

L'exploitation de sources hagiographiques en histoire sociale du haut Moyen Âge

Sébastien Fray

Volume 34, numéro spécial, hors-série, 2016

La société au miroir du discours hagiographique

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1045970ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1045970ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Cahiers d'histoire

ISSN

0712-2330 (imprimé)

1929-610X (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Fray, S. (2016). L'exploitation de sources hagiographiques en histoire sociale du haut Moyen Âge. *Cahiers d'histoire*, 34(spécial), 65–88.
<https://doi.org/10.7202/1045970ar>

Résumé de l'article

Il s'agit de réfléchir sur la manière dont le médiéviste peut exploiter certains textes d'hagiographie narrative comme sources de l'histoire sociale du Moyen Âge. Pour ce faire, nous reviendrons sur l'histoire des relations que les médiévistes ont entretenues avec l'hagiographie narrative au cours du XX^e siècle. Ensuite, il convient de prendre en compte l'évolution méthodologique profonde qu'a connue l'hagiologie : si l'hagiographie reflète son époque, c'est de façon médiatisée par l'hagiographe, ce qui suppose de tenir compte de la façon dont son projet et sa culture informent l'oeuvre. Une démarche critique s'impose pour transformer le récit hagiographique en source nous renseignant sur le fonctionnement de la société dont elle est issue : nous en donnons quelques exemples à partir de la Vita Geraldi d'Odon de Cluny (BHL 3411) et du Liber miraculorum sancte Fidis de Conques (BHL 2943-2962).

L'exploitation de sources hagiographiques en histoire sociale du haut Moyen Âge

Sébastien Fray

Maître de conférence en histoire du Moyen Âge
LEM-CERCOR UMR 8584
Université Jean Monnet,
France

RÉSUMÉ Il s'agit de réfléchir sur la manière dont le médiéviste peut exploiter certains textes d'hagiographie narrative comme sources de l'histoire sociale du Moyen Âge. Pour ce faire, nous reviendrons sur l'histoire des relations que les médiévistes ont entretenues avec l'hagiographie narrative au cours du xx^e siècle. Ensuite, il convient de prendre en compte l'évolution méthodologique profonde qu'a connue l'hagiologie : si l'hagiographie reflète son époque, c'est de façon médiatisée par l'hagiographe, ce qui suppose de tenir compte de la façon dont son projet et sa culture informent l'œuvre. Une démarche critique s'impose pour transformer le récit hagiographique en source nous renseignant sur le fonctionnement de la société dont elle est issue : nous en donnons quelques exemples à partir de la *Vita Geraldi d'Odon de Cluny* (BHL 3411) et du *Liber miraculorum sancte Fidis de Conques* (BHL 2943-2962).

ABSTRACT This is a reflexion on how the medievalist can exploit some of hagiographic narrative texts as sources of social history of the Middle Ages. To do this, we return to the history of relations that medievalists have had with hagiography narrative

in the twentieth century. Then, it should take into account the profound methodological changes experienced by hagiology: if hagiography reflects its time, it is mediated by the hagiographer, which implies to consider how his project and his culture inform the work. A critical approach is needed to transform the hagiographic narrative into a source informing us on the functioning of society from which it originated: we give some examples from Vita Geraldi by Odon of Cluny (BHL 3411) and from Liber miraculorum sancte Fidis of Conques (BHL 2943-2962).

L'exploitation de la documentation hagiographique est à la mode, en particulier en ce qui concerne l'histoire religieuse et culturelle, sans oublier l'étude des représentations¹. Pour autant, il n'est pas certain que la problématique de l'hagiographe comme auteur (pour faire simple: l'auteur est de son temps et témoigne donc de son époque à travers ce qu'il écrit) épuise la totalité de ce que l'hagiographie narrative a à nous offrir en terme d'informations sur la société médiévale². En particulier, le risque est grand pour la médiévistique de se replier sur une histoire culturelle du social qui, pour féconde qu'elle soit, ne saurait rendre caduque la nécessité de l'étude des rapports sociaux: une histoire réellement sociale ne peut se réduire à la seule étude des représentations de la société par les clercs, elle doit avoir pour objectif l'histoire des groupes sociaux, des hommes qui les constituent et des rapports qu'ils entretiennent entre eux, pour reprendre la définition donnée

-
1. Sur l'histoire même du mot, on se reportera avec intérêt à Guy Philippart, «L'hagiographie comme littérature: concept récent et nouveaux programmes», *Revue des sciences humaines*, 251 (1998), p. 11-26; Patrick Henriot, «Texte et contexte. Tendances récentes de la recherche en hagiologie», dans Sophie Cassagnes-Brouquet, Amaury Chaou, et al., dir., *Religion et mentalités au Moyen Âge. Mélanges en l'honneur d'Hervé Martin*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2003, p. 75-86.
 2. *Stricto sensu*, l'hagiographie subsume l'ensemble des écrits concernant les saints. L'adjonction de l'adjectif «narrative» permet de restreindre de manière un peu artificielle mais commode le champ de l'étude aux seuls récits (passions, vies, miracles).

par Marc Bloch, qui nous semble être toujours actuelle en histoire médiévale comme dans les autres périodes. Or, les récits hagiographiques sont en la matière d'autant plus intéressants qu'ils mettent en scène des couches sociales variées, y compris des humbles comme les paysans et les domestiques, que l'on perçoit beaucoup plus difficilement à travers les chartes et notices transcrites dans des cartulaires qui constituent la très grande majorité de la documentation diplomatique disponible pour étudier la société altimédiévale dans l'espace français actuel. Il résulte de cette situation que les spécialistes de l'histoire économique et sociale du haut Moyen Âge continuent très souvent d'utiliser les récits hagiographiques comme des gisements de faits qu'ils exploitent ensuite de manière largement décontextualisée pour construire leurs analyses³, alors même que l'étude critique des textes hagiographiques (ou hagiologie) insiste toujours davantage sur la dimension littéraire, sémiotique et ecclésiologique, voire idéologique, de ce type de sources. C'est cet écart que le présent travail souhaiterait essayer de combler, en proposant une réflexion sur la manière dont le médiéviste peut exploiter certains textes d'hagiographie comme sources d'une histoire proprement sociale du Moyen Âge tout en prenant en compte la nécessité d'une approche critique. Pour ce faire, nous reviendrons dans un premier temps sur l'histoire même des relations que les médiévistes ont entretenues avec l'hagiographie narrative, allant du rejet des historiens méthodiques au début du xx^e siècle à l'engouement né au cours des années 1960, qui ne s'est pas démenti jusqu'à aujourd'hui. Dans un second temps, il faudra prendre en compte la façon dont les récits hagiographiques sont devenus un élément central de la discussion sur les sources de l'histoire sociale du haut Moyen Âge, laquelle ne peut ignorer l'évolution méthodologique profonde qu'a connue l'étude critique des textes

3. À titre d'exemple, citons l'article—par ailleurs fondamental—de Jean-Pierre Devroey, « Activité monétaire, marchés et politique à l'âge des empereurs carolingiens », *Revue belge de numismatique et de sigillographie*, 161 (2015), p. 177-232, dans lequel l'auteur s'appuie à deux reprises sur des passages des miracles de saint Philibert, sans s'interroger sur la place des épisodes utilisés dans la construction du récit.

hagiographiques : l'hagiologie souligne aujourd'hui combien le discours hagiographique relève d'une construction à la fois ecclésiologique et littéraire. C'est à partir de là que pourra s'élaborer une réflexion sur la manière de construire certains textes hagiographiques comme sources d'histoire sociale.

HAGIOGRAPHIE ET MÉDIÉVISTIQUE AU FIL DU XX^e SIÈCLE : DU DÉSAVEU À L'ENGOUEMENT

Les historiens méthodiques de la fin du XIX^e siècle et de la première moitié du siècle suivant se méfiaient très largement de l'hagiographie⁴. Ayant mis l'hagiographie bretonne au programme de son séminaire de l'École des Hautes Études de 1908 à 1910, Ferdinand Lot ne tarda pas à s'en détourner au point de considérer plus tard qu'il s'agissait là d'un « odieux fatras [...] une basse littérature, comme de nos jours le roman feuilleton »⁵. Cette prévention, les historiens méthodiques la léguèrent à leurs successeurs, qui avaient été pour partie leurs élèves⁶. Quant à l'érudition critique allemande, elle n'était pas plus tendre avec les récits hagiographiques, qu'elle publiait certes, mais en demeurant dans une

4. Nous employons la terminologie élaborée par Charles-Olivier Carbonell, *Histoire et historiens : une mutation idéologique des historiens français*, Toulouse, Privat, 1976, et défendue avec de très bons arguments contre d'autres propositions plus récentes par Christian Delacroix, François Dosse, et al., *Les courants historiques en France XIX^e-XX^e siècle*, Paris, Armand Colin, 1999 (rééd. revue et augmentée, Paris, Gallimard, 2007), p. 96-99.

5. Ferdinand Lot, *La fin du monde antique et le début du Moyen Âge*, Paris, La Renaissance du livre, 1927, p. 185. Cité par Francesco Scorza Barcellona, « Les études hagiographiques au 20^e siècle : bilan et perspectives », *Revue d'histoire ecclésiastique*, 95, 3 (2000), p. 17-33 (citation p. 19 n°8). Bernard Merdrignac, *Les saints bretons entre légendes et histoire. Le glaive à deux tranchants*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 15.

6. Le beau portrait que lui a consacré Fernand Braudel, « Hommage à Ferdinand Lot », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 21, 5 (1966), p. 1177-1178, rappelle qu'il avait suivi ses cours. Quant à Jacques Le Goff, « Ferdinand Lot et les "Annales" », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 21, 5 (1966), p. 1179-1186, il dit se sentir parfois son « petit élève » à travers son propre maître Charles-Edmond Perrin qui, lui-même, avait été le disciple de Ferdinand Lot. Marc Bloch reconnaissait d'ailleurs bien plus volontiers que Lucien Febvre sa dette à l'égard des historiens méthodiques : Delacroix, Dosse, et al., *Les courants historiques...*, p. 261.

perspective positiviste radicale⁷. Il n'est donc pas étonnant que l'hagiographie soit absente des grandes monographies régionales françaises des années 1950-1970, toutes très majoritairement appuyées sur l'étude de corpus archivistiques⁸. Et il n'est pas plus surprenant qu'en 1969, Baudouin de Gaiffier ait noté—pour la regretter—cette défiance des historiens envers l'hagiographie⁹.

Pourtant, celle-ci n'était pas restée aux seules mains de l'érudition locale, malgré cette désaffection du monde des médiévistes universitaires. En effet, les nouveaux Bollandistes ont totalement transformé à la fin du XIX^e siècle leur entreprise savante pluriséculaire consacrée à ce type de texte. Abandonnant progressivement la forme éditoriale assez dépassée des *Acta Sanctorum*, ils lui substituèrent désormais celle des *Subsidia Hagiographica*, au sein desquels ils éditérent non seulement des textes, mais aussi les outils de travail inestimables que constituent encore aujourd'hui

-
7. Marc van Uytfgange, « Les avatars contemporains de l'«hagiologie». À propos d'un ouvrage récent sur saint Séverin du Norique », *Francia*, 5 (1977), p. 639-671. Focalisés sur un questionnement de type vrai/faux, les MGH classent les textes à l'époque estimée de la vie du saint, alors que certains récits ont été rédigés très tardivement.
 8. Georges Duby, *La Société aux XI^e et XII^e siècles dans la région mâconnaise*, Paris, Armand Colin, 1953. Robert Fossier, *La terre et les hommes en Picardie jusqu'à la fin du XIII^e siècle*, 2 volumes, Paris, Nuwelaerts, 1968; Guy Devailly, *Le Berry du X^e siècle au milieu du XIII^e*, Paris, Mouton, 1973; Élisabeth Magnou-Nortier, *La société laïque et l'Église dans la province ecclésiastique de Narbonne, zone cispyrénéenne, de la fin du VIII^e à la fin du XI^e siècle*, Toulouse, Association des publications de l'Université de Toulouse-Le Mirail; 1974; Pierre Bonnasie, *La Catalogne du milieu du X^e à la fin du XI^e siècle: croissance et mutations d'une société*, 2 volumes, Toulouse, Association des publications de l'Université de Toulouse-Le Mirail, 1975-1976; Pierre Toubert, *Les structures du Latium médiéval. Le Latium méridional et la Sabine du IX^e siècle à la fin du XI^e siècle*, 2 volumes, Rome, École française de Rome, 1973; Jean-Pierre Poly, *La Provence et la société féodale (879-1166): contribution à l'étude des structures dites féodales dans le Midi*, Paris, Bordas, 1976; Gabriel Fournier, *Le peuplement rural en Basse Auvergne durant le Haut Moyen Âge*, Paris, Université de Paris—Faculté des Lettres, 1962, constitue ici une très nette exception, croisant les sources diplomatiques avec les apports de leurs pendants hagiographiques et archéologiques, sans doute parce que sa chronologie très haute lui interdisait de se limiter aux sources diplomatiques, pratiquement inexistantes en ce qui concerne l'époque mérovingienne.
 9. Baudouin de Gaiffier, « Hagiographie et historiographie. Quelques aspects du problème », dans *La storiografia altomedievale*, Spolète, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 1970, t. I, p. 139.

les catalogues de textes et de manuscrits¹⁰. En outre, avec la naissance en 1882 de la revue *Analecta Bollandiana*, les Bollandistes ont créé un nouvel espace de discussion et de réflexion méthodologique à propos de l'étude scientifique de l'hagiographie. C'est d'ailleurs dans ce cadre que s'élabora à l'initiative du père Delehaye une méthodologie critique, destinée à combattre à la fois le mépris des historiens méthodiques et à arracher l'hagiographie à l'érudition locale et confessionnelle¹¹. Comme l'indiqua Marc Bloch, on voyait ainsi s'esquisser la possibilité d'une « histoire de la sainteté dans l'Église »¹². Le résultat de cet effort méthodologique se traduit en particulier dans le manuel de René Aigrain, publié au début des années 1950, qui rendait à l'hagiographie latine sa dignité de source historique¹³.

Cette discipline latine connut un tournant critique majeur dans la décennie suivante¹⁴. On passa alors « d'une attention au culte des saints [...] à un intérêt pour la production hagiographique médiévale considérée dans sa double dimension de produit culturel et de source historique »¹⁵, ce qu'illustre bien l'édition monumentale de la *Vita Martini* de Sulpice Sévère par Jacques Fontaine¹⁶. Ce mouvement, auquel les Bollandistes ont pleinement participé, a conduit à renouveler les problématiques

10. Le numéro 1 de la collection se compose du *Catalogus codicum hagiographicorum Bibliothecae regiae Bruxellensis*, 2 volumes, Bruxelles, 1886-1889. Le *Catalogus codicum hagiographicorum latinorum in Bibliotheca nationali Parisiensi*, 4 volumes, Bruxelles, 1889-1893, constitue le second. Enfin, la *Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis*, Bruxelles, 1898-1901, est classée en sixième position.

11. Scorza Barcellona, « Les études hagiographiques... », p. 20.

12. Marc Bloch, « Quelques contributions à l'histoire religieuse du Moyen Âge », *Revue de synthèse*, vol. 47 (1929), p. 89, à propos de Hippolyte Delehaye, *Sanctus. Essai sur le culte des Saints dans l'Antiquité*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1927.

13. René Aigrain, *L'Hagiographie, ses sources, ses méthodes, son histoire*, Paris, Bloud et Gay, 1953.

14. Anne-Marie Helvétius, « Les saints et l'histoire. L'apport de l'hagiologie à la médiévisique d'aujourd'hui », dans Hans-Werner Goetz, dir. *Die Aktualität des Mittelalters*, Winkler, Bochum, 2000, p. 135-163 (en particulier p. 142).

15. Scorza Barcellona, « Les études hagiographiques... », p. 21.

16. Sulpice Sévère, *Vie de saint Martin*, Jacques Fontaine, éd., 3 volumes, Paris, Éditions du Cerf, 1967-1969.

appliquées à l'hagiographie¹⁷. Si l'on continua à s'intéresser à la sainteté, ce fut pour en dessiner l'histoire, toujours mise en relation avec celle du reste de la société¹⁸ : on s'intéressa moins aux saints eux-mêmes qu'à la façon dont ils étaient « construits » par ceux auxquels ils apparaissaient saints¹⁹. L'hagiographie fut considérée comme représentative des mentalités de son temps et on lui appliqua les techniques de la critique littéraire, sous le nom d'hagiologie, en étudiant la genèse et la transmission des textes qui la composent²⁰. Le récit hagiographique fut perçu comme

17. On pense en particulier aux travaux du père Baudouin de Gaiffier, dont une bonne part est regroupée dans Baudouin de Gaiffier, *Études critiques d'hagiographie et d'iconologie*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1967 ; Idem, *Recherches d'hagiographie latine*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1971 ; Idem, *Recueil d'hagiographie*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1977. Sofia Boesch Gajano, dir. *Agiografia altomedioevale*, Bologne, Il Mulino, 1976, situe le tournant critique dans la filiation bollandiste.

18. Jean-Claude Poulin, *L'idéal de sainteté dans l'Aquitaine carolingienne d'après les sources hagiographiques. 750-950*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1975 ; André Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome, École française de Rome, 1981 ; Peter Brown, *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago, University of Chicago Press, 1981 ; Francesco Chiovaro, et al., dir. *Histoire des saints et de la sainteté chrétienne*, 11 volumes, Paris, Hachette, 1986-1988.

19. Pierre Deloos, « Pour une étude sociologique de la sainteté canonisée dans l'Église catholique », *Archives des sciences sociales des religions*, vol. 13 (1962), p. 17-43 (en particulier p. 23).

20. L'hagiographie fait une entrée en force dans la *Typologie des sources du Moyen Âge occidental* : Guy Philippart, *Les légendiers latins et autres manuscrits hagiographiques*, Turnhout, Brepols, 1977 ; Jacques Dubois, *Les martyrologes du Moyen Âge latin*, Turnhout, Brepols, 1978 ; Martin Heinzelmänn, *Translationsberichte und andere Quellen des Reliquienkultes*, Turnhout, Brepols, 1979. Le mot hagiologie apparaît entre guillemets chez van Uytfanghe, « Les avatars contemporains... », p. 640 et sans guillemet chez Réginald Grégoire, *Manuale di agiologia. Introduzione alla letteratura agiografica*, Fabriano, Monastero San Silvestro Abate, 1987. Il permet de distinguer clairement la production textuelle consacrée au culte des saints au Moyen Âge et à l'époque moderne de l'étude critique qu'en font les savants depuis le XIX^e siècle : Patrick Henriot, *La Parole et la prière au Moyen Âge. Le Verbe efficace dans l'hagiographie monastique des XI^e et XII^e siècles*, Bruxelles, De Boeck, 2000, p. 12 n° 17. Sur le rapport entre hagiographie et histoire des mentalités, voir François Dolbeau, « Les travaux français sur l'hagiographie médiolatine (1968-1998) », *Hagiographica*, vol. 6 (1999), p. 23-68.

un discours dont il fallait cerner les spécificités²¹, ou qu'il fallait au contraire rapprocher d'un type d'énoncé considéré comme voisin, celui de l'historiographie médiévale qui bénéficia alors elle aussi d'un regain d'intérêt²². De la personne du saint, l'étude se déplaça vers les processus de stylisation qui permettaient sa construction en tant que personnage²³. En conséquence, on s'intéressa de plus en plus à la personne de l'hagiographe, à ses intentions, puis à ses méthodes de travail²⁴.

L'hagiographie devint à la mode²⁵ et le resta dès lors car elle constituait une source incontournable dans le nouveau paradigme dominant qu'était l'histoire des mentalités au moment où celle-ci essayait de se transformer en anthropologie historique²⁶ : en témoigne la thèse de Pierre-André Sigal, qui explorait ce que pouvait signifier le miracle à l'époque médiévale à partir d'un gigantesque corpus documentaire uniquement composé

-
21. Michel de Certeau, « Hagiographie », dans *Encyclopaedia Universalis*, t. VIII, Paris, 1968, p. 207-209. Concept repris et affiné par Marc van Uytfgange, « Heiligenverehrung II », dans Theodor Klauser, dir. *Reallexikon für Antike und Christentum*, t. 14, Stuttgart, Anton Hiersemann, 1987, col. 150-183; Idem, « L'hagiographie : un "genre" chrétien ou antique tardif », *Analecta Bollandiana*, vol. 111 (1993), p. 135-188. Réserves de Philippart, « L'hagiographie comme littérature... », p. 24-25, qui souligne que le concept ne peut s'appliquer qu'à l'hagiographie narrative, alors qu'il est d'autres formes de documents hagiographiques.
22. Pierre-Antoine Sigal, « Histoire et hagiographie : les *Miracula* aux XI^e et XII^e siècles », dans *L'historiographie en Occident du V^e au XV^e siècle, Actes du Congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur, Tours, 10-12 juin 1977*, éd. *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, vol. 87, n° 2 (1980), p. 235-257; Felice Lifshitz, « Beyond positivism and genre : "hagiographical" texts as historical narrative », *Viator*, vol. 25 (1994), p. 95-114.
23. Fontaine, *Vie de saint Martin...*, p. 97-210. Marc van Uytfgange, *Stylisation biblique et condition humaine dans l'hagiographie mérovingienne (600-750)*, Bruxelles, Academie voor Wetenschappen, Letteren en schone Kunsten van België, 1987.
24. Sigal, « Histoire et hagiographie... », p. 235-257. Pierre-Antoine Sigal, « Le travail des hagiographes aux XI^e et XII^e siècles : sources d'information et méthodes de rédaction », *Francia*, vol. 15 (1987), p. 149-182; François Dolbeau, « Les hagiographes au travail : collecte et traitement des documents écrits (IX^e-XII^e siècles), dans Martin Heinzelmann, dir. *Manuscrits hagiographiques et travail des hagiographes*, Sigmaringen, Thorbecke, 1992, p. 49-76. Virage souligné par Philippart, « L'hagiographie comme littérature... », p. 26-28.
25. Henriot, *La Parole...*, p. 12 n° 17.
26. Delacroix, Dosse et al., *Les courants historiques...*, p. 408-448.

de textes hagiographiques²⁷. Par ce biais, les récits hagiographiques intéressèrent aussi l'histoire culturelle et sociale, comme le soulignent les actes du colloque tenu à Nanterre en 1979²⁸. Ce retour aux textes hagiographiques, en histoire sociale en particulier, est d'ailleurs à relier au regain d'intérêt contemporain pour l'Antiquité tardive et l'époque mérovingienne²⁹. En effet, l'hagiographie constitue une source écrite difficilement contournable pour le très haut Moyen Âge³⁰.

LA PLACE CROISSANTE DE L'HAGIOGRAPHIE DANS L'ÉTUDE DE LA SOCIÉTÉ DU HAUT MOYEN ÂGE

Dès lors, il est naturel que les spécialistes d'histoire sociale des x^e et xi^e siècles se soient eux aussi intéressés aux récits hagiographiques, sans doute sous l'effet de ces influences croisées. Dès les années 1960, Archibald Lewis attira l'attention sur l'intérêt de la *Vita Geraldi* comme source d'histoire pour le midi de la France; Gabriel Fournier et Jean Schneider lui emboîtèrent le pas dans la décennie suivante³¹. En 1978, Pierre Bonnassie exploita ce même texte et le *Liber miraculorum sancte Fidis* pour faire de l'histoire économique, brossant un panorama vigoureux et toujours valable de l'évolution des usages de la monnaie aux x^e et xi^e siècles³². L'année suivante, le même historien souligna auprès

27. Pierre-Antoine Sigal, *L'homme et le miracle dans la France médiévale: xi^e-xii^e siècle*, Paris, Le Cerf, 1985.

28. *Hagiographie, Culture et Sociétés (iv^e-xii^e siècles)*, Paris, Études augustinienes, 1981.

29. Van Uytfaenge, « Les avatars contemporains... », p. 640-642.

30. Olivier Bruand, *Voyageurs et marchandises aux temps carolingiens. Les réseaux de communication entre Loire et Meuse aux viii^e et ix^e siècles*, Bruxelles, DeBoeck, 2002, p. 71-75.

31. Archibald R. Lewis, « Count Gerald of Aurillac and feudalism in south-central France in the early tenth century », *Traditio*, vol. 20 (1964), p. 41-58; Gabriel Fournier, « Saint Géraud et son temps », *Revue de la Haute-Auvergne*, vol. 43 (1973), p. 342-352; Jean Schneider, « La société dans l'Aquitaine carolingienne d'après la *Vita Geraldi Auriliacensis* », *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, vol. 117, n°1 (1973), p. 8-19.

32. Pierre Bonnassie, « La monnaie et les échanges en Auvergne et Rouergue aux x^e et xi^e siècles, d'après les sources hagiographiques », *Annales du Midi*, vol. 90 (1978), p. 275-289; repris dans *Idem, Les sociétés de l'an mil: un monde entre deux âges*, Bruxelles, De Boeck, 2001, p. 275-289.

de ses collègues médiévistes l'intérêt des miracles de sainte Foy pour connaître les pratiques judiciaires et les violences ayant lieu au XI^e siècle³³.

La curiosité de Pierre Bonnassie pour l'utilisation de l'hagiographie narrative en histoire sociale continua de s'exercer par la suite³⁴ : il exploita les récits consacrés à la patronne de Conques pour décrire les forteresses, analyser les mentalités liées à la paix de Dieu, allant jusqu'à y voir des traces d'émergence d'un mouvement hérétique³⁵. De surcroît, il conduisit aussi ses élèves et disciples à s'intéresser à ce genre de textes : il patronna un volume des *Annales du Midi* qui est consacré à l'exploitation de ce type de sources pour faire l'histoire de la société aux XI^e et XII^e siècles³⁶, ce qui lui inspira une de ses dernières enquêtes sur les troupes de *militēs* à travers les récits des miracles de sainte Foy³⁷. Il était par conséquent logique que Guy Philippart fit appel à Pierre Bonnassie pour traiter de l'hagiographie du Sud-Ouest, dont il avait fait une source de premier ordre³⁸.

33. Pierre Bonnassie, « Du Rhône à la Galice : genèse et modalités du régime féodal », dans *Structures féodales et féodalisme dans l'Occident méditerranéen (X^e-XIII^e siècles). Bilan et perspectives de recherches*, Rome, 1980, p. 17-56 ; repris dans *Idem, Les sociétés...*, p. 361-388.

34. Michel Zimmermann, « L'œuvre historique de Pierre Bonnassie (1932-2005) », *Le Moyen Âge*, vol. 112, n°1 (2006), p. 135-144 (en particulier p. 141).

35. Pierre Bonnassie, « Les descriptions de forteresses dans le Livre des miracles de sainte Foy de Conques », dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire médiévale en l'honneur du Doyen Michel de Boüard*, Genève, Droz, 1982, p. 17-28, repris dans *Idem, Les sociétés...*, p. 435-451 ; *Idem*, « Hagiographie et Paix de Dieu dans le Sud-Ouest de la France (X^e-début XI^e siècle) », dans Guy Philippart, dir. *Hagiographies : histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*, t. 1, Turnhout, Brepols, 1994, p. 291-311, repris dans *Idem, Les sociétés...*, p. 317-335 ; *Idem* et Richard A. Landes, « Une nouvelle hérésie est née dans le monde », dans Michel Zimmermann, dir. *Les sociétés méridionales autour de l'an mil*, Paris, CNRS, 1992, p. 454-459 ; repris dans *Idem, Les sociétés...*, p. 337-357.

36. *Annales du Midi*, 212 (1995).

37. Pierre Bonnassie, « Les *militēs* en pays d'oc au XI^e siècle d'après les sources hagiographiques », dans *Les voies de l'hérésie. Le groupe aristocratique en Languedoc. XI^e-XIII^e siècles. Actes du 8^e Colloque du Centre d'études cathares-René Nelli, Carcassonne (28 août-1^{er} septembre 1995)*, Carcassonne, CVPM, 2001, t. 1, p. 45-79 ; repris dans Pierre Bonnassie, *Les sociétés...*, p. 453-481.

38. Bonnassie, « Hagiographie et Paix de Dieu... », p. 317-335.

Du reste, dès les années 1980, toute monographie régionale dut désormais intégrer l'hagiographie narrative latine à son corpus documentaire : c'est ce que fit dans sa thèse Christian Lauranson-Rosaz avec la *Vita Geraldi* et le *Liber miraculorum sancte Fidis*, qui vinrent compléter le matériau constitué par les chartes transmises par les cartulaires de Brioude et Sauxillanges principalement³⁹. Cet exemple fut désormais suivi⁴⁰. Pour ces historiens, les récits hagiographiques permettaient de scruter les violences ayant lieu au XI^e siècle, moins visibles dans les chartes, afin d'alimenter la théorie d'un changement social brutal et révolutionnaire autour de l'an mil.

Cette fonction de contrepoint de l'hagiographie aux silences et aux lacunes des sources diplomatiques se retrouva ensuite à l'identique chez les adversaires des théories « mutationnistes », et en particulier chez Dominique Barthélemy. En effet, cet historien a d'abord axé sa critique sur l'idée que les indices d'une mutation sociale autour de l'an mil relevaient d'une illusion documentaire provoquée par une transformation des formes de l'écriture diplomatique : on abandonne au XI^e siècle les vieux formulaires stéréotypés et très secs, pour une nouvelle façon de rédiger plus narrative, et de ce fait plus perméable à la réalité sociale et à ses violences⁴¹. Ayant ainsi souligné les limites des sources diplomatiques, il fallait désormais avoir recours à d'autres documents, susceptibles de confirmer ce diagnostic et de montrer que certains phénomènes sociaux, semblant caractéristiques des notices du XI^e siècle, apparaissaient en amont dans d'autres sources que les textes diplomatiques. C'est dans cette optique que Dominique

39. Christian Lauranson-Rosaz, *L'Auvergne et ses marges (Velay, Gévaudan) du VIII^e au XI^e siècle. La fin du monde antique?*, Le Puy-en-Velay, Cahiers de la Haute-Loire, 1987.

40. Jean-Luc Boudartchouk, *Le Carladéz de l'Antiquité au XIII^e siècle. Terroirs, hommes et pouvoirs*, thèse dactylographiée de doctorat d'histoire, sous la direction de Pierre Bonnassie, Université de Toulouse-Le Mirail, 1998, 6 volumes ; Frédéric de Gournay, *Le Rouergue au tournant de l'an Mil. De l'ordre carolingien à l'ordre féodal (IX^e-XII^e siècle)*, Toulouse, Université de Toulouse-Le Mirail, 2004.

41. Dominique Barthélemy, « La mutation féodale a-t-elle eu lieu ? Note critique », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. 47, n° 3 (1992), p. 767-777 ; *Idem*, *La société dans le comté de Vendôme de l'an mil au XIV^e siècle*, Paris, Fayard, 1993.

Barthélemy se tourna lui aussi vers l'analyse de l'hagiographie narrative et en particulier de la *Vita Geraldi*, à propos d'abord de la chevalerie⁴². Mais cet intérêt s'étendit ensuite à ce que l'on pouvait tirer à la fois de ce texte et du *Liber miraculorum sancte Fidis* à propos de la pratique de la faide aristocratique aux x^e et xi^e siècles⁴³. Enfin, s'inscrivant dans le sillage de la critique sémiologique initiée par les historiennes Kathleen Ashley et Pamela Sheingorn⁴⁴, Dominique Barthélemy contribua aussi à mettre en évidence les stratégies narratives mises en œuvre au sein du *Liber miraculorum sancte Fidis*, une entreprise de déconstruction permettant de mettre à distance la séduction exercée par le récit hagiographique et amenant à relativiser le climat dramatique qu'il met en scène⁴⁵.

Parallèlement, d'autres historiens ont souligné et soulignent encore comment les récits hagiographiques pouvaient constituer des éléments importants des stratégies discursives déployées par des pouvoirs ecclésiastiques contre leurs homologues laïcs, en

42. Dominique Barthélemy, *La mutation de l'an mil a-t-elle eu lieu? Servage et chevalerie dans la France des x^e et xi^e siècles?*, Paris, Fayard, 1997, p. 173-296.

43. Dominique Barthélemy, *Chevaliers et miracles. La violence et le sacré dans la société féodale*, Paris, Armand Colin, 2004, p. 45-113.

44. Kathleen Ashley et Pamela Sheingorn, *Writing faith. Text, sign and history in the miracles of sainte Foy*, Chicago, University of Chicago Press, 1999.

45. Dominique Barthélemy, « Antichrist et blasphémateur », *Médiévales*, vol. 18, n° 37 (1999), p. 57-70 ; *idem*, « Un jeu de Sainte Foy de Conques : le miracle du faucon retrouvé (Bernard d'Angers 1 23) », dans Sylvain Gougenheim et al., éd. *Retour aux sources. Textes, études et documents d'histoire médiévale offerts à M. Parisse*, Paris, Picard, 2004, p. 383-394 ; *idem*, « Sainte Foy et les quadrupèdes, d'après Bernard d'Angers et ses continuateurs », dans Elizabeth Crouzet-Pavant et Jacques Verger, dir. *La dérision au Moyen Âge. De la pratique sociale au rituel politique*, Paris, Presses de L'Université Paris-Sorbonne, 2007, p. 13-33.

particulier en contexte grégorien⁴⁶. Ces études prolongent d'ailleurs d'importants travaux qui avaient auparavant été consacrés à la manière dont le texte hagiographique pouvait servir aux clercs à penser le monde et à tenter de prescrire des modèles de comportement aux laïcs⁴⁷. Encore convient-il de noter que l'usage de l'hagiographie comme outil de défense des intérêts ecclésiaux n'est pas propre à la « réforme grégorienne », comme l'a rappelé une étude consacrée au culte de Rémi de Reims dans la très longue durée⁴⁸. De même, le rapport entre l'hagiographie et les normes gagne à être envisagé dans une perspective diachronique⁴⁹. L'ensemble de ces recherches s'inscrit manifestement dans une tendance récente de l'historiographie à s'affranchir des catégories de l'histoire sociale et de l'histoire religieuse pour aboutir à une histoire sociale de l'institution ecclésiale⁵⁰. Insistant sur le

46. Les travaux étant trop nombreux pour être tous cités, nous nous limitons à quelques exemples : Michel Lauwers, « Récits hagiographiques, pouvoir et institutions dans l'Occident médiéval. Note bibliographique », *Revue d'histoire ecclésiastique*, vol. 95, n° 3 (2000), p. 71-96 ; Florian Mazel, « Amitié et rupture de l'amitié : moines et grands laïcs provençaux au temps de la crise grégorienne (milieu XI^e-milieu XII^e siècle) », *Revue historique*, n° 633, 2005, p. 53-95 ; Paolo Golinelli, « Une hagiographie de combat dans le contexte de la lutte pour les investitures », dans Édina Bozoky, éd. *Hagiographie, idéologie et politique au Moyen Âge en Occident. Actes du colloque international du Centre d'Études supérieures de Civilisation médiévale de Poitiers, 11-14 septembre 2008*, Turnhout, Brepols, 2012, p. 243-254 ; Patrick Henriot, « Géraud de Braga († 1108) : la problématique *Vita* d'un moine-évêque grégorien entre Moissac et Braga », dans *La réforme « grégorienne » dans le Midi (Cahiers de Fanjeaux, 48)*, Toulouse, Privat, 2013, p. 81-111.

47. Thomas Head, *Hagiography and the Cult of Saints. The Diocese of Orléans, 800-1200*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990 ; Dominique Iogna-Prat, « Hagiographie, théologie et théocratie dans le Cluny de l'an Mil », dans *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III^e-XIII^e siècle)*, Rome, École française de Rome, 1991, p. 241-257 et *idem*, « Entre anges et hommes : les moines "doctrinaires" de l'an Mil », dans Robert Delort, dir. *La France de l'an Mil*, Paris, Le Seuil, 1990, p. 245-263. Michel Lauwers, dir. *Guerriers et moines. Conversion et sainteté aristocratique dans l'Occident médiéval, IX^e-XII^e siècles*, Antibes, APDCA, 2002.

48. Marie-Céline Isaïa, *Remi de Reims. Mémoire d'un saint, histoire d'une Église*, Paris, Éditions du Cerf, 2010.

49. Marie-Céline Isaïa et Thomas Granier, éd. *Normes et hagiographie dans l'Occident médiéval VI^e-XVI^e siècles. Actes du colloque international de Lyon (4-6 octobre 2010)*, Turnhout, Brepols, 2014.

50. Michel Lauwers, « L'Église dans l'Occident médiéval : histoire religieuse ou histoire de la société ? Quelques jalons pour un panorama de la recherche en France et en Italie au XX^e siècle », *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge (MEFRM)*, vol. 121, n° 2 (2009), p. 267-290.

caractère central de l'Église dans la société médiévale, cette perspective est assurément fructueuse, à condition de ne pas perdre de vue que central ne signifie pas unique.

L'étude de l'hagiographie latine est par la force des choses devenue un enjeu majeur de la discussion scientifique sur l'évolution de la société aux x^e et xi^e siècles. Elle y a gagné d'être désormais considérée comme une source à prendre en considération, à parts égales avec les textes diplomatiques⁵¹. Ce rééquilibrage constitue d'ailleurs une forme de retour aux origines des sciences auxiliaires de l'histoire médiévale. En effet, c'est un Bollandiste, le Père van Papenbroek, qui eut le premier l'idée de confronter les œuvres hagiographiques aux actes de la pratique. Ceci le conduisit à remettre en cause la valeur des diplômes royaux garantissant les privilèges des abbayes bénédictines, ce qui poussa Jean Mabillon à formaliser les règles critiques applicables à ce type de source, et donc à inventer la science diplomatique⁵².

Encore faut-il préciser que l'hagiographie ne peut être envisagée comme une source d'histoire sociale fructueuse qu'à condition de tenir compte du second virage épistémologique qu'a connu l'hagiologie au cours des vingt dernières années, aboutissant à un important renouvellement de ses méthodes et de ses problématiques, ainsi qu'à une nouvelle conception de ce qu'est le discours hagiographique. En recourant à la paléographie et à la codicologie pour étudier les manuscrits qui le véhiculent, les hagiologues ont été conduits à insister sur la matérialité du texte hagiographique, ce qui a eu pour effet d'en bouleverser l'approche⁵³. Parce qu'elles suivent des normes scientifiques plus rigoureuses, les éditions critiques et traductions récentes conduisent également

51. Lauwers, « Récits hagiographiques... », p. 75-77.

52. Helvétius, « Les saints et l'histoire... », p. 138 n° 6.

53. Guy Philippart, « Le manuscrit hagiographique latin comme gisement documentaire. Un parcours dans "Analecta Bollandiana" de 1960 à 1989 », dans Heinzelmann, *Manuscrits hagiographiques...*, p. 17-48.

à un renouvellement de l'approche des récits hagiographiques⁵⁴ : les modes de transmission et les procédés d'écriture de ces textes ont été mis en exergue par le recours à l'ecdotique et à la philologie, en particulier pour la recherche des sources. Cette attention grandissante à la forme de l'hagiographie narrative a reposé la question de sa littérarité⁵⁵, qui a par exemple servi de point de départ à l'importante étude consacrée par Monique Goulet au phénomène de la réécriture en hagiographie⁵⁶.

Il s'ensuit qu'il semble difficile aujourd'hui de maintenir que l'hagiographie serait « directement ancrée dans les réalités sociales de l'époque, reflétant toutes les angoisses et les espérances des hommes de ce temps »⁵⁷. En réalité, le récit hagiographique est informé par le fait qu'il s'agit « d'un objet littéraire qui véhicule toujours un discours ecclésiologique et théologique »⁵⁸. De plus, ce discours s'inscrit dans une tradition pluriséculaire qu'il cherche seulement à actualiser⁵⁹, en particulier à travers le recours à une « topique plus ou moins éculée »⁶⁰. En ce sens, toute production hagiographique doit être envisagée comme une forme de réécriture⁶¹. Le récit hagiographique apparaît désormais comme un objet historique beaucoup plus complexe qu'on ne l'a longtemps pensé : son étude ne peut ignorer « ni les croyances, ni le public, ni les artifices de la littérature »⁶².

54. Les entreprises éditoriales sont nombreuses, ce qui est réjouissant en soi. Pour s'en tenir à un seul exemple : *Vie d'Isarn, abbé de Saint-Victor de Marseille (XI^e siècle)*. Présentation, édition, traduction et notes par Cécile Caby, Jean-François Cottier, Rosa-Maria Dessi, Michel Lauwers, Jean-Pierre Weiss †, Monique Zerner, Paris, 2010.

55. Philippart, « L'hagiographie comme littérature... », p. 11-39.

56. Monique Goulet, *Écriture et réécriture hagiographiques. Essai sur les réécritures de vies de saints dans l'Occident médiéval (VIII^e-XIII^e s.)*, Turnhout, Brepols, 2005, p. 10.

57. Bonnassie « Hagiographie et Paix de Dieu... », p. 334.

58. Henriet, *La Parole...*, p. 13.

59. Marc van Uytvanghe, « Le emploi dans l'hagiographie : une "loi du genre" qui étouffe l'originalité ? », dans *Ideologie e pratiche del reimpiego nell'alto Medioevo*, Spolète, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 1999, t. 1, p. 359-411.

60. Henriet, *La Parole...*, p. 12.

61. Goulet, *Écriture et réécriture...*, p. 203-244.

62. Philippart, « L'hagiographie comme littérature... », p. 38.

Faut-il pour autant renoncer à considérer l'hagiographie comme le reflet d'un temps et d'une société? La tentation est grande de replier le texte hagiographique sur lui-même, et de l'étudier comme un objet s'inscrivant dans une tradition purement littéraire. Toutefois, si elle est absolument nécessaire, l'étude approfondie du processus d'écriture ne peut épuiser la signification de l'hagiographie narrative⁶³. D'abord, parce que la question des rapports entre littérature et société continue de faire débat chez les spécialistes. Ensuite et surtout, parce que l'hagiographie narrative médiévale ne relève justement pas de la littérature au sens où nous l'entendons aujourd'hui, c'est-à-dire un objet redigé de façon purement gratuite, sans utilité sociale immédiate.

Au contraire, l'hagiographie doit être comprise comme un discours aux multiples fonctions : performative (il s'agit de louer Dieu et ses saints) et édifiante (il s'agit aussi de faire passer des normes de comportement), mais aussi un discours de combat destiné à convaincre un public parfois récalcitrant, voire à légitimer la construction des « pouvoirs ecclésiiaux », quand il ne sert pas également à défendre des droits et des prérogatives matériels⁶⁴. Il est par conséquent tout à fait incontestable qu'un texte hagiographique constitue un système de signes construit en fonction des intentions de son auteur, et il serait déraisonnable de ne pas en tenir compte⁶⁵. Il ne serait donc guère satisfaisant d'isoler l'hagiographe et son œuvre de la société de leur temps⁶⁶. Il faut partir de l'hypothèse que l'hagiographie reflète son époque, mais de façon médiatisée par l'hagiographe, ce qui suppose de tenir compte de la façon dont le projet et la culture de ce dernier informent l'œuvre. Cette nécessaire prise en compte est facilitée

63. Ce que rappelle avec force Henriet, « Texte et contexte... », p. 85.

64. Respectivement : van Uytvanghe, « Le remploi dans l'hagiographie... », p. 408-409 ; Philippart, « L'hagiographie comme littérature... », p. 37 ; Lauwers, « Récits hagiographiques... », p. 83-87. Le dernier aspect est connu depuis longtemps : Baudouin de Gaiffier, « Les revendications de biens dans quelques documents hagiographiques du XI^e siècle », *Analecta Bollandiana*, vol. 50 (1932), p. 123-138.

65. Ashley et Sheingorn, *Writing faith...*, passim.

66. Philippart, « L'hagiographie comme littérature... », p. 36.

tée par le fait de pouvoir confronter le récit hagiographique à d'autres sources.

En raison même de sa nature, l'hagiographie pose des problèmes spécifiques à l'historien désireux de l'employer comme source pour étudier l'histoire des rapports sociaux.

*POUR UNE UTILISATION RAISONNÉE DES RÉCITS
HAGIOGRAPHIQUES EN HISTOIRE SOCIALE*

Il est donc nécessaire pour l'historien du social de contextualiser au plus près les récits hagiographiques qu'il exploite, ce qui suppose de bien maîtriser les dossiers dans lesquels ils s'insèrent⁶⁷. Aussi, tout en prenant en compte les propositions méthodologiques formulées par d'autres⁶⁸, notre réflexion s'appuiera en priorité sur deux textes auxquels nous avons tout particulièrement eu affaire, et qui sont d'ailleurs bien connus des spécialistes des x^e et xi^e siècles : la *Vita Geraldi* composée par Odon de

67. « Dossier » renvoie d'abord ici à la notion de dossier hagiographique, c'est-à-dire à l'ensemble des écrits concernant un même saint. Mais il faut aussi mettre en œuvre une seconde démarche consistant à replacer un récit hagiographique dans l'ensemble de la production écrite (de toute nature) du lieu dont il émane : Pierre Chastang, « L'archéologie du texte médiéval. Autour de travaux récents sur l'écrit au Moyen Âge », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 63, n° 2 (2008), p. 245-269.

68. Friedrich Lotter, « Methodisches zur Gewinnung historischer Erkenntnisse aus hagiographischen Quellen », *Historische Zeitschrift*, 229 (1979), p. 298-356, demeure incontournable sur l'usage de l'hagiographie comme source par l'historien.

Cluny vers 930 (BHL 3411) et le *Liber miraculorum sancte Fidis* de Conques (BHL 2943-2962)⁶⁹.

Rédigée par Odon de Aurillac même, la *Vita Geraldi* résulte d'un compromis entre les informations parfois contradictoires portées par ceux qui avaient connu le saint, les *desiderata* des commanditaires de l'œuvre et l'agenda idéologique et ecclésiologique propre à l'hagiographe, lequel tient à un projet plus large de réforme de la société de son temps⁷⁰. Ce processus complexe de genèse de la *Vita Geraldi* a pour résultat d'en faire un texte beaucoup moins transparent qu'on ne l'a cru pendant longtemps. Il est par conséquent dangereux de tenter de broser un portrait du Géraud historique à partir de sa *Vita* et de considérer les comportements qui lui sont attribués comme représentatifs de son milieu. Au contraire, il faut faire l'hypothèse que le texte hagiographique consacré au fondateur d'Aurillac constitue largement un miroir inversé des valeurs et des conduites aristocratiques

69. Anne-Marie Bultot-Verleysen, Odon de Cluny. *Vita sancti Geraldi Auriliacensis*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 2009 (Subsidia Hagiographica, 89), 327 p. (désormais VG). Luca Robertini, *Liber miraculorum sancte Fidis*, Spolète, Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 1994 (Bibliotheca di Medioevo Latino, 10), 477 p. (désormais LMSF). Professeur d'histoire médiévale à l'université de San Diego, Mathew Kuefler conteste le consensus séculaire faisant de la vie longue de Géraud (VPP, BHL 3411) l'œuvre d'Odon et de la vie brève (VB, BHL 3412-3414) un abrégé; pour lui, c'est VB qui est le texte odonien, VPP étant le résultat d'une falsification opérée par Adémar de Chabannes: Mathew Kuefler, « Dating and Authorship of the Writings about Saint Gerald of Aurillac », *Viator*, vol. 44, n° 2 (2013), p. 49-97, ainsi que Mathew Kuefler, *The Making and Unmaking of a Saint. Hagiography and Memory in the Cult of Gerald of Aurillac*, Philadelphia, 2014. Les arguments de cet auteur ne sont pas du tout convaincants et nous nous en expliquerons ailleurs, car il aurait été trop long de le faire ici. Nous maintenons par conséquent l'identification traditionnelle de la vie de Géraud composée par Odon.

70. Isabelle Rosé, *Construire une société seigneuriale. Itinéraire et ecclésiologie de l'abbé Odon de Cluny (fin du IX^e-milieu du X^e siècle)*, Turnhout, Brepols, 2008; Sébastien Fray, *L'Aristocratie laïque au miroir des récits hagiographiques des pays d'Olt et de Dordogne (X^e-XI^e siècles)*, thèse dactylographiée de doctorat d'histoire médiévale, sous la direction de Dominique Barthélemy, Université Paris IV Sorbonne, 2011, (consultable en ligne sur le site Tel du CNRS: <http://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00853564>), p. 251-275.

tout en n'hésitant pas à décentrer le regard du saint lui-même vers les autres membres des élites apparaissant dans l'œuvre⁷¹.

Composé en trois vagues au début du XI^e siècle, le *Liber miraculorum sancte Fidis* de Bernard d'Angers est un ouvrage aux intentions complexes, destiné à la fois aux habitants de Conques et aux clercs du Nord. Mais l'hagiographie concernant sainte Foy ne s'interrompt pas avec Bernard : son *Liber* a fait l'objet d'une continuation, élaborée en deux temps par un seul et même moine conquois, qui opère aussi une réorganisation du texte initial (les trois livres initiaux sont réorganisés à deux). Refonte et continuation aboutissent à une réorientation du projet hagiographique de l'écolâtre angevin, d'autant plus importante que toute la tradition manuscrite aujourd'hui connue dérive de cette intervention éditoriale. Inscrite dans le contexte de l'explosion de la production hagiographique conquoise consacrée à sainte Foy (avec une nouvelle Passion et deux récits de translation en prose et en vers), la refonte / continuation du *Liber* permet non seulement de soutenir et de légitimer le culte de sainte Foy, mais aussi de le voir réapproprié par les cénobites de Conques : élément structurant de l'identité de la communauté, la dévotion à la petite martyre doit également s'imposer aux laïcs, auprès desquels il vient justifier la construction de la seigneurie monastique⁷².

S'ils se rapportent à des faits relativement récents au moment de leur rédaction, ce qui fait d'eux des *Erinnerungslegenden* dans la terminologie de Friedrich Lotter⁷³, ces deux textes constituent d'abord et avant tout des discours orientés : la confrontation de leurs affirmations aux informations connues par d'autres sources souligne d'importants effets de distorsion. Ainsi, l'étude du dossier diplomatique montre que la fondation du monastère d'Aurillac

71. *Idem*, « Les pratiques de la table au sein de l'aristocratie des pays d'Olt et de Dordogne (X^e-XI^e siècles) », *Camenuiae*, 8 (janvier 2012) : <http://www.paris-sorbonne.fr/IMG/pdf/FrayBAT.pdf>; *idem*, « Un cas de norme laïque transmise par une source hagiographique : lecture des chapitres 7 et 8 du livre I de la *Vita Geraldi* », dans Isaïa et Granier, éd. *Normes et hagiographie...*, p. 379-389.

72. Ashley et Sheingorn, *Writing faith...*, amendé sur un certain nombre de points importants par Fray, *L'aristocratie laïque...*, p. 335-402.

73. Lotter, « Methodisches... », p. 320-322.

par Géraud met en jeu protection royale et emprise familiale (droit de nommer et de démettre les abbés) sur la nouvelle création. Au contraire, dans la *Vita Geraldi*, Odon présente cette même fondation en fonction de son propre idéal d'indépendance monastique : protection de Saint Pierre, non ingérence du fondateur dans la vie cénobitique. L'hagiographe part d'événements ayant effectivement eu lieu, mais qu'il stylise et réinterprète jusqu'à réécrire totalement l'histoire⁷⁴.

Faut-il pour autant renoncer à employer les données factuelles, économiques et sociales présentes dans les textes hagiographiques ? Tout dépend de leur statut dans la dynamique de construction du récit. Si elles jouent un rôle central dans la progression narrative, l'étude devra nécessairement en tenir compte de manière critique : le passage consacré par Odon au comportement de Géraud envers ceux qui s'endettaient auprès de lui relève certes de l'histoire du crédit, mais il souligne aussi la pluralité des mémoires divergentes qui concernaient le saint à Aurillac même, diversité que l'hagiographe tente de réduire en faisant taire ceux qu'il accuse d'être médisants⁷⁵.

Toutefois, de nombreux détails très précis ne jouent qu'un rôle accessoire dans l'économie du récit. Ils relèvent plutôt d'une volonté des hagiographes de chercher à convaincre leur public par la production d'effets de réel⁷⁶. Ces auteurs composant à propos de faits récents pour un public local contemporain et bien informé, les effets de réel qu'ils cherchent à susciter confèrent nécessairement une historicité non négligeable au texte hagiographique. C'est ce qui légitime la démarche de Pierre Bonnassie quand il interroge les textes hagiographiques sur la monnaie et l'économie⁷⁷ : pour jouer leur rôle d'effet de réel, il faut bien que

74. Sébastien Fray, « Le véritable fondateur de Saint-Géraud d'Aurillac : Géraud ou Odon ? », *Revue de la Haute-Auvergne*, 72 (2010), p. 23-46.

75. Olivier Bruand, « Géraud d'Aurillac, chevalier modèle, chevalier réel », *Revue de la Haute-Auvergne*, vol. 72 (2010), p. 3-21 (en particulier p. 12) et Fray, *L'aristocratie laïque...*, p. 274-275.

76. Au sens de Roland Barthes, « L'effet de réel », *Communications*, 11 (1968), p. 84-89.

77. Bonnassie, « La monnaie et les échanges... », p. 199-213, à partir de la VG et de LMSF.

les mentions de monnaies présentes dans l'hagiographie aient renvoyé à des *realia*, c'est-à-dire au monde dans lequel vivaient les hagiographes et leurs destinataires. D'ailleurs, le recoupement avec d'autres sources confirme que c'est bien le cas avec l'onomas-tique, qui participe aussi à l'ancrage du discours hagiographique dans le réel : l'anthroponymie que l'on rencontre dans l'ensemble du *Liber miraculorum sancte Fidis* correspond parfaitement à celle que l'on trouve dans les cartulaires de la région⁷⁸. Ceci suggère que les effets de réels produits par les *Erinnerungslegenden* peuvent effectivement renvoyer à la société du temps et sont donc utilisables comme données factuelles par l'historien.

Le problème de l'usage que l'historien peut faire des descriptions que l'on trouve parfois au sein de l'hagiographie est un peu plus délicat. Il faut ici se montrer circonspect, car l'on sait aujourd'hui que le fait de décrire ne renvoie pas prioritairement à l'objet décrit mais d'abord et avant tout à d'autres textes⁷⁹. En outre, l'esthétique médiévale est une esthétique du général, assez indifférente aux aspects particuliers du réel⁸⁰. Pourtant, s'il est vrai que dans ses descriptions Bernard d'Angers n'hésite pas à employer des réminiscences d'auteurs classiques, il est tout aussi incontestable que leur contenu correspond aux caractères concrets des objets décrits, pour autant que nous puissions le vérifier⁸¹. Il y a dans son cas adéquation entre jeu intertextuel et référence à la matérialité de ce qui est décrit. D'ailleurs, on ne rencontre pas dans les descriptions apparaissant dans les récits issus d'Aurillac et de Conques de détails incongrus, comme c'est parfois le cas

78. Frédéric de Gournay, *Les Documents écrits de l'abbaye de Conques (IX^e-XIII^e siècles)*, mémoire dactylographié de DEA d'histoire sous la direction de Pierre Bonnassie, Université de Toulouse Le Mirail, 1992, p. 54 n° 1.

79. Philippe Hamon, *Introduction à l'analyse du descriptif*, Paris, Hachette, 1981, p. 12 : « décrire, ce n'est jamais décrire un réel, c'est faire la preuve de son savoir-faire rhétorique, la preuve de sa connaissance des modèles livresques ».

80. Paul Zumthor, *Essai de poétique médiévale*, Paris, Le Seuil, 1972, p. 113-115.

81. Voir Fray, *L'aristocratie laïque...*, p. 362-366, l'analyse des descriptions que Bernard fait des châteaux, ainsi que du climat et du relief rouergats.

dans d'autres œuvres hagiographiques médiévales⁸². Il est très probable que le fait que les hagiographes de cette région écrivent sur des événements récents, et qui plus est pour des destinataires locaux connaissant bien les lieux et les choses évoqués, ait pesé sur la liberté des auteurs et limité chez eux la tentation de se livrer à des descriptions par trop fantaisistes. Les historiens sont donc fondés à s'appuyer sur les descriptions contenues dans certaines œuvres hagiographiques, à condition de les recouper à l'aide d'autres sources : Pierre Bonnassie en a donné un très bel exemple à propos des forteresses mentionnées dans le *Liber miraculorum sancte Fidis*⁸³.

Quant au caractère topique bien connu du discours hagiographique, il peut à l'occasion enrichir l'histoire des rapports sociaux. En effet, en se montrant attentif aux variations existant entre deux récits relevant de la même topique, l'historien peut dégager des conclusions relevant de l'histoire sociale⁸⁴. On le constate dans la manière dont la *Vita Geraldi* met en scène à deux reprises les réactions d'un paysan volé par l'entourage de Géraud : le comportement de chacun des deux cultivateurs est bien différent selon qu'il a affaire à de jeunes aristocrates ou bien à de simples serviteurs⁸⁵. Quelques conclusions découlent de la comparaison : une tendance précoce de la paysannerie à intérioriser la légitimité de la domination aristocratique, même quand elle est arbitraire ; l'aspiration des domestiques à imiter les comportements de l'aristocratie, donc à s'assimiler à elle ; l'existence dans le corps social de fortes réticences à accepter

82. Selon Monique Goulet, *Adsonis Dervensis. Opera hagiographica*, Turnhout, Brepols, 2003, p. 186 : « il serait naïf de voir des aulnes dans la forêt du Der » à partir du texte de la *Vita Bercharii* d'Adson, d'autant que Berchaire étant un saint obscur, Adson construit son récit en s'inspirant de Virgile ; effectivement, l'aulne est un arbre de bord d'eau et non de forêt. Plus proche de nous dans l'espace, la vie de saint Front de Périgueux (BHL 3182) plagie celle d'un homonyme oriental, chameaux inclus : Poulin, *L'idéal de sainteté...*, p. 20.

83. Bonnassie, « Les descriptions de forteresses... », p. 435-451.

84. Lotter, « Methodisches... », p. 304-307.

85. v.g, 1 22 et 23. Dans le premier chapitre, le paysan refuse gracieusement d'être dédommagé, tandis que le second rustre exige d'être payé.

cette assimilation, partagées à la fois par le paysan et par l'hagiographe qui rapporte les faits⁸⁶.

Comme nombre d'autres textes hagiographiques, les miracles de sainte Foy de Conques recourent volontiers à un ton extrêmement polémique : c'est le cas à propos du vassal d'un certain Hildegare, qualifié de blasphémateur et d'Antichrist⁸⁷. La confrontation des affirmations de l'hagiographe aux informations fournies par d'autres sources permet de mieux comprendre la raison de cette surenchère. Le recours à la charte transcrite dans le cartulaire révèle en effet le bien-fondé des revendications du vassal en question, qui ne faisait que demander l'application de l'accord tel qu'il avait été consigné. On comprend dès lors que le texte hagiographique se donne ici pour objectif de réduire au silence toute version concurrente à celle des moines à propos des événements, ce qui explique le ton exagérément dramatique qu'il emploie. Nous avons là un cas de figure où le récit hagiographique vise très clairement à imposer le point de vue des moines à une opinion publique constituée par les élites laïques et ecclésiastiques. Quant au vocabulaire employé par l'hagiographe pour décrire les relations sociales (ici, les champs de la vassalité et de la seigneurie), il a d'autant plus de chances de renvoyer à des pratiques sociales effectives que l'intention polémique de l'hagiographe l'oblige à recourir à un vocabulaire partagé s'il veut être convaincant, c'est-à-dire efficace. Plus fréquent qu'on ne le pense, ce cas de figure conduit en outre à s'interroger sur les relais par lesquels on pouvait envisager de voir diffuser oralement les contenus d'ouvrages hagiographiques faisant

86. Analyse détaillée dans Sébastien Fray, « Les *milites* en pays d'Auvergne et sur ses marges dans la première moitié du x^e siècle d'après la *Vita Geraldi* », dans Olivier Bruand, dir. *Châteaux, églises et seigneurs en Auvergne au x^e siècle. Lieux de pouvoir et formes d'encadrement. (Actes de la journée d'étude organisée par le Centre d'histoire « Espaces et Cultures » de Clermont-Ferrand 6 mai 2010)*, Presses Universitaires de l'Université Blaise Pascal, Clermont-Ferrand, 2015, édition électronique http://pubp.univ-bpclermont.fr/public/Fiche_produit.php?titre=Ch%C3%A2teaux,%20%C3%Agglises%20et%20seigneurs%20en%20Auvergne%20au%20Xe%20si%C3%A8cle, p. 81-91.

87. LMSF I 11. Barthélemy, « Antichrist... », p. 57-70.

œuvre de propagande mais rédigés en latin⁸⁸. En l'occurrence, loin de constituer un obstacle à dépasser, la prise en compte de la nature polémique du récit hagiographique contribue directement à l'étude des rapports sociaux.

L'évolution de la recherche en hagiologie ne permet plus de prendre le discours hagiographique pour argent comptant et de considérer une vie de saint ou un recueil de miracles comme un gisement de faits qu'il suffirait simplement de relever et de mettre bout à bout. L'historien se doit au contraire de prendre en compte le processus complexe de stylisation dont est issu le texte qu'il examine, procès dans lequel l'hagiographe joue un rôle central. Pour autant, il serait dommage de laisser l'hagiographie à la seule histoire religieuse et culturelle. Certains textes hagiographiques font écho à des événements s'étant effectivement produits, même si le récit qui nous en est fait a été médiatisé (au sens premier) par l'hagiographe, sa culture littéraire, son horizon ecclésiologique et ses objectifs idéologiques. Ils doivent intéresser l'historien, qui peut y trouver des informations précieuses pour analyser les relations sociales, à condition de tenir compte de la spécificité discursive de la source sur laquelle il s'appuie. La stylisation n'est d'ailleurs pas spécifique aux sources hagiographiques : on sait désormais qu'une charte ou une notice ne reflète pas non plus directement le réel, mais relève d'un discours plus ou moins stéréotypé et intéressé sur ce dernier. Dès lors, l'examen prudent et critique de la mise en scène des rapports sociaux dans des *Erinnerungslegenden* peut être précieux pour l'histoire sociale, surtout si elle s'inscrit dans une démarche de confrontation de sources de natures différentes, loin de l'hégémonie longtemps dominante des seuls écrits diplomatiques.

88. Fray, *L'aristocratie laïque...*, p. 555-558 et 565-585.