

Hagiographie et folklore. Quelques coordonnées de leur rapport

Pietro Boglioni

«Hagiographie et folklore» est un thème d'un intérêt extraordinaire, par le type de problèmes qu'il pose et les perspectives de recherche qu'il ouvre. Mais c'est aussi un thème difficile, à cause de l'ampleur démesurée des matériaux qui le concernent et des questionnements qu'il soulève, dans le double registre de l'histoire et de l'anthropologie. Si j'ose l'aborder devant vous, c'est dans le but de rappeler et peut-être promouvoir, à l'intérieur de notre Société, les études hagiographiques¹. Je ne saurais proposer ni une synthèse présomptueuse, ni un impossible bilan. Je me limiterai à suggérer quelques balises, et signaler en passant quelques exemples pour illustrer mon propos. En particulier, après avoir discuté la notion de folklore, et précisé en quel sens on peut l'utiliser dans le contexte des études hagiographiques, je tâcherai d'identifier les «lieux structuraux» de l'hagiographie où le folklore affirme son influence.

L'on constatera que, après la discussion sur la notion de folklore, je vais me référer souvent à la *Légende dorée*. Je le fais par l'intérêt personnel que j'ai pour ce texte, mais aussi parce que c'est un texte majeur, qu'on peut considérer comme emblématique de l'hagiographie médiévale. Une nouvelle traduction française, établie sur l'édition critique de Paolo Maggioni, en rend facile la consultation². C'est aussi un texte sur lequel ont

1 Cet article est une version élargie d'une conférence tenue lors du Congrès annuel de la Société canadienne des Médiévistes (London, Univ. of Western Ontario, 29 mai 2005).

2 Jacques de Voragine, *La Légende dorée*. Édition publiée sous la dir. d'Alain Boureau. Paris : Gallimard, 2004.

travaillé et travaillent encore des chercheurs canadiens, notamment Brenda Dunn Lardeau³. Mais j'utiliserai aussi, selon les besoins de l'exposé, un éventail d'autres sources.

La notion de folklore

Il faudra d'abord préciser ce que l'on entend par folklore. Il s'agit en effet d'une notion plutôt vague, dont les études spécialisées proposent des définitions fort différentes. Quelques précisions s'imposent, dans la perspective de notre propos⁴.

Le folklore comme survivance de cultures anciennes

L'idée que le folklore serait pour l'essentiel une survivance de cultures anciennes commence à pointer dès le 18^e siècle, aussi bien en Angleterre, avec les *Antiquitates vulgares* de Henry Bourne (publiées en 1725 et réimprimées avec des ajouts par John Brand en 1773⁵), qu'en Italie, avec les *Antiquitates Medii Aevi* de Lodovico Antonio Muratori. Cette dernière oeuvre voulait montrer, entre autres, comment des usages populaires apparemment irrationnels trouvaient leur justification dans leur origine historique, une dissertation étant consacrée aux superstitions religieuses⁶.

3 J'ai touché au thème de ma communication, en ce qui concerne la *Légende dorée*, dans «Santità e folklore nella *Legenda aurea*», dans *Il paradiso e la terra. Jacopo da Varagine e il suo tempo*. A cura di Stefania Bertini Guidetti, Firenze : Éditions SISMELE, 2000, pp. 115-34.

4 On trouve une vingtaine de définitions dans l'article «Folklore,» in Maria Leach, ed., *Funk & Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legends*, New York : Funk and Wagnalls, 1949, pp. 398-404. Selon Stith Thompson, «although the word folklore is more than a century old, no exact agreement has ever been reached as to its meaning» (*ibid.*, p. 403). Voir aussi Barbro Klein, art. «Folklore», dans *Folklore. An Encyclopedia of Beliefs, Customs, Tales, Music and Art*, ed. Thomas A. Green, Santa Barbara (Cal.), 1997, v. 1, pp. 331-37, qui remarque par ailleurs : «many folklorists dispense with definition» (p. 332), et Arnold Van Gennep, *Manuel du folklore français contemporain*. T. I : *Introduction générale*, Paris : Picard, 1977, pp. 19-42 («Les définitions du folklore») et pp. 42-58 («Les milieux folkloriques»). Pour un encadrement historiographique, voir Giuseppe Cocchiara, *Storia del folklore in Europa*. Torino : Boringhieri, 1971 (1^{ère} éd., 1956); Nicole Belmont, *Paroles païennes, mythe et folklore : des frères Grimm à P. Saintyves*. Paris : Imago, 1986, résumé dans «Folklore,» *Encyclopaedia universalis*, v. 9 (Paris, 1995), pp. 601-608.

5 Henry Bourne, *Antiquitates Vulgares; or, the Antiquities of the Common People*. Newcastle : Printed by J. White for the author, 1725, et John Brand, *Observations on Popular Antiquities : including the whole of Mr. Bourne's Antiquitates Vulgares, with addenda*, New Castle upon Tyne, London : J. Johnson, 1777 (avec maintes éditions et remaniements ultérieurs).

6 L. A. Muratori, *Antiquitates Italicae Medii Aevi*. T. V, dissert. LIX : *De superstitionum semine in obscuris Italiae saeculis*, Milan : Societas Palatina, 1741, coll. 63-78.

Mais ce fut l'anthropologue anglais E. B. Tylor, qui, dans sa *Primitive Culture* (1871), allait faire de la notion de *survival* une pièce maîtresse pour conceptualiser les rapports entre l'histoire et le folklore. Chaque croyance ou conduite qui nous semble dénouée de sens est, selon lui, un document qui nous renseigne sur un stade antérieur de l'évolution humaine, dans lequel cette croyance ou conduite avait son sens : «Quand dans l'histoire d'un peuple il arrive un changement général, il est habituel de trouver certaines manifestations qui n'ont pas eu origine dans ce nouvel état de choses, mais qui tout simplement ont perduré en lui. En vertu de ces *survivals*, il devient possible de déclarer que la civilisation du peuple dans lequel nous les observons doit être dérivée d'un stade plus ancien, dans lequel ces survivances eurent leur véritable patrie et leur véritable signification»⁷.

Ces principes allaient être diffusés par nombre de disciples, notamment Andrew Lang et George Laurence Gomme, pour qui le folklore est «la science qui s'occupe des survivances, des croyances, des coutumes archaïques dans les temps modernes»⁸. Le folklore serait ainsi ce «fossile vivant qui refuse de mourir»⁹. Dans cette perspective, la science du folklore étudierait «les débris des civilisations mortes enclavés dans une civilisation vivante».

Cette définition du folklore allait avoir ses applications importantes dans l'hagiographie. Déjà au tournant du 19^e siècle, aux débuts de la critique hagiographique moderne, Ernst Lucius faisait remonter les origines du culte des saints aux formes populaires du culte des dieux et des héros païens¹⁰, selon une ligne d'analyse que bien d'autres avaient amorcée avant lui et que d'autres devaient poursuivre, notamment dans les milieux du libéralisme protestant allemand¹¹. Dans les milieux culturels français, le

7 Edward B. Tylor, *Primitive Culture*, with an introduction by Paul Radin. New York : Harper and Row, 2 vol., 1958, en particulier le chapitre III.

8 Voir *The Handbook of Folklore*, Londres : D. Nutt, 1890, et *Folklore as an Historical Science*, Londres : Methuen, 1908. Selon Andrew Lang, «le folklore recueille et compare les restes des anciens peuples, les superstitions et histoires qui survivent, les idées qui vivent dans notre temps, mais ne sont pas de notre temps» (*Custom and Myth*, Londres : Longmans, 1884, p. 11).

9 «Folklore is a lively fossil wich refuses to die» (Francis Potter, dans «Folklore», cit. n. 4 , p. 401).

10 Ernst Lucius, *Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche*, Tübingen : Mohr, 1904 [réimpr. Frankfurt : Minerva, 1966].

11 Ainsi, avant lui, Hermann Usener, *Legenden der heiligen Pelagia*, publié en 1879, et republié dans *Vorträge und Aufsätze*, Leipzig et Berlin, 1907, pp. 189-215 (le culte de sainte Pélagie de Tarse serait une christianisation du culte d'Aphrodite *Pelagia*), et après lui Friedrich Pfister, *Der Reliquienkult im Altertum*, Giessen : A. Töpelmann, 2 vol., 1909-1912, et Johannes Geffcken, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*, Heidelberg : C. Winter, 1920, notamment dans le ch. 5 (trad. angl. *The Last Days of Greco-Roman Paganism*, Amsterdam et New York : North Holland, 1978).

thème était vulgarisé par l'oeuvre fameuse de Pierre Saintyves, *Les saints successeurs des Dieux*, qui l'appliquait à un grand nombre de saints, de dates, de formes de culte, et qui allait poursuivre cette ligne de recherche dans beaucoup d'autres essais inspirés par la même idée¹². Le folkloriste Paul Sébillot croyait pouvoir élargir à tout le folklore la notion de «survivance du paganisme»¹³. Dans divers milieux on continuait par ailleurs à cultiver l'ancienne veine de polémique contre le «pagano-papisme» romain, notamment à propos du culte des saints¹⁴.

La notion de «survivance» fut par la suite critiquée, puis plus ou moins abandonnée, comme étant trop statique, inapte à expliquer le pourquoi de ces survivances et les modalités de leur intégration dans de nouvelles synthèses culturelles. Ethnologues et folkloristes se sont intéressés davantage aux processus par lesquels la culture populaire sélectionne les éléments destinés à survivre, transforme leur signification originare en les inscrivant dans d'autres contextes, et les conserve enfin non comme des reliques fossilisées, mais comme des éléments vivants. L'emprunt au passé est en fait une re-création¹⁵.

-
- 12 Pierre Saintyves, *Les saints successeurs des dieux. Essai de mythologie chrétienne*, Paris : Émile Nourry, 1907; *Les Vierges-Mères et les naissances miraculeuses. Essai de mythologie comparée*, Paris : Émile Nourry, 1908; *Les reliques et les images légendaires*, Paris : Émile Nourry, 1912 (sur le sang qui se liquéfie, les talismans, les reliques et statues qui tombent du ciel); *En marge de la légende dorée : songes, miracles et survivances. Essai sur la formation de quelques thèmes hagiographiques*, Paris : Émile Nourry, 1930 (sur les saints céphalophores, l'incorruptibilité des cadavres, les sorts des saints et leurs modèles païens); *Saint Christophe successeur d'Anubis, d'Hermès et d'Héraclès*, Paris : Émile Nourry, 1936.
- 13 Paul Sébillot, *Le paganisme contemporain chez les peuples celto-latins*, Paris : O. Doin, 1908 : «le paganisme contemporain ne diffère pas souvent dans ses grandes lignes, de celui qui était pratiqué il y a des milliers d'années, et cette sous-religion, que nous sommes loin de connaître à fond, n'a pas été entamée dans ses parties essentielles par les religions plus savantes et plus raffinées qui se sont succédées, avec un caractère officiel, dans les diverses contrées de l'Europe celto-latine» (p. xxvii).
- 14 Ainsi, dès le 18e s., Joseph Priestley, *A History of the Corruptions of Christianity* (1782, mais souvent réédité par la suite). Cette veine allait être particulièrement riche, à partir de l'oeuvre fameuse mais confuse de Theodor Trede, *Das Heidentum in der römischen Kirche. Bilder aus dem religiösen und sittlichen Leben Südtaliens* (Gotha : F. A. Perthes, 4 vol. , 1889-91); Arthur Weigall, *The Paganism in our Christianity*, Londres : Hutchinson, s.d. (tr.fr. : *Survivances païennes dans le monde chrétien*, Paris : Payot, 1934); Edwyn Robert Bevan, *Holy images. An Inquiry into Idolatry and Image-Worship in Ancient Paganism and in Christianity*, Londres : Allen & Unwin, 1940 (et New York, 1979). Le bollandiste Hyppolythe Delehaye, tout en critiquant le radicalisme de ces positions, reconnaissait pour les légendes hagiographiques l'ampleur des emprunts thématiques des hagiographes par rapports aux arétologues et biographes, voire aux romans anciens : *Les légendes hagiographiques*, 4e éd., Bruxelles : Société des Bollandistes, 1955 (notamment le ch. 6 : «Réminiscences et survivances païennes,» pp. 140-201).
- 15 Ces critiques avaient déjà été formulées par Stanley A. Cook, *The study of religions*, Londres : A. and C. Black, 1914 («Survivals and their Significance,» pp. 149-234), et R. R. Marett, *Psychology and Folklore*, Londres : Methuen, 1920 («The interpretation of survivals,» pp. 120-42). Elles ont été développées par C. Lévi-Strauss, P. Coirault, R. Jakobson et d'autres.

Cette évolution de la notion de «survivance» est fondamentale et pleinement justifiée. Elle est valable aussi pour l'hagiographie, qui a abandonné (sauf dans des essais polémiques et marginaux) la théorie simpliste des «saints successeurs des dieux». Il reste néanmoins vrai que étudier les origines des phénomènes est une démarche essentielle pour leur compréhension. Le passage de la culture païenne à la culture chrétienne, par le biais des emprunts, des adaptations, des modifications de sens, reste un domaine de recherche ouvert et fertile. Il l'est particulièrement pour le culte des saints, si on pense à des principes pastoraux conscients des théologiens du haut moyen âge, comme celui de Grégoire de Tours, qui loue un évêque pour avoir remplacé le culte du dieu celtique Helarius par celui du saint chrétien Hilarius¹⁶, ou à celui de Grégoire le Grand, suggérant aux missionnaires chez les Angles de ne pas détruire leurs temples païens, mais de remplacer les idoles qu'ils contiennent avec des reliques de saints¹⁷. On peut souscrire au commentaire de Claude Lecouteux : «ce que Grégoire recommande de faire aux temples païens a été appliqué, *mutatis mutandis*, aux traditions et aux croyances, et c'est ce travail d'adaptation et d'amalgame qui leur a permis de survivre sous les habits neufs du christianisme»¹⁸. Je continue pour ma part à m'intéresser à cette ligne de recherche, en y associant avec bonheur mes étudiants¹⁹.

16 «Dans le territoire des Gabales il y avait une montagne, dont le nom était *Helarius*, et qui comprenait un grand lac. À certaines dates, la foule des paysans jetait dans ce lac, comme pour lui faire des libations, des linges et des tissus... Alors, sous l'inspiration divine, le prêtre de Dieu fit construire, à quelque distance du bord du lac, une église en l'honneur du bienheureux Hilaire de Poitiers (*Hilarius*) et y plaça des reliques du saint en disant au peuple : '[...] Vénérez donc le pontife de Dieu saint Hilaire, dont les reliques sont ici déposées.' Alors ces gens, touchés dans leur coeur, se convertirent et abandonnèrent le lac. Ce qu'ils avaient coutume d'y jeter, ils le portèrent à l'église sainte, et furent ainsi délivrés des liens de l'erreur où ils étaient retenus» (Grégoire de Tours, *Liber in gloria confessorum*, 2; dans M.G.H., *Script. rer. merovingic.*, t. I, p. 749). On peut supposer que Helarius était le nom autant de la divinité que du lieu qu'elle habitait, bien qu'il ne soit attesté nulle part ailleurs.

17 «Les temples consacrés aux idoles chez cette nation ne doivent pas être détruits, mais seulement les idoles qui s'y trouvent. On fera de l'eau bénite, on en aspergera l'intérieur, on y construira des autels, on y déposera des reliques. En effet, si ces temples sont bâtis solidement, il faut les soustraire au culte des démons et les affecter au service du vrai Dieu. De cette façon, cette nation, voyant que ses temples n'ont pas été détruits, extirpera l'erreur de son coeur, connaîtra et adorera le vrai Dieu et se rassemblera plus aisément aux lieux accoutumés» (*Sancti Gregorii Magni registrum epistolarum* XI, 56; ed. Dag Norberg, CC, 140 a, pp. 961-62).

18 Claude Lecouteux, *Mondes parallèles. L'univers des croyances au moyen âge*. Paris : Champion, 1994, p. 8.

19 Voir Bernadette Filotas, *Pagan Survivals, Superstitions and Popular Cultures in Early Medieval Pastoral Literature*, Toronto : PIMS, 2005; Thomas G. Ezzy, *Daemon amoris. Amatory Magic vs. Thaumaturgy in Late Antique Hagiography*. Mémoire de MA : Univ. de Montréal, 1996; Nathalie Scott, *Entre l'hagio-*

Le folklore comme culture des classes populaires

Par la suite, la définition du folklore fut de plus en plus axée sur des oppositions de type sociologique. Le folklore est défini comme «culture populaire», à savoir la culture des classes inférieures de la société. Il s'oppose à la culture des classes supérieures, quant au contenu et quant aux modalités de transmission. Cette connotation sociologique est une donnée non seulement descriptive, mais aussi interprétative : le folklore est culture populaire dans le sens qu'il correspond aux besoins du peuple, à son mode de vie, à son langage. La notion de «classes inférieures», ou «classes subalternes», ou *lower stratum* de la société, est définie différemment selon les diverses écoles²⁰, mais le résultat dans la définition de la culture populaire est le même : «le folklore est la science de la culture traditionnelle dans les milieux populaires des pays civilisés»²¹. En somme, le folklore se définit par différence, sans égard aux origines historiques de son contenu²².

Le moyen âge aussi connaît cette notion sociologique du peuple comme classe inférieure ou subalterne, et possède une large variété de termes pour le désigner, aussi bien en latin que dans les langues vernaculaires : *popolo minuto*, *gente bassa*, *Armen Leute*, *petit peuple*, *common people*, *der gemeine Mann*. «Peuple», dans ce sens, est le *popolino* comme opposé au *popolo*, le *Pöbel* comme opposé au *Volk*²³. C'est le *vulgus in populo*, selon une

graphie et le roman. *Violences et conflits sexuels dans la «Légende dorée»*. Mémoire de MA : Univ. de Montréal, 2006; Aurélie Goudal, *Démonologie, possessions et exorcismes dans l'hagiographie byzantine primitive (4e-7e s.)*, Thèse de PhD, Univ. de Montréal et de la Sorbonne, 2006, ainsi que mon article «Un Franc parlant le syriaque et le grec, ou les astuces de Jérôme hagiographe», *Memini. Travaux et documents publiés par la Société des études médiévales du Québec*, 3 (1999), pp. 107-133.

20 Cf. Alberto M. Cirese, *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palermo : Palumbo, 1974, p. 10-40, et les articles «Higher stratum» et «Lower stratum», dans *International Dictionary of Regional European Ethnology and Folklore*, vol. I, Copenhague : Rosenkilde and Bagger, 1960.

21 Pour cette définition, et d'autres semblables, voir Arnold Van Gennep, *Manuel du folklore français contemporain*. T. I : *Introduction générale*, Parigi : Picard, 1977, pp. 19-42.

22 «De même que le caractère 'populaire' d'un mot ne dépend ni de son origine ni de sa forme, mais de l'usage qu'on en fait et du milieu où il circule, de même la 'popularité' d'un phénomène démologique ne dépend ni de l'origine (qui peut être savante ou aristocratique), ni de la forme (qui peut être non-spécifique), mais dépend du fait que ce phénomène (ou groupe de phénomènes) est présent (de façon exclusive, ou du moins de façon prépondérante et caractérisante) dans un certain milieu social, et n'est pas présent (ou l'est de façon non caractérisante) dans d'autres milieux sociaux qui coexistent dans la même société... En somme, la 'popularité' se définit par différenciation» : Alberto M. Cirese, *op. cit.*, pp. 5-6.

23 On trouvera des inventaires terminologiques et des analyses sociologiques du «petit peuple» dans les actes du congrès international tenu à Montréal sur ce thème : *Le petit peuple dans l'Occident médiéval. Terminologies, perceptions, réalités. Actes du congrès international tenu à l'Université de Montréal (18-23 octobre 1999)*. Réunis par Pierre Boglioni, Robert Delort et Claude Gauvard. Paris : Publications de la Sorbonne, 1999.

distinction déjà nettement énoncée dans les *Institutiones* de Justitien et reprise par Isidore de Séville, d'après lequel le *vulgus* ou *plebs* est le peuple, mais en excluant les classes dirigeantes («*sine senioribus civitatis*») ²⁴.

Même un théologien comme Thomas d'Aquin distingue nettement entre le *populus* en général et le «bas peuple» (*vulgus, plebs*), identifié tantôt par des adjectifs qualificatifs (*infirmus populus, vilis populus*), tantôt par des adjectifs substantivés (*humiles, simplices, vulgares*), tantôt par d'autres syntagmes spécifiques (*multitudo vulgaris, multitudo vulgarium hominum*). Et même chez Thomas d'Aquin on peut relever une conscience fort vive des structures mentales et culturelles du peuple. Le *vulgus* est composé par «ceux qui sont limités à des connaissances grossières». Dans maints contextes, ces *simplices, rudes, populares* sont présentés comme quelque peu primitifs, guidés par la sensibilité plutôt que par la rationalité. Cela vaut pour le registre de la connaissance, mais aussi de la conduite morale et de la religion ²⁵.

Mais la conscience qu'il existe une culture propre au «petit peuple» pointe chez bien d'autres auteurs et contextes médiévaux. Appartiennent à ce peuple les *vetulae*, dont la mention revient souvent dans des textes d'origine diverse ²⁶. Guillaume d'Auvergne, en donnant une description assez détaillée des coutumes qui concernent les feux de la Saint-Jean, relève que cela n'est plus pratiqué que «par des vieilles femmes, des jeunes gens ou les demeurés du village» ²⁷. Humbert de Romans, en esquisant un canevas de sermon pour les femmes pauvres dans les petits villages, remarque :

Ces femmes sont, en général, très portées vers les sortilèges, soit pour elles-mêmes, [soit] pour certains accidents, soit pour leurs enfants lorsqu'ils sont malades, soit pour leurs animaux, afin qu'ils soient protégés des loups, et dans d'autres situations de ce

24 «*Populus universi cives sunt... plebs autem reliquum vulgus sine senioribus civitatis. Populus ergo tota civitas, vulgus vero plebs est. Plebs autem dicta a pluralitate, major est enim numerus minorum quam seniorum [...]. Vulgus est passim inhabitans multitudo, quasi quisque quo vult*» (*Etymol.* IX,4,5-6; *PL* 82, 349). Mais voir déjà Justinien : «*Plebs a populo eo differt quo species a genere; nam appellatione populi universi cives significantur, connumeratis etiam patriciis et senatoribus; plebis autem appellatione sine patribus et senatu cives significantur*» (*Instit.* I,2,4).

25 Voir Pierre Boglioni, «*Populus, vulgus* et termes apparentés chez Thomas d'Aquin», dans *Le petit peuple dans l'Occident médiéval*, pp. 67-82.

26 Voir Jole Agrimi et Chiara Crisciani, «*Immagini e ruolo della 'vetula' tra sapere medico e antropologia religiosa (secoli XIII-XV)*», dans *Poteri carismatici e informali : chiesa e società medievali*. A cura di Agostino Paravicini Bagliani et André Vauchez, Palermo : Sellerio, 1992, pp. 224-61.

27 *De legibus* 26; Paris : Pralard, 1674, I, 82aG. Pour d'autres textes analogues, voir mon article «*Peuple et culture populaire chez Guillaume d'Auvergne*», dans *Mensch und Objekt im Mittelalter und in der frühen Neuzeit. Leben, Alltag. Kultur*. Wien : Österreich. Akademie der Wissenschaften, 1990, pp. 193-222.

genre... Certaines sont tellement peu dévotes envers la parole de Dieu, que lorsqu'elles se trouvent dans une église dans laquelle on fait une prédication, elles bavardent, elles disent leurs prières, elles continuent à se tenir agenouillées devant leurs images (préférées), elles prennent de l'eau bénite, et on peut à grande peine les amener à se rapprocher du prédicateur, en abandonnant leurs lieux habituels²⁸.

Ce texte nous livre ainsi le portrait d'une culture et d'une religiosité propres à cette classe sociale. On trouve aussi de nombreux témoignages selon lesquels les *superstitiones* sont propres aux *rustici*, aux *simplices*, aux *porcarii*, ou *bubulci* et autres métiers populaires²⁹. Pour ce qui est du culte des saints, Guillaume d'Auvergne observe que les *simplices* ne savent peut-être pas distinguer entre la statue du saint et le saint lui-même³⁰, et que bien des *vetulae* décident de par elles-mêmes que les images des saints acquièrent leur puissance thaumaturgique seulement soixante années après leur fabrication, et les honorent alors avec des *suffumigationes* et des *decantationes*, «comme si ces images étaient des dieux»³¹.

Le folklore comme culture ethnique

Mais cette signification moderne du folklore comme culture spécifiquement populaire, propre aux couches inférieures de la société et opposée à une culture «haute», propre aux élites, est de moins en moins appropriée à mesure que l'on remonte chronologiquement vers le haut moyen âge, et vers des sociétés (celtique, germanique, slave, ou sociétés indigènes) dont la culture était partagée de façon plus ou moins uniforme par toute la communauté ou tout le groupe. Moins encore vaudront, pour ces cas, l'opposition entre ville et campagne, dans une société foncièrement rurale, ou l'opposition entre culture écrite et culture orale, dans une société foncièrement analphabète. Selon l'affirmation limpide de Nicole Belmont : «les sociétés primitives n'ont pas de folklore tant qu'elles constituent des ensembles culturellement homogènes : tout le monde y participe à, et participe de, la même culture, sans qu'il y ait de culture dominante, ni, par conséquent, de culture marginale»³².

28 Humbert de Romans, *De modo prompte cudendi sermones circa omne hominum genus*. Dans *Bibliotheca maxima veterum patrum*, Lyon, 1677, vol. XXV, p. 505.

29 Dieter Harmening, *Superstitio*. Berlin : Erich Schmidt Verlag, 1979.

30 *De legibus* 23; Paris : Pralard, 1674, I, 66bE.

31 *De legibus* 23; Paris : Pralard, 1674, I, 66bF. Pour d'autres traits semblables, voir mon article «Saints, miracles et hagiographie chez Guillaume d'Auvergne», dans *Autour de Guillaume d'Auvergne (+ 1249)*. Actes du Congrès de Genève (17-19 mai 2001), publiés par Franco Morenzoni et Jean-Yves Tillet, Turnhout : Brepols, 2005, pp. 323-39.

32 «Folklore», dans *Encyclopaedia universalis*, vol. 9, Paris 1995, p. 606.

Il faudra donc appeler «cultures ethniques» ces cultures indigènes et endogènes, qui étaient partagées par tous les membres d'un groupe social donné. Je citerai à titre d'exemple un épisode de la *vita* d'Honorius de Brescia, un saint du 6^e siècle dont la légende est toutefois bien postérieure. On y raconte que la fille du duc lombard de Brescia, Alachis, tomba malade et que les médecins étaient impuissants à la guérir. Le père décida alors de s'adresser à des *magi*, lesquels lui promirent que sa fille serait guérie «si on lui donnait à boire le lait d'une chèvre, nourrie auparavant pendant quelques jours avec une certaine herbe sauvage qu'ils auraient eux-mêmes cueillie, chèvre qui devait par la suite être tuée par la morsure d'une vipère». Le texte hagiographique continue :

Tout le monde sait dans quelle vénération la *gens Langobardorum* a toujours tenu la chèvre. Il ne faut donc pas s'étonner que ces *magi* aient demandé que la fille malade fût nourrie justement avec le lait de cet animal, auquel *stultus ille populus* attribuait un caractère de divinité.

Il est évident que le terme *populus* n'est pas à prendre ici dans le sens sociologique de «petit peuple» ou «classes inférieures», mais dans le sens ethnique de *gens*. La conduite que décrit et réprovoque l'hagiographe est une fait de culture *ethnique* et non *folklorique* au sens de *populaire*³³. Ces sens divers du terme «folklore» jouent de façon différente dans les divers «lieux» de la présence folklorique, que je vais maintenant identifier.

Lieux de la présence du folklore dans l'hagiographie

En essayant d'esquisser les principaux «lieux» dans lesquels le folklore (comme culture *populaire* et comme culture *ethnique*) entre dans la structure du texte hagiographique, j'aborde la partie la plus périlleuse de mon exposé. D'abord, parce que les «lieux» que je distinguerai ne sont pas nettement isolés les uns des autres, et que les typologies de leur réalisation sont indéfiniment variées selon les époques, les groupes culturels, les situations sociales de chaque saint et de chaque élément hagiographique. Dans chaque cas il faudrait, de plus, discuter si et comment la valeur documentaire d'un témoignage folklorique vaut pour l'époque de la vie du saint, ou pour celle de la rédaction du document qui nous en parle. Mon exposé ne pourra que tracer des lignes générales, à peine illustrées par quelques exemples.

³³ *Vita Honorati* I,5, dans AA SS, Apr. III, 3^e éd., p. 281.

Le contexte

Le premier «lieu» par lequel le folklore fait son entrée dans l'hagiographie est le contexte concret dans lequel se situe la vie et l'action du saint. Le saint en effet, quelle que soit sa culture ou sa *Weltanschauung* personnelles, vit dans un milieu (ou *Sitz im Leben*) qui est imprégné de culture folklorique, bien qu'à des degrés différents et avec des modalités diverses selon les époques, les lieux et le contexte social. Il est en interaction constante avec ce milieu, et il rencontre des personnes de tous les niveaux culturels. Il sera inévitable que le récit de sa vie garde des traces plus ou moins consistantes de cette situation.

L'on peut penser, à titre d'exemple, aux *Dialogues* de Grégoire le Grand, qui nous donnent tant de renseignements sur la culture des Lombards, mais aussi sur de menus aspects de la vie paysanne et sur la culture du bas clergé de son temps³⁴. Les vies des saints missionnaires nous donnent des renseignements souvent uniques sur certains aspects du paganisme, à commencer par ce «duel thaumaturgique» avec le paganisme des campagnes gallo-romaines, qui occupe une place importante dans la vie de Martin de Tours³⁵, de même que les vies des premiers siècles, aussi bien latines que grecques, gardent des épisodes nombreux dans lesquels la thaumaturgie du saint est opposée à la magie païenne³⁶.

Je tirerai de la *Legenda aurea* quelques épisodes pour illustrer ce point. Dans la vie de Germain d'Auxerre on propose, parmi bien d'autres éléments intéressants pour notre thème, les deux récits suivants : «comme il était hébergé en un lieu et qu'après le dîner on dressait une seconde fois la table, il s'en étonna et demanda pour qui on la préparait de nouveau. On lui répondit qu'on préparait la table pour les bonnes dames (*bonae mulieres*) qui viennent la nuit». Dans un deuxième récit, le saint et ses compagnons, auxquels le roi avait refusé l'hospitalité, sont hébergés par le porcher de celui-ci, qui fait tuer en l'honneur de ses hôtes le seul veau qu'il possédait. Alors, «après le dîner, saint Germain fit déposer tous les os du veau sur sa peau et, à sa prière, le veau se leva sur le champ»³⁷. Dans les deux cas il s'agit d'éléments folkloriques caractéristiques, facilement

34 Typique est à cet égard la figure du prêtre Sanctulus, *Dial.* III, 37 (éd. A. de Vogüé, Paris, 1979 [Sources Chrétiennes, 260], pp. 411-25).

35 *Vita Martini*, 12-15 (éd. J. Fontaine, Paris, 1967 [Sources chrétiennes, 133], pp. 279-87, avec commentaire très élaboré).

36 Ainsi dans le thème du saint appelé à contrer la magie amoureuse : «Voyant qu'il était impossible qu'un serviteur comme lui puisse obtenir une fille si noble, il alla trouver un sorcier, à qui il promit beaucoup d'argent en échange de son aide» (*Légende dorée*, trad. A. Boureau, p. 150). Pour d'autres textes sur ce thème, voir Thomas Ezzy, *Daemon amoris*, cité n. 19.

37 *Légende dorée*, trad. A. Boureau, pp. 561 et 562.

identifiables par un grand nombre de témoignages parallèles³⁸. On trouve aussi un épisode intéressant dans la vie de saint Bernard : «il était encore un petit garçon, lorsqu'il fut un jour atteint d'un violent mal de tête; une bonne femme [*muliercula*] vint lui proposer de calmer sa douleur par des charmes [*suis carminibus*], mais il la repoussa et la chassa avec une extrême indignation»³⁹.

Je citerai enfin un récit tiré de la vie de Hugues de Lincoln. Pendant l'un de ses voyages, un curé de campagne lui présente une *muliercula*, dont les gens de la région croyaient qu'elle possédait le don de prophétie et qui attirait par là une forte clientèle⁴⁰. Le saint évêque se fait expliquer par elle (avec l'aide d'un interprète, car il ne connaît pas la langue du pays) son activité, discute avec elle, et réussit à la convaincre d'abandonner son activité de *phytonissa*. Dans le même contexte on présente à l'évêque une femme qui se croyait possédée par un démon *incubus*, dont elle est guérie par une herbe («herbe percée» ou «herbe de la Saint-Jean»). Dans les deux cas le récit est précis, crédible, et plein de détails réalistes, comme tant d'autres récits de cette *vita*⁴¹.

Mais la présence d'un élément folklorique peut se cacher dans tous les personnages et toutes les situations de la vie du saint. Il se peut que les rêves des mères enceintes, prédisant le destin glorieux de leur enfant, soient un thème littéraire inventé par le biographe, mais il se peut aussi que ces récits gardent le souvenir d'une intense culture folklorique du rêve, soit effectivement vécue par la mère, soit au moins assez puissante pour

38 Le premier trait est à situer dans les croyances autour des *bonae dominae*, *bonae res*, qui apparaissent dans les maisons surtout lors des fêtes de Noël, mais aussi dans d'autres contextes, illustrés par Carlo Ginzburg, *Le sabbat des sorcières*, Paris : Gallimard, 1992, pp. 97-124 («À la suite de la déesse»). Pour le deuxième, voir le prodige analogue accompli par le dieu Thor, dans Snorri Sturluson, *L'Edda. Récits de mythologie nordique*. Trad. par François-Xavier Dillman. Paris : Gallimard, 1991, pp. 77-78; mais le réseau des récits analogues est très vaste, allant de la culture des peuples chasseurs à des descriptions du sabbat : cf. Maurizio Bertolotti, «Le ossa e la pelle dei buoi. Un mito popolare tra agiografia e stregoneria,» dans *Religioni delle classi popolari*, éd. Carlo Ginzburg (*Quaderni storici*, 41), Ancona 1979, p. 470-99.

39 *Légende dorée*, trad. A. Boureau, p 658. Dans l'épisode immédiatement précédent, qui raconte le rêve prémonitoire de la mère enceinte, un homme de Dieu interprète le rêve en disant : «Tu seras la mère d'un excellent petit chien...Ce sera un remarquable prédicateur, qui guérira beaucoup de monde par la médecine de sa langue» (p. 658). Le pouvoir guérisseur de la langue du chien est un autre élément folklorique.

40 *Vita magna sancti Hugonis* V,8; éd. Douie-Farmer, II, p. 117.

41 *Vita magna* V,8; éd. Douie-Farmer, pp. 117-23. Le biographe rappelle, dans un éloge final, sa lutte implacable contre les survivances de coutumes païennes : «Superstitiones ritusque sacrilegos longe lateque eliminavit» (V,16, p. 201).

que le biographe se sente autoriser à l'insérer dans sa biographie⁴². Il en est de même pour l'épisode des abeilles qui se rassemblent autour de la bouche du futur saint Ambroise, «de façon à y entrer et en sortir comme si c'était une ruche», un *omen* que le père du saint interprète comme le signe d'un destin prodigieux⁴³. Les descriptions des possessions diaboliques sont souvent assez précises pour constituer de véritables documents ethnographiques⁴⁴. Il en va de même pour la façon d'après laquelle on s'adresse au saint, les bienfaits que l'on attend de lui, les rôles que le peuple lui fait jouer. Même la scène de la mort peut comporter la mention de traits culturels spécifiques, soit dans des gestes typiques que le saint veut accomplir, soit dans l'imagerie par laquelle les participants décrivent la mort et le départ de l'âme.

Mais, au-delà de ces situations plus ou moins prévisibles, il y a tout un registre d'allusions rapides, de *obiter dicta* occasionnels, qui finissent par constituer des dossiers importants. Il suffit de parcourir la *Legenda aurea* dans cette optique, pour recueillir au fil du récit une moisson de faits qui nous renvoient indubitablement à un substrat folklorique⁴⁵.

La culture propre du saint

Mais fort souvent, et ce sera le deuxième «lieu» de mon analyse, les données folkloriques peuvent se glisser dans la figure même du saint, dans sa psychologie, dans son monde intérieur. Car le saint participe lui aussi à la culture d'une époque, d'un peuple, d'un

42 Comme, dans la *Légende dorée*, les mères de saint Bernard et saint Dominique (trad. A. Boureau, pp. 657-58 et 583), et les très nombreux cas recueillis par Francesco Lanzoni, «Il sogno presago della madre incinta nella letteratura medievale e antica», *Analecta Bollandiana*, 45 (1927), 225-61.

43 *Légende dorée*, p. 301-302. Cf. Ilona Opelt, «Das Bienenwunder in der Ambrosiusbiographie des Paulinus von Mailand», *Vigiliae christianae*, 22 (1968), 38-44.

44 T. K. Österreich se sert de certains épisodes, tirés notamment des vies de saint Bernard et de saint Norbert, pour son histoire comparée de la possession diabolique : *Les Possédés. La possession démoniaque chez les primitifs, dans l'Antiquité, au moyen âge et dans la civilisation moderne*. Paris : Payot, 1927, pp. 221-35.

45 Ainsi, dans la vie d'André, le témoignage sur la déesse Diane comme protectrice dans les accouchements difficiles (*Légende dorée*, trad. A. Boureau, p. 19); dans la vie de Nicolas, un autre témoignage sur le culte à une image de «l'infâme Diane,» et un autre culte de paysans «sous un arbre consacré à Diane» (*ibid.*, p. 31); dans la vie de Lucie, la croyance, «selon le délire de certains, que l'urine dissipe les maléfices» (*ibid.*, p. 39); dans la vie de Silvestre, la croyance dans les propriétés magico-thérapeutiques du sang des enfants (*ibid.*, p. 88); dans la vie de saint Rémi, la croyance dans le pouvoir thérapeutique du lait maternel : «sache que, lorsque tu allaiteras ton enfant, il oindra mes yeux de ton lait et me rendra la vue aussitôt» (*ibid.* p. 119); dans la notice sur l'invention de saint Étienne, le rappel de la pratique de lier ensemble les deux pouces des mains du défunt (*ibid.*, p. 582).

milieu. Il a été enfant, il a entendu des histoires et des légendes, il a été exposé de mille façons à une *Weltanschauung* qui comportait inévitablement des composantes folkloriques, dont il est normal qu'il ait gardé des traces. En parlant des moines d'Orient, A.-J. Festugière consacre d'abord un chapitre à restituer ce qu'il appelle l' 'atmosphère', à savoir «cet ensemble de croyances, de sentiments et presque d'attitudes instinctives héréditaires qui, je ne dis pas déterminait, mais conditionnait, le comportement habituel des moines dans la vie qu'ils avaient choisie»⁴⁶.

Il faudrait, ici plus qu'ailleurs, proposer des typologies différenciées selon des clivages chronologiques, sociologiques et culturels. La culture de François d'Assise, un laïc ayant grandi jusqu'à l'âge adulte dans un milieu citadin et marchand, n'est pas celle de Thomas d'Aquin, envoyé dans un monastère dès l'âge de cinq ans, et par là sevré de tout contact vécu avec le peuple. La culture norroise dans laquelle a baigné saint Olaf de Norvège n'a rien en commun avec la culture populaire qu'a pu absorber Catherine de Sienne dans son enfance. Il reste que chacun laisse transparaître inévitablement, dans les biographies qui leur sont consacrées, des traces de leur milieu culturel spécifique. Les dimensions qui, dans les vies des saints, sont plus susceptibles de laisser transparaître ce substrat sont probablement les rêves et leur interprétation, la perception du démon, de la mort et de l'au-delà, le répertoire des symboles, des signes et des présages, la perception de la nature et le rapport du saint avec le monde animal.

L'on peut penser aux pères du désert, pour lesquels le grand spécialiste A.-J. Festugière identifiait justement dans l'importance de la culture folklorique l'élément primordial de leur spécificité culturelle : avec eux, «on voit reparaître dans la littérature toutes ces croyances populaires que le rationalisme grec avait repoussées dans l'ombre [...] On conçoit que, si peu lettrés, ou totalement illettrés, issus de la masse populaire et spécialement du peuple des campagnes, les moines aient partagé toutes les croyances et superstitions du milieu dont ils sortaient». Il en donne comme exemple leur perception du démon et leur rapport avec le monde animal : «ici la fantaisie populaire se donne libre cours et, dans ces histoires de moines qui volent à travers les airs, franchissent le Nil à pied ou sur le dos des crocodiles, se font obéir des hippopotames et des dragons, ramènent à son état naturel une fille transformée en jument, on n'aurait point de peine à déceler de vieux contes de l'Orient»⁴⁷. L'analyse de leurs gestes de guérison et d'exorcisme,

46 A.-J. Festugière, *Les moines d'Orient. I. Culture ou sainteté. Introduction au monachisme oriental. Les moines d'Orient*. Paris : Éditions du Cerf, 1961, p. 20.

47 A.-J. Festugière, *ibid.*, pp. 20 et 25, et p. 293. Sur l'évolution d'un thème concernant la protection contre les crocodiles, voir Catherine Mayeur-Jaouen, «Crocodiles et saints du Nil : du talisman au miracle», *Revue de l'histoire des religions*, 217, 4 (2000), pp. 733-60.

qui comportent souvent l'action de souffler ou cracher sur le malade, les onctions d'huile, mais aussi l'application d'excréments ou d'organes d'animaux, révèle ce substrat folklorique, qui continue à vivre dans ces *medicine men* monastiques⁴⁸.

Les *Dialogues* de Grégoire le Grand sont un autre document hagiographique dans lequel la composante folklorique est si évidente que certains critiques ont douté de leur authenticité : «les miracles des *Dialogi* sont *sub-christian*, grotesques, absurdes ou triviaux», et en tout cas «absolument indignes du grand pape et théologien auquel ils sont attribués»⁴⁹. Je rappelle, à côté de tant d'autres figures de prêtres et de moines presque illettrés, celle du prêtre Amantius de Città di Castello, qui possédait le don de tuer les serpents :

Amantius possède aussi ce don miraculeux : en n'importe quel endroit, s'il trouve un serpent, même des plus furieux, dès qu'il a fait sur lui le signe de la croix, il le tue. Par la vertu de la croix que l'homme de Dieu trace de son doigt, le serpent meurt, les entrailles rompues. Si le serpent se réfugie dans son trou, il bénit l'orifice d'un signe de croix et sur-le-champ on peut en retirer le reptile déjà mort⁵⁰.

Ce prêtre, dont on nous dit qu'il était «d'une simplicité extraordinaire», à savoir illettré et proche de la culture populaire, ne faisait que christianiser (par la puissance du signe de la croix, outil de son «don miraculeux») la fonction magique des *serpari*, ou «spécialistes des serpents», dont cette région était la patrie privilégiée depuis la plus haute antiquité.

On trouve des traits caractéristiques de culture folklorique dans la psychologie de saint Godric de Finchale (1065?-1170), paysan de naissance, devenu marchand, propriétaire d'un bateau et enfin ermite pendant presque soixante-dix ans, dont la biographie est un document exceptionnel pour notre propos⁵¹. Compilée sur la base de témoignages directs, elle regorge de détails qui nous révèlent avec une rare clarté la psychologie intime du personnage. Il est impossible de ne pas reconnaître, dans maintes visions et actions du saint, des thèmes de culture folklorique. Je songe en particulier à l'épisode (important dans son expérience, puisque par la suite «il le racontait lui-même très sou-

48 Voir Anastasia D. Vakaloudi, «Illnesses, Curative Methods and Supernatural Forces in the early Byzantine Empire (4th-7th C. a.d.)», *Byzantion* 73, 1 (2003), pp. 172-200.

49 Je fais allusion à la vaste monographie de Francis Clark, *The Pseudo-Gregorian Dialogues*. 2 vol., Leiden : E.J. Brill, 1987 (I, p. 4, 6).

50 *Dialogi*, III,35,2; éd. A. de Vogüé, Paris, 1979 (Sources Chrétiennes, 260), p. 405.

51 Voir *Dictionary of National Biography*, VII (Oxford, 1917), pp 47-49, et *Bibliotheca Sanctorum*, VII, Rome, 1966, pp. 80-81.

vent à ceux qui l'entouraient»), dans lequel le saint décide de creuser le sol de son ermitage pour y chercher un trésor, qui lui aurait permis de «donner plus facilement aux pauvres et aux indigents». L'épisode est à lire sous un double éclairage folklorique : celui de la recherche de trésors, et celui des esprits souterrains ou esprits des mines⁵².

Un jour il commença à creuser en profondeur le sol, à l'endroit qui lui avait été indiqué. Et en creusant tout autour et plus profondément, il arriva jusqu'aux entrailles de la terre. Et voilà que tout à coup de petits hommes noirs, de la taille d'enfants, à la tête chauve—on les appellerait plus justement des Pygmées, à savoir des hommes d'une demi-coudée, car ils se lèvent à peine de terre—sortant des fissures des mottes qui avaient été creusées, se moquaient de lui en ricanant, et lui jetaient de petites boules enflammées. La fumée qui sortait de ces boules était d'une incroyable et insupportable puanteur. Il s'aperçut alors que c'étaient des démons, et non des enfants⁵³.

Mais l'épisode peut-être le plus significatif de cette «intériorisation» des données folkloriques dans la conscience du saint lui-même nous est offert par une histoire secondaire de l'*Exordium magnum* cistercien, dans laquelle on décrit ainsi les derniers moments d'un moine :

Le frère n'avait plus qu'un souffle de vie lorsque subitement la grâce divine l'illumina de ses rayons et, le visage tout joyeux, il dit à ceux qui l'entouraient : «Voici le bien-aimé du Seigneur, saint Jean l'Évangéliste, qui entre ici». Il se tut un instant et reprit : «Maintenant, c'est la bienheureuse Mère de Dieu, la Vierge Marie». Puis, après une autre pause, éclairé soudain par une grâce plus grande, il ajouta d'une voix claire et distincte : «Ah! mes frères, voici maintenant le Seigneur Jésus-Christ et avec lui une foule d'anges et de saints». Ayant dit cela, ravi de joie et d'allégresse par la douceur ineffable de Celui qu'il voyait, il se mit à chanter, entonnant l'antienne *Subvenite sancti Dei, occurrere angeli Domini* et, tandis qu'il chantait ainsi, il rendit l'âme⁵⁴.

La clé de cette expérience, selon laquelle l'entrée dans l'au-delà est décrite par une triple vision de personnages célestes qui appellent le mourant, me semble à chercher dans la culture norroise, dont un texte d'intérêt exceptionnel nous montre qu'elle imaginait

52 Voir Jacob Grimm, *Teutonic Mythology*. New York : Dover, 1966, II, pp. 439-517 («Wights and Elves»), et «Mine», dans Éloïse Mozzani, *Le livre des superstitions. Mythes, croyances et légendes*. Paris : Laffont, 1995, pp. 1133-38.

53 Réginald de Durham, *Libellus de vita et miraculis sancti Godrici*, ch. 144; éd. J.Stevenson, dans *Publications of the Surtees Society*, XX (1847), pp. 274-77.

54 Conrad d'Eberbach, *Le Grand Exorde de Cîteaux, ou : récit des débuts de l'Ordre Cistercien*, IV, 35, publié sous la direction de Jacques Berlioz, Turnhout : Brepols, 1998, pp. 275-76.

symboliquement l'entrée dans l'au-delà par une triple vision, s'achevant par un appel. Il s'agit, au début du 10^e s., de la description des funérailles d'un chef viking. Le rite comportait le sacrifice d'une esclave, qui s'était offerte de mourir avec son seigneur pour l'accompagner dans l'au-delà. Dans ce contexte, voici comment cette esclave voit sa mort prochaine :

Les compagnons du défunt amenèrent la fille esclave vers quelque chose qu'ils avaient fabriqué et qui ressemblait à un châssis de porte. Elle se plaça les pieds sur les paumes des mains des hommes et fut soulevée en l'air et surplomba ce châssis. Elle prononça certaines paroles et ils la redescendirent. Ils la remontèrent une troisième fois et elle fit comme elle avait fait les deux premières fois... J'interrogeais l'interprète sur ce qu'elle avait fait. Il me répondit : «Elle a dit la première fois qu'ils la soulevaient : "voilà que je vois mon père et ma mère." Elle a dit la seconde fois : "Voilà que je vois tous mes parents morts assis." Et elle a dit la troisième fois : "Voilà que je vois mon maître assis au Paradis et le Paradis est beau et vert. Avec lui sont les hommes et les jeunes gens. Amenez-moi vers lui"»⁵⁵.

L'analogie est d'autant plus frappante que ce moine était danois, probablement moine convers et illettré («un moine d'une grande piété et d'une admirable humilité servant dévotement le Christ notre Seigneur dans la simplicité de son coeur»), et donc plus susceptible d'avoir gardé un contact profond avec sa culture ethnique. Ce cas est à mes yeux un exemple typique de ces «homologies cachées» entre le folklore et l'hagiographie, que seule notre ignorance du folklore, ou notre peu d'attention à ces aspects, nous empêche de voir dans toute leur évidence.

La tradition du milieu et l'hagiographe

Un troisième et décisif «lieu» dans lequel le récit hagiographique comporte presque sans exception d'importants éléments folkloriques, est la tradition construite à son égard par le milieu qui en perpétue le souvenir et le culte, complétée par la rédaction que l'hagiographe en propose dans les textes qui nous sont parvenus. Dans ces deux moments distincts, en effet, l'action du saint (ses rêves, ses visions et révélations, ses pouvoirs, ses miracles, son combat avec le démon) peut être soit perçue par les témoins, soit interprétée par l'hagiographe, en catégories empruntées au substrat folklorique, notamment

55 Le récit nous en est fait par le géographe arabe Ibn Fadhlân, qui décrit l'enterrement d'un chef scandinave, auquel il a assisté dans la vallée de la Volga, vers 922. Le texte a été traduit en français par Marius Canard, dans *Ibn Fadlan chez les Bulgares de la Volga*, Alger, 1935, pp. 51-56, et commenté par Régis Boyer, *La mort chez les anciens Scandinaves*. Paris : Les Belles Lettres, 1994, pp. 181-99.

à la culture ethnique du milieu concerné. En parlant de la «triple métamorphose des faits brutes», à propos de la vie de saint Martin par Sulpice Sévère, Jacques Fontaine attire l'attention sur l'importance du «milieu martinien» et de l'hagiographe, avec une formule que l'on peut appliquer à tous les récits : «les faits directement observés ou indirectement relatés y furent spontanément interprétés à travers des catégories d'une mentalité collective de type particulier, mentalité plus ou moins informée par Martin, et plus ou moins adoptée par Sulpice»⁵⁶.

On citera ici, comme un cas extrême mais clairement campé et bien étudié, cet ensemble des *Vitae sanctorum Hiberniae*, dont leur éditeur Charles Plummer a montré de façon absolument convaincante que leur caractéristique structurale consiste justement dans l'intégration du substrat culturel celtique, à savoir «l'incorporation, dans les structures de la nouvelle foi, de fragments de matériaux—“pierres étrangères à l'édifice”—empruntés à l'ancienne culture»⁵⁷. Il identifiait trois modalités, qui peuvent valoir aussi pour les autres cas, de cette appropriation de thèmes ou matériaux : la *direct importation*, lorsque des thèmes, ou des épisodes, ou des cycles entiers de la culture ethnique sont attribués au saint; la *conscious imitation*, lorsque ces thèmes lui sont attribués de façon identique quant au fond, mais modifiée dans la forme; et finalement la *inconscious permeation*, lorsqu'il s'agit d'éléments fluides ou épars⁵⁸.

Si on voulait tenter une taxinomie rudimentaire de ces emprunts, du plus simple au plus complexe, il faudrait identifier, à un premier palier, tous ces menus détails qui encadrent ou parsèment le récit, et qui peuvent à l'occasion comporter une connotation folklorique : la mention d'une heure spécifique («au chant du coq», «à la tombée de la nuit»), d'un lieu spécifique («à la croisée des chemins», «dans la forêt»), d'un animal, d'une couleur, d'une marque particulière⁵⁹. Rien, dans le texte hagiographique comme par ailleurs dans tout texte, n'est dénoué d'un sens, et souvent la clé de ce sens réside dans le folklore. Le «sens folklorique caché» de ces menus détails sera à chercher tantôt dans

56 Sulpice Sévère, *Vie de Saint Martin*. Intr., texte et trad. par Jacques Fontaine, t. I, Paris, 1967 (Sources chrétiennes, 133), p. 188.

57 *Vitae sanctorum Hiberniae*, ed. Charles Plummer, 2 vol., Oxford, 1910 [réimpression 1968]; cf. en particulier la section : *Heathen folklore and mythology in the Lives of the Celtic Saints*, I, pp. cxxix-clxxxviii (pour la citation, cf. p. cxxix).

58 *Ibidem*, I, p. cxxxii.

59 Ainsi, Charles Plummer rappelle l'idée de la puissance particulière attribuée à des animaux portant des pointes ou signes particuliers : «red animals with white heads, white animals with red ears», etc. (I, p. cxlv).

le répertoire de Stith Thompson⁶⁰, tantôt et surtout dans les répertoires de botanique et de faune populaires, dans les dictionnaires des superstitions et autres inventaires de la culture populaire.

À un palier à peine plus complexe, et relativement plus facile à identifier, on trouvera des récits simples, qui comportent un seul élément fondamental, et qui peuvent être aisément rapportés à des récits folkloriques semblables : l'araignée bienveillante qui tisse rapidement sa toile pour cacher l'innocent poursuivi; la chevelure, merveilleusement épaisse et allongée, qui cache la nudité d'une jeune fille; les voleurs qui se trouvent à travailler malgré eux le jardin qu'ils étaient venus piller⁶¹. On pourrait ranger ici ces «lieux communs et thèmes de folklore», dont A.-J. Festugière a dressé un court inventaire pour l'hagiographie grecque, de même que H. Delehayé dans son étude sur les légendes⁶².

Un certain nombre de ces thèmes a fait l'objet d'une recherche spécifique : le bâton sec qui reverdit⁶³, le nouveau-né qui dénonce son père⁶⁴, la traversée miraculeuse sur un manteau⁶⁵, le pendu miraculeusement sauvé⁶⁶, et quelques autres⁶⁷. Mais il serait aisé de cueillir dans le répertoire de Loomis ou plus encore dans celui de Bagatta des centaines de thèmes, pour lesquels on pourrait instituer une recherche analogue : serpents qui entrent dans la bouche d'une personne endormie, flèches qui reviennent vers ceux qui

60 Stith Thompson, *Motif-index of Folk-literature : A Classification of Narratives Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-books, and Local Legends*. Rev. and enl. edition. Bloomington : Indiana Univ. Press, 6 vol., 1955-58.

61 *Légende dorée*, trad. A. Boureau : saint Félix, p. 126; sainte Agnès, p. 141; encore saint Félix, p. 126.

62 A.-J. Festugière, «Lieux communs littéraires et thèmes de folklore dans l'hagiographie primitive», dans *Études de religion grecque et hellénistique*, Paris : Vrin, 1972, p. 271-301, et Hippolyte Delehayé, *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles : Société des Bollandistes, 1955, pp. 25-43.

63 Pierre Saintyves, «Le thème du bâton sec qui se reverdit. Essai de mythologie liturgique», *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, n.s., 3 (1912) : 330-49.

64 Paul Canart, «Le nouveau-né qui dénonce son père. Les avatars d'un conte populaire dans la littérature hagiographique», *Analecta Boll.*, 84 (1966), 309-33.

65 Beaudoin de Gaiffier, «Un thème hagiographique : mer ou fleuve traversés sur un manteau», *Analecta Boll.* 99 (1981) 5-15; G. Milin, «La traversée prodigieuse dans le folklore et l'hagiographie celtiques : essai de typologie», *Bulletin de la Société archéologique du Finistère*, 118 (1989), p. 125-40 et «La traversée prodigieuse dans le folklore et l'hagiographie celtiques : de la merveille au miracle», *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, 98 (1991), p. 1-25.

66 Beaudoin de Gaiffier, «Un thème hagiographique : Le pendu miraculeusement sauvé», dans *Études critiques d'hagiographie et d'iconologie*, Bruxelles : Société des Bollandistes, 1967, pp. 194-226 (et 227-32).

67 Voir, pour une liste plus complète, Beaudoin de Gaiffier, *Recueil d'hagiographie*. Bruxelles : Société des Bollandistes, 1977, pp. 261-71 («Les bollandistes et les légendes hagiographiques»).

les ont lancées, formes multiples de présages de la mort, rayons de soleil auxquels on pend des objets, animaux bienveillants qui ramènent sur le bon sentier les voyageurs égarés, défunts qui parlent pour accuser un coupable ou défendre un innocent, et ainsi de suite, dans tous les domaines⁶⁸.

À un niveau plus complexe on trouvera les épisodes dans lesquels un thème folklorique est utilisé dans un récit plus élaboré, qui lui donne une place importante dans la biographie. On pourrait citer ici ce «petit oiseau noir, vulgairement appelé merle», symbole du diable, qui voltige autour du visage de saint Benoît comme présage d'une terrible tentation. Le récit est basé sur la valence négative attribuée au merle dans la culture classique, et il introduit un récit complexe, étudié par divers commentateurs⁶⁹. Mais j'emprunterai à la vie de saint Columba de Iona par Adomnan un épisode qui illustre ce point. On y relate que, peu avant la mort du saint, le cheval blanc du monastère eut connaissance de celle-ci, et vint pleurer sur l'épaule du saint :

[Après avoir prédit sa mort à son serviteur], le saint quitta la grange et, en route vers le monastère, il s'arrêta à mi-chemin et s'assit. On peut même voir encore aujourd'hui la croix, figée dans une meule, qui fut placée à cet endroit. Et regardez! Pendant que le saint, épuisé, comme j'ai dit, à cause de son âge, se reposait un peu, un cheval blanc (*albus caballus*) l'approcha. C'était l'obéissant serviteur qui apportait les récipients de lait entre le pâturage et le monastère. Il s'approcha du saint et—étrange histoire!—il reposa sa tête sur son sein... Il comprit que son maître partirait sous peu, et qu'il ne le verrait plus. Il commença à se lamenter comme un homme. Il laissa tomber ses larmes sur les genoux du saint, et pleura en jetant beaucoup d'écume. Lorsqu'il vit cela, le serviteur commença à chasser l'animal, mais le saint l'en empêcha, disant : «Permetts que celui qui m'aime, permets donc qu'il verse les larmes de la plus amère douleur. Voilà que toi, homme qui as l'esprit rationnel, tu ne savais rien de ma mort, sauf ce que je t'ai

68 Le répertoire de Loomis est plus facile à consulter (Charles G. Loomis, *White Magic : An Introduction to the Folklore of Christian Legend*. Cambridge, Mass. : Mediaeval Academy of America, 1948), mais celui de Bagatta est incomparablement plus riche et mieux subdivisé : Johannes Bonifacius Bagatta, *Admiranda orbis christiani*, 2 vol. in-folio. Augsburg et Dillingen : Joannes Caspari Bencard, 1700 (et autres éditions).

69 Grégoire le Grand, *Dialogues*, II,2,1, résumé dans la *Légende dorée*, trad. A. Boureau, p. 246-47. Voir Pierre Courcelle, «Saint Benoît, le merle et le buisson d'épines», *Journal des savants*, juillet-sept. 1967, pp. 154-61; M. Doucet, «La tentation de saint Benoît : relation ou création par S. Grégoire le Grand?», *Collectanea Cisteciensia*, 37 (1975), pp. 63-71; P. A. Cusack, «The Temptation of St Benedict : An Essay at interpretation through the Literary Sources», *American Benedictine Review*, 27 (1976), pp. 143-63.

récemment raconté. Mais le créateur a, en quelque sorte, révélé à une brute, un animal irrationnel, que son maître le quitterait»⁷⁰.

Le thème folklorique de base est simple, à savoir la croyance assez bien documentée pour la culture indo-européenne dans le pouvoir divinatoire du cheval, notamment le cheval blanc⁷¹. On peut dès une première lecture détecter de nombreuses analogies avec les thèmes du répertoire de Stith-Thompson⁷². Mais d'autres pistes d'interprétation, moins ponctuelles mais plus significatives, nous ramènent également vers des dimensions folkloriques : l'amitié entre l'humain et l'animal; la compréhension réciproque du monde animal et du monde humain; la sagesse des animaux supérieure à celle des humains. Il se peut aussi que par l'exclamation : «Étrange histoire!», l'hagiographe glisse dans son texte une mise en garde discrète, sur le fait que son récit comporte un fond folklorique. Le monde des animaux est particulièrement fertile en épisodes de ce genre⁷³.

À un niveau encore plus complexe on trouvera les cas dans lesquels un thème nettement folklorique, comme la soumission d'un dragon de la part du saint ou de la sainte, occupe une place centrale dans la biographie et y est développé avec une riche mise en scène. Tel est le cas, dans la *Légende dorée*, des vies de sainte Marthe et de saint Georges en ce qui concerne le dragon, ou le rôle de passeur dans la vie de saint Christophe⁷⁴.

Un degré encore plus élevé sera celui des «romans historiques» à savoir, selon la caractérisation qu'en donne Hippolyte Delehaye, ces récits hagiographiques qui «résultent de la combinaison fantaisiste de quelques éléments réels dans un cadre de pure imagination... Dans ces pièces, qui sont souvent un tissu de réminiscences littéraires, de traditions populaires et de situations fictives, l'élément historique est presque toujours réduit à une quantité infinitésimale»⁷⁵. Dans la *Légende dorée*, cela est sûrement le cas

70 *Vita Columbae abbatis* III,99; AA SS, Jun. II, 3^e éd., p. 231. Cette *vita* est dans son entier un document extraordinairement intéressant pour notre propos.

71 Voir Anton Mayer, «Das mantische Pferd in leteinischen Texten des mittelalters», dans *Liber floridus. Mittellateinische Studien Paul Lehmann... gewidmet*. St. Ottilien : Eos Verlag, 1950, pp. 131-51.

72 *Connaissance anticipée de l'heure de la mort* (D 1812.0.2.3) ; *Couleurs symboliques : le blanc* (Z 142) ; *Le blanc comme couleur magique* (D 1293.3) ; *Les animaux avec une seconde vue* (D 1825.1) ; *Un cheval pleure pour la mort de son maître* (B. 120.0.1, B 141.2).

73 Voir Jacques Voisenet, *Bêtes et hommes dans le monde médiéval : le bestiaire des clercs du V^e au XII^e s.* Turnhout : Brepols, 2000 et, pour une micro-analyse intéressante, Isabelle Grange, «Métamorphoses chrétiennes des femmes-cygnés : du folklore à l'hagiographie», *Ethnologie française* 13, 2 (1983), pp. 139-50.

74 *Légende dorée*, trad. A. Boureau, pp. 312-18 (saint Georges), pp. 554-58 (sainte Marthe) et pp. 537-43 (saint Christophe).

75 Hippolyte Delehaye, *Les légendes hagiographiques*. Bruxelles : Société des Bollandistes, 1955, p. 108.

pour les légendes des apôtres (notamment André, Thomas, Jean, Simon et Jude), et pour les récits consacrés à Alexis, Clément, Basile, Eustache, Justine et le magicien Cyprien.

Il y aura enfin, à un degré ultime d'emprunt aux cultures ambiantes, les «romans d'imagination», à savoir les écrits hagiographiques dans lesquels «le héros lui-même est une création du poète»⁷⁶. Tels sont, dans la *Légende dorée*, l'histoire de Barlaam et Josaphat, calquée sur la biographie du Bouddha, ou celle de saint Julien l'hospitalier. Telle est aussi pour l'essentiel l'histoire de Judas, calquée sur le mythe d'Oedipe⁷⁷. Mais la liste serait très longue, car ce type de matériaux occupe au moins un tiers de la *Légende dorée*.

Mais ce ne sont là que des subdivisions grossières des composantes folklorico-ethniques qui entrent dans la légende du saint par le biais de la culture ambiante, qui l'interprète ou l'enrichit. Tous les degrés intermédiaires sont possibles. On peut le constater par la *Psychologie de la légende*, où l'analogie entre la vie d'un saint chrétien et des légendes plus ou moins universelles consiste tantôt en un seul thème ou épisode, tantôt dans un enchaînement de thèmes, tantôt dans la trame biographique toute entière⁷⁸. Un autre type de symbiose entre l'hagiographie et le folklore est constitué par les *exempla*, récits que l'hagiographe emprunte souvent à des traditions antérieures, mais qui tout aussi souvent sont créés par lui, et entrent par la suite dans le circuit des *exempla* et de leurs répertoires⁷⁹. Cela vaut aussi pour les *folktales* inventoriés par Antti Aarne, et que l'on peut étudier maintenant en profondeur par la magnifique, quoique non encore achevée, *Enzyklopädie des Märchens*⁸⁰.

Le culte populaire

Le dernier «lieu» dans lequel le texte hagiographique fait une très large place au folklore, entendu ici principalement comme «culture des classes populaires», sera le récit du culte par lequel le peuple honore et invoque le saint, avec les miracles qui l'accompagnent et les collections de miracles qui s'ensuivent. Il y a en effet un décalage structural entre la

76 *Ibidem*, p. 109.

77 *Légende dorée*, tr. A. Boureau, pp. 1003-18, pp. 173-77, et pp. 221-26.

78 Heinrich Günter, *Psychologie de la légende : introduction à une hagiographie scientifique*, Paris : Payot, 1954.

79 Frederic C. Tubach, *Index Exemplorum : A Handbook of Medieval Religious Tales*, Helsinki : Suomalainen Tiedeakatemia, 1969, et *Enzyklopädie des Märchens : Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*, Berlin : de Gruyter, 11 v., 1977-2004.

80 Antti A. Aarne, *The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography*. Transl. et enlarged by Stith Thompson, Helsinki : Suomalainen Tiedeakatemia, 1982.

figure du saint (qui peut être un théologien, un mystique, ou en tout cas un personnage pleinement représentatif du christianisme officiel) et le culte que lui attribue le peuple, comme il apparaît dans le cas de Claire d'Assise ou Thomas d'Aquin. *Vita* et *miracula* sont deux types de documents structurellement divers, même lorsqu'ils sont rédigés par le même auteur et consignés dans une même oeuvre. Les *vitae* nous transmettent, ou entendent nous transmettre, malgré les multiples «métamorphoses des faits brutes» qu'elles comportent (selon une expression de Jacques Fontaine), l'expérience historique d'un personnage, de son milieu et de sa culture. Les recueils de *miracula*, par contre, ont comme acteur le peuple. Ils sont donc, bien plus que les *vitae*, le miroir directe, et dans les meilleurs des cas extraordinairement détaillé, de la culture populaire : on y pratique l'*incubatio*, on y accomplit des gestes spontanés en dehors de toute liturgie, on y joue une surenchère de promesses et parfois de menaces. Dans la *Légende dorée*, ce type de matériaux est plutôt rare, et limité aux saints les plus récents : sainte Élisabeth de Hongrie, saint Pierre Martyr, saint Dominique et, dans une moindre mesure, saint François. Mais, en dehors de la *Légende*, de très vastes collections de miracles, aux récits nombreux et très détaillés, comme celle de Thomas de Hereford, unique dans son genre, ou celle du roi Henri VI d'Angleterre, sont des documents incomparables sur la religion et la vie du peuple.

Les domaines et les thèmes à évoquer ici sont trop larges pour qu'on puisse même essayer de les évoquer tous, car le processus de folklorisation du culte des saints a été très puissant dès les débuts, et s'est renforcé jusqu'à la fin du moyen âge. À côté du culte officiel, ou dans des symbioses diverses avec ce culte, se développent les adaptations populaires, une typologie complexe de voeux et d'*ex-voto*⁸¹, les spécialisations thaumaturgiques, les patronages, les adaptations populaires des vies, la création de saints fictifs, les fêtes populaires infiniment variées. On pensera, comme cas typiques, à cette fête de la Tarasque, que mentionne déjà Jacques de Voragine⁸², ou à celle de saint Dominique de Sora à Cocullo, dans les Abruzzes : le premier jeudi de mai, la statue du saint, qui est un protecteur contre les morsures de serpents, est portée en procession, couverte d'une couche de couleuvres vivantes, comme sont couverts de couleuvres les *serpari* qui l'accompagnent, dans un rite qui exprime admirablement une symbiose de cultures. Ce domaine est aussi celui des folkloristes, et il est donc parmi les plus étudiés dans la thématique que j'évoque ici.

81 Voir, à titre d'exemple, R. Hanon de Louvet, «Une ancienne pratique de dévotion à Saint-Médard, en Jodoigne : le contrepoisage», *Collectanea Mechliniensia*, 29 (1940), 308-21.

82 *Légende dorée*, «Sainte Marthe»; trad. A. Boureau, p. 556 et 558. Cf. Louis Dumont, *La Tarasque. Essai de description d'un fait local d'un point de vue ethnographique*, Paris : Gallimard, 1951 (nouv. éd., 1987).

Perspectives

Pour conclure ce survol, on se doit d'abord de constater le travail immense qui a déjà été fait. En établissant un inventaire des méthodologies et de la bibliographie des études hagiographiques, Stephen Wilson ne pouvait logiquement qu'insérer la notion de «folklore» dans le titre même de son oeuvre, et lui donner une place considérable dans son inventaire⁸³. Cette veine de recherche continue toujours, dans diverses directions. Je songe en particulier—mais comment évoquer des noms sans être embarrassés à la pensée de ceux qu'on omet?—aux inventaires thématiques d'Elissa Henken pour l'hagiographie galloise, de notre collègue canadienne Dorothy Bray pour l'hagiographie irlandaise, aux études de Bernard Merdrignac pour l'hagiographie armoricaine, à la grande monographie récente de Bernard Robreau sur le passage du paganisme carnute au christianisme. Je pense aussi à cette ligne d'anthropologie historique appliquée à l'hagiographie, déjà amorcée par František Graus et Jacques Le Goff, puis continuée par tant d'autres, avec des intérêts divers, mais poursuivant tous le projet d'une meilleure intégration de l'hagiographie avec l'ethnologie : André Vauchez, Sofia Boesch Gajano, Jean-Claude Schmitt, Aline Rousselle, Patrick Geary, Gábor Klaniczay, Michael Goodich, et combien d'autres encore. On peut suivre un renouveau analogue pour l'hagiographie de la basse antiquité, où l'approche de Peter Brown, sociologique et anthropologique à la fois, a inspiré un grand nombre de chercheurs, ainsi que pour l'hagiographie byzantine.

Il me semble pourtant que, dans le renouveau extraordinaire des études hagiographiques auquel nous assistons, l'importance de la composante ethnico-folklorique n'a pas la place qui lui reviendrait. Je constate que les synthèses récentes sur les études hagiographiques ne l'incluent pas dans leur analyse, comme une catégorie incontournable⁸⁴. Je constate aussi que dans plusieurs domaines notre recherche n'a pas vraiment progressé depuis la génération qui nous a précédés. Je pense par exemple au fait, majeur et omniprésent, de la possession diabolique, pour laquelle il manque encore une oeuvre

83 Stephen Wilson, ed., *Saints and Their Cults : Studies in Religious Sociology, Folklore and History*. Cambridge Univ. Press, 1983 (reprint, 1987).

84 Cela vaut pour l'ancienne monographie de René Aigrain, *L'hagiographie : ses sources, ses méthodes, son histoire*. Paris : Bloud et Gay, 1963 et pour sa nouvelle édition (avec un complément bibliographique par Robert Godding, Bruxelles, 2000), mais aussi pour les manuels de Réginald Grégoire, *Manuale di agiologia. Introduzione alla letteratura agiografica*. Fabriano : Monastero san Silvestro, 1987) et de Jacques Dubois et Jean-Loup Lemaître, *Sources et méthodes de l'hagiographie médiévale*. Paris : Cerf, 1993. Dans un bilan de la recherche hagiographique récente en Italie, les thèmes que nous avons discutés n'occupent pratiquement aucune place, sauf le culte populaire des saints : *Bibliografia agiografica italiana, 1976-1999*. A cura di Paolo Golinelli, Roma : Viella, 2001.

de synthèse, historique et anthropologique, pour la période médiévale. Il en est de même pour l'*incubatio*, une pratique qui, sous une forme ou l'autre fut, elle aussi, très répandue. Manquent également des études globales sur le voeu, sa structure anthropologique, ses modalités. Il en est de même pour l'étude des rituels, domaine pratiquement oublié depuis la vaste étude d'Adolph Franz, qui date du début du siècle dernier⁸⁵, et pourtant domaine-charnière entre liturgie, hagiographie et folklore. Même dans l'histoire du miracle, qui a connu depuis trente ans une véritable explosion, la dimension la moins cultivée reste celle de l'anthropologie et de l'histoire comparée des religions. L'initiative récente d'une comparaison entre le miracle chrétien et le karāma musulman est encore un *apax*⁸⁶.

«Hagiographie et folklore» est un thème d'un intérêt extraordinaire, disais-je au début de ma communication : mais c'est aussi un thème encore ouvert à des recherches passionnantes, pour des générations de médiévistes.

Université de Montréal

85 *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*. Freiburg i. Br. : Herder, 2 vol., 1909 (reimpr. Graz, 1960).

86 *Miracle et karāma. Hagiographies médiévales comparées*. Sous la dir. de Denise Aigle. Turnhout : Brepols, 2000.