

Matières à débat

Sous la direction
de Christine Ferlampin-Acher
et de Catalina Girbea



La notion de *matiere* littéraire
dans la littérature médiévale

interférences

Presses Universitaires de Rennes



LA « MATIÈRE » D'ENFER, *SENEFLANCE* SYNCRÉTIQUE ET POLYPHONIE LITTÉRAIRE

Juliette BOURDIER

Dans l'Occident chrétien du v^e au XIII^e siècle, l'univers infernal inspire une littérature étonnamment variée. Elle est motivée par les théologiens qui tentent de rationaliser un espace théorique, que le canon laisse de côté jusqu'au Concile de Latran IV (1215)¹, tout autant que par des rapporteurs de passages en enfer qui fictionnalisent l'univers interdit ; c'est cette seconde catégorie qui nous intéressera plus particulièrement dans le cadre de notre communication sur la problématique de la *matière littéraire* médiévale². Le témoignage édifiant de voyage infernal chrétien regroupe près d'une centaine de textes latins dans le format monastique de la « vision³ », quelques centaines d'autres en langues vernaculaires, principalement des adaptations, traductions ou dérivés puis, dès le XIII^e siècle, des « songes » allégoriques laïcs. Cette littérature, dont l'objectif originel est de concevoir un enfer tangible et cohérent, a permis de créer de toutes pièces un espace physique en dehors de l'espace humain, à partir d'une substance composite et prolifère.

Au cours de cette brève analyse, je souhaite interroger la mise en place et l'exploitation d'une *matière littéraire d'Enfer* issue de la transcription de témoignages.

-
1. C'est au cours du Concile de Latran (1215) que sera délimité le fonctionnement de l'au-delà ; c'est le Concile de Lyon (1274) qui l'organisera et clôturera définitivement le cycle des témoignages monastiques.
 2. Pour un inventaire exhaustif des témoignages et de leur bibliographie, voir GARDINER Eileen, *Visions of Heaven and Hell Before Dante*, New York, Italica Press, 2008.
 3. Par vision, il faut entendre « ce qui a été vu par les yeux » du témoin. On appréciera l'étude exhaustive de Carozzi qui se focalise sur le voyage et ses modalités dans la littérature monastique latine. CAROZZI Claude, *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (v^e-XIII^e siècle)*, Paris, École française de Rome, 1994.

Il s'agira de considérer comment la matière littéraire pouvait se révéler au XIII^e siècle, en regard de deux esprits distincts qui ont fortement marqué leur époque et leur milieu : Jean Bodel d'Arras (1165-1210), trouvère et poète prolifique de la littérature réaliste bourgeoise du nord de la France, et Pierre de Jean Olivi (1248-1298), frère franciscain, maître universitaire et théoricien joachimiste du sud-ouest de la France. L'étude tentera de disséquer l'enfer fictionnel, lorsqu'à la *substance* qui le constitue (le sujet, l'imagerie, les motifs, une cosmologie singulière), s'associe une *trame littéraire* (un formulaire narratif précis, une terminologie), qui transtextuellement réunies par un *corps auctorial* fonctionnel, prennent forme sur un *terrain discursif* commun, l'édification. Il sera dès lors possible de proposer que ce n'est qu'au moment où la *matière* (la substance en forme) est recyclée vers des situations littéraires distinctes, et remodelée vers d'autres dispositifs pragmatiques qu'elle a atteint sa maturité de matière littéraire.

La matière d'Enfer, schéma narratif fictionnel

La matière appréhendée dans cet exercice se compose de témoignages monastiques de voyages en enfer. Les textes suivent un schéma narratif particulier qui sera étonnamment respecté jusqu'au XIII^e siècle : le lecteur reçoit un bref aperçu du contexte et de l'état de péché du voyageur, puis, profitant de l'affaiblissement du corps, l'âme s'échappe de son enveloppe terrestre et, guidée par un psychopompe, visite l'au-delà. Au cours de son voyage, elle reçoit un savoir lié à la géographie de l'autre monde, au sort des âmes après la mort, à la rémunération des actes de la vie terrestre et aux méthodes qui permettent d'accéder à la félicité ou à la damnation. L'âme corporalisée⁴ participe activement au voyage, débat avec son guide, adopte un itinéraire touristique individualisé, est prise à partie par les démons ou subit les tourments physiques pour se purger des péchés passés. De retour dans l'ici-bas, elle revient à son corps qui reprend ses forces et parfois adopte les stigmates de sa réplique d'outre-tombe. Le nouvel être recomposé témoigne de son voyage afin d'en laisser une trace écrite qui permettra l'édification, il modifie ensuite son comportement, selon les cas : il renforce sa foi, s'amende, se converti, intègre un monastère, redistribue ses richesses ou s'enrôle dans la *Militia Dei*. Généralement, la transcription est confiée à un moine qui prendra soin d'étayer son texte de références canoniques ou apocryphes, d'évoquer des témoignages précédents et d'y intégrer les valeurs de sa communauté.

4. C'est-à-dire qu'elle acquiert un corps temporaire adapté à l'au-delà.

En examinant la matière, nous confirmons la littérarité⁵ de notre espace qui répond aux deux approches jakobsonniennes, formelle et subjective. Cette littérarité justifie l'utilisation du terme « fictionnel », en désaveu avec les auteurs qui négocient délibérément leur déclaratif sur le registre de l'authenticité, et farcissent leurs récits d'entités, d'énoncés et de référents appartenant à l'ici-bas. Ce système d'interférence se manifeste, par exemple, dans le *Tractatus de purgatorio sancti Patricii* (1181)⁶ où Owen commence son voyage au purgatoire à partir d'un célèbre lieu de pèlerinage médiéval, le sanctuaire St Patrick sur l'île Station Island du lac Lough Derg en Irlande⁷. La fiction est également certifiée par des autorités authentiques, usurpées ou fabriquées et adopte une tonalité *documentarisante*. Cette porosité entre les mondes réel et imaginaire sert d'arrière-plan à l'auteur qui amalgame les domaines (histoire, théologie, sciences naturelles ou merveilleux) en associant le factuel au fictif au sein de ce que nous tenterons d'appeler une matière littéraire.

S'il ne s'agit pas, dans cette étude, de débattre sur la justification de la catégorisation tripartite bodélienne, nous utiliserons cependant l'accroche de la *Chanson des Saisnes* (1202) comme référence pour appréhender la notion de matière d'Enfer à l'aube du XIII^e, alors que la vague des témoignages monastiques atteint son apogée et subit le pillage des poètes laïcs et vernaculaires.

La matière bodélienne, dimension pragmatique

Pour tenter d'intégrer la matière d'Enfer à la classification bodélienne des matières relisons le fragment de la *Chanson des Saisnes* :

Ne sont que. iij. matieres à nul home antandant :
De France et de Bretaigne et de Rome la grant.
Et de ces. iij. matieres n'i a nule semblant.
Li conte de Bretaigne sont si vain et plaisant ;
Cil de Rome sont sage et de san aprenant ;
Cil de France de voir chascun jor apparant⁸.

5. JAKOBSON Roman, *Questions de Poétique*, Paris, Le Seuil, 1977, p. 11-24.

6. Voir GARDINER Eileen, *op. cit.*, p. 151-78.

7. Le *Tractatus* (1181) et *L'Espurgatoire* de Marie de France (1190). Jean Froissart, Mathieu Paris, Roger de Wendover, Jacob de Voragine, César d'Heisterbach, Jocopo de Vitriaco, Vincent de Beauvais, Etienne de Bourbon et Pierre le Vénérable retracent des visites jusqu'à sa fermeture en 1497. Parmi les témoignages ramenés de Lough Derg, notons ceux de George Christophan chevalier de Hongrie (1353), Louis de France (1358), Raymond de Perhelos (1397), Guillaume Stauton (1409), et Laurence Rathold (1411).

8. JEAN BODEL, *La Chanson des Saxons*, Annette BRASSEUR (éd.), Paris, Droz, 1989, p. 3.

On obtient en surimpression de l'énoncé thématique, une terminologie basée sur une dimension systémique de l'écrit dont la fonction permet de distraire, d'instruire ou de révéler la réalité. Une fois dépassée cette trichotomie, il me semble acceptable de s'intéresser à leurs différents outils constitutifs. Chacune accrédite un espace géographique éponyme, une époque ainsi qu'une tradition culturelle qui sont illustrés par les entreprises de personnages légendaires en quête d'un absolu. Matières rattachées à une autorité auctoriale, elles renferment également des idéaux sociaux, politiques, économiques ou religieux nourris par des chroniqueurs ou théoriciens qui les légitiment.

De la même façon, la matière d'Enfer nous offre un espace (les enfers), une époque (l'existence *post-mortem*), au sein d'une tradition (monastique chrétienne). Elle stabilise une série de mythes (la catabase, l'espace démoniaque ou la séparation du corps et de l'âme) actés par des personnages légendaires et labiles à la recherche d'un absolu (le salut). La matière dont la dimension pragmatique, l'édification, se formule au travers de cycles littéraires⁹, est remodelée par des poètes vernaculaires (Adam de Ross, Marie de France) mais aussi par des chroniqueurs (Hélinand de Froidmont, Flodoard de Reims ou Jacques de Voragine) et examinée par des théoriciens, plus particulièrement des théologiens (Pierre Comestor Manducator, Odon d'Ourscamp ou Robert Pullus).

Cette assimilation aux termes bodéliens ne résout cependant pas le vocable *matiere* qui se doit d'être contemplé dans son sens contemporain. En ancien français, le terme *matiere*, *matire*, *matere*, « substance¹⁰ » inclut aussi les notions de « qualité », « nature¹¹ » ou « caractère¹² ». Il signifie par ailleurs « raison », « enseignement¹³ » ou « proposition¹⁴ ». On l'entend aussi dans son sens bodélien, comme « sujet » d'un écrit ou d'un discours¹⁵. L'auteur du XIII^e siècle, *home antandant* éduqué aux écoles monastiques ou épiscopales mais aussi observateur du monde sensible, réveille les sens de la *matière* et manipule une polysémie convenue,

-
9. Qui correspondraient aux différentes traditions du témoignage infernal, la tradition fondatrice grégorienne, les traditions monastique, impériale, adaptative ou celle des voies allégoriques.
 10. WENDELIN Foerster, *Wörterbuch zu Kristian von Troyes*, Berlin, De Gruyter, 1973, p. 177.
 11. Le Reclus de Moilliens (1224) parle de la qualité de la chair : « le cars a se matere » (RENCLUS DE MOILLIENS, *Li romans de Carité et Miserere*, Anton Gerard VAN HAMEL (éd.), Paris, Vieweg, 1885, p. 221).
 12. Adenet le Roi (1270) décrit la bonne nature de Berte « franche matere », ADENET LE ROY, *Li Roumans de Berte aus grans piés*, Auguste SCHELER (éd.), Bruxelles, Closson, 1874, p. 100.
 13. Dans *Li dit de la nois* de Watriquet cité dans GODEFROY Frédéric, vol. V, p. 202.
 14. GODEFROY DE PARIS, *Chronique métrique*, Jean BUCHON (éd.), Paris, Verdière, 1827, p. 155.
 15. Guillaume de Lorris vante l'art d'amour, dont « la matiere est bone et neuve » (*Le Roman de la Rose*, Armand STRUBEL [éd.], Paris, Le Livre de Poche, coll. « Lettres gothiques », 1992, v. 39).

grâce à laquelle il se joue des significances puisque la *conjointure* relie le mot à son texte, et que la forme et le registre filtrent les champs sémantiques parcourus.

La matière olivienne, émancipation de l'auteur

Aussi éloignons-nous un instant de Bodel pour réfléchir aux compositions intrinsèques et extrinsèques de la matière médiévale dont les interprétations sacrées ou profanes s'accordent sur son énantiosémie, à la fois source et résultat. Peu après que Jean Bodel a partagé le champ littéraire médiéval en trois matières, le moine franciscain Pierre de Jean Olivi (1248-1298) engage une étude sur la problématique de la matière comme fondement du réel, qu'il soit physique ou non, dans ses *Quaestiones in Secundum Librum sententiarum* (1270)¹⁶. L'exploration d'Olivi s'élabore dans l'effervescence intellectuelle du Paris du XIII^e siècle et des *disputationes* dialectiques de la Sorbonne, parmi lesquelles se distinguent la reprise de la querelle des Universaux et celle qui oppose le clergé séculier aux ordres mendiants¹⁷. En cette période de questionnement et d'interprétation, Olivi interroge les opinions du *Librum Sententiarum* (1146)¹⁸ rédigé par Pierre Lombard (*magister* de la cathédrale Notre-Dame à Paris) pour éclairer le XII^e livre des *Confessiones* d'Augustin. Dans *Caelum et Terra* (399)¹⁹, Augustin médite sur l'écriture qui interprète le livre de la Genèse, considère l'origine de la matière spirituelle (le ciel) et de la matière primitive (la terre), et explique l'objet général de la création, en explorant l'étude de la matière sous forme de suggestions qui invitent à la réflexion et au débat. Olivi reprend donc le cheminement des théories de ses prédécesseurs, et les adapte à une définition contemporaine et proche de celle utilisée par les auteurs de matière d'Enfer qui construisent de toutes pièces un royaume miroir, réifié, tangible à partir d'une substance terrestre réinventée²⁰. Parmi les participants au débat²¹, Olivi « faisant preuve d'une grande liberté [...] qu'il a exaltée comme le propre de

16. PIERRE DE JEAN OLIVI, *La Matière*, Tiziana SUAREZ-NANI, Catherine KÖNIG-PRALONG, Olivier RIBORDY et Andrea ROBIGLIO (trad.), Paris, Vrin, 2009.

17. Les débats parisiens s'illustrent autour du purgatoire, Jacques Le Goff fait des maîtres mendiants les grands docteurs du purgatoire du XIII^e siècle (LE GOFF Jacques, *La Naissance du Purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981, p. 321, p. 324-72).

18. PIERRE LOMBARD, *Les Quatre Livres de Sentences*, livres 1, 2, 3 et 4, Marc OZILLOU (trad.), Paris, éditions du Cerf, 2012-2015.

19. AUGUSTIN, *Confessions*, Liber XII, vol.1, James J. O'DONNELL (éd.) Oxford, OUP, p. 165-83.

20. KIMBLE George, *Geography in the Middle Ages*, New York, Russell, 1968, p. 154.

21. Olivi construit son commentaire sur un panorama exhaustif des pensées sur la matière puisqu'analysant les anciens, il n'en néglige pas pour autant les positions contemporaines (*La Matière*, *op. cit.*, p. 46-47).

l'être humain²² », et négligeant la ligne tracée par Thomas d'Aquin²³, revendique l'autonomie de la matière et réfute les prédicats de la *Physique et Métaphysique* d'Aristote sur la prédétermination de la matière et la causalité métaphysique, pourtant adoptés par le franciscain Bonaventure (1252)²⁴.

Olivi aborde la matière comme une entité à part entière dont la nature est d'être nécessaire à la constitution de tout ce qui est. La forme qu'elle adopte n'affecte pas le substrat qui la compose dont l'existence repose sur une potentialité et des réceptivités particulières; « il y a par conséquent une correspondance étroite entre la matière, les formes qu'elle peut recevoir et l'entité qui en résultera²⁵ ». La doctrine olivienne s'éloigne autant de la ligne franciscaine que des concepts théocentriques thomasiens²⁶, parce qu'elle libère la matière du finalisme, qu'elle questionne la méthodologie de la pensée critique et engage une discussion systématique des postulats philosophiques appliqués à la création. Elle nous intéresse dans le cadre de notre discussion, parce qu'elle illustre la dynamique lancée par l'expansion d'une classe d'intellectuels universitaires qui, consciente de son rôle social, professionnalise la pensée²⁷. Elle accompagne subséquemment l'essor d'une production littéraire vernaculaire et laïque qui diversifie les débats et rivalise avec le texte sacré en adaptant les matières littéraires et les formes discursives à un public élargi. La revendication de la liberté de l'homme, le souci de l'autonomie de la matière, qui permettrait de concevoir le texte à la rencontre d'une substance réceptive²⁸ et d'une série de genres et registres potentiels, sert de tremplin à l'épanouissement du littéraire. Mais Olivi rejoint Bodel, il n'y a pas de transsubstantiation possible entre les matières; « un ange ne peut pas devenir un homme, ni un homme être transformé en bête ». C'est ce phénomène qui stabilise la matière

22. *Ibid.*, p. 23.

23. La prédétermination de la matière est théorisée par le dominicain Thomas d'Aquin (1224-1274) qui, dans une analyse théocentrique, discute Pierre Lombard. THOMAS D'AQUIN, *Scriptum super Sententiis* (1252-54), Charles H. LOHR (éd.), Amersham, Avebury, 1980, *passim*.

24. BONAVENTURE, *Commentary on the Sentences : Philosophy of God*, R. E. HOUSER et Timothy B. NOONE (éd.), New York, Franciscan Institute Publications, 2013. La doctrine de Bonaventure sur la ressemblance de la matière est étudiée par Marc Ozilou, *La monadologie bonaventurienne*, Lille, Atelier national de reproduction des thèses, 2007, p. 505-655.

25. *La matière, op. cit.*, p. 37-38.

26. Olivi subira d'ailleurs de nombreuses attaques ainsi que la censure de 1274 à 1285. BURR David, *L'histoire de Pierre Olivi, Franciscain persécuté*, Paris, éditions du Cerf, 1997, p. 95-119.

27. Jacques Le Goff souligne la professionnalisation de l'intellectualisme dans *Pour un autre Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 1999, p. 197-204. Il avait déjà défini le métier d'intellectuel dans *Les Intellectuels au Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 1956, p. 2-4.

28. Le langage sera considéré en tant que substance significative.

et lui assure son autonomie²⁹ sans la limiter puisqu'il n'y a pas réciprocité entre substance et forme; une substance peut adopter plusieurs formes et une forme peut être appliquée à différentes substances (dans le respect de leur réceptivité).

L'Organisme littéraire, composite matérialité

Si l'on considère la substance d'Enfer, elle est au départ le fruit de la rencontre entre la tradition apocalyptique, qui expose l'origine du mal et prophétise le fatum humain, et la tradition merveilleuse du voyage celtique dans l'autre monde, l'*immram*. Elle arbore donc une génétique hybride qui par ailleurs accueille des dispositifs tirés des traditions antiques (gréco-romaines, proche-orientales et germaniques). Mais interférence n'est pas transsubstantiation, et le transplant entre deux matières n'en modifie pas l'état. L'être humain n'est-il pas la rencontre entre trois matières, un corps, une âme et un esprit? Cette superposition est acceptable pour Olivi qui interprète « l'âme dans le corps comme une poire greffée sur un pommier³⁰ ». Cela signifierait, dans notre propos, que le témoignage infernal ne serait plus seulement la mise en forme d'un substrat (schématiquement un genre appliqué à une diégèse), mais l'assemblage complexe de matières subtiles, singulières et quintessenciées qui s'attirent sans jamais se mêler, et s'associent temporairement pour construire une structure combinatoire évolutive; en quelque sorte un *organisme littéraire*.

Les organismes évoluant dans le même univers littéraire, les interférences et emprunts deviennent des procédés de reconnaissance d'un imaginaire collectif; l'appartenance à une communauté identitaire littéraire consiste alors à exercer le droit d'usage des principes communs de référence. Ainsi dans la *Chanson de Roland*, Turol d'introduit le voyage en enfer de l'enchanteur Siglorel sans aucune précision³¹. Cette brève assertion banalise une situation avec laquelle le public de Turol est familier³². Sur d'autres registres le référent est intradiégétique, par exemple chez Chrétien de Troyes qui inclut au *Chevalier à la charrette* (1178-81) l'ordalie du pont infernal. Lancelot, comme Tondale (1149) avant lui³³, progresse

29. *La Matière*, op. cit., p. 37-38.

30. *La Matière*, op. cit., p. 45.

31. *La chanson de Roland*, Cesare SEGRE (éd.), Paris Droz, 2003, p. 162-63, (v. 1390-1393).

32. Barbara Newman théorise les principes d'hybridité entre le profane et le sacré, notamment dans *Aucassin et Nicolette* qui propose une satire de l'enfer (NEWMAN Barbara, *Medieval Crossover*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2013, p. 170-73).

33. *L'au-delà au Moyen Âge*. « Les visions du chevalier Tondal » de David Aubert (Los Angeles, Getty Museum, ms. 30) et sa source la « Visio Tnugdali » de Marcus (Gand, Universiteitsbibliotheek, ms. 316), Yolande DE PONTEARCY (éd. et trad.), Bern, Peter Lang, 2010.

pieds nus sur un pont au-dessus d'un fleuve perfide et noir, constitué d'une épée dont le tranchant l'entaille et qu'il souille de son sang.

À l'inverse, le témoignage infernal n'hésite pas à recycler d'autres matières, comme Benedeit qui dans le *Voyage de saint Brendan* (1121) met en scène Judas attaché à une roue qui vole aux vents furieux³⁴, tandis que le témoignage de Gauchelin (1091)³⁵ présente une christianisation de la chasse sauvage folklorique, la *Mesnie Hellequin*³⁶. Le jeu d'interférences ne contredit pas la classification bodélienne dans laquelle il est récurrent (les paladins de Charlemagne et les chevaliers d'Arthur, les quêtes solitaires des héros antiques et celles des personnages de Chrétien de Troyes), parce que ce n'est pas tant l'objet employé qui intéresse l'auteur, que sa fonction, son utilisation et sa mise en œuvre. Plus que sur une imagerie, c'est sur l'acte motivateur, le contexte de communication et la dimension pragmatique que se construit la matière littéraire médiévale.

La matière édifiante punitive, expansion réticulée

L'établissement de cette littérature prolifique s'est amorcé avec Grégoire I^{er} qui dans le livre IV des *Dialogues* (594) propose une série d'*exempla* rapportant des voyages dans la partie infernale de l'au-delà. Chaque *exemplum* complète indirectement le précédent et installe un dispositif sérialisé qui aménage une tension dramatique avec le lecteur (ou auditeur) ; cette dynamique invite une « réappropriation fanique³⁷ » du substrat infernal, et autorise la multiplication de récits autour de l'archétype grégorien dont le prestige transforme le discours en œuvre culte, largement publicisée dans les milieux monastiques. Bien que le sens de ses *exempla* ait été altéré, Grégoire I^{er} aura officiellement rendu admissible le témoignage, ébauché une mise en forme du substrat à l'aide d'artifices tels que la mort temporaire, tracé une esquisse de chronotope littérairement absolu³⁸, et défini les règles préliminaires du récit au sein d'un ouvrage éducatif destiné à la formation

34. La roue d'Ixion décrite notamment par Virgile dans les *Géorgiques* (livre III, 38) et au livre VI de l'*Énéide* (615).

35. ODERICUS VITALIS, *The Ecclesiastical History, Books VII and VIII*, Gloucestershire, Clarendon Press, 1973, p. 236-50.

36. UELTSCHI Karin, *La Mesnie Hellequin*, Paris, Champion, 2010, p. 37-38.

37. Selon l'expression de Richard Saint-Gelais dont nous avons appliqué la méthode de lecture à notre corpus, SAINT-GELAIS Richard, *Fictions transfuges*, Paris, Le Seuil, 2011, p. 127.

38. Et de fait, l'indissociabilité et la spécificité de l'espace-temps infernal singularisent sa signification générique. BAKHTINE Mikhaïl, *The Dialogic Imagination*, Caryl EMERSON et Michael HOLQUIST (trad.), University of Texas Press, 1981, p. 158.

des moines, eux-mêmes premiers producteurs de textes et de sens. C'est donc le public ciblé, qui s'étant approprié le substrat des tourments punitifs, prolonge une intrigue perpétuellement reproduite³⁹, et aménage l'incomplétude narrative⁴⁰ de l'espace fictionnel des tourments pour l'adapter en message édifiant. L'usage d'un discours ethnocentrique, qui se formule en vase clos et engage un dialogue interactif entre monastères, permet à chaque nouvel auteur de proposer son propre clone épigénétique, tout en renforçant la structure commune. Sept siècles plus tard, alors que Thomas d'Aquin conteste toute matérialité à l'Enfer⁴¹, celui-ci possède une littérature qui lui est entièrement dédiée (romans, contes, fables, poésie, mais aussi, almanach, chronique, traités et querelles) tandis qu'il s'impose auprès d'autres médias tels que le prêche, la sculpture, la peinture, le vitrail, le théâtre ou la danse.

La matière communographe, épistémè ethnocentrée

Dans le cadre de notre propos et associé à l'acte motivateur, ce qui justifie l'appellation matière littéraire d'Enfer est donc la composition plurielle d'un texte mosaïque auquel un auteur exclusif ne pourrait suffire. L'obsessionnelle suite de flexions testimoniales autorise la mise en place d'un univers diégétique fonctionnel autour du châtiment et de la pénitence⁴². La matière d'Enfer pourrait être ainsi définie comme le récit communographe d'un voyage transformatif qui accompagne la réification de l'enfer fictionnel.

Les auteurs sont généralement inconnus, le plus souvent anonymes, de fait la présence d'une signature n'éclaire qu'un profil auctorial, et la recherche d'indices crypto-auctoriaux au sein d'instances préfacielles semble illusoire. Rares sont ceux qui annoncent leurs intentions : Albéric de Seffrati déclare revisiter le témoignage du voyage, accompli alors qu'il n'avait que dix ans, afin de corriger les erreurs de Guido, le moine rapporteur, de la *Visio Alberici* (1123). Certains nomment leur commanditaire : Henri de Saltrey transcrit le voyage d'Owen à la demande de l'abbé Hugues de Sartis,

39. Sur l'expansion transfictionnelle, voir SAINT GELAIS Richard, *op. cit.*, p. 71-77.

40. Sur l'incomplétude narrative, voir DOLEŽEL Lubomír, *Narratology I : poetics of fiction*, Tel Aviv, The Porter Institute, 1980, p. 19-23.

41. Thomas d'Aquin réfute le voyage dans l'au-delà, la matérialité des tourments, la corporalité de l'âme et déclare l'*Apocalypse de saint Paul* apocryphe (*Somme théologique*, Albert RAULIN [éd.], Aimon-Marie ROGUET [trad.], Paris, éditions du Cerf, 1984-86, t. 1, p. 643-99, 735-49, 929-37, t. 3, p. 996-1001, t. 4, p. 378-85).

42. C'est-à-dire qu'en plus d'être « l'univers spatio-temporel désigné par le récit », il répond à un besoin et assure une fonction cathartique auprès des auditeurs. GENETTE Gérard, *Figures III*, Paris, Le Seuil, 1972, p. 280.

dans le *Tractatus* (1181). Certains associent leur nom à un lieu : Barontus situe son témoignage autographe à Longoret en France, dans la *Revelatio Beati Baronti Monachi* (678). Pour d'autres, on ne connaît que leur système langagier : le témoignage irlandais *Fis Mberlino*, bien que très détaillé, ne procure ni date ni origine. Dans tous les cas, le témoignage résulte d'une longue chaîne de transmission dont la marque de l'auteur originel reste finalement incertaine.

Malgré la pléthore des intervenants, le corpus révèle jusqu'au XIII^e siècle une étonnante concordance et l'on peut parler d'une entreprise sinon allographe du moins communographe. Produits par et pour un corps unique au langage ésotérique, les textes sont saturés des valeurs d'une communauté épistémique ethnocentrée, celles des Bénédictins et Cisterciens qui interviennent d'une façon ou d'une autre dans la majorité des témoignages ; bien qu'il soit transcrit par Pierre le Vénérable, clunisien, le témoignage de Gudelin (1187) se déroule à l'abbaye cistercienne de Rievaulx, il sera repris par Hélinand de Froimont et Vincent de Beauvais, tous deux cisterciens.

Il en résulte que le mono émetteur-récepteur monachiste établit une conversation intimiste, enclavée dans un paradigme supratextuel, par conséquent au niveau de sa modélisation idéologique. Chaque épisode est comme une individuation⁴³ favorisée par l'apport transmimétique⁴⁴ de l'Auteur polycéphale qui réifie et humanise un espace infernal intermédiaire, matériel, identifiable, naturel et perfectible. Cet enfer fictif, temporaire et artificiel correspond au purgatoire qui expurge, guérit et pardonne. Il surplombe et frôle le divin immatériel, véritable enfer, celui des damnés, absolu, éternel et universel, l'*inferno inferiori*, devant l'entrée duquel chaque voyageur frémissant s'arrête immanquablement, percevant difficilement ténèbres, puanteurs et gémissements. Cette partition subsiste pour justifier et autoriser tout le procédé, mais aussi pour rappeler aux lecteurs qu'il existe toujours un infini sacré dont la matière est interdite au champ fictionnel.

La transtextualité, liant de la matière d'Enfer

Aussi, bien qu'il y ait polytonalité auctoriale, elle s'organise autour d'un geste unifié par lequel l'Auteur réanime un scénario cadre. Le lecteur assiste au récit de

43. Dans le sens jungien du terme, comme une sorte de processus de recentrage de l'inconscient collectif, réservoir des archétypes. JUNG Carl, *Dialectique du moi et de l'inconscient*, Paris, Gallimard, 1986, p. 111-35.

44. Ou de référents transhistoriques tels que définis par RABAU Sophie, « Ulysse à côté d'Homère. Interprétation et transgression des frontières énonciatives », in John PIER et Jean-Marie SCHAEFFER (dir.), *Métalepses, entorses au pacte de représentation*, Paris, éditions de l'école HESS, 2005, p. 59-72.

la transformation de la trame littéraire qui se répand telle une figure fractale sans jamais perdre contact avec sa source.

On notera la labilité du personnage actant, dont l'identité (contrairement à ceux des matières bodéliennes) est le plus souvent négligée et qui se dissocie de la substance infernale⁴⁵. Relayé au rôle d'acteur, entité interchangeable et périssable, simple instrument mécanique du récit qui, hormis Owen (*Tractatus*), n'a aucun pouvoir décisionnel; il est évalué par sa relation au péché et sa porosité à la parole divine qui établissent toutes deux le niveau de gageure que le narrateur propose d'atteindre pour le transformer. Aussi, les itinéraires se superposent sans presque jamais interagir sinon par des enchâssements référentiels qui tissent le réseau inter-textuel. Tandis que le protagoniste est dénué de libre arbitre, que sa nudité⁴⁶ l'a renvoyé à l'état primaire, c'est l'instance auctorielle qui gère la forme standardisée de la matière. En conséquence, le récit dépourvu de suspens emprunte fidèlement le schéma institué par le *formulaire* qui, établissant une résolution *a priori*, libère le cheminement téléologique d'une tension qui distrairait le lecteur et permet ainsi un centrage absolu sur l'édification.

L'analyse systémique de la matière d'Enfer mesure les manifestations de l'édification; l'édification fictionnelle qui guérit l'âme du voyageur et le métamorphose, l'édification utopique qui bonifie le rapporteur pour lequel l'acte d'écriture sert de purgation, enfin l'édification induite auprès du narrataire, dont l'âme sera épurée par catharsis. Le procédé récurrent de l'expérience est adopté par le récipient inspiré qui, devenu à son tour auteur, s'approprie l'espace interprétatif commun, proposant une scholie métatextualisée qui renouvelle les substances langagière et pragmatique. Ainsi, dans le témoignage du moine français Bernold (850)⁴⁷, l'archevêque Hincmar de Reims discute et s'appuie sur les *Dialogues* (594) de Grégoire I^{er}, les lettres de saint Boniface (témoignage de Wenlock, 716), l'*Historia* de Bède le Vénérable (témoignages de Drythelm et de Furseus, 731), et revisite le témoignage de Wettini⁴⁸ rapporté par Heito de Reichenau (824) et Walafriid Strabo (837).

45. Très rares sont les personnages récurrents tels le Christ, Satan, l'archange saint Michel ou le Juge Nicolas, tous empruntés à d'autres matières littéraires. La majorité des personnages de l'enfer, démons ou âmes pécheresses, ne sont que des figurants anonymes.

46. Le voyageur rejoint une forme d'état sauvage par la nudité, comme Yvain qui avec ses vêtements perd sa lucidité. Nous ne reviendrons pas sur l'effet de la nudité dans le récit des XII^e et XIII^e siècles omniprésent dans le témoignage infernal : voir par exemple VINCENZO MOLLE José, « La nudité et les habits du "garulf", dans *Bisclavret* », in *Le nu et le vêtu au Moyen Âge*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 2001, p. 255-69.

47. GARDINER, *op. cit.*, p. 45-6.

48. *Ibid.*, p. 228-31.

Ce dernier est fortement influencé par la *Visio Sancti Pauli* (dont les premières versions latines dateraient du VI^e siècle⁴⁹), les *Dialogues* mais aussi par des témoignages contemporains comme celui de Rothcarius de Saint-Benoît à Fleury (801-810) ou la *Visio Cuiusdam Pauperculae Mulieris* (818) anonyme.

La discussion rebondit d'un auteur à l'autre, et c'est bien pour cela que la dynamique de reconnaissance entre les témoignages est aussi vive et qu'elle canalise étrangement son référencement vers les *Dialogues* grégoriens dont la fonction inhérente est de justifier les voyages suivants : Henri de Saltrey, dans l'interminable préface du *Tractatus* (1181), commente les théories sur la corporéité des âmes de saint Augustin et Grégoire I^{er}, même si le voyage corporel du chevalier Owen désavoue *de facto* les doctrines grégoriennes et plus encore augustiniennes dont la *visio spiritualia* n'anime que des *similitudines eorum*⁵⁰. Ainsi, malgré les contradictions inhérentes à une matière en perpétuelle mouvance, les auteurs mettent en place une matière d'Enfer dans un réseau transtextuel absolu⁵¹ qui balise la banque des ante-référents comme postulats⁵² et valide les nouveaux sèmes.

Le tissage d'une matière organique

L'hypertextualité lie la matière d'Enfer en un long récit dont chaque partie fait écho à la précédente. Ainsi le témoignage de Drythelm (686)⁵³ suit une carrière hypotextuelle exemplaire : d'abord adapté par Bède le vénérable (731) à partir de la *relatio* d'Haemgisl, il est ensuite repris par Alcuin (780), Roger de Wendover (1235) le transcrit dans sa *Chronique*, Sifar de Newbald l'adapte à un jeune homme de 13 ans dans la *Vision d'Orm* (1126), Hélinand de Froimont le plagie avec le témoignage du moine de Melrose (1160), Otloh de saint Emmeram en adapte une version dans la collection du *Liber visionum* (1160) et Vincent de Beauvais le déplace au XIII^e dans le témoignage d'un Anglais (1260).

49. *Ibid.*, p. 179-94.

50. AUGUSTIN, *De Genesis ad Litteram*, 12.22.48, 12.23.49 (voir CRANZ Edward, *Reorientations of Western Thought from Antiquity to the Renaissance*, Nancy STRUEVER (éd.), Burlington, Ashgate, 2006, p. 186-9).

51. Qui comme notre cas, se réfère à l'archétype (architextualité), se cite (intertextualité), se commente (métatextualité), se copie (hypertextualité), ou s'auto-illustre (paratextualité) (voir GENETTE Gérard, *Palimpsestes*, Paris, Le Seuil, 1982, p. 7-15).

52. La *Visione di Alberico* (1127) est une reformulation très sophistiquée et enrichie des témoignages de Wettini, de Furseus, de Drythelm et Brendan dont il s'approprie les parties les plus originales sans les nommer. Voir GARDINER Eileen, *op. cit.*, p. 31-4.

53. *Ibid.*, p. 95-7.

La forme, sur laquelle insistait Olivi, consolide l'édifice car l'utilisation d'un moule discursif précis favorise les déclinaisons et simplifie l'apport de nouveaux fragments. Progressivement le voyageur interagit avec l'enfer : Barontus (679) est le premier à se déplacer corporellement dans l'au-delà et Fursy (731) est le premier à subir l'enfer dont il ramène à son retour des stigmates au visage. Parallèlement, la scénarisation du texte s'étoffe : Drychthelm (733) est le premier à évoluer dans une intrigue construite et romancée, composée d'un séquençage d'unités narratives indépendantes qui assoient le formulaire du témoignage infernal, tandis que Tondale (*De raptu anime Tundali* 149), propose un double récit, qui narre simultanément l'aventure de l'âme dans l'au-delà et celle du corps cataleptique resté dans l'ici-bas.

Chaque témoignage indique un élément particulier au fonctionnement de l'espace de punition ou du récit de voyage infernal : Bernoldus (850) dialogue avec des pécheurs qu'il avait connus de son vivant, Alberic (1121) décrit longuement un enfer fractionné et urbain, Tondale (1149) subit chaque tourment dans un parcours personnalisé, enfin Owen (1190) décide de son propre chef de visiter l'enfer. Cette combinatoire narrative assure l'enrichissement du savoir infernal, dépeint une géographie de plus en plus précise, un paysage habité, des règles comportementales et une sotériologie qui relie le monde des morts et celui des vivants.

La matière d'Enfer, diégèse recyclable

Alors que le voyage dans l'au-delà est de plus en plus contesté⁵⁴, la matière d'Enfer atteint sa maturité et s'épanouit en dehors de son espace d'origine. La polymérisation transfictionnelle des témoignages a abouti à une sphère noétique qui en se dilatant attire de nouveaux textes ; ils s'agrègent ou essaient vers d'autres champs littéraires, au point que dès la fin du XII^e siècle, la production monacale a engendré une matière immédiatement exploitable hors du contexte monastique. Tout d'abord lors de la *mise en roman* des témoignages⁵⁵, les auteurs vernaculaires et laïcs utilisent l'adaptation pour développer leur art à l'aide d'une matière relativement noble et qui permet l'usage de l'invention⁵⁶ ; les descriptions du témoignage de saint Paul s'étoffent sous la plume d'un trouvère anonyme francilien (1250)

54. Phénomène décrit par POMEL Fabienne, *Les voies de l'au-delà et l'essor de l'allégorie au Moyen Âge*, Paris, Champion, 2001, p. 233-46.

55. Le témoignage de Tondale (1149) a été traduit dans trente langues différentes et est repris dans une dizaine de chroniques.

56. Dont une partie a été recensée par OWEN Douglas David Roy, *Vision of Hell, Infernal Journeys in French Medieval Literature*, New York, Barnes & Noble, 1971.

ou d'un moraliste bourguignon (1265). Ainsi le foyer des péchés dévie des valeurs monacales : abstinence, obéissance et pauvreté, et s'adapte à des crimes plus urbains. Le transfert vers un espace profane et littérisé facilite l'expansion de la matière mais aussi son maintien contre l'érosion qui s'attaquerait naturellement à des variantes monotones, bridées par le carcan de la mission monastique. Le témoignage dans son schéma narratif originel limite cependant l'auteur laïc qui incapable de créer un savoir divin, se cantonne au rôle de traducteur. Ce n'est qu'avec une reconversion laïque du registre que l'auteur vernaculaire aménage la problématique infernale en rêverie ouvertement imaginaire et s'éloigne du cœur de l'enfer⁵⁷. La migration diégétique favorise alors une transvocalisation du témoignage en une narration omnisciente et les créations laïques allégoriques mènent à l'autofiction d'autant plus facilement que la matière d'Enfer avait négligé le personnage. Les *Voies d'Enfer* qui se font écho -Rutebeuf (1265), Baudoin de Condé (1270) ou Jean de le Mote (1340) – dépeignent une aventure auctorielle qui demeure néanmoins un « parcours métaphysique, moral, pénitentiel et temporel⁵⁸ ». Des fabliaux qui pratiquent le pastiche ou la satire, le *Songe d'Enfer* de Raoul de Houdenc (1220) utilisent un témoignage inversé pour mettre l'accent sur les défauts de la société. Enfin, de longues œuvres littéraires brisent le cercle herméneutique, dérivent dans des digressions politiques, philosophiques ou amoureuses telles que celles de Diguleville – *Le pèlerinage de la vie humaine* (1330), *Le pèlerinage de l'âme* (1355) –, ou de Dante (*La Commedia* 1321). Le phénomène est remarquable puisque ce n'est ni le chronotope, ni les personnages qui servent de paysage au récit, comme le plus souvent dans les phénomènes de récupération, mais bien la trame textuelle. Ce n'est donc pas le sujet qui a atteint sa maturité, mais bien un modèle d'écriture.

La matière littéraire, liberté d'invention

Nous sommes donc tentés de reconnaître une matière médiévale autour des inflexions du témoignage de voyage en enfer qui a favorisé le déploiement de l'imaginaire punitif en un dispositif réticulé. Parce que finalement, c'est bien à l'imagination que la notion de matière littéraire fait appel. Et Bodel ne s'y était pas trompé qui en officialisant l'émancipation de l'écrit profane, a ouvert des horizons légitimes à la création, à la voix auctoriale, à la subjectivité et à l'esthétique

57. F. Pomel parle de métamorphose d'un genre marqué par la fracture entre l'ici-bas et l'au-delà (*op. cit.*, p. 137-140).

58. *Ibid.*, p. 109.

des Lettres. Aussi, la pérennité de la proposition bodélienne, bien qu'elle semble d'un point de vue vingt-et-unième rigide et limitée, est avant tout l'homologation de fonds fictionnels nobles, exploitables et accessibles à l'intellect séculier qui n'est plus circonscrit au vulgaire, au mensonge ou au grossier. C'est aussi la reconnaissance du vernaculaire comme véhicule de *signifiance* et son institutionnalisation par un poète sorti de l'anonymat qui valide l'œuvre de ses aînés pour justifier la sienne. De son côté, en revisitant le cadre des substances originelles et de leurs formes libératrices, Olivi a affranchi la matière littéraire médiévale à laquelle il a fourni un support pertinent en regard d'un matériau autonome, tandis qu'il rendait acceptable la multiplication des genres, catégories et registres. Il en ressort que la récupération de la matière d'Enfer par l'Auteur profane et omniscient associée à sa migration dans l'espace vernaculaire exemplifie le lien inaliénable entre la littérature et la société qui l'abrite. Et c'est bien ce détournement qui tout en conservant de façon surprenante les outils constitutifs de sa jeunesse consacre la liberté d'invention d'un organisme littéraire mature.