



HAL
open science

Du nouveau sur le poverello breton ?

Marie-Madeleine de Cevins

► **To cite this version:**

Marie-Madeleine de Cevins. Du nouveau sur le poverello breton ?. Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest : Anjou, Maine, Touraine, 2015, 122 (4), pp.7-30. 10.4000/abpo.3130 . hal-01681365

HAL Id: hal-01681365

<https://hal.science/hal-01681365>

Submitted on 15 Jun 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Du nouveau sur le *poverello* breton ?

New findings on the Breton poverello?

Marie-Madeleine de Cevins



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/abpo/3130>

DOI : 10.4000/abpo.3130

ISBN : 978-2-7535-4882-4

ISSN : 2108-6443

Éditeur

Presses universitaires de Rennes

Édition imprimée

Date de publication : 15 décembre 2015

Pagination : 7-30

ISBN : 978-2-7535-4880-0

ISSN : 0399-0826

Référence électronique

Marie-Madeleine de Cevins, « Du nouveau sur le *poverello* breton ? », *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest* [En ligne], 122-4 | 2015, mis en ligne le 15 décembre 2017, consulté le 02 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/abpo/3130> ; DOI : 10.4000/abpo.3130

Du nouveau sur le *poverello* breton ?

Marie-Madeleine DE CEVINS¹

Professeur d'histoire médiévale, CERHIO UMR 6258, université Rennes 2

En dépit du succès continu que rencontrent les ordres mendiants dans la péninsule armoricaine pendant les deux derniers siècles du Moyen Âge – tout particulièrement les franciscains² –, la Bretagne médiévale n'a donné aucun saint franciscain reconnu officiellement à Rome. Mais elle a vu naître Jean Discalcéat³, *Johannes Discalciatus* (« Jean le Déchaussé ») comme l'appelle son hagiographe, alias *Santig Du* (le « petit saint noir ») ou encore *Yann Divoutoù* (« Jean le Déchaussé ») dans la tradition locale. Les textes et l'iconographie dépeignent depuis le xvii^e siècle ce frère du couvent Saint-François de Quimper, né vers 1280 et emporté par la peste noire en 1349, comme un parfait émule de François d'Assise (par son ascèse, son humilité et sa pauvreté radicale) d'une part, et comme un pasteur soucieux du sort de ses ouailles, jusqu'à y laisser la vie, d'autre part⁴. Ce portrait édifiant, joint à une poignée de miracles confirmés devant notaire à partir de 1750, n'a pas suffi pour obtenir sa canonisation : les procédures ouvertes depuis un peu plus de cent ans ont toutes avorté. Il lui vaut néan-

1. Je remercie Kristell Loussouarn, archiviste diocésain de l'évêché de Quimper et Léon, et Yann Celton, responsable de la bibliothèque diocésaine de Quimper, de m'avoir communiqué la plupart des éléments historiographiques et iconographiques relatifs à Jean Discalcéat, qui ont servi à la rédaction de cet article.

2. MARTIN, Hervé, *Les ordres mendiants en Bretagne (vers 1230-vers 1530)*, Paris, Klincksieck, 1975.

3. L'orthographe « Discalcéat », proche du latin et conforme à la phonétique française (contrairement à « Discalceat »), aura ici la préférence. On évitera les qualificatifs « déchaussé » et « déchaux », réservés dans l'usage commun aux membres de l'ordre du Mont-Carmel réformés au xvi^e siècle. Sur l'origine et la diffusion du motif du déchaussement chez les Frères mineurs, voir les remarques formulées plus loin.

4. On se fera une idée du fruit de cette sédimentation pluriséculaire en feuilletant, entre autres ouvrages d'édification rédigés à l'apogée de sa gloire : [signé L. A.], *La vie du bienheureux Jean Discalcéat, religieux franciscain, vénéré dans la cathédrale de St-Corentin à Quimper*, Quimper, J.-M. Salaün, 1878; THOMAS, Alexandre, *Saint Jean Discalcéat, recteur, puis frère mineur. Son histoire et son culte*, Quimper, impr. A. de Kerangal, 1889; MONJEAUX, Norbert (OFM), *Saint Jean Discalceat, frère mineur (1279-1349). Sa vie, son époque, son ordre en Bretagne*, Saint-Brieuc, R. Prud'homme, 1911.

moins d'être considéré depuis plus de trois siècles comme le protecteur des Quimpérois, éclipsant même dans cette fonction l'évêque-fondateur et évangéliste Corentin à la fin du XIX^e siècle⁵.

Le problème est que, pour un médiéviste, Jean Discalcéat est un véritable fantôme documentaire. Aucune source originale (textuelle, iconographique, archéologique) antérieure au concile de Trente n'a subsisté, qui signifierait ne fût-ce que son existence, sans parler de son hypothétique sainteté. La première mention écrite de Jean, assortie du témoignage d'un culte local, ne remonte pas plus loin que 1587, sous la plume du ministre général Francesco Gonzaga⁶. Son nom apparaît dans la liste des *sancti* et *beati* de l'ordre des Mineurs en 1627⁷ et il fait son entrée dans le martyrologe franciscain, au 14 décembre, en 1638⁸. De leur côté, les calendriers liturgiques séculiers bas-bretons ne lui consacrent une rubrique propre qu'à partir du XVII^e siècle finissant⁹.

D'où cette question un brin provocatrice : Jean Discalcéat a-t-il vraiment existé ? N'aurait-il pas été inventé de toutes pièces, dans le foisonnement d'initiatives plus ou moins débridées qui caractérise la mise en œuvre de la Réforme catholique ? Si les historiens n'ont pas osé poser le problème de manière aussi abrupte¹⁰, c'est parce qu'un récit appartenant au type

5. De 1876 à 1882, 80 % des dons déposés dans les tronc de la cathédrale de Quimper allaient au *Santig du*, tandis que Corentin en recevait seulement 7 %. PROVOST, Georges, « Du pardon de saint Corentin à Santik du, les ferveurs de la cathédrale », dans LE VERT, Jean-Marie (dir.), *Quimper. La Grâce d'une cathédrale*, Strasbourg, La Nuée bleue, 2013, p. 371-379, ici p. 378-379.

6. GONZAGA, Franciscus (OFM), *De origine seraphicae Religionis Franciscanae eiusque progressibus, de regularis observantiae institutione, forma administrationis ac legibus, admirabilique eius propagatione*, Romae, Domenico Besa, 1587 (III, Prov. Turoniae, « De conventu S. Mariae Magdaleneae Corizopiti », p. 676-677).

7. DE WITTE, Augustinus (OFM), *Sanctissimi patris Francisci Ordinis Minorum fundatoris amplissima et sanctissima genealogia*, Bruxellae, 1627, p. 13 (exemplaire conservé à la Bibliothèque royale de Belgique, VB 8.468 B).

8. Le premier martyrologe franciscain qui mentionne le nom de Jean Discalcéat est, en l'état actuel des investigations, celui établi « tant à partir de *codices* anciens et d'antiques vestiges manuscrits que d'auteurs éprouvés et sérieux » par Arthur du MONSTIER (OFM rec.), imprimé à Paris en 1638. *Martyrologium franciscanum...*, cura ac labore V. P. Arturi a monasterio Rothomagensi..., Parisiis, 1638, p. 572.

9. Un calendrier en langue bretonne conservé aux Archives diocésaines de Quimper (ADQL, 10G7/2) mentionne Jean Discalcéat au 15 décembre. Il semble dater de 1700 environ. C'est le plus ancien connu à ce jour. Le bréviaire « gothique » de Quimper, imprimé en 1510 (conservé à Bruxelles, Bibliothèque des Bollandistes, A lib. lit. 188) passe directement de saint Corentin, fêté le 12 décembre, à sainte Lucie, le 16 du même mois.

10. L'authenticité du personnage n'est mise en cause que par des auteurs non formés aux méthodes de l'histoire. Parmi les exemples récents, la conférence d'Alain Le Roux prononcée dans le cadre de la Société d'Archéologie et d'Histoire du Pays de Lorient le 7 janvier 2006, intitulée « Des saints bretons connus et priés depuis des siècles mais qui n'ont jamais existé » (accessible sur l'URL : [http://www.sahpl.asso.fr/site_sahpl/images/Bulletin%2035/Doc%20PDF/Le_Roux_Alain_Les%20saints%20qui%20n%27ont%20jamais%20exist%C3%A9.pdf], consulté le 9 mai 2015). Chez les historiens, le doute, rarement exprimé, est rapidement balayé. Jean-Christophe Cassard considère, dans les premières lignes d'un article dont la rigueur scientifique surpasse au demeurant tout ce

documentaire proprement médiéval de la *Vita*, transmis par une copie manuscrite de 1613 mais unanimement considéré comme contemporain de Jean Discalcéat, a survécu.

En admettant *primo* que ce texte ne soit pas lui-même une forgerie hagiographique (comme on en connaît d'innombrables exemples depuis le haut Moyen Âge¹¹) et *secundo* qu'il remonte bien à l'époque de Jean Discalcéat, il pose un second défi. Conformément aux lois du genre, il ne relate pas seulement la vie édifiante de son héros ; il rapporte des miracles et un début de culte *post mortem*. Comment expliquer alors que le souvenir de Jean Discalcéat se soit totalement perdu ensuite pendant plus de deux siècles ? Les destructions d'archives ayant affecté les fonds bretons à la fin du Moyen Âge et pendant la Révolution française ne sauraient rendre compte à elles seules d'une amnésie aussi prolongée. Au-delà des limites du duché de Bretagne, la réputation de Jean aurait dû *a minima* retenir l'attention des supérieurs franciscains et, plus largement, ecclésiastiques. Pourquoi n'ont-ils rien tenté pour faire avancer sa cause, alors qu'ils disposaient là d'un candidat à la sainteté doublement idéal, puisqu'il combinait vertus franciscaines et zèle pastoral, un demi-siècle seulement après Louis de Toulouse (1274-1297, canonisé en 1317) et, bien sûr, Yves Hélorly (1253-1303, canonisé en 1347) ?

Les lignes qui suivent n'ont pas la prétention d'apporter une réponse définitive à ces interrogations, que des chercheurs plus familiers du terrain hagiographique breton ont déjà abordées en leur temps. Elles voudraient seulement revenir sur certains *a priori* historiographiques et suggérer des pistes pour l'avenir. Différents indices seront mobilisés afin de s'assurer du caractère authentiquement médiéval de la *Vita*, qui n'avaient pas tous été exploités jusqu'à présent. Cette tâche accomplie, on resserrera le propos autour de l'auteur de ce texte puis on tentera de trouver une explication recevable à l'étonnant défaut de postérité de son œuvre avant la Contre-Réforme.

La datation de la *Vita* : données du problème

La rédaction de la *Vita* de Jean Discalcéat peut objectivement s'étaler entre 1349, année de la mort de Jean selon ce récit, et 1613, date de la « copie » de la version la plus ancienne du texte qui ait subsisté¹², dans un

qui a été écrit jusqu'à présent sur le sujet, que Jean Discalcéat « a sans doute existé » ; si la « pieuse désinvolture » dont fait preuve l'auteur de sa *Vita* « conduirait à la limite à s'interroger sur l'existence de frère Jean », les précisions factuelles qu'il donne dans son récit suffisent à écarter cette hypothèse (CASSARD, Jean-Christophe, « En relisant la Vie de saint Jean Discalceat », *Bulletin de la Société Archéologique du Finistère*, t. CXXV (1996) [abrégé ci-après en CASSARD 1996], p. 289-294, ici p. 289-290).

11. Ce n'est pas le lieu ici de dérouler une historiographie pléthorique sur le sujet, largement balisé, en ce qui concerne la région bretonne, par les travaux de Bernard Merdrignac et de Joseph Claude Poulin.

12. Manuscrit : Bruxelles, Bibliothèque nationale, Collection des Bollandistes, Ms 8974-8975. Il a été édité, de façon assez rigoureuse (à quelques erreurs d'orthographe et de

codex découvert peu après 1906 à la Bibliothèque nationale de Bruxelles par Francesco Maria Paolini (OFM), alors postulateur général de la cause de Jean Discalcéat à Rome. Soit un écart chronologique de plus de deux siècles et demi. L'auteur de la *Vita* se présente comme un contemporain de son héros, qu'il dit avoir vu et côtoyé¹³, ceci dès sa jeunesse¹⁴. Le procédé, courant dans la littérature hagiographique¹⁵, ne constitue évidemment pas une preuve *in se*¹⁶.

En 1910, les Bollandistes ont certifié à Francesco Paolini que le codex daté de 1613, – remis en 1642 à la Société (alors en pleine préparation des *Acta Sanctorum*) par l'ancien provincial des Mineurs de France, Jacques Dinet, selon une annotation liminaire –, était la copie d'un manuscrit du XIV^e siècle¹⁷; mais ceci sans avoir vu le manuscrit original (déjà introuvable) ni fournir d'arguments précis pour étayer cette affirmation. Ni la probité du provincial de France qui l'avait cédé aux Bollandistes, ni le degré d'expertise de ces derniers (en 1642, sinon en 1910), invoqués par Paolini¹⁸, ne suffirent à emporter la conviction.

Le dernier à avoir vu le manuscrit médiéval est peut-être Albert Le Grand (OP) (1599-1641), au moment où il préparait son vaste dictionnaire biographique des saints de Bretagne. C'est en 1636 qu'il rédigea la notice

punctuation près), par Francesco Maria PAOLINI (OFM) en deux temps : [1] (avec préface en latin) *Pro causa confirmationis cultus immemorabilis B. Ioannis Discalceati, Ordinis Fratrum Minorum (1278-1349) apud Sacrorum Rituum Congregationem proxime tractanda documentum saeculi XIV*, Extractum ex Periodico *Acta Ordinis Fratrum Minorum*, an. XXIX, fasc. I [janvier 1910], Claras Aquas (Quaracchi), Typographia Collegii S. Bonaventurae 1910 (47 p.); [2] (avec, en français cette fois, une introduction plus longue, un appareil critique plus développé et des intertitres plus nombreux, la transcription de la *Vita* étant suivie de la notice d'Albert Le Grand) *Un document inédit du XIV^e siècle sur la vie de st Jean Discalcéat, recteur puis Frère mineur (1278-1349)*, Rome, Imprimerie pontificale, 1910 (p. 1-27 pour l'édition de la *Vita*). En raison de cette double édition, on se référera dans les pages qui suivent (plutôt qu'à la foliotation du manuscrit de 1613) aux numéros de paragraphe (de 1 à 64) ajoutés par Paolini. Cette numérotation est reprise dans la seule traduction française de la *Vita* disponible à ce jour : MONJAU, Norbert (OFM), *Saint Jean Discalceat, frère mineur (1279-1349). Sa vie, son époque, son ordre en Bretagne. Manuscrit inédit du XIV^e siècle*, Saint-Brieuc, R. Prud'homme, 1911, ici p. 1-67.

13. Dès le § 3 (*Ioannem vidimus...*).

14. *Recolo enim sibi quando eram iuvenis, me dixisse...*, § 17.

15. PHILIPPART, Guy, *Les légendiers latins et autres manuscrits hagiographiques*, Turhout, Brepols, « Typologie des sources du Moyen Âge occidental » 24-25, 1977.

16. Contrairement à ce qu'écrivit Paolini en introduction de son édition [2], p. XIII-XV.

17. Deux bollandistes lui déclarèrent sous serment le 31 janvier 1910 : « Nous soussignés, François Van Ortroij et Albert Poncelet, prêtres de la Compagnie de Jésus et appliqués en qualité de Bollandistes à la publication des *Acta Sanctorum*, après avoir examiné attentivement un manuscrit du XVII^e siècle, qui se conserve à la Bibliothèque Royale de Bruxelles, parmi les Collectanea Bollandiana 8974-75, commençant par ces mots : *In nomine sanctae et individuae Trinitatis*, et finissant ainsi : *sanguis compassionis caritativae*, et qui concerne le Bienheureux Jean Discalcéat de l'Ordre des Frères Mineurs, nous jugeons que c'est la copie d'un document original datant de la seconde moitié du XIV^e siècle. » *Summarium* adressé en 1911 à la Congrégation des Rites (actuelle Congrégation pour les causes des saints), II^e partie, p. 41 (« Attestatio Bollandistarum de aetate praecedentis documenti »).

18. Voir encore l'introduction de l'édition [2] de Paolini, p. X-XII.

consacrée à Jean Discalcéat. Il déclare avoir puisé l'essentiel de ses informations dans un vieux manuscrit sur parchemin du couvent de Quimper, qui lui fut remis le 7 juin 1636¹⁹. On sait que, tout en s'appuyant sur des textes anciens (parfois authentiquement médiévaux), Albert Le Grand n'hésitait pas à s'en écarter pour renforcer la cohérence de son œuvre²⁰. Le manuscrit consulté par le dominicain semble tronqué, ou du moins disloqué, d'après les maigres indications codicologiques qu'il fournit (« en cinq fragmens »), alors que le texte copié en 1613 ne présente, lui, aucune discontinuité. Néanmoins, plusieurs expressions communes à la notice d'Albert Le Grand et à la transcription de 1613 (sur la façon dont Jean rapiécçait son habit, sur son attachement au strict respect de la règle, etc.²¹) permettent de supposer, à la suite de Paolini, que le copiste de 1613 et Albert Le Grand se sont bien appuyés sur un seul et même manuscrit, probablement antérieur à 1500.

Depuis, les historiens du fait religieux en Bretagne, jusqu'à Hervé Martin²² et Jean-Christophe Cassard²³, se sont invariablement servis de l'édition de Paolini, sans jamais douter de ce qu'elle reproduisait fidèlement la copie, elle-même tenue pour scrupuleuse, d'un texte médiéval²⁴. Créduité excessive ?

Dans l'absolu, sachant qu'aucun écrit antérieur à 1613 ne conserve le souvenir de la *Vita*, plusieurs cas de figure doivent être envisagés. Première possibilité : la « copie » de 1613 reproduit fidèlement une *Vita* manuscrite effectivement commencée au couvent de Quimper du vivant de Jean, ou peu après sa mort. Conservée sur place mais déjà endommagée en 1636

19. « Ceste vie a esté par nous recueillie d'un ancien rollet manuscrit sur vellin, en cinq fragmens, gardé audit convent de Saint François de Kemper-Corentin », écrit-il à la fin de sa notice. LE GRAND, Albert (OP), *La Vie des Saints de la Bretagne Armorique*, Quimper, 1637 ; cinquième et dernière édition : *Les vies des saints de la Bretagne Armorique*, Quimper, J. Salaün, 1901, p. 704-708.

20. LAHELLEC, Philippe, *Approche de la vie et de l'œuvre du fondateur de l'hagiographie bretonne : Albert Le Grand de Morlaix et la Vie des Saints de la Bretagne Armorique (1637)*, mémoire de maîtrise (préparé sous la direction de Jean KERHERVÉ et Bernard TANGUY), université de Brest, 1996 (exemple de Jean Discalcéat : p. 227-235).

21. Deux formulations voisines ont été relevées dans MOALIC, Laurent, *Saint Jean Discalceat (1279-1349). Sa vie, son œuvre*, mémoire de maîtrise (préparé sous la direction de Jean-Christophe Cassard), université de Brest, 1995, p. 6-7. Elles proviennent de l'introduction de l'édition (2) de Paolini (p. xx-xxi), lequel fournit deux exemples supplémentaires... et liste également des discordances, mises quant à elles sur le compte de la « distraction » d'Albert Le Grand.

22. MARTIN, Hervé, *Les ordres mendiants...*, op. cit., p. 356-357.

23. On lit dans l'article publié en 1996 cité plus haut : « Et pourtant il existe bien à son sujet un document authentique, contemporain de son existence, une *Vita* du XIV^e siècle [...] ». Et l'auteur précise en note : « Son authenticité est admise par tous. » (CASSARD, Jean-Christophe, « En relisant la vie... », art. cit., p. 289).

24. Laurent Moalic se pose la question (dans *Saint Jean Discalceat... op. cit.*, p. 5) mais il se borne ensuite à reproduire les arguments de Paolini en faveur d'une production médiévale. Aucun des historiens nommés ne s'est demandé à quoi ressemblait au juste la « copie » manuscrite de 1613.

(lorsqu'Albert Le Grand l'eut entre les mains), elle disparut ensuite dans le flot des destructions de l'époque moderne ou révolutionnaire²⁵, à l'image du couvent Saint-François. C'est l'hypothèse qui prévaut (explicitement ou par défaut) dans l'historiographie traditionnelle aussi bien que dans les travaux scientifiques actuels, on l'a constaté.

Deuxième scénario : au moins un demi-siècle après le décès de Jean, sa vie édifiante aurait suscité au couvent de Quimper, dans un contexte de diffusion de la réforme observante (soutenue par les ducs depuis Jean V et par Olivier de Clisson à partir des années 1400-1420, et encore en pleine expansion en Bretagne au début du siècle suivant²⁶), l'écriture de ce texte pétri de spiritualité franciscaine tardo-médiévale. Ses accents prophétiques (sur lesquels on reviendra) et l'insistance sur la pauvreté radicale, – à commencer par le thème du déchaussement, « signe extérieur » d'appartenance à l'Observance dès la fin du XIV^e siècle et plus encore au siècle suivant, au nom du retour au franciscanisme des origines²⁷ –, vont dans ce sens. Au demeurant, une construction tardive n'exclut pas l'utilisation d'une matrice ancienne, retravaillée pour l'occasion, la littérature hagiographique se présentant bien souvent, on le sait, comme un « feuilleté ». Séduisante, cette lecture doit être écartée en raison du maintien continu du couvent Saint-François de Quimper dans la mouvance des « Conventuels » jusqu'à la fusion institutionnelle prononcée par la bulle *Ite vos* de 1517²⁸.

Enfin, troisième et dernière possibilité, la « copie » de 1613 (tout comme la notice biographique d'Albert Le Grand) se calque sur un manuscrit composé au plus tôt au début du XVI^e siècle. Tout en s'appuyant peut-être là encore sur des *Vitae* antérieures et sur la tradition locale, il aurait vu le jour dans le contexte des « créations » spontanées qui ont accompagné la

25. La quatrième édition de la *Vie des saints de Bretagne Armorique* est, en 1837, la première à signaler (p. 816, note 3) la disparition du manuscrit ayant servi de source à Albert Le Grand : « Ce rôlet manuscrit n'existe plus. »

26. MARTIN, Hervé, *Les ordres mendiants... op. cit.*, p. 65-67.

27. On rappelle que, dès la règle de 1223 (chapitre II, verset 15), le port de chaussures était réservé à ceux des frères qui y étaient « contraints par la nécessité » (DALARUN, Jacques [dir.], *François d'Assise...*, vol. 1, p. 14). Deux siècles plus tard, les grandes figures de l'Observance italienne (Jacques de la Marche, Bernardin de Sienne, Jean de Capistran) marchaient *nudis pedibus*, selon les textes et l'iconographie. Les ancêtres ibériques et italiens des capucins (reconnus comme ordre en 1525) étaient appelés « Frères du Saint-Évangile », « du Capuce » ou « Déchaux » à la fin du XV^e siècle. La plupart des règlements observants interdisent le port de chaussures (sandales comprises), sauf circonstances particulières. Dans une bibliographie pléthorique, on commencera par MERLO, Grado Giovanni, *Au nom de saint François. Histoire des Frères mineurs et du franciscanisme jusqu'au début du XVII^e siècle*, Paris, Cerf-Éditions franciscaines, 2006; *Il rinnovamento del francescanesimo : l'Osservanza. Atti del XI Convegno Internazionale di Studi Francescani (Assisi, 20-22 ottobre 1983)*, Assise-Pérouse, Centro di Studi Francescani - Università di Perugia, 1985. En Bohême, les franciscains observants étaient appelés *bosáci* (« déchaussés ») au XV^e siècle. En français, HLAVÁČEK, Petr, *Die böhmischen Franziskaner im ausgehenden Mittelalter. Studien zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostmitteleuropas* (Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropa, Bd. 40), Stuttgart, 2011.

28. MARTIN, Hervé, *Les ordres mendiants... op. cit.*, p. 380-381 et 385-390.

Contre-Réforme jusqu'au début du XVII^e siècle. Pour retenir cette datation tardive, il faudrait relever dans la *Vita* des anachronismes flagrants, linguistiques (latin moderne, classique ou « jésuite »), factuels (erreurs dans les événements mentionnés) ou religieux (notions théologiques ou pastorales postérieures au concile de Trente). Ils sont nombreux dans les versions retravaillées du texte, de la notice d'Albert Le Grand (« il se mettoit au confessionnal²⁹ ») à la traduction française, très personnelle, de la *Vita* proposée par Norbert Monjaux en 1911 et à ses annotations (Jean Discalcéat aurait incité les fidèles à pratiquer la « communion fréquente³⁰ »). Mais on peine à en repérer dans la version latine « copiée » en 1613, une fois celle-ci débarrassée des ajouts formels contemporains de la transcription ou effectués par l'éditeur.

Les preuves linguistiques d'une rédaction médiévale

D'autres outils doivent être mobilisés pour conclure définitivement à une rédaction médiévale de la *Vita*. En introduction de son édition française de la *Vita*, Paolini affirme que le style et la syntaxe de ce récit, de même que l'usage des Écritures que fait son auteur, sont caractéristiques du XIV^e siècle³¹. Avant de souscrire à cette opinion, il faut la soumettre à l'épreuve de la philologie.

Le latin de la *Vita* se caractérise incontestablement par sa sobriété. Si les phrases (terminées par une ponctuation forte) s'étalent parfois sur plusieurs lignes, les propositions sont généralement brèves. Au lieu d'emboîter à plaisir les propositions les unes dans les autres, la syntaxe reste simple. Les incises n'interrompent pas le cours de la phrase à un rythme aussi hâletant que dans le latin classique ou scolastique. Le lexique apparaît comme pauvre, que ce soit en matière de spiritualité ou pour décrire les actes de la vie quotidienne³². Les figures de style demeurent rudimentaires et les effets rhétoriques, – y compris le recours aux allégories, exceptionnel – limités. En bref, la langue de la *Vita* se situe aux antipodes du latin « humaniste » puis « jésuite ». Elle cadre bien par conséquent avec une production sortie du couvent de Quimper, couvent dépourvu jusqu'en 1515 de *lector* et de

29. *La Vie des Saints de Bretagne Armorique* (5^e éd.), p. 706. Faut-il le rappeler, l'apparition du confessionnal, promu par (saint) Charles Borromée, n'est pas antérieure à la seconde moitié du XVI^e siècle.

30. MONJAU, Norbert, *Saint Jean Discalcéat...*, *op. cit.*, p. 66, note 1. Depuis le concile de Latran IV (canon 21), les fidèles n'étaient tenus de communier qu'une fois l'an, l'accent étant mis sur la préparation de l'événement. Les pratiques indiquent un essor de la communion pluriannuelle jusqu'à la fin du Moyen Âge, limité cependant aux cercles dévots ou mystiques. BÉRIOU Nicole, CASEAU, Béatrice, RIGAU, Dominique (dir.), *Pratiques de l'Eucharistie dans l'Antiquité tardive et au Moyen Âge en Orient et en Occident*, Paris, Études Augustiniennes, 2009, 2 vol.

31. Voir introduction de l'édition [2], p. XII-XIII.

32. Cette imprécision du vocabulaire ne va pas sans poser des problèmes de traduction (voir l'exemple des *concilia* évoqués plus loin).

studium (contrairement à celui de Rennes³³). Et elle signe une production destinée à un usage interne – les frères du couvent Saint-François, voire ceux de la custodie de Bretagne.

En disant cela, on ne résout pas tout. Car le texte peut remonter aussi bien aux années 1350 qu'au premier tiers du XVI^e siècle. Ce qu'écrit Paolini sur l'absence de références mythologiques dans la *Vita*, absence dont il fait un critère suffisant pour plaider en faveur d'une rédaction antérieure au XV^e siècle³⁴, est inexact. En milieu franciscain, jusqu'aux années 1520 incluses, si l'on convoquait volontiers Aristote (souvent par le truchement de Thomas d'Aquin), on n'employait pas de figures de la mythologie gréco-romaine, surtout dans les « périphéries » culturelles de l'Ordre³⁵. En revanche, l'examen terminologique du texte de la *Vita* permet de préciser les choses. Entre autres vocables appartenant typiquement à la littérature du XIV^e siècle, il y est question de « grande mortalité » à propos de la peste noire de 1348-1349 (*gravis pestilentia seu mortalitas, mortalitas*)³⁶. Le vocabulaire mais aussi les « enjolivures » et l'ensemble du cursus rythmique, conforme au *dictamen* médiéval, autrement dit à l'art d'écrire conformément à la déclamation, font remonter sa composition à la fin du XIV^e siècle ou au début du suivant (dans un empan allant de la fin des années 1350 au milieu du XV^e siècle). Ils rendent peu probable une datation située au début du XVI^e siècle, sauf à imaginer que des traditions d'écriture archaïques auraient été perpétuées sans changement, dans ce milieu très conservateur et à l'écart des grands foyers intellectuels (universitaires, en particulier) qu'était le couvent de Quimper³⁷.

Au total, la langue de la *Vita* n'a rien en commun avec le latin, redevenu « classique », des XVI^e et XVII^e siècles. Si l'on resserre la focale autour des cercles d'écriture franciscains, le constat est identique. On relève en effet dès les premières lignes de la *Vita* des expressions caractéristiques de la littérature franciscaine des XIII^e-XV^e siècles, telles que *nobilis margarita laudabilis sanctitatis* (« la noble perle de la louable sainteté ») ou *iste amator castus altissime paupertatis* (« ce chaste amant de la suprême pauvreté »)³⁸. En dépit des constantes de la littérature hagiographique, – encline, on le

33. MARTIN, Hervé, *Les ordres mendiants...*, op. cit., p. 158-163.

34. Voir l'introduction de l'édition [2] de Paolini, p. XIII.

35. Exemples dans BÉRIOU, Nicole, MORARD, Martin, NEBBIAI, Donatella (dir.), *Entre stabilité et itinérance. Livres et culture des ordres mendiants, XIII^e-XV^e siècles*, Turnhout, Brepols, 2014.

36. § 54. En voici une illustration tirée de la production hagiographique franciscaine : le syntagme de « grande mortalité » est pareillement employé par le frère mineur Arnaud de Sarrant dans son *De cognatione sancti Francisci* rédigé vers 1365, pour désigner l'attaque pesteuse du milieu du siècle, signale Armelle Le Hüerou dans DALARUN, Jacques (dir.), *François d'Assise. Écrits, Vies, témoignages*, Paris, Cerf, 2010, vol. 2, p. 2998, note 3.

37. Je remercie vivement Benoît Grévin (chargé de recherches au CNRS, spécialiste d'histoire et de littérature latines médiévales), d'avoir accepté de jeter un œil sur ce texte pour m'aider à en établir la datation.

38. § 1, 2, 10. Ma gratitude va pareillement à Armelle Le Hüerou (docteur en histoire médiévale, spécialiste de littérature franciscaine) pour le repérage, au premier coup d'œil, de ces formulations.

sait, à répéter les mêmes formules de siècle en siècle –, l'abondance de ces syntagmes et leur inscription, cohérente, dans le fil du récit confortent l'hypothèse d'une rédaction tardo-médiévale. Ils confirment au passage sa provenance franciscaine. La structure formelle de la *Vita*, solidement charpentée, conforme au raisonnement scolastique et truffée de citations scripturaires, la situe à l'époque de la maturité de l'Ordre.

Les preuves « historiques » d'une rédaction médiévale

Il convient d'affiner ces suppositions à l'aide d'autres indices, « historiques ». Pour la clarté du propos, on distinguera deux groupes : les données générales locales (situation politico-militaire, climatique, sanitaire...) et le contexte religieux (notamment franciscain), d'autre part.

Il ne sera guère question très longtemps des premières. En effet, comme l'avait remarqué Jean-Christophe Cassard, les informations factuelles sont étonnamment peu nombreuses dans la *Vita*. Le récit donne l'impression d'être « en suspension ». Jean-Christophe Cassard parlait à ce titre d'une « icône de parchemin », ou encore d'« une Vie qui n'est pas une biographie³⁹ ». Depuis leur naissance, les *Vitae* (ou *Legendae*) n'avaient pas pour vocation, il est vrai, de raconter l'existence de leur héros comme l'aurait fait un chroniqueur ou un biographe, à grand renfort de détails « contextualisants ». Leur objectif était d'inciter leurs lecteurs à suivre le modèle de perfection chrétienne qu'incarnait leur sujet⁴⁰. Les hagiographes de la fin du Moyen Âge s'efforçaient néanmoins de présenter les épisodes marquants de la vie de leur héros en respectant la succession chronologique et en multipliant les indications factuelles, afin de conférer plus de véracité à leur récit⁴¹. L'auteur de la *Vita* de Jean Discalcéat illustrerait sur ce point un certain archaïsme dans l'écriture hagiographique.

Les choses se précisent toutefois à partir de 1344. L'hagiographe relate les deux sièges de la ville de Quimper, par Charles de Blois puis par les Anglais l'année suivante, suivis d'autres fléaux : la famine de 1346⁴² et enfin les ravages de la peste noire⁴³. Aussi bien les faits que leur succession temporelle concordent avec ce que l'on sait par d'autres sources de ces années sombres de l'histoire régionale. Seule incohérence, mineure : l'hagiographe fait mourir Jean Discalcéat de la peste noire à la mi-décembre 1349, alors

39. CASSARD, Jean-Christophe, « En relisant la vie... », art. cit., p. 290, 294.

40. André Vauchez rappelle, dans sa préface au nouveau « Totum franciscain » : « Dans ces écrits s'exprime une vérité théologique qui va au-delà de la vérité historique en mettant en évidence le fil secret de la présence et de l'intervention de Dieu dans une existence humaine. » (DALARUN, Jacques [dir.], *François d'Assise...*, op. cit., vol. 1, p. 14.)

41. On ne peut évidemment multiplier les exemples. Illustration et parallèles avec d'autres *Vitae* (franciscaines et surtout dominicaines) de la fin du Moyen Âge dans DEÁK, Viktória Hedvig, *La légende de sainte Marguerite de Hongrie et l'hagiographie dominicaine*, Paris, Cerf, 2013 (pour la trad. fr.).

42. § 30, 33.

43. À partir du § 49.

que, d'après la liste que fournit le nécrologe de la cathédrale de Quimper, c'est entre décembre 1348 et février 1349 que le fléau sévit dans la cité⁴⁴.

On tire de ces maigres indications un renseignement décisif pour dater plus finement la rédaction de la *Vita* : l'auteur présente Charles de Blois (tué à Auray en 1364) comme toujours en vie⁴⁵; et la guerre entre France et Angleterre, interrompue par le traité de Brétigny en 1360, y apparaît comme toujours d'actualité⁴⁶. Il a donc probablement composé son œuvre avant mai 1360⁴⁷.

L'inscription de la *Vita* dans les mentalités religieuses tardo-médiévales a déjà été mise en évidence, dans ses grandes lignes, par Jean-Christophe Cassard⁴⁸, qui s'appuie pour partie sur les mémoires de maîtrise de deux de ses étudiants, Laurent Héry⁴⁹ et Laurent Moalic⁵⁰. Les recherches menées entre-temps sur l'histoire de la sainteté médiévale en général et sur celle des franciscains en particulier confirment dans l'ensemble leurs analyses.

La part importante dévolue au merveilleux dans la *Vita* rattache indiscutablement ce texte à la production hagiographique des deux derniers siècles du Moyen Âge, par contraste avec celle du XIII^e siècle d'une part et celle des XVI^e-XVIII^e siècles d'autre part. Elle affleure de la même manière dans le dossier de canonisation d'Yves Hélor, ouvert en 1331⁵¹. Le merveilleux ne se cantonne pas aux miracles opérés par le saint. D'ailleurs, le nombre de miracles attribués à Jean Discalceat par l'auteur de la *Vita* se réduit à trois⁵², saint Yves étant crédité à la même époque d'une dizaine de prodiges, parfois très spectaculaires (résurrections, eau se retirant pour le laisser passer, etc.)⁵³. On se situe par conséquent dans la période où, entre 1200 et 1500 environ, la papauté tentait d'insister sur les vertus édifiantes du saint (*meritum*), plutôt que sur les pouvoirs surnaturels qui lui

44. Je remercie Yves Coativy de cette information. Ce décalage n'exclut pas l'hypothèse d'un retour pesteux à Quimper, dix mois après les saignées démographiques de l'hiver 1348-1349.

45. *Tempore enim quo princeps nobilis et illustris dominus Carolus, dux Britani[a]e...*, § 49.

46. *Quodam enim tempore, aliquantulum antequam guerra, qu[a]e nunc est in Francia...*, § 52.

47. CASSARD, Jean-Christophe, « En relisant la vie... », art. cit., p. 293 (à partir du dernier indice).

48. *Ibid.* Voir également : *Id.*, « Propagande partisane et miracles engagés dans la guerre de Succession de Bretagne », *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, 102 (1995), n° 2, ici p. 13-15.

49. HÉRY, Laurent, *Le culte des novi sancti bretons du XIV^e siècle*, mémoire de maîtrise (préparé sous la direction de Jean-Christophe Cassard), université de Brest, 1994.

50. MOALIC, Laurent, *Saint Jean Discalceat...* Ce travail se démarque du précédent par son recours abusif à la paraphrase.

51. VAUCHEZ, André, « L'influence des modèles hagiographiques sur les représentations de la sainteté, dans les procès de canonisation (XIII^e-XV^e siècle) », dans PATLAGEAN, Évelyne et RICHÉ, Pierre (dir.), *Hagiographie, cultures et sociétés. IV^e-XII^e siècles*, Paris, Études augustiniennes, 1981, p. 586.

52. CASSARD, Jean-Christophe, « En relisant la vie... », art. cit., p. 290.

53. VAUCHEZ, André, « L'influence... », art. cit., p. 586.

venaient de Dieu (*divina virtus*)⁵⁴. Le type de miracles consignés est également instructif. À la différence de l'hagiographie du haut Moyen Âge (puis de l'extrême fin du Moyen Âge) et comme dans le « dossier saint Yves », ce ne sont pas les pouvoirs thaumaturgiques *post mortem* (par contact physique avec les reliques, censées perpétuer la *virtus* du défunt) qui sont consignés, mais des prodiges in *vita* et obtenus par l'intercession du saint⁵⁵. L'état se resserre donc autour du XIV^e siècle, âge d'or des *novi sancti*.

La *Vita* regorge de *topoi* hagiographiques typiquement médiévaux. En voici les plus évidents, relevés par Jean-Christophe Cassard et ses élèves : un miracle antérieur à la naissance soulignant l'élection divine du futur saint ; le châtement par la lèpre d'un riche et orgueilleux cousin ; la symbolique des nombres 13 (Jean étant resté treize ans à la tête d'une paroisse) et 33 (pour les trente-trois années passées sous l'habit franciscain) ; le déterminisme prémonitoire du nom de baptême (l'analogie entre Jean Discalcéat et Jean l'Évangéliste mais surtout Jean le Baptiste traversant le récit d'un bout à l'autre) ; le don des larmes⁵⁶... Il faut y ajouter la figure du diable, très présente – pour ne pas dire obsédante et obsidionale⁵⁷ – dans la *Vita*⁵⁸. Or elle acquit une place singulière dans l'hagiographie aux XIV^e et XV^e siècles⁵⁹. De même, la mort exemplaire de Jean Discalcéat, décrit comme mort à la fois de la peste⁶⁰ et d'épuisement pour avoir secouru sans relâche les victimes de la pandémie et entendu leur dernière confession⁶¹, une mort éle-

54. VAUCHEZ, André, *La sainteté...*, *op. cit.*, en particulier p. 583-584.

55. CASSARD, Jean-Christophe, « En relisant la vie... », art. cit., p. 290.

56. Liste générale dans CASSARD Jean-Christophe, « En relisant la vie... », art. cit., p. 290. Compléments dans : HÉRY, Laurent, *Le culte des sancti novi...* *op. cit.*, p. 29, note 60 (don des larmes).

57. *adversarius [...] multis aliis modis eum frequentissimus impugnabat*, lit-on au paragraphe 24.

58. § 21, 22-25, 39... Elle est signalée (sans commentaire chronologique) dans CASSARD, Jean-Christophe, « En relisant la vie... », art. cit., p. 294.

59. VAUCHEZ, André, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge*, Rome, École Française de Rome, 1981 ; MUCHEMBLED, Robert, *Une histoire du diable (XII^e-XX^e siècle)*, Paris, Seuil, 2002.

60. Sur ce point, l'affirmation de Jean-Christophe Cassard (dans « En relisant la vie... », art. cit., p. 292) niant que Jean Discalcéat ait été atteint par la peste est contredite par le texte de la *Vita* : *Deus igitur, non gladio persecutoris, tamen non sine stipendia militis spiritualis, permisit predicti morbi contagio vexari innocens eius corpus...* § 58. On ne relève pas de négation supplémentaire (qui aurait pu avoir été omise dans l'édition de Paolini) dans le manuscrit de 1613 (f° 39-39 v°). L'argument avancé par Jean-Christophe Cassard (*ibid.*) selon lequel les habitants, et notamment les nobles, auraient refusé de porter sa dépouille si Jean était réellement mort de la peste ne tient pas : la *virtus* d'un saint était considérée comme plus forte que la maladie. Signalons à ce propos que dans un sous-titre marginal de son édition [2], Paolini parle (p. 24) de « lèpre », par erreur manifestement, car la *Vita* applique cette maladie, souvent associée à la corruption de l'âme dans la littérature religieuse médiévale, au cousin de Jean et à ses fils (§ 9), non à Jean lui-même.

61. *Ante tamen ilium finem laudabilem non timens contagium epidemiae, per patriam illo anno horribiliter agravat[a]e, non horrebat aliquando visitare quemcumque corruptum graviter illo morbo, sed discurrens per villam ubi poterat attingere, indifferenter confessiones pauperum et divitum audiebat...* § 58. L'insistance sur la confession renvoie au tournant pastoral impulsé par Latran IV et perpétué par la législation synodale.

vée presque au même rang que le martyr⁶², se retrouve dans les dossiers d'Yves Hélori et de Charles de Blois⁶³. Enfin, les premières manifestations du culte rendu à Jean Discalcéat, qui frôlent l'hystérie collective (la foule tente de s'arracher les vêtements et les cheveux du défunt pour en faire des reliques, raconte la *Vita*⁶⁴), caractérisent également l'hagiographie des XIII^e-XV^e siècles. Attestées précocement au nord des Alpes comme dans l'aire méditerranéenne⁶⁵ (en particulier à propos de figures féminines associées à l'ordre des Mineurs⁶⁶), elles se rencontrent aussi en Bretagne et hors des cercles franciscains : Yves Hélori en fournit une illustration fameuse⁶⁷.

S'ajoutent à ces motifs communs des thèmes particulièrement développés dans l'hagiographie franciscaine tardo-médiévale⁶⁸. Laurent Héry constate que, des sept divisions qui structurent le texte de la *Vita*, trois font l'éloge de vertus franciscaines par excellence : la pauvreté volontaire, l'humilité et l'austérité⁶⁹. Parmi les « marqueurs » de sainteté franciscaine associés à Jean Discalcéat dans l'ensemble du récit se trouvent : le renoncement au confort et la pratique de la pauvreté radicale (qui valut à Jean son surnom de « déchaussé » avant même son entrée chez les Mineurs⁷⁰), expérimentée avant lui par François d'Assise, déjà « riche par la pauvreté⁷¹ » et lui aussi « chaste amant de la suprême pauvreté⁷² » ; le service des pauvres

62. [...] *quod a gradu martyrii minime differebat*. § 58.

63. HÉRY, Laurent, *Le culte des sancti novi...*, *op. cit.*, p. 30-31.

64. *Et multi de vestimentis sibi coherentibus et aliqui de capillis pro reliquiis capiebant*.

§ 61. On note cependant une relative sobriété par rapport aux exemples cités infra.

65. VAUCHEZ, André, *La sainteté en Occident...*, *op. cit.*, p. 503-504.

66. Deux exemples du XIII^e siècle situés dans la mouvance franciscaine : en Thuringe, la relation par les suivantes d'Élisabeth de Hongrie, enregistrée peu après 1231 dans les *Dicta quattuor ancillarum beatae Elisabethae*, des événements qui suivirent la mort de la sainte (cheveux et ongles arrachés, oreilles et mamelons coupés) (*Sainte Élisabeth de Hongrie. Documents du 13^e siècle*, trad. J. GRÉAL, Paris, Éditions franciscaines, 2007, § 87) ; en Provence : le récit de l'enterrement de Douceline de Digne (1^{er} septembre 1274), proche des milieux spirituels franciscains, d'après la *Vie de sainte Douceline* écrite par Philippe de Porcellet vers 1297, qui rapporte des détails à peine moins crus (*Vie de sainte Douceline*, éd. et trad. J.-H. ALBANÈS, Marseille, 1879, p. 201-205).

67. Comme le rappelle HÉRY, Laurent, *Le culte des sancti novi...*, *op. cit.*, p. 35-36.

68. VAUCHEZ, André, *La sainteté en Occident...* *op. cit.*, p. 388-410. Sur les vertus proprement franciscaines et leur développement aux deux premiers siècles de l'histoire de l'ordre : PACIOCCO, Ricardo, *Da Francesco ai « catalogi sanctorum »*. *Livelli istituzionali e immagini agiografiche nell'ordine francescano (secoli XIII-XIV)*, Assise, Ed. Porziuncola, « Collectio Assisiensis ; 20 », 1990.

69. HÉRY, Laurent, *Le culte des sancti novi...*, *op. cit.*, p. 16. Les sept sections de la *Vita*, annoncées dans le prologue et soulignées dans l'édition de 1910 par des titres latins (forgés par Paolini et indiqués en marge), portent respectivement sur (I.) *Voluntaria paupertas*, (II.) *Virtuosa humilitas*, (III.) *Constans et animosa probitas*, (IV.) *Firma et plena charitas*, (V.) *Operum flojocunditas*, (VI.) *Corporalis austeritas*, (VII.) *Munda mentis limpiditas*.

70. [E]t *quando erat in seculo presbiter et curatus, et ideo discalciatus pro cognomine vocabatur*. § 21.

71. § 10 (*religio Minorum, fundata per pauperum patriarcham, sanctum videlicet Franciscum, divitem paupertate*).

72. Voir les remarques formulées plus haut à propos des expressions typiquement franciscaines de la *Vita*.

et des marginaux, par le secours matériel (dont François d'Assise, appelé « patriarche des pauvres » dans la *Vita*⁷³, avait donné l'exemple), secours à la fois psychologique et thérapeutique (voire thaumaturgique)⁷⁴ et pastoral, l'évangélisation des miséreux étant présentée de manière significative dans la *Vita* comme une entreprise missionnaire, à une période où le regard sur la pauvreté subie commence à changer en Occident⁷⁵; le clou planté dans le pied du saint (qui rappelle l'épisode de la stigmatisation de François d'Assise, dont l'exaltation, un temps contestée, reprit au XIV^e siècle en dépassant les limites de l'Ordre⁷⁶); la recherche constante de la mortification corporelle (non pas un mais au moins trois cilices, huit « carêmes », les pieds toujours nus...) ⁷⁷, à l'image des pratiques ascétiques de François, pour marcher sur les pas du Christ souffrant⁷⁸ et de Jean le Baptiste (à qui François avait été lui aussi comparé dès les premières *Vitae* de Thomas de Celano)⁷⁹; l'humilité absolue : Jean se présentait comme la « lie » de son couvent⁸⁰ et reçut, « tel un serviteur » (*sicut famulus*), le diminutif de « petit Jean⁸¹ »; le *zelus animarum*, déjà évoqué plus haut et commun à tous les Mendians, qui rejoint dans le cas de Jean son expérience préalable de curé de paroisse; enfin, l'indéfectible joie, qui imprègne les pages de la *Vita* comme les écrits rapportant la vie du pauvre d'Assise⁸². Ne manquait en somme à Jean Discalceat, pour devenir un *alter Franciscus*, que l'amour de la nature, en particulier du règne animal, absent de la *Vita*⁸³. Hervé Martin résume ce mimétisme quasi-parfait en le posant comme la « version bretonne du *poverello*⁸⁴ ».

73. Voir la citation donnée en note *supra*.

74. § 28-29.

75. LEGUAY, Jean-Pierre, *Pauvres et marginaux au Moyen Âge*, Paris, Gisserot, 2009.

76. VAUCHEZ, André, *François d'Assise, entre histoire et mémoire*, Paris, Fayard, 2009, p. 332-334; ID., « Les stigmates de saint François et leurs détracteurs dans les derniers siècles du Moyen Âge », *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire* 80 (1968) n° 2, p. 595-625.

77. Une section entière du récit (la sixième) est réservée à cet aspect, aux § 39-48.

78. Un temps minimisée par André Vauchez dans son portrait de la sainteté des Mendians (*La sainteté en Occident*, p. 388-410), l'importance de l'ascèse corporelle a été réhabilitée, tant chez les franciscains que chez les dominicains, par les recherches ultérieures. Outre les travaux de Ricardo Paciocco déjà cités, voir CANETTI, Luigi, *L'Invenzione della memoria. I culto e l'immagine di Domenico nella storia dei primi fratri predicatori*, Spolète, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1996, p. 205; DEAK, Viktória Hedvig, *La légende de sainte Marguerite...*, *op. cit.*

79. DALARUN, Jacques (dir.), *François d'Assise...*, *op. cit.*, vol. 1, p. 43 (introduction) et 457-657.

80. [...] *sed vir humilis sic respondit quod, sicut ceteri, indui non debebat, quia ipse erat fex omnium aliorum.* § 17.

81. § 19.

82. On lit par exemple, aux § 42-43 : *Multum, nonstantibus talibus abstinentiis, erat letus [...]. Aliquando consolabiliter sibi loqui et tunc vultu placido et ridente sic gratiose et dulciter loquebatur, quod risus sui vultus innocentis et verba melliflua sui oris sic solebant reficere audientes.*

83. Ainsi que le signale CASSARD, Jean-Christophe, « En relisant la vie... », art. cit., p. 291-292.

84. MARTIN, Hervé, *Les ordres mendians...*, *op. cit.*, p. 356-357.

Un manifeste « spirituel » ?

Cette dimension franciscaine ne suffit pas à rendre compte de la tonalité de la *Vita*. Rigoriste, elle a des accents d'Observance avant l'heure. La revendication du nécessaire retour au franciscanisme des origines est à peine voilée : en tous points, le modèle absolu, c'est François en personne, ainsi qu'on a pu le constater.

Le texte comporte par ailleurs une forte connotation prophétique. Comparé par l'hagiographe au prophète Élisée⁸⁵ et surtout à Jean-Baptiste, « élu pour révéler les secrets de Dieu⁸⁶ », Jean Discalcéat annonce coup sur coup, par différents signes, attitudes ou révélations, les événements majeurs de son temps : la prise de Quimper par Charles de Blois en 1344, la cherté du pain, la résistance de la cité face à Jean de Montfort et aux Anglais l'année suivante, les ravages de la peste⁸⁷... Ses avertissements ont des accents apocalyptiques, notamment lorsqu'il prédit l'imminence de « grande(s) calamité(s) » (*magnum infortunium, magnum malum*), à commencer par la peste noire⁸⁸. Plus largement, l'ensemble du texte est littéralement encadré de « signaux » annonciateurs de la Fin des Temps⁸⁹.

Ces éléments, Laurent Héry l'a souligné, sont nettement plus développés que dans les dossiers d'Yves Héloré et de Charles de Blois⁹⁰. C'est à partir de ces indices que Jean-Christophe Cassard a proposé de rattacher l'auteur de la *Vita* au courant franciscain dissident des Spirituels⁹¹. Son œuvre s'inscrirait dans la série des textes hagiographiques, concentrés pendant un siècle sur la personne du *poverello* puis élargis à ses émules, qui avaient pour objectif d'enrayer l'éloignement de l'Ordre par rapport au « projet » franciscain primitif. Jusqu'à quel point peut-on le suivre ?

La présence de thèmes prophétiques ou eschatologiques ne constitue pas un argument suffisant⁹². On les rencontre dès les années 1260 chez Bonaventure, accusé par les Spirituels d'avoir entériné et accéléré les dérives à l'intérieur de l'Ordre : il comparait François à l'un des anges du sixième sceau de l'Apocalypse dans sa *Legenda maior* (1260)⁹³. De même, on se gardera de rattacher l'invocation à la Trinité qui ouvre la *Vita* (*In nomine Sanct[a]e et Individu[a]e Trinitatis, Patris, Filii et Spiritus*

85. § 37 (*ad alterum Eliseum*).

86. [...] *non est mirum si, ut Iohannes, est electus ad secreta Domini proferenda*. § 64.

87. § 52 à 56.

88. § 54 et 55.

89. Du Prologue (*et haec initia sunt dolorum*, § 1) aux derniers paragraphes (*Illa enim patria, redolens dulcedine suae vitae, et redolebit in perpetuum, Domino concedente, donec veniat illud tempus, quale non fuit, ex quo gentes esse coeperunt, quando habundabit iniquitas et refrigescet caritas multorum*, § 63).

90. HÉRY, Laurent, *Le culte des sancti novi...*, *op. cit.*, p. 29.

91. CASSARD, Jean-Christophe, « En relisant la vie... », *art. cit.*, p. 293-294.

92. VAUCHEZ, André, *Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir surnaturel au Moyen Âge*, Paris, Albin Michel, 1999.

93. Comme l'observe très justement Viktória Hedvig Deák dans *La légende de sainte Marguerite...*, *op. cit.*, p. 62-63.

sancti, Amen) aux thèses trinitaires d'origine joachimite dans lesquelles les franciscains spirituels se reconnaissaient. Peu utilisée en *incipit* dans les *Vitae*, elle ouvrait par convention d'innombrables diplômes dressés au nom de prélats (évêques ou abbés), rois ou empereurs, ainsi que des psautiers et obituaires monastiques⁹⁴. Mais on note que le prologue de la toute première règle franciscaine (ou *regula non bullata*, 1221), auxquels les membres ou inspireurs de la mouvance spirituelle (Hugues de Digne comme Ange Clareno) étaient très attachés⁹⁵, commençait par une invocation presque identique (*In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti*), tirée de Mt 28,19.

Inversement, à l'appui de l'interprétation « spirituelle », on observe que la vertu d'obéissance, du moins sous la forme de la soumission aux supérieurs, soulignée dans le dossier de canonisation d'Yves Héloré et encore plus attendue en milieu régulier, n'est pas mise en avant dans la *Vita*⁹⁶. Les *prelati* n'y font que de timides apparitions et rarement comme figures d'autorité. Jean Discalcéat sollicite l'autorisation de « ses supérieurs » (sans plus de précision) avant d'affecter l'excédent des aumônes reçues par le couvent à l'achat de pain pour nourrir les indigents⁹⁷. Plus loin, l'hagiographe fait indirectement allusion à la négligence de son (précédent ?) gardien, manifestement incapable d'imposer un habit homogène aux frères de son établissement⁹⁸. Et, lorsque des *prelati* venaient inspecter le couvent de Quimper, Jean était le premier à minimiser les manquements dont étaient accusés les frères de son couvent pour alléger les sanctions qu'ils encouraient⁹⁹. Pour le reste, le récit ne met en scène le gardien du couvent Saint-François que dans une posture passive : il assiste avec les autres frères, tétanisés d'effroi, en larmes et impuissants, au combat qui oppose Jean Discalcéat au démon sans intervenir¹⁰⁰. Ni le custode, ni le provincial ou le ministre général ne sont mentionnés dans le récit.

L'obéissance, c'est à la règle que Jean la devait avant toute chose¹⁰¹. Elle est pour ainsi dire « sanctuarisée » dans la *Vita* (*salva semper regul[a]e puritate, de qua non est inventus transgredi unum iota*¹⁰²). Or, on le sait, les Spirituels (et après eux, les Observants) plaçaient l'observance littérale de la règle très au-dessus de l'obéissance aux supérieurs, en s'appuyant

94. Elle figure également en tête d'une version occitane du Purgatoire de saint Patrick, celle de Ramon de Perelhos (*Lo libre de sanct Patrici*, fin du XIV^e siècle). Voir l'URL : [http://www.arlima.net/qt/ramon_de_perelhos.html] (consulté le 20 mars 2015).

95. Voir à ce propos le récent article de RUIZ, Damien, « Hugues de Digne et la *Regula non bullata* », *Franciscana* xv (2013), p. 101-147.

96. HÉRY, Laurent, *Le culte des sancti novi...*, *op. cit.*, p. 19.

97. § 30 (*de suorum licentia prelatorum faciebat emi panem...*).

98. § 17 (*propter unam abusionem claustrī*).

99. § 17.

100. [...] *et guardianus et plures alii cum magnis lachrimis convenerunt*. § 22.

101. § 2, 11, 12, 13...

102. § 13.

notamment sur le « testament » de François (1226), autre texte de référence des Spirituels, et dans le droit fil des déclarations de Pierre Jean Olivi¹⁰³.

Simultanément, la formation intellectuelle de Jean Discalcéat n'est absolument pas valorisée par son hagiographe, pas plus que son éventuel penchant pour la lecture. Que faisait-il avant de recevoir les ordres ? Il s'appliquait à construire des ponts et à ériger des croix, selon les besoins, se rendant, peut-être, à des assemblées religieuses¹⁰⁴. Son savoir théologique, en particulier sa capacité à citer les Écritures, semble « une science infuse », directement venue de Dieu ou du Saint-Esprit¹⁰⁵. Son hagiographe ne place dans sa bouche que des citations bibliques. Il ne recourt lui-même qu'à des extraits des Écritures saintes, généralement les Psaumes ou les Évangiles¹⁰⁶, à l'exclusion de toute autre écrit, fût-il venu d'un maître en théologie franciscain. En outre, on l'a constaté, que cela résulte d'un médiocre niveau de culture ou d'une position de principe, son écriture est plutôt dépouillée. Pour revenir à Jean Discalcéat, curieusement, on ne le voit prêcher à aucun moment. Il parle, mais c'est pour consoler, prédire ou confesser. Et lorsqu'il s'adresse à des laïcs, c'est de préférence à des humbles¹⁰⁷, donc dans leur langue, non pour leur faire de savants sermons. Aurait-on là un signe supplémentaire de l'appartenance de Jean Discalcéat et de son hagiographe à un courant récusant, au nom de l'humilité et de la pauvreté radicale, environ un siècle après François et avant l'éclosion de l'Observance, le passage des Mineurs par l'université et la possession de livres (non liturgiques) par les couvents de l'Ordre¹⁰⁸ ?

Enfin, la pauvreté que pratiquait Jean Discalcéat, valable pour lui-même en tant que disciple du *poverello* (on l'a vu), avec des exigences nettement plus élevées que ce qu'appliquaient alors les couvents mendiants (à propos du refus de stocker des vivres, par exemple¹⁰⁹), mais aussi pour les

103. Voir, parmi les nombreux travaux de Sylvain Piron sur les œuvres de Pierre-Jean Olivi, « L'ecclésiologie franciscaine de Jean de Roquetaillade. À propos d'une édition récente », *Franciscan Studies* 65 (2007), p. 281-294, ici p. 291-292.

104. [Après la mort de son père] *ad pia opera, sicut ad faciendum pontes, ad erigendum cruces et ad concilia* [?] *quibus erat spiritualis vel temporalis necessitas, toto studio se convertit.* § 7.

105. *Et ista et talia verba sic ad propositum et sic devota, quod fratres intelligentes qui astabant non modicum mirabantur, quomodo verba sic devota et ad propositum poterat invenire, multoties replicabat; tamen non erat mirum, si bona verba diceret, in quo bonus spiritus loquebatur.* § 22.

106. Voir les citations identifiées par Paolini en note de son édition.

107. *Cum pauperibus libentius et frequentius quam cum divitibus loquebatur.* § 19.

108. MENESTÒ, Enrico, « Francesco, i Minori e i libri », *Libri, biblioteche e lettura dei Frati mendicanti (secoli XIII-XIV)*, Spolète, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 2005, p. 3-27. Sur le rejet des livres et du savoir universitaire par les Spirituels, voir la mise au point de PIRON, Sylvain, « Le mouvement clandestin des dissidents franciscains au milieu du XIV^e siècle », *Oliviana* 3 (2009), p. 2-26.

109. Refus évoqué au § 11. Sur les pratiques des couvents franciscains en la matière, voir les exemples donnés dans BÉRIOU, Nicole, CHIFFOLEAU, Jacques (dir.), *Économie et religion. L'expérience des ordres mendiants (XIII^e-XV^e s.)*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, « Collection d'histoire et archéologie médiévales 21 », 2009; CEVINS, Marie-

clercs séculiers, est une pauvreté radicale. La *Vita* rapporte par exemple son hostilité à l'attribution d'une cure paroissiale à son propre frère, au motif que celui-ci « négligeait les pauvres et recherchait excessivement les biens temporels¹¹⁰ ». À l'inverse, Jean Discalcéat, tel un nouveau Noé, se dépouillait tant et si bien pour les pauvres, par « devoir de charité » (*ex charitatis debito*¹¹¹), qu'il finissait souvent ses journées à demi-nu, sa nudité le rapprochant du *poverello* se dénudant devant l'évêque d'Assise en 1206 mais aussi et surtout du Crucifié¹¹². Il y a là une dénonciation implicite de l'enrichissement des gens d'Église, notamment des clercs bénéficiaires, dont on sait la place qu'elle occupait dans le discours des Spirituels, en particulier chez les Fratricelles¹¹³.

Une inspiration méridionale ?

Pour aller plus loin, il faudrait cerner le profil du rédacteur de la *Vita*. Les listes de noms de frères des couvents mendiants de Basse-Bretagne conservées pour le XIV^e siècle indiquent que la plupart étaient natifs de la région. On relève néanmoins quelques « extérieurs », dans des limites floues cependant, dont les listes franciscaines ne disent rien¹¹⁴. Le rédacteur de la *Vita* faisait visiblement partie de ces exceptions. Arrivé à Quimper au début des années 1340 seulement (le texte ne fournissant d'informations précises sur le contexte local qu'à compter de 1344), il n'était manifestement pas bretonnant (d'après plusieurs adjectifs possessifs le distinguant de son héros, pointés par Jean-Christophe Cassard¹¹⁵). Rien ne laisse entendre cependant qu'il était étranger au duché de Bretagne ou au royaume de France¹¹⁶ : on le voit converser familièrement au moins à deux reprises avec Jean Discalcéat¹¹⁷.

Connaissant la survivance du courant « spirituel » franciscain au milieu du XIV^e siècle en Languedoc et Provence, d'où il passa à la cour angevine

Madeleine de (dir.), « Le fonctionnement matériel des couvents mendiants en Europe centrale (vers 1220-vers 1550) : bilan historiographique », *Études franciscaines* n.s. 6 (2013), fasc. 1, p. 5-115.

110. § 30.

111. Paolini transcrit (§ 31) en « *ex charitate debita* » mais le manuscrit (f° 24 v°) se lit plutôt « *ex charitatis debita* ». Le copiste a pu commettre une erreur de copie sur le dernier mot : *debito* est plus correct sémantiquement et grammaticalement, et l'expression est alors courante dans la littérature chrétienne.

112. [...] *nudatum pro Christi in cruce nudati amore, ac si esset vino charitatis ebrius, sicut Noe*. § 31.

113. Voir les mises au point récentes de : PIRON, Sylvain, « Le mouvement clandestin des dissidents franciscains au milieu du XIV^e siècle », *Oliviana* 3 (2009), p. 2-26.

114. MARTIN, Hervé, *Les ordres mendiants...*, op. cit., p. 128-134.

115. CASSARD, Jean-Christophe, « En relisant la Vie... », art. cit., p. 292-293.

116. La question des critères d'extranéité valables pour la Bretagne tardo-médiévale est certes délicate. Voir les récentes propositions, plus ou moins convaincantes, exposées dans MOAL, Laurence, *L'étranger en Bretagne. Présence, attitudes, perceptions*, Rennes, PUR, 2008.

117. Ainsi, aux § 17 et 34.

de Naples puis à celle de Hongrie, il n'est pas interdit de penser que l'auteur de la *Vita* était originaire du Midi, ou peut-être d'Anjou, moins éloigné. L'insistance sur la mortification corporelle, la description de l'excitation de la foule au moment des funérailles de Jean Discalcéat, les accents eschatologiques et la « charge émotionnelle » de l'ensemble du texte, sans être certes très exceptionnels pour la période, cadrent bien avec la littérature hagiographique franciscaine produite alors dans la région provençale¹¹⁸.

Les notations sur l'habit qui parsèment la *Vita* pourraient conforter cette orientation. Jean Discalcéat rapiécçait parfois son froc avec de vieux sacs, rapporte l'auteur de la *Vita*¹¹⁹. Le procédé, anodin en apparence, fait écho à la règle franciscaine (celle de 1221 puis celle, « bullée », de 1223), qui prescrivait : « que tous les frères soient vêtus de vêtements vils et puissent les rapiécer de sacs et d'autres pièces¹²⁰ ». Ainsi se confirme la volonté de restaurer le franciscanisme originel. Cette pratique fait également penser aux « Frères sachets¹²¹ ». Cela nous éloigne moins des « Spirituels » méridionaux qu'il n'y paraît puisque c'est précisément leur pauvreté radicale et l'instabilité de leurs moyens de subsistance qui avait valu aux Sachets, cet ordre de pénitents d'origine provençale, dont les fondateurs s'étaient convertis à un ascétisme rigoureux et érémitique à la suggestion d'Hugues de Digne, qui entraîna leur dissolution au concile de Lyon II en 1274¹²².

Jean Discalcéat était-il un ancien Sachet ? La chose est peu probable. Des maisons de l'ordre des Sachets avaient subsisté dans tout l'Occident jusque vers 1330, avant de se fondre dans d'autres établissements, mendiants pour la plupart¹²³. Les deux couvents de Sachets de Bretagne, ceux de Guingamp et de Lamballe, avaient fermé leurs portes dès 1285 pour le premier et avant 1317 (par transfert aux Ermites de Saint-Augustin) pour le second¹²⁴. Si l'on

118. Voir les exemples cités précédemment en note.

119. *Interdum habitum reperiabat de saccis...*, § 12.

120. DALARUN, Jacques (dir.), *François d'Assise...*, op. cit., vol. 1, p. 192 (*regula non bullata*, chapitre II, verset 14) et 261 (*regula bullata*, chapitre II, verset 16).

121. CASSARD, Jean-Christophe, « En relisant la Vie... », art. cit., p. 294 – qui fait le rapprochement avec les Sachets mais sans les relier à la Provence ni à l'origine possiblement non-bretonne de l'auteur de la *Vita*.

122. Voir la bulle promulguée par le pape Honorius IV le 7 juin 1285 à propos de la fermeture du couvent de Sachets de Guingamp. Aux dominicains, loués pour leur savoir et leur rôle dans la défense de la foi, il oppose (en parlant des Sachets) « ces ordres auxquels il était impossible, vu leur règle ou leurs constitutions, d'avoir des possessions ou des revenus, et auxquels une mendicité pleine d'incertitude fournissait leur nourriture par le moyen de la quête publique ». Cité (en traduction) par MARTIN, Hervé, *Les ordres mendiants...* op. cit., p. 13, note 113, à partir de l'édition de CHAPOTIN, Marie-Dominique (OP), *Histoire des Dominicains de la Province de France*, t. 1, Rouen, 1898, p. 666-667. Si bien que les historiens peinent parfois à distinguer les Sachets des cercles véritablement (franciscains) « spirituels », à propos des béguins de Languedoc (au début du XIV^e siècle) par exemple (PIRON, Sylvain, « L'ecclésiologie franciscaine de Jean de Roquetaillade... », op. cit., p. 284-285).

123. RAVA-CORDIER, Isabelle, « L'expansion d'un ordre mendiant originaire de Provence : les frères sachets », *Provence Historique* 55, 219 (2005), p. 3-26.

124. MARTIN, Hervé, *Les ordres mendiants...*, op. cit., p. 13.

suit le déroulé chronologique des événements rapportés par la *Vita*, un bref séjour de Jean au couvent de Lamballe, entre son départ de sa cure au diocèse de Rennes et son entrée chez les mineurs de Quimper, est possible¹²⁵.

Dans la *Vita*, l'habit de Jean Discalcéat est mis en opposition avec la tenue de l'hagiographe, jugée excentrique (*habitus curiosus*) et synonyme d'abus dans le couvent¹²⁶. Jean-Christophe Cassard y voyait la marque d'une tendance précédemment « conventuelle » de l'auteur, qui aurait basculé vers un franciscanisme plus radical au contact de Jean Discalcéat¹²⁷. Une lecture plausible, bien qu'elle tende à idéaliser le héros de la *Vita*, objectif recherché par son rédacteur. N'est-ce pas ce dernier qui sortait en réalité d'un couvent de Sachets ? Usant d'un procédé littéraire bien connu, il aurait inversé les rôles pour valoriser son héros, en lui prêtant des pratiques qui étaient en réalité les siennes. Ce scénario conforterait la piste d'une « *Vita*-manifeste » où le plaidoyer l'emporterait décidément sur l'exigence de véracité. Sauf que, l'auteur de la *Vita* étant arrivé manifestement à Quimper vers 1340, ne parlant pas breton et se présentant comme nettement plus jeune que son héros, il ne pouvait pas venir d'un couvent de Sachets armoricain (ni angevin)¹²⁸.

Sachant que les cercles « spirituels » (au sens large, en incluant les Sachets plus ou moins assimilés) de Languedoc et de Provence furent voués à la dispersion après les vagues de répression répétées qui suivirent la condamnation pontificale de 1317, la piste d'une origine spirituelle-méridionale de l'hagiographe de Jean Discalcéat mériterait en revanche d'être creusée. Elle impose, pour commencer, de procéder à une nouvelle édition du manuscrit de 1613, plus rigoureuse que celle de Paolini, afin d'éliminer les scories qui nuisent à la restitution d'un texte déjà altéré par son transcritteur moderne ; il faudra ensuite soumettre le produit de cette transcription à une analyse comparée et intertextuelle minutieuse, de façon à faire « ressortir » ses sources d'inspiration. C'est à ce prix que l'on pourra réellement apporter du nouveau sur le *poverello* breton et, surtout, approcher l'identité de son unique promoteur médiéval.

Causes possibles d'une amnésie prolongée

Si la question de la datation de la *Vita* semble résolue en faveur d'une rédaction vers la fin du XIV^e siècle, une énigme subsiste, celle de son défaut de postérité. Pourquoi ce texte est-il absolument seul de son espèce avant

125. Arithmétiquement crédible (1349-33 = 1316), cette éventualité manque toutefois de cohérence géographique : pourquoi Jean Discalcéat serait-il passé de Lamballe à Quimper, alors qu'il existait des couvents franciscains nettement plus proches (Dinan et Guingamp, pour s'en tenir aux Mineurs) ?

126. § 17 (*propter unam abusionem claustrum quam habebam ratione cuiusdam habitus curiosi qui fuerat mihi datus*).

127. CASSARD, Jean-Christophe, « En relisant la Vie... », *op. cit.*, 1996, p. 293.

128. Le couvent de Sachets d'Angers disparut dès 1307 (BIGUET Olivier et LETELLIER Dominique, *Angers : la Doure*, Angers, Inventaire général, 1987, p. 38).

le ^{xvii} siècle? Comment se fait-il qu'aucune démarche visant à instruire un procès en canonisation en faveur de Jean Discalcéat n'ait été entamée à la fin du Moyen Âge? L'absence d'initiatives en ce sens tranche, à l'échelle régionale, avec la promotion rapide d'Yves Hélory, canonisé officiellement dès 1347, seize ans après l'ouverture de son procès (1331) et moins d'un demi-siècle après sa mort. Elle entre aussi en discordance avec l'essor continu des ordres mendiants en Bretagne (lesquels ne comptaient encore aucun saint régional) jusqu'à la fin du ^{xv} siècle. On s'étonnera par ailleurs de ce que la mémoire de Jean Discalcéat n'ait pas bénéficié du contexte favorable de la peste noire : au regard des circonstances de sa mort, les ravages de la pandémie en France de l'Ouest auraient pu faire de Jean Discalcéat un « Roch breton ». Roch (dont les premières traces de culte remonteraient à la fin des années 1380, à Montpellier et à Voghera) était associé au pain¹²⁹, comme le fut Jean Discalcéat à l'époque moderne dans la tradition populaire.

Cette lacune pourrait s'expliquer par la conjonction de quatre facteurs. Le premier réside dans la situation politico-militaire de la Bretagne (la guerre de succession de Bretagne, imbriquée dans la guerre de Cent Ans). Elle était peu propice de façon générale aux délégations lointaines, à Rome ou Avignon, et donc à la promotion en curie d'un personnage réputé saint. Mais l'argument est insuffisant : au même moment, de 1368 à 1376, les frères mineurs du couvent de Guingamp multipliaient les démarches (dépositions de témoins, intervention d'un des leurs auprès du pape à Avignon) pour obtenir la canonisation de Charles de Blois ; interrompues par le Grand Schisme, elles n'en ont pas moins laissé de nombreuses traces documentaire, dont l'interdiction faite par le pape Urbain V en septembre 1368 de rendre un culte au comte de Penthièvre tant que sa canonisation n'aurait pas été prononcée¹³⁰.

La seconde explication tient à l'orientation politique du couvent Saint-François de Quimper à la fin du Moyen Âge. Les appuis dont il bénéficiait (depuis sa fondation dans les années 1230, à partir d'une ancienne commanderie de templiers) dans l'épiscopat, dans la famille ducale et dans la noblesse ont été identifiés grâce à la documentation ancienne, écrite et archéologique. Fondé vraisemblablement par l'évêque Rainaud, l'un des premiers évêques de Bretagne à avoir accueilli les Mineurs (en lien avec ses accointances capétiennes), arborant les armes des ducs sur ses piliers et abritant de nombreuses sépultures nobiliaires (d'après le nécrologe de 1539)¹³¹, le couvent Saint-François était étroitement lié aux élites aristocratiques de Basse-Bretagne. La promotion de Jean Discalcéat était susceptible par conséquent d'accroître le prestige de l'évêché ainsi que celui d'autres protecteurs de haut rang connus de tous. Or les Mineurs de

129. Voir les différentes contributions réunies dans RIGON, Antonio et VAUCHEZ, André (dir.), *San Rocco. Genesi e prima espansione di un culto*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 2006.

130. HÉRY, Laurent, *Le culte des sancti novi...*, *op. cit.*, p. 61-68, 135.

131. MARTIN, Hervé, *Les ordres mendiants...*, *op. cit.*, p. 7-8, 380-381 et 385-390.

Quimper accueillirent les sépultures des adeptes de la cause « française » dans le conflit autour de la succession ducale : les tombes des partisans de Charles de Blois (tombés à Auray en 1364), d'Hervé de Juch (un compagnon de Du Guesclin mort en Espagne en 1369) et d'autres encore (jusqu'à Jean de Poulmic, tué au siège de Beuvron en 1426) en témoignent¹³². L'auteur de la *Vita* ne cache d'ailleurs pas sa sympathie pour le camp blésois : il intitule Charles de Blois *princeps nobilis et illustris dominus Carolus dux Britani[a]e* et qualifie les Quimpérois de « rebelles » du duc¹³³. Sans aller jusqu'à faire de Jean Discalcéat un farouche partisan de Charles¹³⁴, l'hagiographe ne le présente pas non plus comme lui étant franchement hostile : en 1344, le saint semblerait presque encourager les habitants de Quimper à lui ouvrir les portes de la ville, plutôt que de continuer à résister au « noble prince », en comptant orgueilleusement sur leurs propres défenses, au risque de souffrir de pénurie alimentaire ; et l'avenir lui donna raison¹³⁵. Depuis l'avènement des Montfort, cette tonalité globalement favorable aux « perdants » de la guerre de succession de Bretagne ruinait d'avance les chances de faire aboutir la cause de Jean Discalcéat en curie.

Troisième facteur défavorable : le modèle de sainteté qu'incarnait Jean Discalcéat. L'insistance singulière de l'auteur de la *Vita* sur la pauvreté radicale (jusqu'au refus de constituer des réserves de vivres, selon une lecture de la règle très controversée au lendemain de la condamnation des Spirituels par la papauté et avant sa réactivation par l'Observance, on l'a dit), a pu, ainsi que le suggérait Jean-Christophe Cassard¹³⁶, nuire à sa promotion en un temps où les dirigeants de l'Église romaine veillaient à ne pas raviver les déchirements antérieurs au sein de l'Ordre et, plus largement, à ne pas faire écho à ceux qui (des Vaudois aux adeptes de Wyclif et de Hus) s'insurgeaient encore et toujours contre la richesse des clercs, notamment réguliers. En d'autres termes, Jean et sa *Vita* ont eu le malheur de naître à la fois trop tard (après la condamnation des Spirituels) et trop tôt (avant la reconnaissance de l'Observance franciscaine).

Le quatrième et dernier facteur, le plus énigmatique à ce jour, réside dans l'identité de l'auteur de la *Vita*. Manifestement étranger au pays (au moins à la Basse-Bretagne, sinon à la Bretagne ducale) et peut-être à l'ordre franciscain (s'il eut bien un passé « sachet »), fortement imprégné en tout cas d'idéologie « spirituelle » (au point de « réinventer » son personnage en le tirant dans ce sens), il a pu se trouver isolé, pour ne pas dire désavoué ou censuré, dans son projet de promotion de Jean Discalcéat. Et ceci à tous

132. *Ibid.*, p. 390.

133. [...] *civitatem Corisopitensem tunc sibi rebellem voluit obsidere...*, § 49.

134. Le point de vue exprimé par Jean-Christophe Cassard (dans « Propagande partisane... », p. 13) semble excessif. La *Vita* (§ 49) ne dit à aucun moment que Jean Discalcéat reconnaissait Charles de Blois comme seul duc légitime. Jean annonça seulement aux Quimpérois le caractère inéluctable de la chute de la ville face aux troupes blésistes.

135. § 49.

136. CASSARD, Jean-Christophe, « En relisant la Vie... », art. cit., en particulier p. 293-294.

les échelons de la hiérarchie de l'ordre, du couvent de Quimper jusqu'aux instances suprêmes de l'ordre.

Une ultime question demeure. Pourquoi les franciscains (de Bretagne et d'ailleurs) n'ont-ils pas rouvert le dossier plus tard, dans la seconde moitié du xv^e siècle, lorsque l'Observance partie d'Italie et implantée depuis près d'un siècle en Touraine s'épanouit dans tout l'Occident ? Les Mineurs ne lui consacrent aucun écrit avant la fin du xvi^e siècle et ils ne l'inscrivirent à leur calendrier qu'en 1638, on l'a rappelé en introduction. Même en France de l'ouest, les calendriers liturgiques franciscains ne citent pas son nom avant cette date. Les Mineurs observants du couvent de la Baumette, fondé près d'Angers par le roi René d'Anjou, ignoraient son existence ; alors que, outre Yves Hélor, des saints franciscains de promotion récente (le Provençal Elzéar de Sabran ainsi que les martyrs de Marrakech et de Ceuta) figurent dans leur martyrologe¹³⁷. Sur place, à Quimper, il n'est même pas certain que les Frères mineurs aient conservé le souvenir de l'emplacement exact de sa tombe dans leur couvent¹³⁸... Deux explications peuvent être avancées, l'une politique, l'autre religieuse, les deux étant à vrai dire indissociables. À cause de son passé « blésiste », le couvent de Quimper manquait de relais influents susceptibles d'appuyer en curie la cause d'un frère sorti de ses murs. *Secundo*, les Mineurs quimpérois ayant choisi de rester à l'écart de la réforme observante (soutenue par les ducs de la maison de Montfort), il eût été mal venu pour eux de valoriser un personnage se caractérisant au premier chef par une application radicale de la pauvreté et, de manière générale, par une volonté de retour au franciscanisme des origines, autre mot d'ordre des franciscains observants au xv^e siècle. L'ostracisme dont son unique hagiographe avait été d'emblée victime aurait ainsi perduré jusqu'à la Contre-Réforme.



Au terme de ce tour d'horizon indicatif et provisoire, il apparaît que la *Vita* est bien un texte médiéval, de peu postérieur à la mort de son héros, rédigé approximativement entre 1350 et 1360. À elle seule, cette information suffit à prouver, sinon la réalité de l'existence de Jean Discalcéat, du moins l'ancienneté du culte qui lui a été rendu, culte dont la *Vita* est à la fois l'expression et l'instrument le plus précoce. Les indices manquent en

137. Il a été remarquablement présenté et analysé (dans le cadre d'un mémoire de master préparé sous la direction de Jean-Michel Matz et soutenu à l'université d'Angers en 2009) : JUHEL, Enora, *Le culte des saints à la Baumette à la fin du Moyen Âge*, Angers, Société des Études Angevines, 2011, en particulier p. 152-174.

138. Francesco Gonzaga rapporte en 1587 (dans *De origine seraphicae Religionis...*, p. 677) que le tombeau du saint, situé dans la chapelle Saint-Antoine, attirait des fidèles atteints de maux de tête – les martyrologes franciscains ultérieurs reproduisant sa notice, laquelle concorde grossièrement avec les indications d'Albert Le Grand (« dans la chapelle qui est à côté de la porte du chœur... », *Les Vies des saints...*, p. 708 de l'édition moderne). Mais on ignore à quand remonte cette localisation. Et l'histoire des reliques de Jean Discalcéat ne commence dans les textes qu'au xvii^e siècle, avec les indications fournies par Albert Le Grand, et plus tard encore dans l'iconographie.

revanche pour évaluer le rayonnement initial de ce culte (dépassait-il la personne de son hagiographe et des cercles franciscains radicaux?) et pour établir la continuité de sa réputation de sainteté entre la fin du XIV^e siècle et les années 1580, moment de sa « résurgence » documentaire.

Plus généralement, ce texte met en lumière un phénomène méconnu : la diffusion de modèles de perfection chrétienne non par les canaux institutionnels (pourtant réputés efficaces dans les ordres mendiants, du fait de leur centralisation), littéraires (par le contrôle de l'outil hagiographique) ou universitaires, mais par des individus isolés ; non pas tant les saints (ou supposés tels), dont on ne saura jamais qui ils étaient vraiment, que ceux qui racontaient leur existence, en y projetant leurs propres aspirations et à des fins de légitimation de leurs choix personnels. On l'aura compris, c'est sur l'auteur de la *Vita*, et non sur le personnage qu'il décrit (ou plutôt : construit) qu'il convient d'axer les investigations futures.

Aussi fragmentaire soit-il, le « dossier Discalcéat » me paraît instructif à d'autres égards. Il confirme le caractère extrêmement aléatoire de la reconnaissance d'un individu comme saint à l'époque médiévale, processus tributaire à la fois des orientations politiques et des courants religieux prédominants à l'époque du décès du candidat à la sainteté. Il montre par ailleurs la difficulté pour les modèles de sainteté exogènes, en l'occurrence, sous réserve de preuves complémentaires, le « spiritualisme » provençal, de « prendre » dans des terreaux qui n'étaient pas préparés à les accueillir. Il invite enfin à ne pas opposer diamétralement un Moyen Âge où la dévotion populaire aurait suffi à assurer la mémoire posthume des individus morts en odeur de sainteté (non reconnu par les prélats et le pape, Jean Discalcéat a été *de facto* « oublié » pendant plusieurs siècles) d'un côté, et l'époque post-tridentine, où la papauté aurait réussi à empêcher la floraison anarchique de cultes spontanés (les formes modernes du culte du *Santig du*, de son sobriquet à ses attributs iconographiques, viennent de la tradition orale). Je laisse à plus compétent que moi le soin de voir dans cette continuité un trait proprement armoricain.

RÉSUMÉ

La figure de Jean Discalcéat, curé de paroisse au diocèse de Rennes puis frère mineur à Quimper, mort de la peste en 1349, présente de larges zones d'ombres. Tout ce qui a été écrit à son propos depuis le ^{xviii}e siècle provient d'une *Vita* dont il ne subsiste aucune mention ancienne et qu'une seule version écrite. Datée de 1613, celle-ci est tenue pour la transcription fidèle d'un modèle médiéval depuis sa découverte et son édition en 1910 par le postulateur général de la cause de Jean Discalcéat en Curie. L'article propose de passer le texte de la *Vita* au crible de l'analyse linguistique et terminologique afin de s'assurer de son caractère authentiquement médiéval. Il s'efforce dans un second temps de cerner le profil de son auteur – qui semble appartenir à la mouvance spirituelle de l'Ordre franciscain, à l'appui des suppositions formulées il y a vingt ans par Jean-Christophe Cassard à partir d'une poignée d'indices. Enfin, il tente de comprendre pourquoi la mémoire de Jean Discalcéat a été oblitérée pendant plus de deux siècles, jusqu'à l'épanouissement de la Contre-Réforme.

ABSTRACT

John Discalciatus remains an obscure figure. He was a parish priest in the Rennes diocese who later became a Minor friar in Quimper and died of the pestilence in 1349. But the only source used by those who have worked on him since the seventeenth century is a Vita that survived in a single version that lacks any earlier corroborating references. Dated 1613, this text is considered to be a faithful copy of a medieval manuscript from the moment it was discovered and edited in around 1910 by the main postulator of John's cause in Rome. This article aims to scrutinise the Vita with linguistic and terminological tools to determine if this genuinely is a medieval opus. It also tries to characterise the author, who seems to belong to the « spiritual » dissident movement, as was suggested twenty years ago by Jean-Christophe Cassard with far fewer arguments. Lastly, it seeks to establish why John Discalciatus was overlooked until the Counter-Reformation two centuries later.