ici d'Irlande. Je suis forgeron, charpentier, traçeur et matelot expérimenté et je peux accomplir de mes mains tous les travaux de physique ». On reconnaît en lui un avatar de Lug « le polytechnicien », divinité pan-celtique qui apparaît dans les récits irlandais comme « the most brilliant figure of the *Tuatha Dé Danann* » (241). Il semble que l'hagio-

(236) *Mir. Maglorii* (éd. La Borderie) VII, 23-27, p. 243-247.

(237) F. KERLOUEGAN, « Le Temple du haut-Bécherel... », p. 365 ; B. MERDRIGNAC, « Les accidents du travail sur les chantiers du haut Moyen Age » in X. BARRAL I ALTET et coll., *Artistes...* p. 20-21 ; Du même, « L'hagiographie du haut Moyen Age et les rapports entre Corseul et Alet », *Dossiers du CeRAA*, 1983-11, p. 67 ; A. DE LA BORDERIE, *Histoire de Bretagne*, t. I, p. 116.

(238) P. RICHÉ, *La Vie Quotidienne...* p. 185.

(239) A. Van GENNEP, « Costumes populaires, armes et outils carolingiens d'après les canons d'Épernay », *Laos*, II-1952, p. 22-26.

(240) Cette analyse suppose « l'abandon de toute distinction dogmatique entre superstructures et infrastructures » ; cf. J.-C. SCHMITT, « Religion populaire et culture folklorique », *AESC*, 1976, p. 947-948.

(241) M. Mc NEILL, *The festival of Lughnasa*, Dublin, reprint 1982, t. I, p. 3.

graphe n'ignore pas à qui il a affaire et transforme sciemment cette divinité celtique en démon: — «Je suis l'un des esprits impurs. C'est pourquoi je suis venu prendre au piège les moines très nombreux en ce pays»... (242).

### 3) Travail et obéissance:

En se déchargeant ainsi des travaux les plus prenants sur des laïques à leur service, les monastères résolvait les difficultés qui les auraient empêché de vaquer à l'office. C'est déjà la solution pour laquelle avait opté la Règle du Maître en «abandonnant l'agriculture à des séculiers plutôt que d'être amenée à lever le jeûne monastique à cause de la rigueur des travaux des champs» (243).

Or, selon l'ancienne littérature monastique «l'obéissance est la vertu cardinale du cénobitisme» (244). A la suite des Orientaux, Jean Cassien explique que les cénobites égyptiens «ne préfèrent pas seulement l'obéissance au travail manuel, à la lecture ou au silence et au repos de la cellule, mais aussi à toutes les vertus» (245). La Règle bénédictine, rassemblant toute cette tradition, considère l'obéissance comme «le premier degré de l'humilité» (V, 1) et la qualité essentielle de «ceux qui n'estiment n'avoir rien de plus cher que le Christ» (V, 2)... «Ne vivant pas à leur guise et n'obéissant pas à leurs désirs et à leurs plaisirs, mais marchant au jugement et au commandement d'autrui, demeurant dans les *coenobia*, ils désirent avoir un abbé pour supérieur» (V, 12). Encore convient-il que l'ordre soit exécuté «sans lenteur, tiédeur ou murmure ni réponse négative». Saint Colomban, lui aussi, ouvre sa *Regula Monachorum* par un traité de l'obéissance où des réminiscences de la Règle bénédictine se mêlent à des emprunts à la Règle de Basile (246).

(242) V. Hervei (éd. La Borderie), c. 33, p. 272; cf. H. d'ARBOIS DE JUBAINVILLE, «Une légende irlandaise en Bretagne», *RC*, VII-1886, p. 232, G. BERNIER, *Les chrétientés bretonnes continentales depuis les origines jusqu'au IX<sup>ème</sup> siècle*, *Dossiers du CeRAA*, E-1982, p. 150. B. MERDRIGNAC, «Lug «le polytechnicien»... p. 25-28. Il convient toutefois de procéder à une *retractatio*: la forme *Huccanus* (que d'Arbois de Jubainville faisait dériver du breton *bouc'h*) doit sans doute être supplantée par la leçon *HucTanus* (éd. La Borderie, *ibid.*, n° 2), eu égard à la forme du toponyme *Rozhuzan* (cf. B. TANGUY, «Le roi de Brest», in *Mélanges en hommage à Yves Le Gallo*, Bannalec, 1987, p. 467). Je n'ai pas compétence pour évaluer l'autorité de la variante *Rotshucan* notée par Du Paz (éd. La Borderie, *ibid.*, n° 5).

(243) A. DE VOGUÉ, «Travail et alimentation...», p. 245.

(244) A. DE VOGUÉ, *La Règle de saint Benoît*, t. IV, p. 271.

(245) *Inst.* IV, 12; éd. J.-C. Guy, p. 136-137.

(246) A. DE VOGUÉ, *La Règle de saint Benoît*, t. I, p. 163-165; cf. G.S.M. Walker, *St. Columb. Op.*, p. 122-125.

Mais, précisément, comme on l'a déjà constaté, les tâches agricoles sont de nature à provoquer la « tristesse » ou les récriminations des moines. La Règle bénédictine (XLI, 5 ; XLVIII, 7) en tient compte au point que saint Benoît prescrit à l'abbé de veiller à des repas réguliers et équilibrés pour éviter tout « murmure fondé », expression d'autant plus remarquable qu'il se soucie par ailleurs de pourchasser impitoyablement « le murmure sous toutes ses formes » (247).

Comme il se doit, les *Vitae* armoricaines reflètent des situations analogues. Ce n'est pas un hasard si la *Vita* de saint Cunual (X<sup>ème</sup> siècle) justifie le travail de labour et de plantations au jardin de saint Cunual et de ses compagnons par le verset 2, Psaume CXXVII : « *Labores manum tuarum...* » (248). En effet, le chapitre XLVIII, 8 de la Règle bénédictine fait allusion à ce même passage du *Psautier* pour prescrire « si nécessaire » la participation des moines aux récoltes. De manière à demi-convaincante (249), saint Benoît tente ici de dissiper le manque d'enthousiasme évident de ses disciples en s'appuyant sur l'exemple de « nos pères et des apôtres ». En effet, cette mention du travail de « tous les apôtres » se retrouve chez Isidore (*Reg.* V, 2-3) et dans l'*Épître* CXXV (c. 11) de saint Jérôme qui généralisent ainsi le cas de saint Paul (250). Or c'est déjà l'exemple de l'apôtre des gentils qu'avait invoqué saint Augustin dans son *De Opera Monachorum* pour clouer au pilori (!) les partisans du moindre effort.

On a vu que cette citation du *Psautier* par l'auteur de la *Vita Cunuali* s'insérait dans « une véritable chaîne de montage du discours » — pour reprendre l'expression d'H. Martin à propos des sermons médiévaux (251). Ainsi introduite par des autorités scripturaires, l'anecdote prend valeur de parabole (252) :

« Pendant qu'ils travaillaient ainsi, l'un des frères dit : — Le pain n'est pas prêt pour notre déjeuner. Un autre dit : — C'est à l'abbé Cunual de nous préparer le pain aujourd'hui. A ces mots, l'abbé cessa de bêcher. Il ordonna d'apporter de l'orge au cellier, de le poser à côté de la meule et de refermer la pièce sur lui ».

Il semble bien que le choix de cette activité par l'hagiographe n'ait rien de gratuit. Car, plus tard, l'auteur du *Liber de modo bene vivendi* (faussement

(247) A. DE VOGUÉ, « Travail et alimentation... », p. 248 et n° 4.

(248) Cf. *supra*.

(249) A. DE VOGUÉ, « Travail et alimentation... », p. 245-246.

(250) A. DE VOGUÉ, *La Règle de saint Benoît*, t. II, p. 601, n° 8.

(251) H. MARTIN, « Le rapport au livre et aux livres chez les prédicateurs du XV<sup>ème</sup> siècle », *Interférences*, n° 11, jan.-juin 1980, p. 39.

(252) *Ibid.*, p. 39-40.

attribué à saint Bernard) donne un condensé de la spiritualité médiévale en divisant la Chrétienté en trois catégories: les séculiers, les actifs et les contemplatifs. Alors que ces derniers goûtent les délices du repos, les précédents (chargés de prêcher la parole de Dieu) «cultivent la terre» tandis qu'il revient aux premiers de tourner péniblement la meule (*mola est vita saecularis*). Déjà saint Grégoire le Grand dans ses *Moralia in Job* posait la question: «*Quid per mola asinariam nisi actio terrena signatur*» (VI, 57) (253). Et M. Bloch avait attiré l'attention sur un texte montrant des moines adopter le moulin à eau pour ne pas perdre leur temps à se servir de la meule à main (254).

Dans la perspective de cette tradition, saint Cunual accepte donc (littéralement) de se placer au bas de l'échelle plutôt que de remettre ses disciples à leur place.

Cette constatation éclaire la suite du récit. L'un des frères vient alors surveiller «par le trou de la serrure» (?) (*per foramen*) ce que fait l'abbé:

«Saint Cunual était assis sur une chaise, chantait un cantique, l'orge s'élevait de lui-même dans la meule et la meule tournait toute seule». En entendant ce rapport, les moines «regrettent leur désobéissance» et accourent «demander pardon» (255). Ce refus d'obéissance n'est pourtant pas explicite dans le récit. Il ne peut s'éclairer que par la tradition monastique telle que la Règle bénédictine la traduit. Ce sont, en effet, les *Institutiones* de Jean Cassien qui sont à l'origine, en Occident, de la mise en rapport de la taciturnité et de l'obéissance dans la quête de l'humilité que saint Benoît, à la suite du Maître, exprime ainsi: «Parler et enseigner convient au maître, se taire et écouter sied au disciple» (256). Selon la terminologie de la *Vulgate*, écouter (*audire*) est — même étymologiquement (?) — équivalent d'obéir (*oboedire*) (257). Or, dans ce récit hagiographique, le discours (ne serait-ce que par la répétition du verbe *dixit*) paraît accaparé par les moines. Dès lors, le miracle en rétablissant le saint abbé au sommet de la vie contemplative, vient rappeler à ses disciples qu'ils doivent l'écouter — et donc lui obéir — en pratiquant, sans murmurer, les travaux de jardinage qui leur sont impartis.

Une même grille de citations encadre le récit du défrichement par saint Lunaire et ses compagnons du site où ils implantent leur établissement.

(253) L. GOUGAUD, «La théorie...», p. 385-386 et n° 8.

(254) Débat consécutif à la communication d'E. DELARUELLE, «Le travail...», p. 62. Cf. aussi *supra*, saint Gildas dans son ermitage sur le Blavet.

(255) V. *Cunuali* (éd. A. Oheix), c. 5, p. 8 du r. à p.

(256) R.B., VI, 6; cf. *Reg. Magistri*, VIII, 37.

(257) A. DE VOGUÉ, *La Règle de saint Benoît*, t. IV, p. 260-263.

Après avoir miraculeusement repéré l'endroit à mettre en valeur, le saint prophétise en citant l'Évangile : « D'autres ont peiné (*laboraverunt*) et vous, vous hériterez du fruit de leurs peines (*labores*) » (Jn. IV, 38).

Puis, après que les moines aient récité un *Te Deum*, Lunaire improvise un sermon de circonstance qui débute précisément par le verset du *Psaume CXXVII* que l'on vient de commenter. Il y juxtapose par un simple *et iterum*, la formule « *Non manducet qui non laborat* », réplique encore plus catégorique de l'apostrophe de saint Paul « Celui qui ne veut pas travailler, qu'il ne mange pas » (258). Cette citation est l'une des clés du *De Opera Monachorum* de saint Augustin. On la retrouve à plusieurs reprises chez Jean Cassien et le Maître l'invoque à son tour pour justifier le travail manuel. Ensuite (*et rursum*), Lunaire s'appuie sur « un autre sage » en qui l'on reconnaît saint Benoît lui-même puisque la sentence « l'oisiveté est l'ennemie de l'âme » (RB, XLVIII) appartient en propre à celui-ci (259). Pour faire bonne mesure, l'hagiographe complète son florilège, dans la tradition d'une *lectio divina* de l'œuvre virgilienne (260), par un vers célèbre des *Géorgiques* (I, 45) « *Labor improbus omnia vincit* ». Le long récit qui suit justifierait à lui seul un commentaire. Contentons-nous de poser quelques jalons pour une éventuelle étude ultérieure.

Durant quatre semaines, les moines défrichent la forêt et la brûlent. « A partir du chant du coq (261), ils célébraient les vigiles nocturnes et les laudes matinales. Le matin arrivé, ils entraient en obéissance en travaillant. Au travail, ils chantaient les heures canoniques, c'est-à-dire prime, seconde, tierce, sexte. A l'approche de l'heure de none, ils rentraient du travail et se rendaient à l'oratoire en louant et bénissant le Père, le Fils et le Saint-Esprit [en disant le *benedicite*]. Puis ils célébraient la messe et après allaient manger » (262).

En fait, la célébration des petites heures sur place est prévue par la *Règle* bénédictine pour « les frères qui sont au travail tout à fait loin et qui ne peuvent se rendre à l'oratoire à l'heure voulue » (RB, L, 1-3) (263). Mais cet emploi du temps ne va pas sans poser de problèmes puisqu'ils suppose près de neuf heures d'efforts intenses, « à l'exception du dimanche » (264), au lieu

(258) *Si quis non vult operari, nec manducet*, II, *Theo.* III, 10.

(259) A. DE VOGUÉ, *La Règle de saint Benoît*, t. II, p. 598-599, n° 1 ; t. V, p. 591, n° 4.

(260) Expression empruntée à J. FONTAINE, « La conversion du Christianisme à la culture antique », in *Études sur la poésie...*, p. 223 et 237.

(261) Cf. A. DE VOGUÉ, *La Règle de saint Benoît*, t. V, p. 420-422.

(262) V. Leonorii (*Cat. Codd. Hag.*), c. 8-9, p. 156-157.

(263) Cf. A. DE VOGUÉ, « Alimentation et travail... », p. 247.

(264) V. Leonorii (*Cat. Codd. Hag.*), c. 10, p. 157.

des six-sept heures que durait couramment le travail monastique qui commençait généralement à tierce (265).

D'autre part, comment rendre compte de la mention de la *secunda* parmi les « heures canoniques » récitées aux champs ? Certes, dans plusieurs règles composées à Lérins ou dans son aire d'influence, cette *secunda hora* marque le passage du temps de lecture à celui du travail manuel, sans qu'elle soit cependant marquée par un office particulier (266). Par contre, dans le monachisme celtique, sans doute afin de ménager un temps de sommeil après les matines, la célébration de *Prime* était retardée jusqu'à la deuxième heure (*secunda* ou *anteirt*). C'est ce dont témoignent, entre autres, la *Vita Columbani* par Jonas (267) ou l'*Antiphonaire* de Bangor (268). On retrouve encore trace de cet usage dans des *Règles* influencées par le mouvement monastique iro-franc comme celles de Donat et de Walbert (VII<sup>ème</sup> siècle) (269).

On peut donc supposer que l'hagiographe du XI<sup>ème</sup> siècle, a respecté une source ancienne qui devait se référer à telle ou telle règle mentionnant la *secunda*, tout en s'efforçant de s'aligner sur celle de saint Benoît en réintégrant *Prime* à sa place dans l'énumération des petites heures (270).

La *Vita Leonorii* enchaîne aussitôt sur les revendications des moines qui « commençaient à se relâcher et être fatigués par trop de travail ». La réplique du saint les galvanise : « Ils rougissaient beaucoup et furent remplis d'une grande crainte et de confusion ». A la suite d'une nuit passée en prières avec seulement deux compagnons, le lendemain matin, saint Lunaire « précéda

(265) A. DE VOGUÉ, *La Règle de saint Benoît*, t. V, p. 600 ; Chez le Maître, le temps de travail durait huit heures (cf. A. DE VOGUÉ, *Les Règles des saints Pères*, t. I, p. 137). Saint Macaire ordonne de travailler de tierce à none ; Horsière, successeur de saint Pachôme assigne les mêmes horaires (cf. L. GOLARACENA : C/R. de L. REDONET, *El Trabajo manual en las reglas monasticas*, Madrid, 1919, in *RHE*, XX-1924, p. 86).

(266) De même, le père DE VOGUÉ m'indique que Fructueux, *Reg. 2* (1, Campas) prescrit de célébrer « *prima [...] secunda quoque* ». Mais cette *secunda*, précise-t-il, n'est que la première des *horae peculiare*s qui se célèbrent dans l'intervalle des *legitimae horae*.

(267) Éd. B. Krush, *MGH, Script. Rer. Mer.*, t. IV, 1902, II, 23.

(268) MIGNÉ, P.L. LXXII, col. 595 ; L. GOUGAUD, art. Celtiques (Liturgies) *DACL*, II, s.v., 3015. Par contre, la réf. aux *Canons Pénitentiels* de Gildas semble douteuse (cf. L. BIELER, *The Irish Penitentials*, Dublin, 1975, p. 62, c. 19 et la trad. p. 63, « second reading » ainsi que la n°9, p. 241).

(269) M. CURRAN, *The Antiphony of Bangor*, Dublin, 1984, p. 165 et 250, n. 44 ; A. DE VOGUÉ, *La Règle de saint Benoît*, t. V, p. 603, n. 41 ; Du même, *Les Règles monastiques anciennes...*, p. 53-60.

(270) Je remercie vivement le père A. DE VOGUÉ pour m'avoir aidé et encouragé à formuler cette hypothèse.

ses frères » en direction « de la forêt dans laquelle ils avaient l'habitude de travailler ». Et de découvrir qu'elle avait été « jetée de fond en comble dans la mer et qu'il ne restait rien du tout dans ce même champ ni épines, ni tribules (271), ni aucune herbe qui avaient gêné la houe et l'araire ». Les frères passent leur journée en pières d'action de grâce. Et « le lendemain, après les laudes matinales, de bon matin, ils se rendirent au champ avec les bêches et des houes ». Durant trois semaines, ils labourent ainsi avant de se remettre à murmurer : « Ils se mirent à se laisser abattre (*jacescere*) et à se plaindre de trop de travail et projetèrent de fuir, la nuit, à l'insu de leur maître ». Averti par un ange de leurs intentions, saint Lunaire obtient un nouveau miracle. Le même ange lui apparaît à nouveau pour lui recommander d'« emmener six jous et tous les outils nécessaires pour labourer la terre et de les déposer dans le champ ». Le lendemain, rendu à pied d'œuvre, il découvre « douze grands cerfs » qui avaient tué l'un de leur congénère, pour que les moines puissent fabriquer des courroies avec sa peau. « Ce jour-là, ils ne firent rien d'autre que louer Dieu dans ses œuvres admirables. Mais, le lendemain matin, ils reprirent l'obéissance... ». Lunaire fit atteler les cerfs à l'araire, « comme des bœufs domestiques » et entreprit de labourer son champ du matin à la neuvième heure (272). Ces labours miraculeux prennent cinq semaines et trois jours !

Sans nous attarder ici à rechercher la signification de cette répartition précise des deux mois et trois jours que prend la mise en valeur du site ni sur les techniques successivement employées, il nous faut relever l'accent mis sur l'obéissance, associée explicitement au travail à deux reprises par l'hagiographe. Les deux tentatives d'abandon des compagnons de Lunaire sont assimilées à des tentations diaboliques et la double intervention divine vient ranimer leur foi.

Il est significatif que, dès que le labeur semble dépasser leurs forces, un miracle relaie les efforts des disciples de saint Lunaire. La réponse de celui-ci à leur première récrimination fait référence à l'Épître de saint Paul aux Ephésiens (VI, 10-12) :

« Frères, n'en dites pas plus parce que c'est une tentation diabolique, mais comme le dit l'apôtre saint Paul : Rendez-vous puissants dans le Seigneur et dans la vigueur de sa force. Revêtez l'armure de Dieu pour pouvoir résister aux manœuvres du diable. Car, ce n'est pas contre des

(271) ...*Tribulorum*, voc. virgilien; cf. *Géorg.* I, 152-154 :

« ...*Intereunt segetes, subit aspera silva  
lappaeque tribolique interque nitentia culta  
infelix lolium et steriles dominantur avenae*... »

(272) *V. Leonorii* (*Cat. Codd. Hag.*), c. 10-11, p. 157-158.

adversaires de chair et de sang que nous avons à lutter mais contre les principautés et les puissances... c'est-à-dire, les manœuvres du diable et de ses ministres».

Ces versets de saint Paul constituent d'ailleurs une citation récurrente dans les *Collationes* de Jean Cassien (273). C'est ainsi à ce même passage de l'*Épître* aux Ephésiens que renvoie ce dernier pour convaincre précisément ses lecteurs que, dans les tentations qu'il tolère, Dieu ne cherche qu'à éprouver les forces de la liberté humaine :

«...Que la tentation soit permise, voilà qui prouve le pouvoir de la liberté humaine; qu'ils ne soient pas tentés au-delà de leurs forces, ceci montre au contraire la grâce du Seigneur, modérant les assauts de la tentation» (274).

En attendant l'époque des semailles, poursuit la *Vita*, Lunaire et ses frères passent jours et nuits «en louanges du Seigneur et en prières assidues». Le moment venu, Lunaire d'abord, suivi par tous les moines, jeunes comme vieux, entreprit de semer. Alors qu'il surveillait son champ avec quelques frères avant les moissons (275), le saint découvre un bélier d'or que des taupes avaient mis à jour. «Il l'emporta avec lui en disant: — l'or convient aux rois, non aux prêtres» (276). L'abondante récolte qui suit est le prétexte pour l'hagiographe de «manipuler» (277) la conclusion de la parabole du Semeur (*Matth.* XIII, 8) en affectant de la prendre à la lettre: «La semence est tombée dans la bonne terre et a porté du fruit. L'une cent (ici, la première année), l'autre soixante (ici, tout le temps jusqu'au décès de saint Lunaire)» (278).

\*  
\*\*

La distinction qu'établit l'hagiographe entre le refus par le saint de toute thésaurisation (lors de la découverte du bélier) et le travail monastique couronné par de riches moissons met en évidence, de manière stylisée, la

(273) Cf. *Coll.* V, 16; VII, 21, 32, 33; VIII, 2, 14; XIII, 15.

(274) *Coll.* XIII, 14; éd. E. Pichery, t. III, p. 173.

(275) Sur cette pratique des épouvantails vivants, cf. B. MERDRIGNAC, «La Vie quotidienne...», p. 22-23.

(276) C'est ainsi que saint Lunaire achète ultérieurement son domaine au roi Childbert (c. 18, p. 163-164). Sur la portée historique de cet épisode, cf. N.-K. CHADWICK, *Early Brittany...* p. 210-212; L. FLEURIOT, *Les Origines de la Bretagne...*, p. 218-219.

(277) Cf. H. MARTIN, «Le rapport au Livre...», p. 39.

(278) *V. Leonorii (Cat. Codd. Hag.)*, c. 12, p. 159.

problématique « austérité-luxe » qui s'est constamment posée au monachisme médiéval. L'idéal de « détachement du monde », illustré par le dédain de Lunaire pour le trésor découvert, a pour corollaire l'engagement dans la production agricole qui engendre la richesse et entraîne « la constitution d'un patrimoine monastique » (279) que le « bélier d'or » — estimé à trois mille sous d'argent — va d'ailleurs servir à acheter à Childebert ! Ainsi, le travail manuel, en fournissant des produits, crée économiquement une valeur. « Il constitue donc l'un des agents de l'enrichissement et de la création de richesse ». M. Pacaut en vient à se demander si une telle dialectique, fondée sur une réflexion morale et non sur une analyse économique, n'associait pas des données pratiquement inconciliables (280).

L'influence des ordres Mendiants qui prétendent trancher la question en la déviant dans le sens d'une opposition « pauvreté-ricesse » se manifeste trop tard en Bretagne pour qu'on puisse la déceler nettement dans l'hagiographie. Toutefois, la *Vita Hervei* (XIII<sup>ème</sup> siècle) présente anachroniquement son héros quêter dans les châteaux de Cornouaille « les fonds manquants pour achever [...] le monastère » (281). L'auteur de la *Vita* télescope ainsi en une seule figure hagiographique des attitudes successives et divergentes à l'égard du travail manuel : l'ermite des temps héroïques se juxtapose à l'abbé dotant son établissement d'« ateliers » (*officinas*) et au moine mendiant accueilli par les Grands !

C'est bien pourquoi il est délicat de prétendre discerner une évolution chronologique. Il faut pourtant à présent s'y essayer.

Le procédé le moins subjectif consiste sans doute à entreprendre un sondage dans le champ du vocabulaire. Sur un échantillon de 20 *vitae* rédigées du VII<sup>ème</sup> au XIII<sup>ème</sup> siècles, on a retenu une quarantaine d'occurrences des termes *labor* et *opus* et on s'est efforcé de clarifier et de classer les connotations qu'y attache le contexte.

En effet, le Nouveau Testament a introduit une revalorisation du travail manuel en utilisant le mot grec  $\xi\rho\gamma\omega$  pour désigner à la fois « le travail manuel et l'effort vers la perfection spirituelle » (282). A partir de saint Augustin, dans les textes monastiques occidentaux, *opus* et *labor* semblent

(279) H. LECLERQ, art. Travail..., *DACL*, XV, col. 2704-5.

(280) M. PACAUT, « Pauvreté et travail dans la spiritualité du XII<sup>ème</sup> siècle », in H. DU BOIS, J.-C. HOCQUET, A. VAUCHEZ, *Horizons marins, Itinéraires spirituels...*, p. 320. Voir aussi, J. BATANY « L'image des franciscains dans les Revues d'Etat du XIII<sup>ème</sup> au XVI<sup>ème</sup> siècles », in *Mouvement franciscain et Société française, XII<sup>ème</sup>-XX<sup>ème</sup> siècles*, éd. A. Vauchez, Paris, 1984, p. 62.

(281) V. Hervès (éd. La Borderie), c. 22, p. 267 ; cf. H. MARTIN, J.-P. LEGUAY, *Fastes et Malheurs de la Bretagne ducale*, Rennes, 1982, p. 66.

(282) E. DELARUELLE, « Le travail... », p. 52.

employés indifféremment, avec toutefois une tendance à réserver ce dernier au travail manuel. Ainsi, pour désigner celui-ci, la Règle du Maître utilise plus de vingt fois le terme technique *opus laboris*, mais on relève aussi bien par ailleurs *labor manuum* qu'*opera manuum* (283). C'est saint Benoît qui spécialise l'expression *opus Dei* au sens d'un office religieux (284). Saint Jérôme — entre autres — l'avait employée pour tenter de transcrire en latin l'idéal oriental de l'*ἄσκησις* (285).

Cette complexité de la terminologie se retrouve sur le tableau qui a été réalisé. Encore au XII<sup>ème</sup> siècle, la *Vita* de saint Gurthiern montre ce jeune fils de roi tout quitter pour mener une vie contemplative de prières et d'ascèse. Lorsqu'il est retrouvé par un chasseur, son père s'exclame :

— « Rendons-nous à cet ermitage pour le voir peiner comme tu l'as dit » (*Pergamus ad illum locum ut videamus illum laborantem ut dixisti*).

Après l'avoir rejoint, le roi lui demande :

— « Mon fils, pourquoi mènes-tu cette action ici ? » (*O, fili mi cur facis hoc opus hic?*).

Comme pour lever toute ambiguïté, l'hagiographe précise que le saint, en dépit des objurgations paternelles, resta là, encore un an, en prières (*et oravit*) (286).

Certes, la latinité de ce texte, décalqué sans doute d'une source en vieux-breton (287), est assez particulière. Cependant, on est très loin ici de la constatation de J. Legoff selon qui, dans certains documents, à dater du VIII<sup>ème</sup> siècle au moins, « les mots de la famille de *labor* ont tendance à désigner des formes de travail rural comportant une idée de mise en valeur, d'amélioration, de progrès qualitatif ou quantitatif de l'exploitation agricole. Le *labor*, les *labores*, c'est davantage les résultats, les gains du travail que le travail lui-même » (288).

Or, dans les *Vitae* armoricaines du haut Moyen Age (VII<sup>ème</sup>-IX<sup>ème</sup> siècles), le mot *labor* s'applique essentiellement à un travail pénible sinon aux mortifications que le saint s'inflige pour accomplir l'*opus* monastique qui, trois fois sur quatre, désigne alors le travail plutôt que l'office divin proprement dit.

(283) A. DE VOGUÉ, *La Règle de saint Benoît*, t. IV, p. 310, n. 79.

(284) *Ibid.*, t. V, p. 580, n° 73.

(285) C. MOHRMANN, *Études sur le latin des chrétiens*, t. IV, Rome, 1977, p. 294.

(286) *V. Gurthierni* (Maître et de Berthou), p. 43.

(287) L. FLEURIOT, *Les Origines...*, p. 278.

(288) J. LEGOFF, *Pour un autre Moyen Age*, Paris, 1977, p. 86.

## Labor et Opus

| VITAE                             |                        | LABOR         |                 |                |                   | OPUS         |          |
|-----------------------------------|------------------------|---------------|-----------------|----------------|-------------------|--------------|----------|
|                                   |                        | Mortification | Travail pénible | Travail manuel | Travail productif | Manuum osera | Opus Dei |
|                                   |                        | --            | -               | ≈              | +                 |              |          |
| VII <sup>e</sup>                  | Samson 1 <sup>er</sup> |               | ■               |                |                   |              |          |
| IX <sup>e</sup>                   | Magloire               | ■             | ■               |                |                   | ■            |          |
|                                   | Paul 1 <sup>er</sup>   |               | ■               |                |                   | ■            | ■        |
|                                   | Génolé                 |               |                 |                |                   | ■            | ■        |
|                                   | Turiau                 | ■             |                 |                |                   | ■            |          |
| X <sup>e</sup><br>XI <sup>e</sup> | G.S.R.                 |               |                 | ■              |                   | ■            |          |
|                                   | Cunual                 |               |                 | ■              |                   |              |          |
|                                   | Briec                  |               |                 |                |                   | ■            | ■        |
|                                   | Gildas                 |               |                 | ■              |                   |              |          |
|                                   | Viau                   |               |                 | ■              |                   |              |          |
|                                   | Lunaire                |               | ■               |                |                   | ■            |          |
|                                   | Paul II <sup>e</sup>   |               |                 | ■              |                   |              | ■        |
|                                   | Maudez 1 <sup>er</sup> |               | ■               |                | ■                 |              |          |
| XII <sup>e</sup>                  | Méen                   |               | ■               |                |                   |              |          |
|                                   | Gurthiern              | ■             |                 |                |                   |              |          |
|                                   | Jacut                  |               |                 | ■              |                   | ■            | ■        |
| XIII <sup>e</sup>                 | Goneri                 |               |                 |                | ■                 |              |          |
|                                   | Hervé                  |               |                 |                |                   | ■            |          |
|                                   | Efflam                 |               |                 |                |                   | ■            |          |
|                                   | Ronan                  |               |                 |                |                   | ■            |          |

Par contre, dans les textes postérieurs aux invasions normandes, le *labor* est avant tout le travail manuel sans qu'il apparaisse nécessairement difficile et les mentions de l'*opus Dei* se font plus fréquentes puisqu'on les relève désormais une fois sur trois.

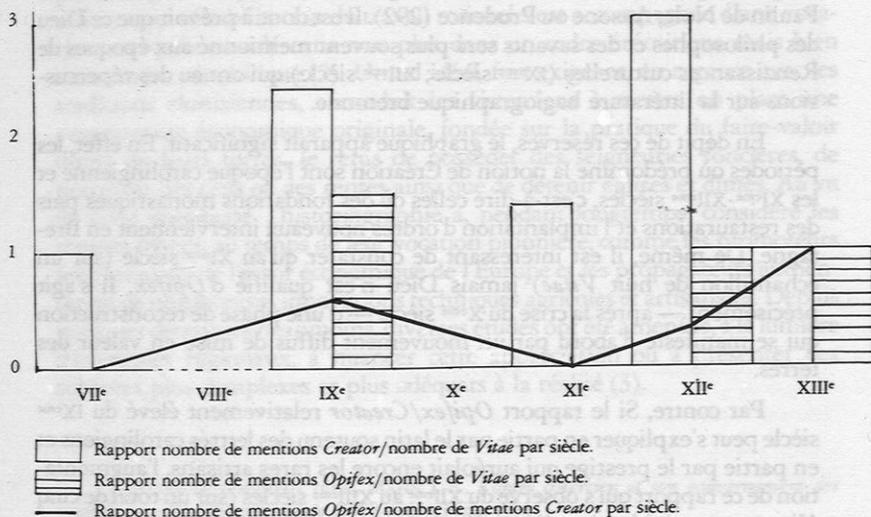
Enfin, dans les *vitae* romanes (XII<sup>ème</sup>-XIII<sup>ème</sup> siècles), le *labor* semble parfois conçu comme productif et l'*opus manuum* paraît l'essentiel de l'activité monastique.

Vu l'étroitesse des bases statistiques, il serait prématuré de voir dans cette évolution l'indice d'une sorte de normalisation du monachisme breton sous l'influence des Cisterciens et surtout des Augustins (289). D'autant que cette approche doit être recoupée par une seconde enquête portant sur

(289) L. FLEURIOT, « Les lois bretonnes du très haut Moyen Age » in *Mélanges* [...] Y. Le Gallo..., p. 117.

vingt-et-une *vitae* rédigées durant la même période. Il a paru intéressant, d'y relever les vingt-deux occurrences où Dieu est présenté comme *Creator* ou *Opifex*.

En effet, un des concepts les plus profondément ancrés dans les mentalités médiévales (au point d'être le plus souvent implicite) est l'idée que l'homme doit travailler à l'image de Dieu. Or, « le travail de Dieu, c'est la Création ». Dans un cadre économique pré-capitaliste qui ne valorise « que la production de matière » (ce qui permet à J. Legoff de définir, plaisamment l'idéologie médiévale comme « matérialiste au sens strict »!), cela revient à mettre en avant les activités directement productrices : celles de l'agriculteur qui est vraiment créateur de la moisson (*creator*) ou celles de l'artisan (*opifex*) qui, du moins, transforme la matière première (290). Ainsi le *De Opere Monachorum* de saint Augustin (qui paraît pourtant un ouvrage de circonstance et n'approfondit donc guère la méditation sur le sens du travail) signale comme « métiers honnêtes » le travail des champs et les occupations d'artisans (291).

Dieu: *Creator* ou *Opifex*

(290) Cf. J. LEGOFF, *Pour un autre M.A.*..., p. 96.

(291) *De Op. Mon.* XIII, 14.

Aussi, en figurant sur un graphique le rapport entre le nombre de mentions de Dieu « Créateur » et le nombre de *Vitae* prises en compte par siècle de rédaction, on peut espérer élaborer un instrument qui permette d'évaluer le degré d'intériorisation d'une mystique du travail, conçu comme le moyen de participer à la Création et de la transformer. De plus, une courbe traduisant les variations du rapport entre les deux qualificatifs (*Opifex*/*Creator*) permettra, éventuellement, de constater, au moins schématiquement, les progrès d'une perception positive d'activités artisanales diversifiées et non plus directement liées à la terre.

Il convient toutefois de ne pas perdre de vue les limites de cette tentative. D'une part, ici aussi, la base statistique ne confère aux résultats qu'une portée indicative. D'autre part, cette enquête sur le vocabulaire doit tenir compte des niveaux de langue. Si le terme *Creator* qui définit le Dieu judéo-chrétien dans la *Vulgate* et la littérature patristique devait venir presque automatiquement à l'esprit d'un hagiographe médiéval, le mot *Opifex* suppose une certaine recherche de style. Bien qu'il apparaisse parfois dans la version *Itala* de la Bible pour rendre le grec  $\delta\eta\mu\iota\omicron\upsilon\rho\gamma\acute{o}\varsigma$  il est inconnu de la *Vulgate* et — par exemple — de Tertullien. Il est, en effet, commun à des poètes païens comme Ovide ou Lucain et à des auteurs chrétiens comme Paulin de Nole, Ausone ou Prudence (292). Il est donc à prévoir que ce Dieu des philosophes et des savants sera plus souvent mentionné aux époques de Renaissances culturelles (IX<sup>ème</sup> siècle; XII<sup>ème</sup> siècle) qui ont eu des répercussions sur la littérature hagiographique bretonne.

En dépit de ces réserves, le graphique apparaît significatif. En effet, les périodes où prédomine la notion de Création sont l'époque carolingienne et les XI<sup>ème</sup>-XII<sup>ème</sup> siècles, c'est-à-dire celles où des fondations monastiques puis des restaurations et l'implantation d'ordres nouveaux interviennent en Bretagne. De même, il est intéressant de constater qu'au XI<sup>ème</sup> siècle (sur un échantillon de huit *Vitae*) jamais Dieu n'est qualifié d'*Opifex*. Il s'agit précisément — après la crise du X<sup>ème</sup> siècle — d'une phase de reconstruction qui se manifeste d'abord par un mouvement diffus de mise en valeur des terres.

Par contre, Si le rapport *Opifex/Creator* relativement élevé du IX<sup>ème</sup> siècle peut s'expliquer en partie par le latin soutenu des lettrés carolingiens et en partie par le prestige qui auréolait encore les rares artisans, l'augmentation de ce rapport qui s'observe du XII<sup>ème</sup> au XIII<sup>ème</sup> siècles (sur un total de cinq *Vitae*) pourrait bien être lié au développement économique de la Bretagne qui a entraîné un relatif essor de ce qu'il serait pourtant anachronique d'appeler déjà le secteur secondaire.

B. MERDRIGNAC.

(292) A. BLAISE, *Dict. Lat. Chr., s.v.*; *Tb. L. L., s.v.*