

ÉLYSE DUPRAS

Université McGill

Faire croire ou faire peur ? Des visions d'un chevalier irlandais

À la mémoire de ma mère

Ne faut-il pas s'interroger sur la légitimité d'une application de l'opposition savant/populaire aux conceptions de l'enfer ? Car si les théologiens les plus « subtils » ne se contentent pas d'une conception spirituelle, mais ont au contraire le mauvais goût de penser les horreurs matérielles de l'enfer, qui dira si la masse des fidèles se plaît, elle, à ces évocations grossières ?
Jérôme Baschet, *Les Justices de l'Au-delà*.

Depuis plusieurs années, une vague d'intérêt pour ce qu'il est convenu d'appeler les NDE (*Near Death Experiences*) sévit dans un certain public. Les nombreux ouvrages qui traitent ce sujet ont pour objet de susciter chez le lecteur une croyance en l'Au-delà, par le biais du récit des visions d'hommes et de femmes qui ont survécu à une mort clinique. Cette « nouveauté » n'a pourtant rien de bien nouveau : déjà, au Moyen Âge, les récits de visions de l'autre monde abondaient. Leur but était le même : susciter ou renforcer la foi en l'Au-delà et, dans la foulée, en Dieu et en son implacable justice. Il s'agissait donc tout d'abord de *faire croire* à la réalité de l'Au-delà, par le biais de récits dignes de foi, de *faire peur* aux auditeurs ou aux lecteurs par la menace des tourments de l'Enfer (et, éventuellement, du Purgatoire) et de leur faire désirer les joies du Paradis. Dans la plupart des cas, afin que les fidèles comprennent la

signification des visions, la parole était donnée à quelque autorité (un saint, un apôtre, un ange) qui expliquait les raisons des tourments, tout en insistant sur la bonté et la miséricorde de Dieu. L'activité d'interprétation s'ajoutait donc au récit du visionnaire afin que celui-ci prenne tout son sens.

Au XII^e siècle, à la demande de Gisela, abbesse d'un couvent bénédictin, un moine irlandais du nom de Marcus, établi à Ratisbonne (Regensburg, Bavière), rédige la vision que lui aurait racontée Tondale. Ce chevalier irlandais refusait de songer à ses fins dernières. La mort vint et le surprit ; son âme, privée de l'abri du corps, désarmée, vit venir à elle une multitude de diables monstrueux, qui tentèrent de l'entraîner à leur suite. Son ange gardien apparut, chassa les démons puis rassura l'âme sur son sort : elle retournerait à son corps, mais auparavant visiterait les lieux de l'Au-delà. Tondale devait se souvenir de ce qu'il allait voir et le relater à son retour dans le monde. L'un de ses auditeurs est le moine Marcus, dont le texte se présente comme une traduction latine du récit entendu en langue vulgaire (irlandaise).

Le texte latin donna lieu, en Europe, à de nombreuses traductions, notamment en français. L'activité des traducteurs se concentre surtout à la fin du Moyen Âge : on ne connaît pas moins de dix versions françaises datant de cette époque¹, dont plusieurs sont inspirées de la version latine qui figure dans le *Speculum Historiale* de Vincent de Beauvais². La fortune de la *Vision de Tondale*, dont témoigne l'abondance des textes qui en dérivent, paraît considérable ; de plus, elle s'insère dans la tradition des visions de l'Au-delà, et principalement des visions de l'Enfer. La *Vision de Tondale* perpétue l'héritage de visions plus anciennes, depuis les apocalypses apocryphes de saint Paul

et de saint Pierre jusqu'au *Purgatoire de saint Patrick*³, héritage qui trouve son aboutissement littéraire dans le triptyque de Dante⁴. Par ailleurs, le nombre de versions françaises de la vision de Tondale montre combien ce texte a pu avoir d'importance en milieu francophone à la fin du Moyen Âge.

Au moment où le Purgatoire était sur le point de naître⁵, dans le contexte théologique populaire de la prédication et dans le contexte théologique plus intellectuel du débat sur la corporéité de l'âme et sur l'éternité des châtiments, la *Vision de Tondale* a largement contribué à la structuration de notre perception de l'Au-delà et de ses acteurs. Cela dit, et quels que soient les enjeux théologiques et même politiques sous-jacents, la fonction principale de la *Vision de Tondale* est d'édification ; elle demeure sa meilleure justification, et l'explication de sa fortune. Il s'agira donc ici d'étudier dans quatre de ces textes⁶ la nature et les victimes des châtiments, ainsi que les discours tenus par les protagonistes de l'aventure et par le narrateur. La comparaison des versions, qui constitue une part importante de cette étude, tend à montrer comment, au delà des différences, les éléments narratifs et discursifs se conjuguent pour produire les mêmes effets. Ce texte d'édification, dans toutes ses versions, a pour but ultime de *faire croire*, de stimuler la dévotion et, pour y parvenir, il utilise ce moyen infaillible qui consiste à *faire peur*.

Pour que le récit atteigne son premier but, celui de *faire croire*, il faut que le narrateur soit digne de foi et l'aventure plausible. Ici, comme nous le verrons en premier lieu, les circonstances qui entourent la rédaction du récit de Marcus contribuent à donner à celui-ci une position d'autorité. Par ailleurs, la mise en place du récit, qui comporte des références à des événements historiques, utilise des procédés

de véridiction qui visent aussi à *faire croire*. Quant à la peur, elle est suscitée par une partie de la vision elle-même, la description des tourments. Nous verrons comment sont décrits l'ange et les démons, ainsi que trois des tourments vus et expérimentés par Tondale. Enfin, c'est aux éléments discursifs que nous nous intéresserons : discours de l'ange, des démons, des damnés, de Tondale lui-même, la prise de parole venant renforcer les effets de la vision proprement dite.

Contexte de rédaction de la version latine

Le moine Marcus, d'origine irlandaise, était établi depuis peu à Ratisbonne lorsqu'il entreprit la rédaction de ce texte. Le contexte allemand se prêtait bien à l'émergence d'une *Vision* comme celle-ci ; les préoccupations relatives à l'Aut-delà étaient au centre des réflexions d'importants théologiens (comme Honorius Augustodunensis⁷) et mystiques (Hildegarde de Bingen). Aussi le frère Marcus a-t-il transposé dans un récit fictionnel une grande part de la conception eschatologique élaborée par Honorius Augustodunensis dans son *Elucidarium*. Le nombre des châtiments qui figurent dans *Tondale* (huit tourments dans diverses régions, plus le tourment de l'abîme infernal), par exemple, correspond à celui de l'*Elucidarium* (neuf tourments)⁸.

Par ses références implicites à l'ouvrage d'Honorius Augustodunensis, le frère Marcus se situe aux abords immédiats du débat sur la corporéité de l'âme et la réalité *physique* des châtiments infernaux, bien qu'il insiste sur la douleur suprême que constitue la peine morale du *dam*. En marge de la théologie cependant, la *Vision de Tondale* a un but édifiant, et non exclusivement polémique. À cet égard, il importe de souligner que, dans la version latine de Marcus, environ la moitié du texte est consacrée à la vision

de l'Enfer, alors qu'un tiers est consacré au Paradis⁹. Peut-être les rédacteurs des versions françaises qui ont choisi de ne décrire que l'Enfer n'ont-ils en ce sens pas véritablement trahi l'intention première de l'auteur, et cela bien que les proportions varient d'un texte français à l'autre, selon l'orientation adoptée par chacun¹⁰.

Si le contexte allemand a eu quelque influence sur le moine Marcus, le contexte irlandais, dans lequel est située l'action, a eu également une importance considérable. Il est vrai que l'étude des personnages laïcs et des événements évoqués dans la *Vision* n'entre pas dans notre propos¹¹; par contre, le contexte théologique et religieux, déterminant dans la naissance de cette *Vision*, nécessite un bref examen, ainsi que les références aux faits et aux personnages historiques, qui témoignent d'une volonté d'ancrage dans le réel.

L'Église irlandaise a longtemps été marquée par la tradition celtique, différente de la tradition romaine. Au début du XII^e siècle commence une réforme qui a pour but d'abolir les différences indues entre les deux Églises qui, selon les réformateurs, tiennent du schisme. Aux principaux réformateurs¹², tels que Gilbert, évêque de Limerick, Cellach ou Celsus, évêque d'Armagh, Malachy, son successeur (qui était conseillé par Bernard de Clairvaux), Christian O'Morgair, évêque de Clogher, et les rois Cormac MacCarthy et Conor O'Brien, l'on peut sans hésiter ajouter l'auteur de la *Vision de Tondale*. En effet, cette vision recèle des allusions fort positives aux réformateurs de l'Église irlandaise, qu'il s'agisse de saint Malachy, de Cellach, de Gilbert, que Marcus place parmi les bienheureux du Paradis, ou des rois cités ci-dessus, qu'il destine au Paradis; de plus, dans ses citations bibliques, il utilise le psautier gallican, se conformant ainsi à la volonté des réformateurs, qui souhaitaient l'imposer à la place du psautier ancien¹³.

La réforme irlandaise consistait en une réorganisation des paroisses, et surtout en la modification de certaines traditions, en l'adoption du psautier gallican et de nouvelles croyances, notamment eschatologiques. Il n'est pas indifférent, dans le contexte de cette vision, que la tradition irlandaise ait vu dans le Feu inextinguible un feu purgatoire, déjà présent dans *La Cité de Dieu* de saint Augustin¹⁴, par lequel devaient passer les pécheurs afin de se purifier et d'accéder au Royaume des cieux.

L'Enfer, quant à lui, n'était pas le lieu de la damnation sans appel que décrivait la tradition romaine. Mais la réforme donnait la préférence à cette dernière, et la perception de l'au-delà s'en trouvait modifiée. La *Vision de Tondale* témoigne de cette évolution, ce qui la place au cœur même de la perception médiévale de l'Autre Monde. Pour Marcus, le Feu d'Enfer, qui brûle sans consumer, est le dernier des tourments de l'Enfer, dont il devient impossible de sortir, malgré les prières, les messes et autres vigiles célébrées pour les morts : dans la nouvelle tradition, les condamnations sont sans appel.

Faire croire : événements historiques et circonstances de la catalepsie

Il semble que les références aux événements contemporains de la vision témoignent d'un souci de véridiction, et que l'ancrage dans le réel, par le biais de ces événements, puisse rendre le texte plus convaincant. Ainsi, événements historiques et éléments fictionnels se confondent, les frontières de la fiction s'estompent, et la *Vision de Tondale* cherche sa place dans l'Histoire.

Beauvais date très précisément l'aventure de Tondale, disant qu'elle a eu lieu en l'an 1149, et évoque les mêmes événements que Marcus dans sa version latine. Les liens

étroits de Marcus avec saint Bernard et tout le milieu religieux de Clairvaux¹⁵ sont mis en évidence dans le texte, tant par les déplacements du Pape (qui a quitté Clairvaux en avril 1148, raison pour laquelle, sans doute, Marcus connaissait au moins le début du voyage) que par la mort de saint Malachy :

[...] qui fut l'an second de la destruction de Jerusalem, c'est assavoir des gens de Jerusalem de Corrat roy des rommains ; et au quatriesme an de Eugene Pape auquel il retourna a Romme des parties de France et auquel saint Malathiel trespassa a Clervaulx. (*Beauvais*, fol. XL. r°.)

Cette façon de dater tend à assimiler la vision aux faits historiques objectifs et vérifiables auxquels elle est ainsi rattachée. *Beauvais* n'hésite d'ailleurs pas à présenter cette vision comme issue de l'entourage de saint Bernard. Les références au milieu irlandais ne sont pas négligeables non plus : *Beauvais* précise, tout comme la version latine de Marcus, que l'*Hyllande* est divisée en deux évêchés ; il omet cependant les lourds détails sur la division en paroisses et se borne à souligner que Tondale est originaire de l'*Austrie* (est de l'Irlande).

Le début du récit est très soigneusement mis en place par un aperçu de la vie du chevalier. Les circonstances de la vision sont amenées habilement, le texte passant de l'évocation du nombre des amis de Tondale à l'un d'eux qui était son débiteur, ainsi qu'à l'échéance à laquelle ce dernier devait le payer. *Beauvais* peint la scène avec économie mais précision : les convives prennent place pour le repas, Tondale laisse de côté «une coignee qu'il avoit en la main» (*Beauvais*, fol. XL., v°.) et commence à manger. La présence de la cognée, qui paraît sans conséquence, est rappelée encore deux fois. Le narrateur insiste sur l'aspect merveil-

leux de la mort qui frappe Tondale et sur sa soudaineté. La cognée, qui pour quelque obscure raison tient une place importante dans cette première scène, ne sera plus évoquée lorsque l'âme reviendra à son corps. Oubli? Superfluité d'un objet qui ne devait symboliser que l'attachement de Tondale à la terre et qui devient inutile dès que celui-ci prend conscience de l'importance supérieure des valeurs spirituelles? L'allusion à cette cognée n'est pas le fruit du hasard : elle représente le corps de Tondale, abandonné un moment, laissé à la garde des amis, plus exactement de l'épouse du débiteur, et que l'âme saura récupérer en temps voulu, soit lors d'une résurrection rapide et miraculeuse, soit lors du jugement dernier. La présence d'un tel objet est unique dans les quatre versions étudiées.

Le retour de Tondale à son corps survient après la visite du Paradis. L'ange avertit son protégé qu'il doit retourner sur terre, en disant : « Tu dois retourner a ton corps, et retenir remembrement ce que tu as veu au prouffit de tes prouchains » (*Beauvais*, fol. XLVIII., v^o). Sa mission d'édification acceptée, le visionnaire se sent revenir à son corps et, ressuscité, il communique, rend grâces à Dieu, donne ses biens aux pauvres, fait coudre une croix sur ses vêtements, raconte à tous ce qu'il a vu et les admoneste de mener une vie pieuse. Dans le prologue, *Beauvais* précise qu'il fait son testament, le narrateur illustrant dès l'abord combien cette vision a été propice à Tondale, le poussant à se mettre en règle aussi bien avec la terre qu'avec le Ciel.

La version du *Baratre*, bien que directement inspirée de celle de Vincent de Beauvais, ne date pas l'aventure, mais elle la circonscrit néanmoins dans l'espace : Tondale est un *magnat de Hybernye* (*Baratre*, fol. IX.^{xx}.X., v^o). Le narrateur ne fait allusion ni à la situation des amis de Tondale ni au motif de sa visite ; il lui tarde d'en venir *au pourpoz* (*Baratre*,

fol. IX.^{xx}.X., v^o.), ce qui illustre bien son souci réel : les visions infernales. Par l'absence de la cognée, comme par celle d'un réel prologue et d'une date précise, la *Vision de Tondale* se fond ici dans l'infinité de l'histoire et du temps ainsi que dans l'abondance des visions infernales qui figurent dans le *Baratre*. L'événement est situé dans la vie insouciant de l'impie, mais pas dans l'Histoire. Texte issu d'un autre texte, son aspect extraordinaire et merveilleux (celui d'une grâce spéciale de Dieu) est dilué ; ne restent que le caractère sensationnel, qui peut-être lui donne valeur d'exemple, et l'autorité que lui confère son appartenance au *Speculum Historiale*.

La fin de la vision ne relate pas la résurrection : l'ange informe seulement Tondale qu'il peut maintenant retourner à son corps et que, s'il ne veut pas subir de nouveau et éternellement les châtiments de ses crimes, il doit se souvenir de ce qu'il a vu et se détourner du péché. Ainsi prend fin la vision et, dans le manuscrit, une autre la suit. La résurrection est en fait relatée dans le prologue, où il est dit que Tondale reprit ses esprits après trois jours de catalepsie, accepta la communion avec joie et en rendant grâces, distribua ses biens, se convertit, raconta ses visions et fit son testament. La récurrence de ce dernier détail apparaît comme un procédé d'ancrage dans le réel, tant il correspond à la crainte des médiévaux de mourir intestats.

Afin de dater l'aventure de Tondale, *F&M* se base sur les mêmes événements que *Beauvais* :

L'an mil.c.xlix. quant Conrar estoit roys des Romains, li quars ans de Eugene pape de Rome en quel an ciz pape revient de France a Rome, et en cel an meismes Malachies de Clerevalz trespassa, et fuit monstree ces visions.
(*F&M*, p. 5, li 2-5.)

Les allusions à la chute de Jérusalem et à la nationalité de Tondale sont omises. De même, les circonstances de la catalepsie sont vite expédiées : « Or avint que il fu mout griement malades, et des le macredi a vespres, jusques le samedi, a cele hovre, et fu ausi com mors. » (*F&M*, p. 5-6, li 10, 1-2.)

Toute la mise en scène qui prévaut dans *Beauvais* et dont on retrouve les traces dans *Baratre* disparaît au profit d'une entrée en matière rapide ; rien, ni amis, ni dette, ni chevaux, ni cognée, ni pays, ne lie plus Tondale à la terre et malgré son retour à la vie, après son périple dans l'Au-delà, il demeure désincarné. La naissance du texte est expliquée par le mandat que donne l'ange à Tondale avant sa résurrection : « Il te convient retourner a ton cors, pore dire au puiple ce que tu as veu et santi, pour panre as autres bon exemple [...] » (*F&M*, p. 56, li 3-4.). De retour à la vie, le visionnaire rend grâces, vend ses biens pour en donner l'argent aux pauvres, prend la croix et accomplit la volonté de l'ange (et donc de Dieu) en racontant à tous ce qu'il a vu et senti. Malgré sa conversion (ou peut-être à cause d'elle), il ne retrouve pas, une fois son corps réintégré, de véritable identité ; il revient à la vie, mais il ne revient pas à lui. Par conséquent, il ne bénéficie pas réellement du statut de personnage, il n'est qu'une voix (ou même une voie) de narration.

Aucun souci de vraisemblance, aucun désir d'ancrage dans le réel, même ténu, ne transparait de la version *mf12445*. Le seul événement qui importe ici, c'est le salut éternel ; le seul personnage qui compte, c'est le destinataire. Quant à l'anecdote, elle disparaît derrière sa fonction ; elle n'est plus que légende, tirée d'un folklore apparenté au fonds commun des *exempla*. La catalepsie du chevalier n'est pas évoquée, pas plus que sa qualité terrestre d'impie. Son

voyage a lieu « par la grace de Dieu », et le voyageur « après ressuscita de mort a vie » (*mf12445*, fol. 68 r°.), mais sa conversion subséquente n'est pas traitée : seules importent les peines d'Enfer. De nombreuses pauses sont ménagées dans la narration, où s'insèrent des éléments de sermon : simple messenger, anonyme véhicule de la parole, le visionnaire doit disparaître derrière son message.

Le souci d'ancrage dans le réel, comme procédé de véridiction, n'apparaît donc pas dans toutes les versions de la *Vision*, et il semble que le contexte détermine l'importance accordée aux événements historiques. À cet égard, la version *Beauvais* qui figure dans *Le Miroir Historial* témoigne d'un souci de l'histoire que justifie le projet même de cette somme, alors que dans les autres versions le caractère exceptionnel du voyage et la fonction d'édification du récit prennent le pas sur le réel.

Faire peur : la description dans tous ses états

Comme on l'a vu, les éléments narratifs et discursifs de ce récit se conjuguent et tendent à un même but, l'édification. Le récit de Tondale lui-même, son voyage, ses impressions, sont formés en grande partie de l'exposé de ce qu'il a vu. Il s'agit bien en effet d'un texte visionnaire, dont le propos est la transmission de ce que nul homme n'est censé voir, de ce que nulle voix n'est censée dire. Les éléments de description prennent donc une place considérable. En ce qui a trait à la première partie du voyage (c'est-à-dire l'Enfer), les descriptions, hormis celle de l'ange, rivalisent d'horreur. La beauté de l'ange s'oppose cruellement à l'atrocité des démons, des tourments et de l'abîme infernal. Afin de mieux illustrer les sommets d'abjection que peut atteindre l'Enfer, il faut ici comparer certaines des descriptions qui figurent dans les différentes versions de ce texte.

Un Ange. Un seul ange est décrit dans la vision de Tondale, l'ange gardien qui apparaît au prologue (sauf dans *mf12445*, où il s'agit d'un ange-guide, dont le rôle de gardien¹⁶ n'est pas évoqué). Cet ange est désigné, dans la version latine, comme celui de Tondale, sans que sa fonction (de gardien) soit précisée. Il ne quittera le chevalier que lorsque celui-ci devra subir quelque tourment. La plupart des déplacements, il importe de le souligner, s'effectuent en sa compagnie ; de plus, il fournit toutes les clés d'interprétation des divers châtiments ainsi que celles de certains passages de l'Écriture¹⁷.

Dans les trois versions qui comportent un prologue, l'apparition de l'ange à l'âme affolée de Tondale succède à celle des démons qui, déjà, la tourmentent. L'âme est encore sous le choc de la mort qui vient de frapper son corps et de la jeter brusquement hors de son enveloppe charnelle, à la fois son abri et l'instrument de ses péchés. Elle est seule, abandonnée et sans espoir : elle connaît ses crimes et les diables se plaisent d'ailleurs à les lui rappeler. Alors apparaît l'ange. Les trois versions, suivant l'exemple de la version latine, s'accordent sur l'impression extrêmement rassurante que produit son arrivée. De même, elles insistent sur la naissance du récit, dont l'ange est désigné comme le destinataire, puisque c'est lui qui recommande à Tondale de se souvenir de toute chose. L'appartenance de l'ange à l'isotopie divine (surdéterminée dans *Baratre* par le vocable « benoit ange ») tend à transférer la fonction de destinataire au personnage de Dieu, dont l'ange n'est plus que le très digne représentant. Quant au destinataire du récit, les trois versions le désignent, soit dans le prologue soit dans l'épilogue : c'est le peuple chrétien, particulièrement celui des pécheurs. Ainsi Tondale devient-il l'intermédiaire entre Dieu et les pécheurs, lui que sa vie

rapproche davantage de ces derniers. Afin d'être fidèle à sa mission, il a besoin d'un autre intermédiaire entre lui-même et Dieu, fonction que l'ange, par ses qualités d'exécutif et de conseiller, remplit à merveille.

L'apparition de l'ange n'est pas relatée dans *mf12445*. Dès le début du récit, le chevalier voyage en compagnie de son ange, le moment où ce dernier vole au secours de son protégé étant traité comme un avant-texte supposé connu. Aussi toute description de l'aspect extérieur de l'ange, tel que pourrait le percevoir l'âme du chevalier, est-elle évacuée. Il reste cependant l'interprète des tourments et de l'Écriture, et sa parole détient un pouvoir incomparable. En tant que guide, il agit comme dans les autres versions, et n'accompagne pas le chevalier au cœur des châtiments mais l'en délivre (souvent par la parole) lorsqu'il a assez souffert, le soigne quand il est à bout de forces.

La version du manuscrit de Londres, éditée avec celle que nous étudions (*F&M*, manuscrit de Paris) par Friedel et Meyer, présente une particularité inusitée. Après avoir été désigné comme l'ange gardien de Tondale («Et c'estoit l'angle de paradis qui l'avoit gardee a monde...»¹⁸) et s'être identifié lui-même ainsi («Des celes heure que tu fue nes sour terre j'ai estet tous jours aveciques toi, ne onques mon conseil ne vosis croire» (*F&M Londres* p.9, li. 4-6), l'ange «seigne» (*F&M Londres* p.9, li.6) son protégé, il fait sur lui le signe de croix destiné à le protéger pendant son pèlerinage dans l'Au-delà. Ce geste, unique parmi les versions étudiées, paraît significatif. Alors que nos quatre versions semblent appartenir totalement à une culture de la parole, où l'ange *informe* Tondale qu'il est protégé, en lui citant les Écritures et en lui enjoignant de le suivre en toute confiance, le manuscrit de Londres fait place à une symbolique gestuelle presque théâtrale.

Dans toutes les versions, cependant, l'ange apparaît comme un être lumineux, il est la lumière qui guide l'âme de Tondale à travers les régions infernales, la seule clarté qu'il perçoit dans les ténèbres. Il éclaire l'âme de Tondale aveuglée par ses crimes et par son ignorance.

Des Démons par légions. Les diables, au contraire, apparaissent comme les monstres des ténèbres. La première allusion aux diables est faite, dans les trois versions qui comprennent un prologue, lorsque l'âme de Tondale vient à peine de quitter son corps. Les hordes infernales envahissent et obscurcissent soudain toute la demeure de l'hôte, la rue, la cité même ; leur intervention n'a d'autre but que de réclamer l'âme du pécheur.

Dans la version *Beauvais* tout comme dans la version latine, les diables font preuve de violence physique contre l'âme de Tondale, ce qui n'est pas le cas dans les autres versions françaises. L'emploi du terme « forsenerie »¹⁹ résume à lui seul presque toutes les descriptions des diables : ce sont des forcenés ; ils *sont* le bruit et la fureur. L'enthousiasme pervers qu'ils mettent dans le Mal en fait des monstres aux mille visages : toutes les formes de nuisance leur appartiennent et ils en sont insatiables. Les multiples aspects du Mal sont traduits, dans les trois versions, par le nombre des diables et par les questions ironiques qu'ils posent à l'âme, en une ronde véritablement infernale. Dans la version du *Baratre*, la multiplicité des formes du Mal transparaîtra aussi dans la multiplicité des termes qui désignent les diables : *deables, assamblee dyabolique, malins esperitz, immundes et sales esperitz, trouble et noire compaignie*. Le polymorphisme ainsi signifié n'est que l'une des formes de la monstruosité des anges déchus.

Beauvais offre le plus grand luxe de détails dans la description de la légion diabolique elle-même ; c'est la seule

version française, par exemple, à évoquer comme la version latine la puanteur des diables. L'abondance dans l'horreur sera compensée par celle, symétrique, dans le plaisir, puisque la description des différents cercles du Paradis bénéficie aussi d'une profusion de détails; l'impression causée par les démons s'oppose à celle produite par l'ange, pour la plus grande édification des auditeurs-lecteurs, de même que la menace de l'Enfer s'oppose à la promesse (conditionnelle) du Paradis. L'apparition des démons précède celle de l'ange, comme la vision de l'Enfer celle du Paradis; et la peinture des diables occupe une plus grande place que celle de l'ange, comme la partie du texte consacrée à l'Enfer est plus importante que celle consacrée au Paradis. Chacun des personnages appartenant à l'Aut-delà résume et incarne le lieu qu'il représente et qui est le sien.

Par ailleurs, un personnage inusité est évoqué dans la *Vision de Tondale*, dans les trois versions comme dans le texte latin, que je désignerais comme le «diable-gardien». L'ange reproche en effet à Tondale d'avoir préféré à ses conseils ceux d'un démon en particulier, et *Beauvais* précise que celui-ci, justement, tourmente l'âme plus que tous les autres. Ce démon personnel ne pourrait-il être une métamorphose du *daimon*?

La première intervention des diables permet de dresser un catalogue des différents péchés damnables :

«Vecy, chetive [...] le peuple que tu as esleu, avecques lequel tu as a entrer en enfer, a ardoir c'est assavoir eternellement!» De laquelle les ungs disoyent : «N'est elle norrisse de scandale?», les autres : «N'est elle amoureuse de discorde, laquelle nous aimons tant?». Autres plus luy disoyent : «Que ne te enorguilliz tu, maintenant?» Et autres : «Que ne adulteres tu? Ou est ta

vanité? Ta folle et lubricque lyesse? Ou sont tes riz immoderetz? Ou est ta force robuste en quoy tant te outrecuydoiz?» Et autres cryoient en l'oreille a la povrete plus que estonnee : «Que ne pignes tu ores des yeux? Que ne marches tu soufvement du pié? Que ne parles tu comme tu soloiz avecques le doy? Que ne machines tu apent en ton felon cueur mal et pechié, ainsi que de tous temps tu l'as accoustumé, en vanitez, c'est assavoir et en quaquasseries, en langage de nul priz et perdu». (*Baratre*, fol. IX.xx.XII.)

Dans certaines versions de cette troublante série d'accusations prévaut une insistance sur les délits sexuels, spécialement dans *F&M*⁰, ainsi que sur les péchés que j'appellerai «d'insouciance» : vanité, beauté, vaine joie, rire immodéré. Le catalogue des péchés damnables se trouve également augmenté par ceux que commettent les diables tout au long de leur discours : ils blasphèment Dieu (et même la Vierge, dans *F&M*¹), et crèvent d'envie en voyant l'ange emmener son protégé. Mais surtout, après avoir reproché la discorde et la violence à leur victime, ils se livrent à une bataille «fratricide». L'importance de la discorde dans le collègue diabolique est d'ailleurs capitale et restera l'une de ses principales caractéristiques dans de nombreux textes de la fin du Moyen Âge²².

Dès le premier épisode de l'aventure, les diables sont décrits, dans ces trois versions, comme les bourreaux des âmes, et représentés dans leur élément : le feu, les charbons, les ténèbres, l'ombre de la mort, la violence et la cruelle moquerie. Chacun des châtiments suivants les fera intervenir, mais sans les peindre davantage. L'accent sera mis sur l'arsenal de torture²³ ; les agents n'en sont que les opérateurs ; aussi ne sont-ils pas individués par un nom ou par les détails d'une description personnelle. Cette focalisation

sur l'instrument de douleur plutôt que sur l'être qui l'applique a peut-être pour effet de provoquer chez le pécheur plus de crainte des châtimens que de haine des diables. Par ailleurs, les attaques terrestres des diables sont ici réduites à l'état de «conseils» (pervers); aussi ces textes ne livrent-ils pas l'image d'un être humain tiraillé entre les violents assauts de puissants démons et le désir de faire le bien, mais plutôt celle d'une conscience qui doit choisir.

Cette première apparition des légions sataniques ne figure pas dans *mf12445*. Cependant, les diables interviennent au cours du voyage, comme dans chacune des versions, et ils sont le plus souvent évoqués comme les bourreaux qui tourmentent les âmes. Une fois de plus, les esprits maléfiques restent dépourvus d'identité, mais bien équipés en matériel de torture, «forches ferrees ardentes et autres ferremens a troys botz tres aguz» (*mf12445*, fol. 69. r°.), entre autres douceurs!

La bête épouvantable. Toutes les versions rivalisent de superlatifs pour peindre l'Enfer comme le lieu même de l'horreur, où la puanteur le dispute au vacarme. Et ce n'est pas dans la peinture des diables et de leurs instruments de torture que culmine l'atrocité mais dans celle des châtimens. Par ailleurs, une place importante est faite à la faune (au sens littéral) grouillante de l'Enfer: celui-ci n'est pas uniquement hanté par les âmes damnées et les anges des ténèbres mais également par une multitude de serpents, dragons, scorpions, couleuvres et «trop d'autres» (*F&M*, p. 13, li 8-9.) vermines et affreuses bêtes réelles ou imaginaires. Parties intégrantes des tourmens, ces bêtes en sont parfois, comme en témoigne celle nommée Achéron, les seuls agents. Ce monstre est décrit plus grand qu'une montagne; ses yeux semblent des vallées pleines de feu; sa gueule béante pourrait contenir «mil mille hommes en

armes»²⁴, elle est maintenue ouverte et divisée en trois entrées par deux hommes²⁵ placés tête-bêche. De la gueule ainsi divisée en trois jaillit une flamme inextinguible accompagnée d'une incomparable puanteur.

La transposition des légendes païennes a fourni un matériel considérable à l'invention chrétienne de l'Enfer. Au cours de tout le Moyen Âge, les dieux des cultes grec et romain, notamment, sont parfois récupérés et diabolisés (Proserpine devient l'épouse de Lucifer, par exemple)²⁶. La référence à Achéron qui figure dans les quatre versions étudiées comme dans la version latine (bien que *mf12445* ne le nomme pas) relève de cette récupération d'éléments des mythes païens, ou à tout le moins des *noms* de ces éléments, ces derniers pouvant être considérablement transformés. Ici, Achéron n'est plus le fleuve des Enfers, et Charon n'attend pas les défunts pour le traverser avec eux et les faire entrer dans l'Hadès. La simple traversée du fleuve de la mort est transformée en périlleux voyage, auquel nul pécheur n'échappe, et constitue un châtement pour ceux qui se sont montrés attachés aux biens de ce monde (c'est la peine des avarés). Le souvenir du fleuve s'unit cependant à l'évocation de la bête dans la citation biblique («Il obsorbira un fleuve et ne s'en merueillera ja»²⁷); et Charon est remplacé par les diables qui forcent les âmes à entrer.

Plaisir-angoisse. Achéron n'est pas le seul monstre féroce qui menace les âmes des pécheurs. D'autres bêtes merveilleuses servent de châtement ou, devrais-je dire, d'autres pécheurs subissent le tourment de dévoration. La description du monstre qui constitue la peine des gens d'Église est particulièrement révélatrice de la notion de péché qui a présidé à la rédaction de cette vision et peut être de quelque utilité pour déterminer le public précis

auquel elle s'adressait. Cette bête, qui n'a pas de nom, dévore les pécheurs puis les enfante ; à l'intérieur de son ventre, non seulement les âmes souffrent de grands tourments mais, anéanties, elles se reforment et se trouvent « empraignées » (*Baratre*, fol. IX.^{xx}.XVIII., r^o.), si bien qu'après avoir été enfantées dans l'horreur, elles enfantent à leur tour de répugnants serpents dont la langue est une lame tranchante. De l'angoisse de la dévoration, les âmes passent à celle du retour à une vie intra-utérine terrifiante puis à celle de la naissance, avant de subir l'angoisse d'un enfantement aberrant²⁸. Dans toutes les versions, les victimes de ce châtement sont coupables de s'être livrées à des crimes sexuels : rupture du vœu de chasteté chez les religieux, rapports hors-normes (« *contre-nature* », diront les textes). Cependant, chaque version étend la punition à certains types bien définis de pécheurs. La liste de ces derniers révèle l'orientation, presque politique, de chacune des versions : dans *Beauvais* et *Baratre*, les médisants subissent le même sort que chanoines et autres religieux luxurieux, tandis que *F&M* s'en prend aux sodomites²⁹ et entremetteurs, et que *mf12445* étend la peine à ceux qui consentent à *écouter* les médisants et à ceux qui tiennent des propos obscènes, ainsi qu'aux concubins et concubines, qu'ils soient sodomites ou non.

Servir de repas à quelque monstre ne constitue pas, dans la *Vision de Tondale*, un tourment bien singulier³⁰. D'autres lieux infernaux sont peuplés de bêtes avides qui attendent, dans les cris et les claquements de mâchoires, d'engloutir l'âme d'un pécheur maladroit ou malchanceux ; Lucifer lui-même, tout en grillant sur les charbons, les dévore par poignées. Cependant, la peine dite *Des gens d'Église* se distingue des autres : cette bête-bourreau est la seule à enfanter les âmes dont elle s'est repue. La parturition se

trouve indissociablement liée au péché de luxure, dans un monde infernal qui n'a pas de fin, où bourreaux et victimes, parents et progénitures, ingestion et accouchement se confondent et s'enchaînent. La naissance et la mise bas de monstres paraissent résulter de la sexualité « *contre-nature* ». Les âmes de ceux qui se sont livrés illicitement à l'œuvre de chair trouvent ici leur peine, aussi bien en étant dévorées qu'enfantées et en accouchant elles-mêmes : la présence obsédante de la naissance sous forme morbide semble indiquer que le sévice pourrait s'étendre à tous ceux qui pratiquent l'œuvre de chair par plaisir, même au sein du mariage (saint Thomas ne considère-t-il pas l'état de mariage comme un danger, l'œuvre de chair recelant toujours quelque péché ?). Le fait de *naître* de la bête confirme la condamnation sans appel du pécheur, qui n'est pas sans rappeler le péché originel : toute naissance est étroitement unie au péché, dont elle matérialise à la fois le crime et le châtement.

La naissance des serpents qui déchirent leur parent en venant au monde permet aux narrateurs d'insister sur cet aspect. Elle illustre également certains fantasmes macabres liés à la sexualité ou renforce la peur de la procréation pour un clerc³¹. Dans un contexte psychanalytique, la violence que la progéniture fait subir au parent peut être associée au mythe œdipien. Quant à l'absorption par la Bête, elle paraît liée aux angoisses infantiles : peur d'être prisonnier du ventre maternel, peur de la castration par la mère³². Toute cette description porte à son paroxysme d'atrocité la parole de l'Écriture : « Tu enfanteras dans la douleur » (Genèse 3 : 16). Les angoisses engendrées par la sexualité sont ici représentées d'un point de vue essentiellement masculin, malgré (ou peut-être en raison de) l'omniprésence de l'horreur de l'accouchement. L'obsession d'être dévoré au cours

de l'acte sexuel devient ici obsession d'être dévoré pour punir la concupiscence charnelle; le lien de causalité est renforcé, comme l'aspect angoissant, parce que pécheur, de la sexualité. Ce tourment n'est pas sans rappeler le fantasme du vagin denté dans lequel l'homme *se perd et est dévoré*³³.

Les hurlements des âmes parturientes écorchent l'imagination du narrateur, tout comme la chair mise à sang, les os et les nerfs qui saillent, et le serpent-enfant qui déchire le corps en le quittant. Le nouveau-né appartient à la race maudite des serpents et des dragons, symboles du mal et ennemis de la postérité humaine (Genèse 3 : 14-15). Si les « enfants » sortent non seulement par les organes génitaux mais par la poitrine et les épaules, la douleur s'en trouve généralisée, non pas localisée au sexe, tout comme elle ne châtie plus seulement la femme mais également l'homme, qui avec elle a commis le péché de luxure et qui, seul, reste impuni pendant son séjour sur la terre (déjà pendant la vie terrestre la femme expie sa conduite par les accouchements). La généralisation de la douleur et l'abondance perverse de détails rappellent que la luxure corrompt non seulement les organes génitaux mais l'ensemble de l'être, qu'elle ne se réduit pas à la copulation mais s'étend aussi aux attouchements à caractère sexuel.

Le crime de sodomie, comme tant d'autres crimes sexuels, comporte deux acteurs. Mais dans *F&M* une distinction est faite entre deux types d'acteurs, qui se complètent : un pécheur actif et un pécheur passif. Les premiers « font les autres d'empner par leur mauvais consaus » (*F&M*, p. 29, li. 5.), et cumulent ainsi deux sacrilèges, celui d'induire leur prochain dans le péché, et celui de pécher *contre-nature*. L'acteur passif, quant à lui, se damne en étant

réceptif aux conseils de l'autre, en se prêtant à ses désirs pervers, par faiblesse de caractère plus que par inclination.

S'il est habituel de désigner le péché comme un acte commis *contre Dieu*, *F&M* considère qu'Il n'est pas la seule victime de ce type d'offense : les anges et la nature sont aussi en cause, puisque ces péchés sont «a Deu abhominables et a ses anges» (*F&M*, p. 29, li. 2-3.). Le terme *contre-nature* est d'ailleurs pris au sens littéral, et la nature élevée au rang des anges de Dieu, par la comparaison établie dans la succession : «sodomites qui contre Deu et contre nature se dempnent» (*F&M*, p. 29, li. 3-4.).

Dans les versions de *Beauvais* et du *Baratre*, le péché de luxure est étroitement associé au péché de médisance : dans les deux cas, certains pécheurs condamnés à ce supplice ont «esguisé leurs langues come serpens»³⁴. Le serpent n'apparaît plus ici uniquement comme le tentateur du péché originel, comme le symbole de la souillure sexuelle, mais comme l'acteur de la parole mensongère et destructrice (celle qui a trompé Eve), parole qui souille aussi bien celui qui la prononce que celui qui l'entend et celui dont il est question³⁵. Dans la version *F&M*, le crime de langue est ramené à celui de la tentation : influence néfaste des sodomites, messages lubriques des entremetteurs. Tondale est condamné immédiatement après la phrase qui stigmatise proxénètes et entremetteurs ; la proximité des énoncés semble indiquer qu'il s'est livré à ce type de commerce. Or, s'il est abominable, voire doublement abominable de mener deux personnes au péché, cela n'implique pas, cependant, que Tondale ait commis les péchés dont il a tenté ses victimes. Peut-être est-ce là sa planche de salut : il ne s'est pas souillé en commettant certains péchés mais seulement en les suggérant³⁶. Paradoxalement, le fait d'induire d'autres pécheurs en tentation l'apparente au diable, et cette

parenté en fait presque une créature infernale. Il suffirait de bien peu, peut-être d'échanger quelques mots avec les démons, pour basculer tout à fait dans leur monde. La parole prononcée souille tous ceux qu'elle touche et est le présage d'une souillure plus grave et plus durable. Aussi ceux qui sont responsables de cette parole, les messagers qui la détiennent et pourraient la retenir, les sodomites qui prodiguent de pernicieux conseils, sont-ils doublement punis. Crimes de corps et crimes de bouche se rejoignent en une seule symbolique, celle du serpent (le serpent n'a-t-il pas *séduit* Eve en lui *parlant?*).

Le châtement dit *Des gens d'Église*, parce qu'il porte l'horreur à son acmé, occupe une place de choix dans la *Vision de Tondale*. La souffrance y est multiple et polymorphe, elle touche à la fois l'intérieur et l'extérieur des corps; la punition n'émane pas des bourreaux mais des âmes elles-mêmes. Cette peine paraît tout appropriée pour des crimes aussi polymorphes qui, en général, appartiennent au domaine privé, à l'ordre du secret, sur lesquels la justice temporelle n'a pas toujours le pouvoir d'intervenir, ni même les informations pour le faire, alors qu'elle peut condamner, même par contumace, homicides, voleurs et usuriers. Châtiment du péché secret, ce tourment est celui du péché commis à l'intérieur des maisons, des couvents, de quelque espace restreint, né de l'intérieur même du pécheur. L'absorption par la bête est un passage d'un extérieur périlleux à un intérieur abominable, l'accouchement y met fin dans l'abjection et fait renaître le pécheur à des douleurs plus atroces encore, où l'âme occupe la place du monstre, envahie, habitée, consumée puis dévastée et fuie. Si le pécheur a été secrètement consumé par une concupiscence illicite, les serpents invisibles et silencieux qui le déchiraient alors le détruisent maintenant devant

tous, se ruent vers l'extérieur ; et la clameur est telle qu'elle monte jusqu'au ciel. L'efficacité de ce tourment apparaît tout entière dans le fait qu'il désigne le péché aussi précisément qu'il le châtie.

Le puits d'Enfer. Les tourments décrits ci-dessus appartiennent tous à un Enfer supérieur³⁷, où certains critiques voient un purgatoire. Il vaut mieux cependant y voir, comme Jacques Le Goff, le résultat d'une distinction entre *damnandi* et *damnati*, les premiers, n'ayant pas encore subi le jugement de Dieu, se trouvant dans l'Enfer supérieur, alors que les seconds, impies ou scélérats, sont déjà jugés et se trouvent dans l'Enfer inférieur (ou puits d'Enfer). Les pécheurs subissent donc dans l'Enfer supérieur les premières peines pour leurs péchés, et au Jugement dernier ils seront précipités dans les abysses infernaux. Un autre lieu de purgation ou d'attente est prévu³⁸ dans la *Vision de Tondale* pour ceux qui seront sauvés une fois leurs fautes expiées. Dans *Beauvais* et *mf12445*, le puits d'Enfer est la neuvième vision. Dans *Baratre* et *F&M*, c'est la huitième vision ; le chiffre neuf³⁹ est néanmoins respecté puisque le spectacle de Lucifer grillé sur des charbons ardents, qui clôt l'aventure, est la neuvième vision. Dans *Beauvais*, l'ange annonce à Tondale ce qu'il va voir, et souligne la distinction entre les tourments précédents et celui-là :

Et dist encore [l'ange] : « Tous ceux que tu as veuz en ces tormens attendent le jugement de Nostre Seigneur, mais ceulx qui sont es plus basses parties sont ja jugiez. Et encores n'es tu pas venue aux plus bas enfers ». (*Beauvais*, fol.XLIIII, v°.)

Cette intervention de l'ange contient une allusion à *deux* jugements, ou du moins à un jugement *en deux temps*, type de conception du jugement qui sera à la base même de

l'idée de Purgatoire, comme le souligne Jacques Le Goff⁴⁰. La version de *F&M* contient une allusion semblable :

[l'ange :] Nostre sires puet mener cui il vuet en enfer, et cui il vuet em puet ramener. Combien que tu aies assez soffert, si t'a nostre sires assez plus pardonne par sa douce pitie et misericorde. Tuit cil que tu as veu dessus en poine, atendent ancor la misericorde Deu, mas cil que tu verra de ci en avant, sunt ja jugié et dempné perpetuelment. (*F&M*, p. 33, li. 2-8.)

Soulignons que le terme *misericorde* apporte une différence entre la version précédente et celle-ci, évoquant l'éventualité d'une fonction purgatoire des tourments de l'Enfer supérieur. Les deux versions ne se basent donc pas sur une même géographie de l'Au-delà et diffèrent sur un point théologique important, la nature et l'intensité des peines du Purgatoire, qui « existe » déjà au moment de la rédaction des versions françaises. Les autres versions ne s'aventurent pas trop sur ce terrain théologique glissant ; *Baratre* se contente de dire, par la voix de l'ange :

Et combien que les tourments que jusques icy tu as souffers soyent grans, si sont ilz mendres que ceux la que tu as encores a endurez, desquelz par la grande misericorde de Dieu (comme des autres) tu seras delivree. Tu n'as point encores veu ne ne es (qui plus est) encores parvenue aux enfers. (*Baratre*, CCI. r^o.)

Quant à la version *mf12445*, elle est encore plus concise sur ce sujet. Alors que déjà la terrifiante atmosphère des profondeurs infernales les entoure, l'ange annonce à son protégé une différence entre les précédentes visions et les puits d'Enfer :

O, dit l'ange, encore n'as tu pas veu le profond d'enfer, la ou Sathan et Lucifer sont liez, la ou sont terribles et

derraines paines, la ou touz les dampnez seront mys après le grant jugement. (*mf12445*, fol. 77 r^o.)

Dans toutes les versions, l'ange marque une pause pour annoncer à son protégé qu'il existe une différence de nature entre les peines entrevues et parfois expérimentées précédemment et celles de l'Enfer proprement dit. Le discours de l'ange laisse planer un flou autour de l'Enfer supérieur, dont les châtimens semblent être considérés purgatoires, dans la version *F&M* et éventuellement dans la version *Baratre*.

Partout la soudaineté de la vision de l'Enfer tend à en magnifier l'horreur :

Quant toutes ces chouses dessusdites consideroit ledit chevalier et racontoit audit ange en grandement soy esmerveillant, veez cy subitement horreur et froit intolérable avec pueur tant grande que jamés tielle n'avoit exparimentee, ausi tenebres imcomprables, tribulacion, paour et angoisse, lesquelles chouses dessusdites invaderent ledit chevalier que il ly sembloit que touz les fundemens du monde trembloint. (*mf12445*, fol. 77 r^o.)

Dans trois versions (*mf12445* fait une fois de plus exception), le voyageur est précipité au fond de l'Enfer pour en subir les terribles souffrances. Or, contrairement aux peines de l'Enfer supérieur, il est impossible d'échapper à celles-ci, et la condamnation qui y conduit est sans appel. Cependant Tondale en sortira pour pouvoir en faire plus tard le récit. Ainsi l'atrocité et l'angoisse de l'Enfer gagnent-elles en précision du seul fait que Tondale y soit plongé, et ce malgré le tabou qui fait obstacle à toute forme de connaissance du sort des âmes après le Jugement dernier. La douleur prend forme humaine, elle n'est pas réservée aux seuls anges rebelles. Et le chevalier est tiré de l'Enfer par l'ange et soigné. L'aventure est ainsi relancée par un

événement parallèle à l'événement initial, marqué par l'apparition secourable de l'ange au moment où Tondale se croit perdu.

Quelle que soit la version, la visite pourrait s'interrompre ici, au moment où Tondale quitte l'Enfer. Ce qu'il y a vu suffit à le convaincre de mener une vie meilleure, et à persuader les lecteurs et auditeurs de la *Vision* de s'amender et de vivre en songeant aux fins dernières. La visite des différentes zones du Paradis, à partir de là, ne pourra plus qu'ajouter la promesse à la menace. Or, celle-ci était déjà assez précise pour être convaincante. Aux éléments de description et de narration s'ajoutent d'ailleurs des éléments de discours qui viennent renforcer l'effet de terreur produit par la vision. N'oublions pas que le discours d'édification était présent dans la vie quotidienne des médiévaux, sous forme de sermons dans lesquels de nombreux prédicateurs n'hésitaient pas à évoquer l'Enfer à leur tour. Comme le remarque Jean Delumeau : « Des prédicateurs peuvent maintenant secouer avec vigueur des foules citadines et les faire passer, le temps d'un sermon, de la peur à l'espoir, du péché à la contrition. [...] Ces nomades de l'apostolat exhortent avant tout à la pénitence en annonçant des châtiments prochains »⁴¹. Mais alors que le discours est la seule arme des prédicateurs, dans cette *Vision*, il ne vient que renforcer l'effet des descriptions.

Paroles, terreur et prise de parole

Les discours qui émanent de différents locuteurs, dans les quatre versions étudiées, contribuent en effet à l'édification des pécheurs. Les paroles prêtées à Tondale pourraient être celles de tout pécheur placé dans une situation similaire, et prescrivent en quelque sorte le type de réaction que le pécheur devrait avoir après avoir entendu une telle

vision ou, devrais-je dire, après avoir *vu*, par le biais du récit, ce que Tondale a vu par la grâce de Dieu. Quant aux paroles des anges et des démons, elles servent un même but : informer le pécheur de ce qui l'attend, et des raisons pour lesquelles de tels châtiments lui sont réservés. La prédication n'est jamais bien loin...

Les quatre versions présentent, nous l'avons vu, un grand nombre de similitudes, tant en ce qui a trait aux éléments de description qu'aux éléments de récit. De même, certaines ressemblances existent dans les discours qui sont prêtés aux personnages, mais c'est également là que les plus grandes différences apparaissent entre le texte *mf12445* et les trois autres versions.

Dans *Beauvais*, le narrateur cède la parole à Tondale en disant :

Et commanda que l'en le signa du signe de la croix, et renonça du tout en tout a sa premiere vie, et racompta tout ce que il avoit veu et souffert, et dist :... (*Beauvais*, fol. XL. v°.)

Alors commence le chapitre suivant et le récit autodié-gétique, ou du moins annoncé comme tel, du chevalier irlandais. Ce récit est placé sans ambiguïté, avant même son ouverture, sous le signe de la croix, et tout le discours ainsi formé appartiendra donc à l'univers de la croix⁴². Celle-ci symbolise la Rédemption, bien sûr, c'est-à-dire la miséricorde divine, mais elle apparaît aussi comme occasion d'expiation, et par là désigne la condamnation, rappelle le péché originel et les péchés subséquents. Si la mort du Christ a lavé les hommes du péché originel, Tondale doit expier ses autres péchés lui-même, dans la douleur tel un crucifié. Au moment de relater son aventure, le sujet s'approprie son histoire, il la revendique comme sienne en disant :

[...] je congneu que j'estoye mort, je commençay moult a doubter mes pechiez et ne savoie que faire. (*Beauvais*, fol. XL, v^o.)

Aussitôt, pourtant, le narrateur reprend le dessus, se faisant à la fois le porte-parole de Tondale et l'interprète de ses aventures :

Certes il doubtoit, mais il ne savoit qui il doubtoit, et vouloit retourner a son corps, mais il n'y pouvoit entrer ne yssir hors sans congié. (*Beauvais*, fol XL. v^o.)

Le visionnaire ne reprendra plus la parole que dans le cadre d'un discours direct cité par le narrateur, lui permettant le plus souvent de poser une question à son ange gardien, ou d'exprimer la peur ou l'horreur que provoquent les tourments. Jamais il ne s'adresse à un diable, bien que ceux-ci ne manquent aucune occasion de l'invectiver et de le questionner.

Les démons ne prennent généralement la parole que pour accabler Tondale de reproches sur sa vie de pécheur, d'une façon plus ou moins calquée sur les Écritures. Le narrateur préfère ne pas se commettre en citant directement les blasphèmes qu'ils profèrent quand ils ne s'adressent pas au chevalier, et se borne à dire, prudemment, que : « blasmerent Dieu et disoient que il n'estoit pas droicturier » (*Beauvais*, fol. XLI. v^o.).

L'ange, quant à lui, agit à titre d'interprète des Écritures, qu'il explique à Tondale lorsque certains lieux de l'Enfer suscitent quelque question. Il lui fait parfois des reproches, non pas en l'invectivant comme le font les diables, mais en comparant les douleurs des châtiments de l'Enfer au plaisir tiré des péchés ainsi punis : dans ces cas, l'exégète devient prédicateur. Par ailleurs, sa parole possède une grande puissance, qui suffit à protéger Tondale contre les diables

par la seule annonce qu'il sera sauvé. Elle appartient donc au registre de la toute-puissante parole de Dieu.

Contrairement à *Beauvais* qui complète la visite de l'Enfer par celle des lieux réservés aux *boni non valde*, aux *mali non valde* et aux différents cercles du Paradis, *Baratre* se termine sur l'Enfer. Mais les lois tacites de cohérence interne qui régissent l'Enfer inférieur sont les mêmes que dans *Beauvais*, notamment en ce qui a trait à la valeur de la parole. Alors que dans les autres lieux de tourments les diables s'empressaient de saisir Tondale dès que celui-ci semblait n'être plus sous la protection de son ange (absence ou *silence* de ce dernier), lors de son arrivée dans le puits de l'Enfer, trop occupés peut-être, ils ne lui accordent aucune attention. Il est seul depuis un moment et tente de rebrousser chemin. La tentative de régression dans l'espace, vers le lieu d'où il est venu, est associée au désir de l'âme de revenir à son corps, lors de la « mort » de Tondale au début du récit, ainsi qu'aux remords, aux regrets, qui ne sont autres qu'une vaine tentative de parcourir la durée en sens inverse, non seulement d'emprunter une autre voie que celle du péché mais aussi d'effacer les crimes commis. L'angoisse envahit Tondale, paralysé et immobile dans l'espace et le temps, et il se prend à gémir sur son sort, à verbaliser sa terreur et son désespoir, alors qu'il n'espère plus échapper à l'Enfer inférieur où l'a conduit – et, lui semble-t-il, abandonné – l'ange :

Voyant qu'en vain s'i travailloit [à retourner en arrière] et autre chose n'y pouvoit, en elle [l'âme] eschauffee, comme privee de espoir et de grant fureur remplye jusqu'a deschirer ses joues, s'escria a haulte voix disant : « *Ve michi quare non morior!* Mes quelle foursennerie m'a deceu ! »⁴³

Le narrateur insiste sur la folie qui s'est emparée de Tondale et qui l'a conduit au désespoir. Or, précisément, cette folie et l'énonciation du désespoir, le fait de dire *a haulte voix* que sa confiance a été trompée, l'aveu du doute, donnent aux diables leur pouvoir sur l'âme de Tondale :

Et oyant cela les deables qui montoient par la flamme, environnant la miserable et l'accrochant des instruments avecques lesquelz ilz tirent les ames aux tourments luy dirent «Dont es tu icy venue? Tu n'as encores riens expérimenté, ne veu le digne tourment de tes œuvres, duquel tu ne porras jamais issir, mes ne perir, mes ne morir; ou vivante ardras tousjours en cruciacions infinies [...]. Celluy qui cy t'a amenee t'a deceue. Or te delivre ores s'il peult de nos mains, que tu ne le verras plus»⁴⁴.

Le discours que tiennent les diables, dans les trois versions, consiste en une élaboration de l'exclamation de terreur et de désespoir de l'âme tourmentée : ils confirment sa pensée et l'accablent de détails, dans *F&M* entre autres :

[...] O tres mescheans dolante ame, digne de souffrir touz tourmens, d'ou viens-tu? encores verres tu les tormans que tu dois souffrir par tes merites desquelz tu ne porres eschaper, ne morir ne porres, ma vive ardras sans refrigeriere avoir, sans nulle lumiere, san nul confort, sans aide, sanz nulle misericorde et sans pitie, et es pres des portes de mort [...] (*F&M*, p. 35, li. 8-14).

Ils semblent d'ailleurs éprouver un malin plaisir à prétendre que l'ange (leur ennemi) a trompé Tondale, crainte que celui-ci exprimait en s'écriant *quelle foursennerie m'a deceu*. Ils se présentent comme un miroir grossissant des terreurs de Tondale; ce faisant, sans séduire leur victime, ils la trompent. Leur seule approbation du discours affolé de l'âme suffit à ranger celui-ci dans la sphère de la folie.

Les diables règnent en effet sur ce langage en princes du mensonge et de la *foursennerie*. Cependant, tout le langage diabolique n'est pas mensonger : la pérennité des peines d'Enfer et leur lien avec les péchés commis ne sont pas à remettre en cause, et l'ange les confirmerait. Le langage des diables, dans cette partie de la vision, évolue donc habilement entre le mensonge (parole trompeuse, discours de la déception, qui s'apparente au discours séducteur, propre du diable mais s'exprimant ici sur le mode de la menace, l'inverse de celui employé généralement en séduction) et la vérité dogmatique. Mais la menace reste constante.

Dans trois des versions que nous étudions, le protagoniste principal de l'aventure, le personnage qui voyage, est non pas Tondale lui-même mais son âme. La version *mf12445* se distingue une fois de plus, elle dont le héros n'est qu'un prétexte et demeure *le chevalier* sans autre précision. Plusieurs fois dans cette étude nous avons dû isoler la version *mf12445* parce qu'elle différait considérablement des trois autres, ce qui lui confère un statut particulier. Les éléments du récit ne correspondent pas toujours à ceux des trois autres versions étudiées, et il en est également ainsi des éléments de discours.

Alors que dans les autres visions, le premier discours rapporté appartient aux diables, ici il émane du chevalier. Cette première intervention est une demande d'information :

Las, sire, je te pry dy moy, s'il te plaist, que ont fait ceulx
cy qui tiel torment seuffrent ! (*mf12445*, fol. 68 r°.)

Les rôles sont définis : le chevalier, dans son épouvante, suit son guide et en fait un interprète, et l'ange répond à ses questions, à la fois en exégète et en conseiller spirituel. Les réponses elles-mêmes sont généralement construites

autour du même schéma. Tout d'abord l'ange répond à la question du chevalier :

Ceux cy, dit l'ange, sont omicides de leurs parens, freres, femmes, maris, voisins. (*mf12445*, fol. 68 r^o.)

Après quoi il ajoute quelques précisions, d'abord d'ordre pratique :

Et est la premiere paine que ilz seuffrent a l'entree d'Enfer [...] (*mf12445*.fol. 68 r^o).

Puis d'ordre moral, voire théologique :

[...] non pas tant seulement ceulx qui le font, mes aussi ceulx qui s'i consentent. (*mf12445*.fol. 68 r^o.)

Le plus souvent, pour appuyer ses dires, l'ange se réfère, conformément à l'usage, aux autorités : évangélistes, apôtres, Pères de l'Église et Ancien Testament.

Lorsque le chevalier aperçoit un nouveau tourment, avant d'interroger l'ange sur le type de pécheurs qui le subissent, il regrette ses péchés et exprime sa terreur, mais surtout il maudit le temps où il négligeait toute préoccupation quant aux fins dernières.

Cette version est la seule à donner la parole aux damnés, lesquels dans leurs tourments et leur désespoir citent, à leur tour, les Écritures, notamment l'Ancien Testament :

[...] oioit [...] clamours et gemissemens espoventables, disans la parolle de Jheremie le prophete : « La joye de men cuer est faillie, men chant est tourné en plour, la coronne de men teste est choite. Mauditz sommez nous pour ce que nous avons pechié! »⁴⁵

Les interventions des damnés sont d'abord assez fréquentes, puis elles sont remplacées peu à peu par le discours du narrateur, qui s'adresse directement aux lecteurs-auditeurs. Certains groupes de pécheurs sont la cible de nombreuses invectives. La version *mf12445* comporte par

exemple une longue et violente tirade contre les coquettes ; citant tout d'abord l'évangile de Luc, le narrateur s'égaré bientôt et s'emporte contre les coquetteries diverses des femmes du siècle, en utilisant volontiers les ressources que l'Ancien Testament met à la disposition de son imagination enflammée. La violence de ce passage est telle que l'image d'un prédicateur tonnante en chaire (ou ailleurs) s'en dégage aussitôt. Ces moments de pure prédication et les adresses aux lecteurs-auditeurs occupent de plus en plus d'espace à mesure que le récit (qui tend à se dissoudre) avance.

Alors que, dans les trois autres versions, dès la « mort » de Tondale les diables s'empressent de lui adresser la parole, ici cela ne leur est jamais permis. La parole est accordée une seule fois aux démons, très brièvement, lorsqu'ils se demandent entre eux, au sujet de leurs victimes, s'il « suffist » (*mf12445*, fol. 76. r^o). Les malins esprits n'établissent donc aucun lien avec le chevalier : quelques répliques échangées par Tondale et les démons suffiraient en effet à créer un lien. Dans les trois autres versions, pourtant, les diables apostrophent volontiers Tondale... mais celui-ci ne répond jamais, même aux moments de désespoir profond. Accepter d'échanger quelques mots risquerait peut-être de préfigurer quelque autre échange ; une relation pourrait se constituer dans laquelle toute parole serait un glissement, un consentement, puisque toute parole est reconnaissance de l'interlocuteur. Il est impératif que Tondale soit marqué comme n'appartenant pas au domaine infernal ; au contraire, il doit rester, afin d'échapper à l'Enfer, dans la sphère d'influence de l'ange, sous sa protection même quand celui-ci est absent, sans quoi l'aventure risquerait de le transformer en proie des bourreaux de l'Enfer. Aussi un dialogue existe-t-il entre lui et l'ange, mais jamais entre lui et les démons, pas plus qu'entre l'ange et les démons.

La voix la plus importante qui se fait entendre dans la version *mf12445* n'est certes pas celle du chevalier mais celle du prédicateur, présente dans toutes les répliques de l'ange et dans les adresses aux lecteurs-auditeurs. Les détails sur les pécheurs et les types de péchés, qui abondent dans ce texte, témoignent de la visée homilétique. La légitimité de cette parole est confirmée par le but édifiant qu'elle sert et par les abondantes citations d'autorités, qui souvent servent de point de départ aux digressions s'adressant aux fidèles. Toute parole rapportée par le narrateur trouve une place au sein de son discours, ces discours superposés se fondant pour former celui de l'«auteur». Aussi la prudence est-elle de mise dans la citation des répliques des diables, et la science dans celle des plaintes des damnés. Les invectives du prédicateur elles-mêmes se fondent sur une orthodoxie sans faille, sans quoi leur efficacité est atténuée. Et tous ces discours s'élaborent dans un contexte où la parole est lourde de sens, contexte de la prédication, bien sûr, mais aussi contexte social où la parole prononcée est considérée véritablement comme un acte (dans une civilisation de l'oralité, la parole n'a pas besoin du support matériel de l'écriture pour être agissante)⁴⁶.

Les éléments de discours des quatre versions s'ajoutent aux éléments de narration et de récit, et confirment la fonction d'édification du texte. En ce qui a trait au discours, d'ailleurs, le *mf12445* semble atteindre des sommets qu'une plus grande fidélité au texte de Marcus interdit aux trois autres, et cette version glisse sans effort sur la pente de la prédication, montrant bien qu'ici l'aventure de Tondale n'est plus qu'un *exemplum* comme tant d'autres, plus frappant peut-être, plus menaçant, mais tout aussi utile, parce que tout aussi adaptable.

Conclusion

Dès l'abord, il apparaît clairement que le but poursuivi par le frère Marcus, auteur de la version latine originale, comme par les remanieurs et traducteurs des versions tardives en langue vulgaire, en est un d'édification, et cela quels qu'aient été les buts connexes des uns et des autres, politiques ou théologiques, particulièrement au sein de la réforme irlandaise. En prenant la parole non seulement *sur* l'Au-delà mais en mettant cette parole en scène *dans* le contexte de l'Au-delà, en se prononçant sur les fins dernières, l'auteur ou le narrateur devient le porte-parole du Juge des hommes. Les enjeux d'un texte visionnaire dépassent largement la simple problématique littéraire ; la *Vision de Tondale* en est un exemple. L'ancrage dans le réel, par le biais d'événements contemporains de la date supposée de la vision, et par celui de la description de récents habitants de l'Au-delà (rois et évêques), donne d'ailleurs à ce texte une portée politique (comme c'était le cas, de façon beaucoup plus marquée, de la *Vision de Charles le Gros*⁴⁷). Les événements choisis, comme ceux passés sous silence, pourraient être révélateurs, mais plus encore l'identité des âmes rencontrées par Tondale. En attribuant aux unes et aux autres Enfer ou Paradis, l'auteur s'érige en juge, mais surtout il tient un discours sur les personnages dont les actes ont été, selon lui, légitimes. Ce faisant, il annonce son appartenance politique ou idéologique et flatte ceux qui la partagent. Les visions de l'Au-delà ne peuvent donc être neutres ou impartiales.

Les destinataires de la vision, dont l'abbesse Gisela, la recevaient d'ailleurs dans le contexte du débat sur la corporéité de l'âme. Or les divers tourments de l'Enfer peints ici affectent un « corps » qui, sans être terrestre, souffre physiquement. Sans doute était-il plus commode de décrire

des douleurs corporelles, la peine du dam n'étant, hélas, guère convaincante... Mais cette considération pratique ne permet pas d'évacuer la portée théologique du discours qui, sans contredit, donne à l'âme des défunts un corps pour souffrir comme pour jouir et situe son auteur dans une école de pensée où la matérialité de la vie dans l'Au-delà est considérée réelle.

Le discours théologique ne se borne d'ailleurs pas aux strictes limites de ce débat. Combien plus important semble l'avènement de ce «moyen estat» où sont cantonnés les *boni non valde* et les *mali non valde*, «état» qui n'est pas encore prévu⁴⁸, comme *Beauvais* le souligne, par les docteurs, bien qu'approuvé par saint Bernard. L'Au-delà exige, entre l'Enfer supérieur (lieu de peine des *damnandi*) et le paradis des parfaits, un lieu intermédiaire où loger avant le Jugement les pécheurs qui ne sont pas absolument damnables. La violence des châtiments de l'Enfer supérieur, inappropriée pour les pécheurs de médiocre envergure dont la place n'est pas encore au Paradis, et l'abîme luciférien réservé, après le Jugement, aux âmes torturées, justifient parfaitement cette position. Le moyen état témoigne du souci naissant de trouver pour chacun une place convenable, et il marque, dès l'époque de la version latine originale, la naissance et la définition de ce qui, après bien des hésitations et des tiraillements, deviendra le Purgatoire.

En dehors, cependant, de ces enjeux théologiques qui prendront peu à peu leur sens dans les siècles suivants (ceux, précisément, qui donneront le jour à de nombreuses adaptations de l'original latin en langue vulgaire), la principale fonction – et la principale force – de cette vision est sa valeur d'édification. La peur suscitée par la description des tourments stimule le sens de la dévotion... Combien pâle, en effet, semble la présence rassurante de l'ange en

comparaison des cris et des attaques des démons forcenés ! Si l'ange donne des explications essentielles quant au dogme, le discours qui frappe tout d'abord l'auditeur, le discours principal, est celui du prédicateur, aux invectives duquel se mêlent les hurlements des damnés. Dans ce sens, le *mf12445* semble le plus efficace, puisque la prédication n'y est pas noyée dans le récit, mais le domine, grâce à l'horreur des péchés et des châtements qui y est peinte au vif.

Si les diables qui gesticulent sur les tréteaux des théâtres peuvent paraître grotesques, les châtements que réserve l'Enfer aux pécheurs ne sauraient l'être. Et le ridicule diabolique est évité, habilement, par l'accent mis sur la terreur de Tondale, ainsi que par les adresses aux auditeurs-lecteurs, autrement dit aux pécheurs. Mais au-delà de la fonction de *faire peur*, qui en elle-même n'est pas productive, la *Vision de Tondale*, tout comme l'iconographie du Jugement dernier et les autres visions de l'Au-delà, n'a-t-elle pas pour fonction, dès la foi établie, de *faire faire* ? Désignant les péchés par le biais violent des châtements, désignant la confession par les accusations que Tondale subit ou qu'il s'inflige, cette vision n'entend-elle pas pousser les pécheurs dans la voie tracée par l'Église ? Tout comme Tondale, il leur faut d'abord croire, puis se confesser, expier, faire pénitence et enfin se convertir à une meilleure vie. Sinon....

NOTES

1. Sur les traductions et les manuscrits, voir Nigel F. Palmer, *Visio Tnugdali*, München et Zürich, Artemis Verlag, 1982, p. 3. Palmer dénombre les traductions en quinze langues, et le nombre de manuscrits en chacune de ces langues.

2. Sur Vincent de Beauvais, son *Speculum Historiale* et la fortune de ce texte, voir notamment S. Lusignan, M. Paulmier-Foucart et A. Nadeau, *Vincent de Beauvais, Intentions et réceptions d'une œuvre encyclopédique au Moyen-Âge*, Montréal et Paris, Bellarmin et Vrin, 1990.
3. Vision du XII^e, rédigée en Angleterre. Voir l'édition dans *Patrologie Latine*, t. 180, col. 975-1004.
4. Jacques Le Goff, dans *Naissance du Purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981, recense un nombre important de textes visionnaires, appartenant à diverses traditions religieuses. Certaines visions présentent des parentés intéressantes avec celle de Tondale, comme c'est le cas par exemple de la vision de Thespésios, qui figure dans les *Moralia* de Plutarque.
5. À ce sujet, voir J. Le Goff, *Naissance...* L'auteur fait l'histoire des origines du Purgatoire, dont la naissance remonterait au XIII^e siècle. Il fait d'ailleurs allusion à la *Vision de Tondale*, mais y voit un texte où la géographie de l'Au-delà est encore confuse, bien qu'elle témoigne d'une tentative de placer les âmes dans des lieux originaux, ce qui a pour conséquence une « quintuple régionalisation de l'au-delà » (p. 259).
6. Ce n'est pas la fidélité à l'original latin, pas plus que la position occupée par chaque texte dans le stemma, qui ont ici guidé mon choix, mais plutôt l'intérêt littéraire particulier de chacune des versions. Il s'agit donc d'un choix littéraire et non philologique. Ces quatre versions sont :

– *Beauvais* qui désigne ici la version de Vincent de Beauvais, figurant dans le *Speculum Historiale* (1257-1258), traduit par Jean de Vignay vers 1335 (éd. A. Vêrard, 1495-1496 : Rés. BN G 207). Comme cette version est, parmi celles étudiées, la plus fidèle à l'original latin, nous la considérerons généralement comme le texte de référence. Le retentissement important du *Speculum* justifie ce choix.

– *Baratre*, la version de Regnaud le Queux, explicitement empruntée au *Speculum Historiale* de Vincent de Beauvais, figure dans le *Baratre infernal*, une somme portant entièrement sur l'Enfer (1480, manuscrit BN fr. 450). C'est ici le projet littéraire de Regnaud le Queux, ce recensement des histoires infernales aussi nombreuses que possible, qui a présidé à mon choix.

– *F&M* désigne une version française du XIV^e siècle du manuscrit de Paris (BN fr. 763) éditée par V.-H. Friedel et K. Meyer dans *La Vision de Tondale (Tnudgal), textes français, anglo-normand et irlandais*,

Paris, Champion, 1907. Cette édition comporte aussi, entre autres, une version française du XIV^e siècle conservée dans le manuscrit de Londres (Brit. Mus. add. 9771). Bien qu'indépendantes, les deux versions françaises qui figurent dans l'édition Friedel-Meyer sont assez proches l'une de l'autre pour qu'il soit superflu de les inclure toutes les deux dans cette étude. Il me paraissait important d'inclure une version disponible dans une édition relativement moderne. Je me suis permis de régulariser l'orthographe de ces versions, afin de l'adapter aux conventions modernes, par exemple en distinguant les *u* et les *v*.

– *mf12445* désigne une version française du XV^e siècle conservée dans le manuscrit BN fr. 12445. Parmi les nombreuses versions françaises du XV^e siècle, celle-ci me paraît particulièrement digne d'intérêt parce que, contrairement à d'autres, elle n'est ni tirée du *Speculum Historiale* ni fidèlement traduite du latin mais rend très bien compte de l'utilisation de l'anecdote à des fins homilétiques. À ma connaissance, cette version n'a pas été étudiée jusqu'ici.

7. «Vraisemblablement un Irlandais qui a passé la plus grande partie de sa vie religieuse à Ratisbonne» (J. Le Goff, *Naissance...*, p.184).
8. Y. de Pontfarcy, «Introduction», dans J.M. Picard éd., *The Vision of Tnugdál*, Dublin, Presses de l'Université de Dublin, 1989, p. 49. Sur l'abbesse, le contexte allemand et le frère Marcus, voir notamment p. 12-17.
9. *Ibid.* p. 48. Le reste est consacré à l'introduction et au *moyen estat*.
10. Alors que *Baratre* et *mf12445* sont entièrement consacrés à l'Enfer, le texte de *F&M* y consacre 550 lignes sur un total de 879 (soit plus de la moitié) et *Beauvais* 18 colonnes sur un total de 34 (encore une fois plus de la moitié).
11. À ce sujet, voir les textes et les bibliographies de Y. de Pontfarcy, «Introduction» et N.F. Palmer, «Visio Tnugdali. The German and Dutch Translations and their Circulation in the Later Middle Ages» dans *Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters* 76, München-Zürich, Artemis Verlag, 1982 ; ainsi qu'un article qui date mais demeure utile, S.J.D. Seymour, «Studies in the *Vision of Tundal*», dans *Proceedings of the Royal Irish Academy*, vol. XXXVII, 1924-1927, p. 87-107.
12. Un synode tenu en 1110 à Rathbreasal permit de donner une constitution écrite à l'Église irlandaise. Au sujet des rapports entre Marcus, la *Vision de Tondale* et la réforme irlandaise, voir S.J.D.

- Seymour, «Studies in...» et H.J. Lawlor, «The Biblical Text in Tundal's Vision», dans *Proceedings of the Royal Irish Academy*, vol. XXXVI, 1921-1924, p. 351-375, notamment p. 371 et sq.
13. Voir H.J. Lawlor, «The Biblical Text...» notamment p. 371 et sq.
 14. Comme le remarque Le Goff, *Naissance...*, p. 108-110 et *passim*.
 15. À ce sujet, voir à nouveau S.J.D. Seymour, «Studies in...» p. 88-90. Il semblerait que Marcus, originaire de Cashel, se soit arrêté à Clairvaux pendant son voyage vers Ratisbonne.
 16. Le culte des anges gardiens semble très ancien : Michel Rouché souligne que, dès le Ve siècle, l'iconographie représente les anges en protecteurs du corps après la mort, en défenseurs contre la mort ou contre les démons et, plus tard, en protecteurs de l'immortalité de l'âme. Voir «Le combat des saints anges et des démons : la victoire de Saint Michel», dans *Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Santi e demoni nell'alto medioevo occidentale, (secoli V-XI)*, Spolète, Presso La Sede del Centro, 1989, p. 533-560.
 17. La plupart des visionnaires du haut Moyen Âge bénéficient ainsi de interprétations d'un ange ou d'un guide (c'est aussi le cas du narrateur de Dante). Le chevalier Owen, du *Purgatoire de Saint Patrick*, constitue une rare exception à cet égard : voir Jérôme Baschet, *Les Justices de l'au-delà*, Rome, École française de Rome, 1993, tout le chapitre II : «La Vision des châtements», et notamment p. 123.
 18. *F&M*, édition du manuscrit de Londres, p. 8, li. 11-12. Ci-après *F&M Londres*.
 19. «Et [les diables] se tournoyent contre elle et lui rechignoient, et par tres grant forsenerie ilz luy derompoient les joes a leurs propres ongles[...]», *Beauvais* fol. XL. v°.
 20. «Que ne vas tu en auoutiere, as espouses de Deu et de tun prochain ? Que ne vas tu au bordel ?», *F&M*, p. 7-8.
 21. Satan est un ennemi traditionnel de la Vierge, voir à cet égard M. Lazar, notamment «Les diables : serviteurs et bouffons» dans *Tréteaux* I, 1978, p. 51-66.
 22. C'est le cas dans presque tous les mystères de la Passion, dans *Le Livre de la Deablerie* d'Eloy d'Amerval, et dans plusieurs mystères à saints et à saintes.
 23. À ce sujet, voir J. Baschet, *Justices...*, p. 112 : «[...] on constate que les peines instrumentales représentent environ 45% du total».

24. *mf12445*, fol. 70 v°. Les autres versions, plus modestes, s'accordent sur neuf mille hommes en armes.
25. Toujours selon *mf12445*; *Beauvais* et *F&M* leur préfèrent deux géants; *Baratre* n'évoque ni l'un ni l'autre.
26. Notons toutefois que ce n'est pas le cas partout et que certains textes, comme *Le Livre des eschez amoureux moralisés* d'Évrard de Conty, édité récemment par Bruno Roy et Françoise Guichard-Tesson (Montréal, Ceres, 1993), présentent les dieux et déesses antiques en les situant dans la tradition dont ils sont issus.
27. *Beauvais*, fol. XLII, r°. D'après Job XL 18. : «*Ecce [Behemoth], absorbet fluvium, et non mirabitur : et habet fiduciam quod influat Jordanis in os ejus.*»
28. Je pense que l'on peut voir dans ce tourment, comme dans celui de la vallée des *feves*, destiné aux magistrats véreux, qui y sont battus à plusieurs sur des enclumes jusqu'à se fondre les uns dans les autres – ce qui évoque assez la digestion, d'ailleurs – une « atteinte à l'unité de la personne », contrairement à ce que pense J. Le Goff : « L'enfer égyptien était particulièrement impressionnant et raffiné. [...] Mais même dans ses versions les plus infernales le Purgatoire chrétien n'approchera pas de certaines tortures de l'enfer égyptien, comme la perte des organes des sens ou les atteintes à l'unité de la personne ». *Naissance...*, p. 34.
29. *La Vision de Wetti* stigmatise aussi la sodomie : « [...] parmi tous les vices horribles que commettaient les hommes il y en avait un qui offensait particulièrement Dieu : le péché contre nature, la sodomie », dans Le Goff, *Naissance...*, p. 160.
30. Voir J. Baschet, *Justices...*, p. 110.
31. « Le choix des serpents trouve un écho dans la littérature des Bestiaires : au lieu d'attendre la délivrance naturelle, les petits de la vipère rongent les flancs de leur mère pour sortir de force, provoquant ainsi sa mort. [...] Les serpents se comportent donc à l'égard des damnés conformément à la loi de leur espèce » (J. Baschet, *Justices...*, p.111, note 94); « En outre, le non-respect de la chasteté est ainsi puni par un animal auquel on attribue une sexualité particulièrement violente, et même morbide. En effet, selon les Bestiaires, lors de l'accouplement des vipères, le mâle introduit sa tête dans la gorge de la femelle ; celle-ci tranche sa tête puis l'avale » (*Ibid.*, p. 111, note 95).

32. « Car même si elle concerne aussi des femmes, cette peine n'est pas sans rapport avec la thématique de l'homme enceint, dont R. Zapperi a montré qu'elle pouvait constituer une charge satirique contre les clercs, hommes devenus femmes par leur castration symbolique. Or, qu'ils soient dans la posture de l'enfant ou dans celle de la femme qui accouche, les clercs voient ici niée la virilité dont ils ont abusé ». (*Ibid.*, p. 111)
33. Sur les occurrences de cette angoisse en particulier dans les récits d'initiation des civilisations dites « primitives », voir l'article de Robert Gessain, « *Vagina Dentata* dans la clinique et la mythologie », dans *La Psychanalyse*, 3, 1957, p. 247-295.
34. *Baratre*, fol. IX.xx.XIX., r°. D'après Ps. 140 : 4 : « *Acuerunt linguas suas sicut serpentis, venenum aspidum sub labiis eorum* ».
35. Le locuteur, parce qu'elle provient de lui ; l'allocutaire, parce qu'elle le pénètre (et le souille) par l'oreille – la puissance créatrice de la parole est directement dérivée de l'Annonciation – ; l'allocuté parce qu'elle l'enveloppe et le définit.
36. *De bouche*, par opposition à *de cœur* et *de corps*.
37. Aucune de nos versions n'utilise les termes « supérieur » et « inférieur » pour désigner les parties de l'Enfer réservées aux *damnandi* (les huit premiers-tourments) et aux *damnati* (le puits d'Enfer). Nous n'établissons cette distinction, qui apparaît d'ailleurs chez Le Goff (*Naissance...*, p. 256 *et passim*), que par commodité.
38. Il s'agit du *moyen estat*, qui correspond en fait à deux lieux distincts, l'un où attendent les *mali non valde* et l'autre réservé aux *boni non valde*.
39. Remarquons que ce nombre correspond également à celui des leçons des fêtes religieuses solennelles, comme celle de la Nativité, par exemple.
40. Dans *Naissance...*, p.15.
41. Jean Delumeau, *La peur en Occident*, Paris, Fayard, 1978, p. 274. Delumeau s'intéresse plus à la crainte du Jugement dernier qu'au jugement individuel des âmes. La notion de deux jugements différents n'intervient d'ailleurs pas ici puisque la crainte de l'Enfer, que ce soit après un jugement individuel ou le Jugement dernier, reste la même.
42. Ce qui n'est pas sans rappeler l'usage qui consistait à faire le signe de croix au début d'un sermon.

43. *Baratre*, fol. CC.II. r°. Les versions de *Beauvais*, fol. XLV v°, et *F&M*, p. 35 sont très proches de celle-ci, à ceci près que dans *F&M*, Tondale ne se plaint pas d'avoir été trompé.
44. *Baratre*, CC.II. r°. Les versions de *Beauvais*, fol. XLV v°, et *F&M*, p. 35 sont très proches de celle-ci ; la mention de la *déception* de l'ange figure dans les deux. Mais *F&M* donne plus de détails et de précisions sur la peine, ainsi que sur ses causes, disant, sur ce dernier point : «[...] et as dyables cui tu as servi seras presentee, qui ton servise te paieront angoissousement [...]».
45. *mf12445*, fol. 69. r°. Lamentations de Jérémie 5 : 15-16 : «*Defecit gaudium cordis nostri ; versus est in luctum chorus noster. Cecidit corona capitis nostri ; vae nobis, quia peccavimus*».
46. L'importance de l'acte de parole se trouve confirmée par le fait qu'à la fin du XIIe et jusqu'au milieu du XIIIe siècle, de nombreux auteurs ont traité de ce qu'il est convenu d'appeler le «péché de langue». Voir Carla Casagrande et Sylvana Vecchio, *Les Péchés de la langue*, Paris, Cerf, 1991.
47. Charles le Gros (839-888), fils de Louis le Germanique, proclamé Empereur d'Occident en 884. Au sujet de cette vision, voir entre autres l'édition qui figure dans Hariulf, *Chronique de l'abbaye de Saint-Riquier*, F. Lot, éd., Paris, 1901, p. 144-148, reproduite dans *Textes d'histoire médiévale, Ve-XIe siècle*, R. Latouche éd., Paris, P.U.F., 1951, p. 144-154.
48. Quoique ces catégories d'âmes soient déjà recensées par Augustin dans *La Cité de Dieu*, voir J. Le Goff, *Naissance...*, p. 200-201 et *passim*.