

re et de nouvelles méthodes de culture (*lazy beds* qui sont des sortes de billons, cf. p. 78). On peut attribuer à cette époque le barrage au pied du promontoire, constitué de très gros blocs de granit, qui devait permettre le fonctionnement d'un ou plusieurs moulins à marée et jouer aussi le rôle de pêcherie. Mais contribuait-il vraiment à assurer la prospérité de l'établissement monastique ? Après l'an mil, un village purement séculier prend la place d'une grande partie des terrains cultivés au haut Moyen Age ; il est constitué de maisons de plan ovale en pierres sèches dont le niveau social est différencié par la céramique. L'économie est une économie agricole mixte dont les ressources sont progressivement plus variées. Les céréales sont bien représentées ; leurs pourcentages relatifs varient selon les contextes mais le seigle progresse alors que l'orge décline. L'élevage est abondant avec une majorité de bovins, puis viennent les ovicapridés (apparition des chèvres) et les porcs. La chasse, la pêche à proximité et le ramassage des coquillages viennent compléter l'alimentation. Le faible nombre de chevaux illustre la modestie de cette petite communauté paysanne qui, désormais, à part peut-être le pèlerinage à sa chapelle, ne se distingue plus des villages environnants. Peu à peu, Le Yaudet est devenu, comme l'écrivent les auteurs pour conclure, « un endroit paisible, d'où l'on peut admirer la majesté du paysage marin et méditer à loisir à la longue histoire de la Bretagne ».

André CHÉDEVILLE

Bernard MERDRIGNAC, *Les saints bretons entre légendes et histoire - Le glaive à deux tranchants*, Rennes, Presses universitaires de Rennes (collection Histoire), 2008, 232 p.

Nul n'ignore que Bernard Merdrignac (B.M.) est un des meilleurs spécialistes de l'hagiographie bretonne médiévale : depuis la publication en 1985 de ses travaux fondateurs, modestement intitulés *Recherches sur l'hagiographie armoricaine du VII^e au XV^e siècle* et issus de la thèse qu'il avait soutenue en 1982, ses différentes contributions à ce domaine d'études sont toutes marquées au coin de l'érudition, de la pluridisciplinarité et du renouvellement des problématiques ; celle dont nous rendons compte aujourd'hui en constitue un nouveau témoignage.

Les saints bretons entre légendes et histoire, sous-titré *Le glaive à deux tranchants* se présente sous la forme d'un recueil de 12 articles (en fait une introduction suivie de onze études), dont deux sont inédits ; les dix autres ont été pour leur part publiés entre 1992 et 2006, mais la majorité d'entre eux, six pour être exact, l'a été depuis 2000 et, malgré la diversité des thèmes abordés, le lecteur en ressentira toute la cohérence, comme

dans le cas d'un projet éditorial classique : c'est que ce *miroir le long du chemin* reflète l'attention de l'auteur à l'endroit du matériau qu'il utilise, constant objet de sa *ruminatio* intellectuelle. Sans avoir été réécrits, les articles déjà publiés ont fait l'objet d'une révision, les notes de bas de page ont notamment été actualisées dans leur dimension bibliographique et la bibliographie elle-même tient compte des travaux les plus récents. Ce travail d'actualisation, grandement facilité aujourd'hui par les techniques informatiques, en particulier celle du « copier/coller », est néanmoins générateur de scories dont toutes n'ont pas été éliminées : ainsi quelques renvois dans les notes à d'autres notes infra-paginales souffrent-ils d'un décalage de numérotation (on a en fait probablement conservé celle de la publication antérieure) ; mais cela n'est rien ou presque. Il y a aussi quelques approximations, voire des contradictions dans le recours à certains travaux plus récents pour venir au soutien d'hypothèses antérieures ; mais, là encore, il ne nous paraît pas utile de nous y arrêter, car ces petits défauts sont au contraire révélateurs du soin apporté dans la vérification de l'ensemble par l'auteur et par ses relecteurs (deux de ses anciens étudiants devenus depuis docteurs de l'Université et qui marchent avec talent dans les pas de leur Maître). L'auteur a en outre donné dans un avant-propos toute l'économie de son ouvrage au travers d'un résumé, qui met bien en valeur la richesse et la diversité des thématiques et des sujets abordés ; nous suivrons dans le présent compte rendu la trame proposée par ce résumé.

*

Dans l'introduction et le premier chapitre, l'auteur a « récapitulé le mode d'emploi des sources hagiographiques bretonnes » : à l'instar de B. Guénéé qui souligne que «... tout le Moyen Age admettait ainsi les rapports privilégiés que la religion avait tissés entre l'hagiographie et l'histoire », B.M. rappelle que « la distinction entre "historiographie" et "hagiographie" n'a du reste guère de signification à l'époque médiévale ». Pour autant, l'utilisation précoce, dès le XIV^e siècle comme il se voit par le *Chronicon Briocense*, et durable de ce matériau particulièrement abondant aux fins d'écrire l'histoire des origines bretonnes, est une tentative ruineuse à laquelle les historiens de la Bretagne ne renoncèrent que tardivement, surtout après que l'œuvre du plus célèbre d'entre eux, A. de la Borderie, eut fait l'objet de critiques, salutaires souvent, néanmoins un peu stérilisantes parfois, de la part de l'équipe de chercheurs groupés autour de F. Lot, à la IV^e section de l'École pratique des hautes études. De surcroît, ce débat sur l'utilisation des sources hagiographiques bretonnes a longtemps été biaisé par une critique insuffisante de ces sources et en particulier de leur datation : à l'exception bien sûr des *vitae* qui peuvent être incontestablement datées de l'époque carolingienne (en particulier celles de saint Guénolé, de saint Malo, de saint Paul Aurélien, de saint Magloire, de saint Lunaire) et de la *vita* ancienne de saint Samson, pour laquelle il semble se ranger plu-

tôt du côté de l'opinion de P. Flobert que de celle de J.C. Poulin, B.M. adopte dans son « essai de périodisation » presque toutes les conclusions des travaux récents, en particulier ceux du regretté H. Guillotel, sur la nécessité d'abaisser au XI^e siècle au plus tôt, sinon au XII^e, quand ce n'est pas au bas Moyen Âge, la datation de la plupart des textes hagiographiques relatifs aux saints bretons, notamment saint Cunwal, saint Tugdual, saint Ronan, saint Goëznou, saint Corentin ou encore saint Hervé.

Cet *aggiornamento*, très en retrait de la vulgate aujourd'hui encore en usage chez nombre de ceux qui traitent de l'histoire des origines bretonnes, ne signe pas pour autant la fin du recours aux sources hagiographiques par les historiens de la Bretagne ; mais il définit les conditions dans lesquels ce recours peut s'exercer au mieux, aussi bien en ce qui concerne une approche renouvelée de l'histoire événementielle — dont la conception est désormais moins anecdotique et s'efforce de reconnaître, au travers de critères pertinents, la possibilité que ces textes aient conservé, comme un palimpseste, le souvenir de faits avérés — qu'en ce qui concerne les approches institutionnelle et socio-culturelle : comment par exemple les textes hagiographiques constituent un véritable gisement de culture populaire et comment les motifs qui s'y décèlent se présentent comme les résultats d'une adaptation, voire dans certains cas d'un véritable « recyclage » par les clercs à destination des autres classes de la société. En s'efforçant de définir « ce qu'on doit entendre par hagiographie bretonne », B.M. cherche moins à tracer les contours géographiques du territoire où sont localisées les œuvres en question ou à établir si leurs auteurs peuvent exciper de leur appartenance à une commune *natio* (dont tous manifestement ne maîtrisaient pas la langue, laquelle au demeurant n'a pas laissé de véritables traces dans les œuvres en question et moins encore de textes), qu'à caractériser la dimension plus spécifiquement bretonne du culte des saints concernés : culte le plus souvent dépourvu de reliques corporelles et pour lequel le saint ne se voit guère attribuer de miracles *post mortem*. Au-delà de la possible destruction de certains « livres de miracles », attestés dans la documentation, au-delà de l'exode des reliques consécutif aux incursions scandinaves et d'une forme de « délocalisation du culte des saints dont l'écho est perceptible dans l'hagiographie », il est manifeste que les saints locaux sont honorés en Bretagne dans un contexte particulier de *sacralisation de l'espace* qui vient se substituer à une logique de *sanctuarisation d'un lieu* et dont témoigne un sous-genre littéraire qu'on pourrait qualifier, à la suite de B. Tanguy et de B.M., « topo-hagiographique », parfaitement illustré par la *vita* composite de saint Hervé.

*

Après cette copieuse introduction, dans laquelle il souligne qu'« il reste sans doute largement à explorer une phase ultérieure de la production hagiographique bretonne », celle du bas Moyen Âge, qui voit la captation

et l'appropriation des légendes hagiographique par l'aristocratie et au premier chef par la dynastie ducale, B.M. indique qu'il s'est « d'abord » (ch. 2, ch. 3) attaché aux relations entre l'homme et l'animal (en fait les loups hantant les *vitae* médiévales) : se pose ainsi la question du "double" qui est une des pierres d'achoppement entre la doctrine chrétienne et les croyances traditionnelles ».

Le loup-garou, qui témoigne d'une double nature, ainsi que la faculté d'ubiquité – marque d'une « conception préchrétienne de l'âme », qui « rôde encore, entre autres, dans les *Dialogues* de Grégoire le Grand » – sans parler du don de voyance (= double vue) sont autant de sujets, de motifs et de thématiques qui se retrouvent, en association plus ou moins directe avec les loups, dans les *vitae* de saint Ronan, de saint Guénolé et de saint Hervé par exemple. Au passage il faut souligner avec G. Milin, abondamment cité par B. M., combien le loup va connaître, tout au long du Moyen Âge, une dégradation continue de son « image », depuis l'animal dangereux, mais respectable, au début de la période jusqu'à l'incarnation même du démon, à sa fin ; de même, le loup-garou, d'abord simple superstition sans fondement aux yeux des lettrés du haut Moyen Âge, puis phénomène surnaturel dont on fait, aux XII^e-XIII^e siècles, des contes de nourrice, bien attestés, notamment en Bretagne, et transposés par ailleurs sur un plan littéraire, mais dont les populations ne semblaient pas majoritairement croire en l'existence – notre interprétation de la façon dont l'hagiographe en apporte le témoignage dans la *vita* de saint Ronan diffère légèrement sur ce point de celle de B.M. – finit par être perçu comme une réalité par les clercs du bas Moyen Âge, au point même que l'Inquisition persécute ceux que l'on soupçonne de lycanthropie.

La composition des *vitae* de saint Ronan et de saint Hervé s'inscrit pendant « la période du Moyen Âge central durant laquelle le folklore fait irruption dans la culture savante », ce qui explique sans doute leur ambiguïté manifeste : dans les deux cas, nous voyons en effet le saint se comporter à la fois en protecteur du bétail contre les loups mais pratiquant à l'égard de ceux-ci une forme de contrôle bienveillant, voire de domestication, apparentée à la « fascination » dont sont traditionnellement suspectés les « meneurs de loups » ; cette étape qui nous fait voir le saint faisant « office de médiateur entre nature et culture » est très riche d'enseignements, en particulier sur de possibles connexions irlandaises. Saint Ronan en tout cas est présenté comme irlandais et la lycanthropie dont on l'accuse paraît donc être *sui generis*, comme le confirme un texte, « sobrement intitulé *De hominibus qui se vertunt in lupos* ("Des hommes qui se changent en loups") », que B.M. verse au dossier et qui « est une paraphrase d'un poème de l'évêque Patrice de Dublin (1074-1084) consacré aux *Merveilles de l'Irlande* » ; le passage relatif aux loups-garous se rapporte à un clan de la région d'Ossory. De son côté, saint Hervé, dont l'une des variantes du texte consacré à son éducation nous apprend que son maître,

le moine Harzian, avait lui-même suivi l'enseignement de docteurs irlandais, se retrouve face à un démon qui lui indique expressément être originaire d'Irlande et dans lequel, à la suite d'H. d'Arbois de Jubainville, B.M. montre qu'il s'agit de Lug, le polytechnicien, dont la présence donne à cette partie de la *vita Hoarvei* la coloration d'« une légende irlandaise en Bretagne ». Quant à saint Guénolé, B.M. nous propose de prendre son hagiographe, Wrdisten, « féru d'hagiographie irlandaise et admirateur de Grégoire le Grand, en flagrant délit de pieux "bricolage" sur du merveilleux à partir d'un miracle de bilocation dont il gratifie le saint patron de son monastère » (le « double » de Guénolé repoussant les loups qui menaçaient le berger Woedmon).

« De son genre » avons-nous dit à propos des Irlandais soupçonnés de lycanthropie : B.M. aurait sans doute pu renforcer sa démonstration en utilisant un texte de Giraud de Barri dans la *Topographia Hibernica* (*Distinctio II, cap. XIX : De lupo cum sacerdote loquente*), qui vient compléter le récit de l'évêque Patrice : les loups-garous d'Ossory sont en fait au nombre de deux, un couple, homme et femme, qui ont été ainsi métamorphosés en raison de la malédiction jetée sur leur clan par un saint abbé du nom de *Natalis*, venu en Irlande à la suite de saint Patrick ; cette métamorphose intervient tous les sept ans, ce qui n'est pas sans rappeler le rythme septénaire de la Troménie de Locronan. De même, la « fascination » exercée sur les loups par saint Ronan se retrouve chez saint Briec, dans un passage manifestement interpolé de la *vita* de ce dernier et qu'il conviendrait peut-être de rapporter à l'Irlandais Briac, dont la venue en Bretagne s'inscrit probablement dans le cadre du renouveau religieux local pendant la seconde moitié du X^e siècle. → *

*

La seconde partie du recueil est ainsi présentée par son auteur : « D'éventuelles implications celtiques de la célèbre métaphore scholastique des "nains sur les épaules des géants" (ch. 4) m'ont ensuite amené à m'interroger sur les positions mitigées des lettrés médiévaux à l'égard des géants des origines bretonnes (ch. 5, ch. 6) ». Pendant plus d'un siècle et demi, des Bretons ont été en effet les *passeurs* du concept de la supériorité des modernes sur les anciens, sans doute emprunté à Priscien, qui souligne dans ses *Intitutiones grammaticae* à propos de cet art, que « plus les auteurs qui en traitent sont jeunes, plus ils sont perspicaces » (*grammatica ars... cujus auctores, quanto sunt juniores, tanto perspicaciores*) ; ces Bretons sont au nombre de quatre pour le moins : Bernard de Chartres, chancelier de Chartres en 1124, sans doute mort peu de temps après et qui est l'auteur de la formule (*dicebat Bernardus Carnotensis nos esse quasi nanos gigantium humeris insidentes*), Pierre de Blois, *curialis* du roi Henri II d'Angleterre (omis par B.M.), un certain *Alanus*, dont la probable origine bretonne reste cependant à démontrer, aussi bien que son identification

avec Alain de Lille, et enfin Hervé alias Henri *Brito* (« le Breton »), au surnom très parlant. Cependant, cette filiation intellectuelle comprend plusieurs générations intermédiaires que rien, apparemment, ne vient rattacher à la Bretagne : c'est le cas de Jean de Salisbury, qui a transmis à Pierre de Blois ce qu'il avait lui-même recueilli, auprès de ses propres maîtres d'origine normande, Guillaume de Conches et Richard L'Évêque, de l'enseignement de Bernard de Chartres : ou encore de Pierre Hélie, peut-être un Normand lui aussi, à qui se réfère explicitement Hervé le Breton.

B.M. reprend à H. Guillotel l'hypothèse que Bernard de Moëlan, évêque de Cornouaille (1159-1167), pourrait être l'auteur ou du moins l'instigateur de la rédaction de la *vita* de saint Ronan et d'une version primitive de la *vita* de saint Corentin : cette identification est parfaitement recevable, même si, pour notre part, nous sommes plutôt enclin à reconnaître dans l'hagiographe un prédécesseur de Bernard, Robert, qui occupa le siège épiscopal de 1113 à 1130, après avoir fait lui-même l'expérience de l'érémisme. En revanche, il nous semble que c'est trop solliciter l'hypothèse proposée par H. Guillotel que de faire dire à ce chercheur, comme l'indique B. M., que l'évêque Bernard était l'auteur de l'aphorisme des « nains sur les épaules des géants » : Bernard de Moëlan, que Guillaume de Tyr († 1186) présente comme l'un de ses maîtres, fut certes lui aussi chancelier de Chartres ; il avait été le disciple de Thierry de Chartres et avait à son tour (semble-t-il) un temps enseigné dans les écoles de la montagne Sainte-Geneviève à Paris (si du moins l'on interprète correctement le témoignage de la *Métamorphosis Goliae episcopi*) ; mais la chronologie empêche qu'il ait été le maître de Guillaume de Conches et de Richard L'Évêque.

Les histoires de géants des origines bretonnes ne font pas florès dans les *vitae* anciennes de saints bretons – seules celles de Samson, de Guérolé et de Malo sont mentionnées par B.M. – et il faut tout le talent de l'auteur pour reconstituer la filiation qui, via la *vita* de saint Patrice pour celle de saint Guérolé et la *navigatio* de saint Brandan pour la *vita* de saint Malo, remonte une nouvelle fois à l'Irlande ; le cas de la *theomacha* qu'un combat oppose à saint Samson paraît, pour sa part, un peu plus complexe et l'interprétation, sinon même la signification du terme *theomacha* prête encore largement à discussion. En tout état de cause, les problématiques inspirées à B.M. par ces différents sujets et la richesse de la documentation réunie à cette occasion pour chacun des dossiers concernés constituent un apport important de l'ouvrage, même si les intéressants développements de l'auteur, peut-être insuffisamment conclusifs, n'emportent pas toujours la conviction. Cependant, ces développements portent en germe de nombreux fruits : ainsi en est-il de l'hypothèse selon laquelle les épisodes de la mort de la *theomacha* et de l'extermination du serpent tutélaire, dans la *vita* ancienne de saint Samson, seraient à interpréter comme le « passage à la vie religieuse d'une famille influente de la société profane », dont les

biens servirent alors à la création des premiers établissements du « réseau monastique samsonien ».

Quant au constat établi par B.M. que, du point de vue des lettrés médiévaux, le « seul bon géant est un géant mort », nous nous demandons pour notre part si l'absence de tels géants dans les textes hagiographiques bretons continentaux ne pourrait être mise en rapport avec le rôle qu'y jouent les dragons et si un phénomène de substitution ne serait pas à envisager : le cas du combat d'Arthur contre un dragon à Saint-Michel-en-Grève, rapporté par l'hagiographe de saint Efflam, nous paraît d'autant plus significatif qu'un épisode très similaire, localisé au Mont-Saint-Michel, figure dans l'*Historia regum Britanniae* de Geoffroy de Monmouth, qui a conservé le géant.

*

L'avant-dernière partie de l'ouvrage (ch. 7, ch. 8, ch. 9) traite des « rapports de "genre" », qui occupent une place limitée mais importante « à l'arrière-plan de cette littérature cléricale », où, « depuis quelques décennies », les historiens sont allés les débusquer. Éternelles figurantes, souvent muettes et/ou anonymes, les femmes, même les saintes, ont rarement bénéficié, en Bretagne, d'un traitement hagiographique spécifique ; mais il arrive que certaines figures féminines puissent être dotées d'une véritable personnalité et d'un vrai profil psychologique, qui dépassent un tant soit peu les habituels clichés de la misogynie cléricale : il nous semble pour notre part que le personnage de la Keban, persécutrice et accusatrice de saint Ronan dans la *vita* de ce dernier, ne manque pas d'une telle profondeur, dimension qui manifestement échappe à l'hagiographe, ce qui est bien la confirmation, comme le souligne B. M., que l'écrivain a transcrit assez fidèlement un récit qui lui était fait par les populations locales. C'est tout d'abord une question de vocabulaire ou plutôt de lexique qui retient B. M., avec l'emploi du terme *homo* dans la *vita* de saint Samson et celui de l'adverbe *viriliter* dans la *vita* de saint Lunaire, appliqués à des personnages féminins ; puis — après un détour par les transactions foncières, dont l'hagiographe de saint Lunaire et l'auteur des *Miracula* de saint Magloire nous font les récits circonstanciés et font ainsi sonner à nos oreilles l'« écho de la pratique de la "quotité disponible", caractéristique de l'ensemble des pays de l'Ouest durant la période féodale et qui semble avoir eu des précédents en Bretagne durant le haut Moyen Âge » — c'est finalement à l'hagiographe de saint Cunwal que B.M. demande une peinture presque « réaliste » d'une petite communauté paroissiale rurale de Bretagne. Ce tableau de la vie à Plougrescant et à Penvénan, loin d'être idyllique, présente malgré tout un caractère bon enfant, déjà souligné par H. Guillotel, et pourrait s'intituler « un coin du Trégor littoral vers l'An Mil » : les préoccupations alimentaires sont présentes, mais loin d'être exclusives ; les activités économiques se partagent entre l'agriculture et la

pêche ; les femmes jouent un rôle important au sein de la communauté dont elles assurent la pérennité et la tranquillité, grâce en particulier à la protection du saint, qui leur vient en aide quand elles sont en butte à des difficultés. Tout en se gardant bien de tomber à son tour dans le mythe « d'un soi-disant "matriarcat celtique" qui n'a jamais existé que dans l'imagination de quelques publicistes relayés par des journalistes du dernier quart du XX^e siècle », B.M. souligne que « dans les deux couples évoqués dans la *vita* de saint Cunual, c'est, semble-t-il, la femme qui tient le ménage ».

Au passage, il faut remarquer que l'épisode du vol (suivi de la restitution) d'un sou d'argent qui constitue toute la fortune d'un de ces deux couples fait l'objet d'un véritable démarquage dans un témoignage recueilli en 1330 à Tréguier lors de l'enquête sur la vie et les miracles du futur saint Yves : une habitante de Tréguier, Bleuzvenn Gasqueder, avait été la victime d'un vol ; elle s'était rendue aussitôt sur le tombeau de dom Yves, à la cathédrale, à qui elle avait demandé de l'aide en contrepartie d'une aumône. Elle avait ainsi recouvré le jour même de son vœu la plus grande partie de ses biens aux domiciles des voleurs ; mais l'un d'entre eux, Yves Ponteur, s'étant enfui avec sa part du larcin, fut soudainement frappé de cécité et contraint de rendre à Bleuzvenn ce qu'il lui avait dérobé. Après s'être lui-même voué à dom Yves, Yves Ponteur se retrouva aussi rapidement et miraculeusement guéri qu'il était devenu aveugle. Dans les deux récits, celui de l'hagiographe de saint Cunual et celui de Bleuzvenn que transcrit le scribe de la commission d'enquête, le rôle joué par le saint (ou le futur saint) est le même : il punit temporairement (par un châtement identique) le délinquant qu'il amène à résipiscence et à la conversion, tout en rendant son bien à la femme spoliée ; en outre, l'auteur du vol n'est pas inquiété par la suite. Cette parenté entre les deux anecdotes est d'autant plus intéressante à souligner que saint Gonéri, honoré à Plougrescant, faisait également l'objet d'un culte ancien à Tréguier, où existait en 1330 au lieu-dit *Lanconeri* un sanctuaire visité par les paroissiens de Plougrescant, dont un malheureux aveugle tombé dans un puits à proximité ; la *vita* de saint Gonéri, composition très tardive (XV^e siècle ?) qui, à l'instar de celle de saint Mériadec, centonise la *vita* de saint Gobrien, au profit de la famille de Rohan, est centrée sur l'ancienne paroisse vannetaise de Saint-Gonnery (Morbihan) et ne fait que mentionner en passant le séjour trégorois du saint, et sa mort sur place, ce qui nous prive de toute information sur de possibles connexions entre le culte de saint Cunual à Penvénan et de celui de saint Goneri à Plougrescant.

*

Enfin, B.M. se propose d' « envisager la manière dont les représentations socio-économiques interfèrent avec les conceptions idéologiques (ch. 10, ch. 11) qui semblent replacer la christianisation de la Bretagne dans le cadre du Millenium durant lequel les saints sont appelés "à régner avec le

Christ pour mille années" (Ap. 20, 4-5)». Cette démarche très ambitieuse, qui nous paraît être couronnée de succès, repose avant tout sur l'hypothèse que les *vitae* de l'époque carolingienne résultent « d'une démarche de réécriture et d'actualisation de versions antérieures disparues depuis, puisque dépourvues d'efficacité dans la conjoncture religieuse du IX^e siècle », que caractérise l'adoption de la règle bénédictine et du comput romain par les communautés monastiques bretonnes et donc par les personnels qu'elles forment pour occuper les sièges épiscopaux : il est alors « permis d'espérer retrouver dans ces textes du IX^e siècle des traces des préoccupations qui sous-tendaient les rédactions perdues dont leurs auteurs prétendent s'inspirer ». Ainsi, l'analyse inlassablement reprise et à chaque fois plus approfondie de la *vita* de saint Lunaire permet à B.M. de conclure, au-delà de la forte connotation folklorique de ce texte, que « l'implantation bretonne s'est déroulée dans un cadre juridique bien défini », par le recours à des procédures telle celle de la prescription acquisitive, ou usucapion. Cette conclusion vient donner raison à un chercheur comme H. Guillotel : du côté des émigrants, comme du côté des Armoricains, nous sommes bien entre Romains, même si l'Empire n'est plus qu'une fiction et si partout la culture brittonique, dans ses dimensions à la fois *gauloise* et bretonne, affleure et vient parfois faire éclater le vernis de la romanité.

L'hypothèse proposée par B.M. nous paraît constituer une importante avancée pour les futurs travaux des médiévistes sur les origines bretonnes : les débuts de la christianisation massive de la Bretagne armoricaine se situeraient, dans une perspective millénariste, au lendemain du traité d'alliance passé par les Bretons avec la dynastie mérovingienne dont le plus illustre membre, Clovis, venait de recevoir l'onction baptismale. Tenant compte des travaux fondateurs de S. Reinach, reprenant les propositions du regretté L. Fleuriot et de M. Rouche, intégrant les correctifs apportés par A. Chédeville, B.M. avance l'idée séduisante « que si les saints bretons sont passés sur le continent à la suite du baptême de Clovis », comme le confirme indirectement le fait qu'au travers du prisme d'une documentation principalement hagiographique, cette vague d'immigration, constituée majoritairement de membres du clergé, a largement occulté une vague antérieure, de nature essentiellement militaire, « c'est parce que les milieux ecclésiastiques insulaires adhéraient à l'idée que la conversion du roi franc venait d'inaugurer le *millenium* attendu » : la production hagiographique bretonne des temps carolingiens nous a donc « transmis, comme l'auraient fait des palimpsestes, de précieux vestiges de l'ambiance spirituelle dans laquelle s'est ouvert "l'âge des saints" en Bretagne continentale ».

*

Lors de la première lecture du recueil *Les saints bretons entre légendes et histoire*, notre intellect a réagi comme l'auraient fait nos sens devant un

trésor brillant du chatoiement des tissus et scintillant de l'éclat des pierres précieuses ; il nous reste désormais à transmettre par le biais du présent compte rendu l'émerveillement de la découverte à ceux qui n'ont pas encore eu connaissance de toutes les richesses que contient cet ouvrage.

André-Yves BOURGÈS

Anne de Bretagne. Une histoire, un mythe, sous la direction de Pierre Chotard, Somogy-Château des ducs de Bretagne, Paris-Nantes, 2007, 208 p., ill.

Voilà un ouvrage remarquable et qui fera date sur Anne de Bretagne. Ce livre, richement illustré, est le catalogue de l'exposition qui s'est tenue à Nantes au Château des ducs en 2007. Il a été réalisé dans l'esprit des beaux catalogues avec des notices très sérieuses et un texte enrichi par une iconographie couleur abondante.

Le catalogue s'organise en 17 entrées sous la forme de 15 questions, d'un avant-propos et d'une postface, qui concernent Anne de Bretagne, son époque et son souvenir. Pierre Chotard ouvre le bal avec la place du château des ducs à la fin du XV^e siècle, tout en posant les principes de l'exposition et du catalogue. Dominique Le Page dresse un bilan de ce que la duchesse-reine connaissait de son duché. Fanny Cosandey évoque la vie de la reine. Didier Le Fur aborde l'évolution de l'image de celle-ci dans le temps (ou comment on a pris peu à peu conscience qu'elle n'était pas forcément parfaite) et plus loin sa piété. Colette Beaune traite quant à elle du destin de Charles-Orland. Trois trésors sont ensuite traités par Marie-Christine Remy (les chartes), Thierry Crépin-Leblond (l'orfèvrerie) et Michaël Jones (les manuscrits enluminés). On relèvera le beau morceau d'érudition de Michaël Jones qui donne la liste des manuscrits contenant la *Commemoracion et advertissement de la Mort de (...) Madame Anne* par Pierre Choque, héraut et roi d'armes de Bretagne, détaillant pour chacun la localisation, le nombre de folios et le récipiendaire. Jacques Barbier, dans une communication savante et très intéressante, aborde la musique à la cour. Max Guéroul nous décrit la Cordelière, navire qui se perd lors d'un combat contre le Régent en août 1512. Odette Turias pose le problème de la succession : qui de Claude ou de Renée de France est l'héritière de la reine ? S'ouvre enfin une partie sur le devenir et le souvenir d'Anne. Didier Le Fur analyse la façon dont la reine de France est redevenue dans les mentalités duchesse de Bretagne. Alain Croix dissèque la reprise du mythe par les nationalistes, autonomistes et régionalistes bretons et Didier Guivarc'h rappelle comment son image a été employée à tout va, comme l'attestent une saisissante boîte de « camembert fabriqué en Bretagne la