

Etudes

Médiévales

Anglaises

EMA 94

REVUE SCIENTIFIQUE DE L'ASSOCIATION DES MEDIEVISTES ANGLICISTES DE
L'ENSEIGNEMENT SUPERIEUR (A.M.A.E.S.)

FASHIONING MEDIEVAL SPACE



Volume dirigé par
Fanny Moghaddassi

2019

Du temps absolu à l'espace universel, le paradigme infernal médiéval (*Visio Tungdali et Tractatus Purgatorio*)

Juliette Bourdier

Université de Charleston

Que des âmes aient quitté leur corps et visité l'au-delà puis en soient revenues pour transmettre un message aux vivants, est un phénomène admis qui semble relever d'un imaginaire collectif dont la représentation spatiale est infiniment diversifiée, et de la grande citadelle du Pays-sans-retour mésopotamien¹ aux autres-mondes celtiques accessibles par un cours d'eau² en passant par le Shéol hébraïque campé dans la profondeur de la terre³, s'étoffe la panoplie des territoires décrits. Et puisque pour pouvoir raconter l'au-delà il faut l'avoir visité, le Moyen Âge occidental chrétien, fasciné par les incertitudes de l'*après*, a orchestré par l'entremise des monastères une stratégie littéraire du voyage dans l'au-delà et ainsi enrichi l'inventaire des lieux ineffables. Aussi, à l'aube du XII^e siècle, de l'érudit au simple paroissien, tous maîtrisaient mieux la géographie de l'enfer que celle de la Terre, et l'au-delà était considéré par la communauté chrétienne comme une

¹ Jean Bottero, « Le Pays-sans-retour », *Apocalypses et Voyages dans l'Au-delà*, (Paris : Cerf, 1987), 55-82.

² Paul-Marie Duval, *Les Dieux de la Gaule* (Paris : Payot, 1993).

³ Monique Blanc, *Voyages en enfer : de l'art paléochrétien à nos jours* (Paris : Citadelles & Mazenod, 2004).

sinistre réalité accessible dans des circonstances particulières à une poignée d'élus⁴. Inspiré de ces visites supposées, naquit un corpus étonnamment unifié par un schéma narratif institutionnalisé, et en l'absence de tout cadre dogmatique⁵, les auteurs, issus de milieux bénédictins et cisterciens autant que des confréries de fabulistes, animèrent maintes générations de voyageurs pour révéler les secrets de l'Autre-monde. Au fur et à mesure que cette littérature didactique se répandit, elle s'adapta à l'évolution des collectivités qui l'abritaient (nobles de cours, bourgeois des villes, croisés déçus, paysans superstitieux, moines convers)⁶. Les nouveaux auteurs vernaculaires et laïcs embrassaient des tonalités et des matières pertinentes aux priorités de communautés en pleine maturation, ils accompagnaient les idéaux de l'essor urbain, et en corollaire, la nouvelle gestion sociale et pénale d'un espace citadin surpeuplé qui se structurait autour des corporations et des échanges marchands sous les tiraillements de pouvoirs antagonistes (Église, royauté, cité, seigneurie).

Sachant que notre connaissance de la géographie de l'Autre-monde chrétien médiéval est construite à partir des témoignages de voyages en

⁴ Alors que la plupart des médiévistes, comme Le Goff, *La naissance du purgatoire* (Paris : Gallimard, 1981) abordaient cette littérature par leur finalité sotériologique, sociologique et linguistique et dans le cadre d'une documentation plus vaste sur la vie après la mort, très peu, comme Carozzi dans "Le voyage de l'âme", ont étudié les mécanismes spécifiques des témoignages infernaux en tant que narration. Claude Carozzi, *Le Voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine* (Rome : École Française de Rome, 1994).

⁵ Auparavant, il n'avait été question que de "feu éternel" (451, Chalcédoine) et de l'"éternité de l'enfer" (553, Constantinople) et entre Constantinople et Latran (1215), le canon est absent du débat. Ce n'est qu'au cours du Concile de Latran que sera délimité le fonctionnement de l'au-delà et c'est le Concile de Lyon (1274) qui l'organisera et clôturera définitivement le cycle des témoignages monastiques.

⁶ Juliette Bourdier, « La matière d'Enfer, senefiance syncrétique et polyphonie littéraire », *Matières à débat, la notion de matière littéraire dans la littérature médiévale*, Presses Universitaires de Rennes, (Spring 2017), 255-273.

enfer, il nous a semblé pertinent d'en examiner la structure à la période d'apogée des témoignages, dans la deuxième partie du XII^e siècle, alors que la légitimité de ces expériences se désagrègeait, préfigurant les querelles et *quodlibeta* universitaires du XIII^e siècle sur la matérialité de l'enfer⁷.

Aussi, afin de démontrer l'incroyable fabrication de l'espace-cadre infernal médiéval, nous souhaitons utiliser les deux voyages en enfer anglo-irlandais les plus célèbres du moyen âge qui ont non seulement marqué l'apogée du genre mais en ont aussi repoussé les limites : le témoignage de Tondale⁸ transmis par un moine irlandais itinérant, Markus, du monastère écossais bénédictin de Ratisbonne en 1149, et celui d'Owen⁹ rapporté par un moine anglais cistercien, H. de Saltrey de l'abbaye de Saltrey dans l'Huntingdonshire, en Angleterre, en c.1179-1182¹⁰.

Il n'est pas question ici d'analyser les littérarité, linguistique ou signifiante de ses deux textes¹¹, mais sachant que leur singularité repose sur le fait qu'ils résument tous les savoirs de leurs prédécesseurs, auxquels ils ont ajouté un élément spatial en contradiction avec les règles du genre – Tondale premier voyageur à accéder et dépeindre l'espace de l'enfer inférieur des damnés, et Owen premier voyageur à pénétrer au purgatoire

⁷ Le Goff, *Purgatoire*, 319-24.

⁸ Markus, "Visio Tungdali," *Patrologia Latina* (Paris : Migne, 1844), CCXII, 1038.

⁹ *Tractatus De Purgatorio Sancti Patricii Hibernorum Apostoli*, Migne, PL, CLXXX, 1003-7.

¹⁰ Nous reconnaissons que la tradition anglo-irlandaise des voyages chrétiens dans les enfers commence dès le VIII^e siècle avec Bède le Vénérable dont les textes ont largement influencé nos deux auteurs. Dans son *Histoire Ecclésiastique de l'Angleterre*, en particulier celles de St Fursy (633) Migne, PL XCV:145-9 et de Drythelm (693), PL XCV:247-52 qui influencèrent fortement Tondale.

¹¹ Éditions critiques, *The Vision of Tnugdál*, Yolande de Pontfarcy, Jean-Michel Picard, (Dublin : Four Courts Press, 1989). *Saint Patrick's Purgatory*, Yolande de Pontfarcy, Jean-Michel Picard, (Dublin : Four Courts Press, 1985), version française *Espurgatoire* (Louvain : Peeters, 1995).

dans sa corporalité terrestre à partir d'un lieu réel de l'ici-bas– il s'agira de réfléchir à l'espace infernal qu'ils esquissent, et d'estimer leur participation à la matérialisation de l'au-delà destinée à élaborer un temps de rétribution, miroir de l'espace terrestre. Par la mise en perspective de l'expansion du christianisme en dehors de ses frontières, les auteurs dupliquent le modèle chrétien dans un Autre-monde qui accueillerait une pérégrination pénitentielle en écho aux pèlerinages des fidèles, ils dessinent ainsi en filigrane un royaume organisé devenu un espace de performance qui magnifie et justifie les valeurs de la société occidentale et entérine la place de l'Église en tant que lieu intermédiaire entre l'humain et le divin.

VOYAGE DANS L'AU-DELA : MATERIALISER L'ENFER CHRETIEN MEDIEVAL POUR LE CARTOGRAPHIER

Le témoignage de voyage infernal médiéval chrétien retrace le passage de l'âme d'un être vivant dans l'au-delà infernal à des fins édifiantes¹². Les descriptions contenues dans ces textes ne considéraient ni le futur lointain ni l'enfer éternel de la fin des temps, mais l'enfer contemporain et *réel* où les pécheurs sont jetés immédiatement après leur mort dans l'attente du jugement dernier. Par conséquent, ce que les auteurs de voyages infernaux ont cartographié est un avenir imminent ou plutôt le présent mais dans une autre dimension.

La majorité des récits exploitent le schéma narratif proposé par Grégoire dans ses *Dialogues*¹³ : un pécheur (luxurieux, paresseux,

¹² Juliette Bourdier, « Peine et Douleurs, la Définition Sotériologique de l'Au-delà », TRANS-n°17 (Paris : Presses Sorbonne Nouvelle, 2014).

¹³ *Li Dialoge Gregoir lo Pape* sont une traduction en français des *Dialogues* de Grégoire datant du XII^e siècle ; Wendelin Foerste, (Paris : Champion, 1876).

gourmand, voleur) est décrit dans son environnement puis, suite à l'affaiblissement du corps (accident, maladie, jeûne, extatisme) qui mène à une pseudo-mort, son âme s'échappe pour visiter l'au-delà, laissant derrière elle une enveloppe corporelle presque éteinte. Le protagoniste acquiert une nouvelle corpo-réalité anthropomorphique, il contemple et interagit avec l'Autre-monde et ses habitants, car mené par un guide sous l'autorité divine, le voyageur se déplace, observe, s'effraie, subit le sort des pécheurs et craint la rétribution de Dieu. Transformée par la révélation du *viaticum*¹⁴ ou plus concrètement par les supplices subis, l'âme guérie revient dans son corps terrestre et dorénavant initiée au savoir divin, adapte son comportement, se convertit ou consolide sa foi, se retire dans un monastère, se lance dans les croisades et parfois s'isole en ermite. Il enregistre son expérience ou la raconte à un scribe et sa déposition recyclée dans des prêches, sermons ou chroniques pourvoit l'auditeur ou lecteur d'un savoir édifiant qui conduira son âme vers le salut par catharsis.

Alors que les tout premiers voyageurs, comme celui de St-Paul, semblaient n'être présents que par l'esprit¹⁵, la tendance favorisa rapidement des personnages plus actifs qui se promenaient, trébuchaient, grimpaient, s'indignaient, débattaient avec leur guide, subissaient aux côtés des pécheurs des tourments individualisés et en rapportaient les stigmates¹⁶, c'est pourquoi le paysage tellurien qui les entourait, devait se pourvoir d'un espace de performance doté d'une topographie propre au cheminement (de

¹⁴ "le mot *viaticum* désigne le voyage, le chemin, " *Voyages et voyageurs au Moyen Age* (Paris : SHMES, 1996), 291-303.

¹⁵ Les première versions de St Paul, le décrivent immobile comme un hologramme suspendu dans les airs qui observe un enfer qui évolue sous ses yeux, tel un diaporama apocalyptique.

¹⁶ Saint Fursy de Péronne ramène sur terre les stigmates des brûlures infernales, *ibid.*, 9.

la terre, un sol, des routes, des vallées, des ponts) afin que le voyageur déambule dans la corporalité anthropomorphe dont son âme avait été magiquement flanquée à son arrivée dans l'au-delà, défiant l'idéal supérieur d'un enfer spirituel conçu par les pères de l'Église. Dans ce schéma d'appréhension d'une cosmographie perméable¹⁷, l'espace post-mortem nécessitait une transformation de sa géographie tout autant que celle de son accès et de sa fonction qui accommoderait la communication entre les vivants et les morts.

L'analyse du corpus des témoignages médiévaux de voyage en enfer révèle cette manipulation progressive du voyage pour matérialiser et cartographier le royaume de l'au-delà. C'est ainsi que les auteurs convertirent un produit monastique et spirituel dirigé vers les vertus de « chasteté, obéissance et pauvreté », en un produit populaire qui décrivait un territoire nécessairement réifié, dans le dessein d'être intelligible et concevable pour un public laïc, sensible à la tangibilité de la rétribution de péchés dans lesquels il pouvait s'identifier. Cette correction a clarifié les lignes floues entre les « visions¹⁸ » des premiers textes et les « voyages¹⁹ » des suivants dont l'emphase soutenue sur la géographie tellurienne et l'architecture artificielle conféra un rôle actif au voyageur, tandis que l'obscur cloaque infernal se métamorphosait en un royaume terramorphe organisé.

Cette tendance à corporifier des âmes et réifier l'enfer suscita le tollé

¹⁷ Sachant qu'alors elle englobait la géologie, géographie, l'astronomie et le temps, formant en quelque sorte une astrophysique du visible et de l'invisible.

¹⁸ Peter Dinzelbacher, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, (Stuttgart : Hiersemann, 1981).

¹⁹ Eileen Gardiner. *Medieval vision of heaven and hell before Dante* (New-York : Italica Press, 1989).

auprès de ceux qui voulaient préserver l'essence éthérée du mystère divin²⁰, à un tel point que les théologiens entreprirent d'élaborer une structure théorique pour délimiter l'au-delà²¹, et c'est dans ce contexte de controverses que les auteurs des témoignages de Tondale (1149)²² et d'Owen (1179)²³ ont rédigé les deux voyages infernaux les plus exhaustifs et populaires de leur époque²⁴, dessinant un panorama infernal méticuleux et compréhensible. Ils puisèrent dans la tradition celtique des voyages dans l'au-delà et décrivirent un espace réifié, loin des modèles originaux attribués à St Augustin et Grégoire 1^{er} qui évoquaient un Autre-monde spirituel composé de semi-realia²⁵.

Parce qu'ils exposèrent sans hésitation un territoire infernal clairement divisé et cartographiable, leurs textes se révèlent cruciaux pour l'assimilation

²⁰ Honorius Augustodunensis (c. 1080–1154) dans la *Scala coeli major* traduit l'enfer sous-terrain comme une métaphore, dans l'*Elucidarium* il décrit les lieux de l'au-delà comme des *Spiritualia*, et dans son *Liber de cognitione verae vitae* définit les âmes comme incorporelles. Le Goff, *Purgatoire*, 184-88.

²¹ Tels Pierre Lombard dans ses *Libros Sententiarum*, Migne, PL, CXCII-519-932, ou Pierre de Chantre dans ses *Summa de sacramentis et animae consiliis* et *Verbum Abbreviatum*, Migne, PL, CCV-21-528.

²² Il existe 16 manuscrits du XII^e siècle (Pfeil 1999, *IX-*XXV) et plus que 150 manuscrits entre le XIII^e et le XVII^e siècle (Palmer 1982 : 5-10). *Visio Tnugdali*, Oscar Schade, Halle, (Libraria Orphanotropei, 1869).

²³ Il existe 150 textes latins. Roger of Wendover, *Flores historiarum* c.1220. *Florilegium insulae sanctorum seu vitae et acta sanctorum Hiberniae*. [...] *Sancti Patricii purgatorium*, S. *Malachiae prophetia* [...] Thomas Messinghamus, (Paris : Cramoisy, 1624).

²⁴ *Tungdali* a été traduit 43 fois en 315 langues au Moyen-Âge en particulier en français et en allemand, il existe 5 manuscrits en moyen-anglais du XV^e siècle, dont le Library of Scotland, Advocates 19.3.1.

Le *Tractatus* était populaire en latin, il a été traduit une trentaine de fois en vernaculaire, particulièrement en français ; l'adaptation de Marie de France en anglo-normand a servi de support aux versions de toutes langues, il existe une magnifique version en moyen-anglais dans le manuscrit de Auchinleck NLS Adv. MS 19.2.1 (ff.25ra-31vb).

²⁵ Les deux modèles de référence sont ceux d'Augustin, avec la *Vision du pauvre Curma* (421), *Opera omnia*, Migne, PL, XL:2.3-18.22, et celui de Grégoire avec sa série d'*exempla* tirées des *Dialogues* au livre IV, Migne, LXXVII:371-398.

de l'enfer dans les pratiques et conceptions de l'espace au Moyen Âge, notamment en termes de géographie médiévale, tandis qu'ils capturent la profonde préoccupation de la culture monastique insulaire pour la promotion du christianisme qu'ils intègrent au paradigme infernal encore dominé par les légendes théogoniques et les superstitions féériques.

PERIPLE ATYPIQUE DE DEUX CHEVALIERS, OWEN ET TONDALE

Frère Markus et H. de Saltrey, mettent en scène deux chevaliers irlandais dont l'âme était souillée par une vie de péchés ; Tondale, qui méprisait le salut de son âme, est décrit comme fier, violent et débauché, tandis qu'Owen, après une vie d'écarts et de violence, s'inspira de la confession pour se résoudre à la pénitence. Malgré leur corruption, les deux chevaliers ont atteint des lieux restés scellés devant l'âme de leurs devanciers, et la géographie de l'Autre-monde qu'ils ont ramenée de leur voyage synthétise ingénieusement des siècles d'audacieuse inventivité. Les deux auteurs reprennent la traditionnelle scission entre un univers céleste lumineux et un royaume des ténèbres sombre et sous-terrain, ils établissent un espace polarisé, fragmenté, réifié à l'extrême, qui s'inspire de l'imagerie d'un des tout premiers voyages infernaux chrétiens, l'*Apocalypse de Paul*, copiée, adaptée traduite, transformée sans interruption du V^e au XV^e siècle²⁶. À partir de là, les deux chevaliers irlandais, pécheurs, meurtriers, avarés et voleurs vont entreprendre un voyage qui sort des normes du genre et s'appuie sur une gestion originale de l'architectonique infernale dorénavant agrégée à la géographie terrestre.

²⁶ La version IV *Visio sancti Pauli* a servi de source d'inspiration aux voyages infernaux latins ou vernaculaires dans toute l'Europe chrétienne. Migne, PL, XCIV-501

Markus raconte l'ultime témoin, qui dépassant le seuil devant lequel tous ses prédécesseurs s'étaient figés, « le puits d'enfer », parvient à la zone interdite et, transgressant l'inviolabilité de l'espace du sacré, devient le premier voyageur des témoignages chrétiens à pénétrer l'enfer-inférieur des damnés et à y observer Satan. En écho à cette écriture audacieuse, H. de Saltrey bouleverse le schéma traditionnel des témoignages en mettant en scène un chevalier repentant qui décide d'affronter les tortures du purgatoire – les précédents voyageurs ayant été choisis par le divin contre leur gré²⁷. Il s'aventure dans la fosse du Purgatoire, vivant et dans son corps terrestre, y accédant par la chapelle St Patrick, à Station Island sur le lac Lough Derg dans le comté de Donegal en Ulster, lieu de pèlerinage de grande renommée qui attirait les dévots en dehors des frontières irlandaises²⁸. Les résumés proposés ciblent exclusivement les descriptions spatiales et temporelles, ils servent de support à l'analyse qui s'ensuit.

2.1. Quand Tondale rencontre Lucifer, trois jours dans l'au-delà

En 1148, à Cork en Irlande, au beau milieu d'un festin, le chevalier semble être en proie à une attaque, il s'écroule quasi-mort, son âme se sépare de son corps et voit venir vers lui une multitude d'esprits féroces qui envahissent sa maison puis les rues de la ville tandis qu'un ange l'entraîne dans la pénombre le long d'un chemin pénible qui mène à l'enfer-supérieur, le purgatoire, dont le panorama terramorphe est parsemé de constructions artificielles, offre une dimension infernale complète où cohabitent animaux hybrides, diables,

²⁷ Myriam White-Le Goff, « *Changer le monde, Réécritures d'une légende : le purgatoire de saint Patrick* » (Paris : C.R.M.H., 2006).

²⁸ Le Purgatoire St Patrick apparaît notamment chez Giraud le Gallais *Topographia Hibernica*, 1188. Pontfarcy, *Espurgatoire*, 46-54.

démons, le froid, la flamme, la puanteur, la peur et les ténèbres. Circulant d'un lieu de supplice à l'autre, de routes en sentiers, ils parcourent un itinéraire au cours duquel ils traversent la sombre vallée pestilentielle des meurtriers, escaladent l'immense montagne accidentée et aride des hérétiques, franchissent le pont-ordalie des orgueilleux qui surplombe un sombre abysse puant couvert d'une rivière sulfureuse, sillonnent un long chemin tortueux et accidenté, pénètrent le géant Acheron des avaricieux, traversent le pont étroit des voleurs qui surmonte un lac de glace houleux, continuent la descente pour atteindre la tour des paillards, puis en contre-bas le lac de glace des nicolaïtes, et dévalent finalement un sentier abrupt et très étroit qui mène aux forges des Vulcains des récidivistes. Tondale déboule ensuite, en un tremblement de terre, dans les profondeurs de l'enfer inférieur qui emprisonnent à perpétuité les damnés sans espoir de rédemption. Au centre, Lucifer, Prince des ténèbres enchaîné à un grill ardent, se tord de douleur tandis qu'il broie les âmes mauvaises. Purifié par la vue de ce lieu horrible et indescriptible, Tondale sort magiquement du monde des ténèbres où commence le monde de la lumière devant le mur de l'attente de ceux qui ne sont pas tout à fait mauvais, il abrite un champ fleuri dédié à ceux qui ne sont pas tout à fait bons, apparaît ensuite un mur d'argent qui protège la prairie de merveilles des presque bons, surmontée par un mur d'or qui mène au lieu rayonnant des bons. Il y recouvre l'esprit vital, retourne à la vie et termine son voyage en revenant par magie du Paradis à son corps à Dork, en Irlande²⁹.

²⁹ Le Goff voit dans l'au-delà de Tondale une géographie morcelée, avec une suite de lieux contrastés par relief et température, une répartition des purgés par vices, et une classification théologique de cinq catégories d'âmes. Le Goff, *Purgatoire*, 256-59.

2.2. Owen, un périple délibéré de vingt-quatre heures au purgatoire

Après s'être rendu en pèlerinage sur l'île de St Patriz en Irlande, Owen entreprend plusieurs semaines de rituel dans l'abbaye qui ceint l'entrée du purgatoire, une fosse plongée dans l'obscurité qu'il pénètre de son vivant et dans son corps terrestre pour endurer volontairement une série de dix tourments. Owen accède à un couloir souterrain qui le mène à une grotte où des messagers divins lui enseignent les règles de l'expédition : son circuit comporte des épreuves qu'il surmontera en prononçant le nom de Jésus-Christ, au risque de perdre et mourir dans le péché. Owen guidé par une horde de démons provocateurs qui lui font subir les pires traitements, traverse des lieux distincts en termes de torture dont aucun n'est réservé à un péché spécifique. Les démons l'emmènent dans un pays aride et désolé, très sombre, avec un vent glacial qui lui transperce le corps, de là, ils se dirigent vers le sud-est –là où le soleil naît en été– en empruntant une grande route de tourments qui mène au bout du monde. Ils rejoignent une vaste zone ténébreuse soumise à des vents glaçants où Owen est torturé par des diables et bêtes hybrides dans quatre champs démesurés, puis des créatures démoniaques l'entraînent sur une roue incandescente, le conduisent dans une immense maison de bains de métaux en fusion, lui font gravir une montagne sur laquelle une foule innombrable de pécheurs tournés vers le nord sont balayés par un vent glacial qui les projette violemment dans un fleuve sombre, froid et puant. Une fois sur la rive, d'autres démons l'accompagnent vers le sud jusqu'à un puits noir de flammes obscures et sulfureuses, Owen est ensuite transporté plus au sud, aux abords d'un fleuve horrible, profond et puant où il aperçoit l'entrée de l'enfer, une rivière en feu au-dessus de laquelle s'élève un immense pont-ordalie qui relie le purgatoire infernal au

purgatoire céleste. Owen découvre alors un mur immense qui monte vers le ciel et derrière lequel fleurit un pays radieux, le paradis terrestre. Après une longue promenade en haut de la plus haute montagne, il aperçoit une prodigieuse luminosité, un mur de pierres précieuses qui protège le paradis céleste inaccessible à ses yeux. Il retourne alors à Station Island en empruntant l'itinéraire par lequel il était venu³⁰.

Ces deux voyages atypiques, en deçà de leur indéniable innovation, conçoivent une sphère de performance infernale, autant en termes de voyageologie que de symbolique du lieu, qui efface les frontières terrestres pour créer un cosmos chrétien à la fois universel absolu, poreux et fragmenté, et poursuit l'expansion du Christianisme en dehors des mers et continents sur un territoire à conquérir.

COSMOGRAPHIE ATMACENTRISTE ET DEDOUBLEMENT TERRESTRE

Il ressort des témoignages de Tondale et Owen que l'au-delà gravite au sein d'une cosmographie atmacentriste, éminemment structurée et hiérarchisée qui relie la terre au Paradis céleste via une série de purgatoires dont le plus sévère abrite l'entrée de l'enfer inférieur. Dorénavant, l'au-delà n'existe que par la rétribution et s'agrémentent d'antichambres incontournables qui s'adosent à une nouvelle temporalité et défient l'éternité de la colère divine invoquant l'espoir de la purgation et de la rédemption. Dans cet espace-connecté, la séparation entre les lieux de détresse (purgatoire et enfer) et ceux d'espoir (attente et paradis terrestre) est performée par un fleuve organique peuplé de monstres et métamorphosé en

³⁰ Le Goff parle d'une aventure chevaleresque qui propose une purgation basée sur l'échelle des péchés, où les châtements sont proportionnés à la gravité des péchés et la nature des pécheurs. Le Goff, *Purgatoire*, 259-73.

ultime lieu de punition que l'âme guérie traverse grâce à un pont-ordalie. La porosité des différentes régions autorise non seulement l'expiation des péchés et le passage d'un état à un autre, elle permet également d'établir un lien direct entre le monde de l'ici-bas et celui des ténèbres qui mène au royaume de lumière pourtant enceint par une série de murs.

Les descriptions reprennent les « quatre éléments qui composent l'univers », l'eau, la terre, l'air et le feu³¹ et dans la mesure où l'Autre-monde imite l'ici-bas, il adopte un paysage et des phénomènes terrestres, abrite des créatures zoomorphes et s'urbanise. Son décorum est marqué par l'omniprésent mimétisme entre l'au-delà et l'ici-bas, en particulier en ce qui concerne la géographie des espaces radicalement réifiés et telluriques. Le parcours jalonné de marqueurs terrestres affiche une topographie occidentale³² (montagnes, forêts, vallées, fleuves, lacs), invite des phénomènes naturels et climatiques (lever du soleil, neige, vent, ciel), tandis que les protagonistes de toute sorte (diables et hybrides autochtones anthropomorphes, pêcheurs-villégiateurs en résidence mais aussi voyageurs) s'orientent à l'aide des points cardinaux. Les lieux sont truffés d'ouvrages manufacturés (ponts, tours, murs, bains, maisons) sous l'emprise d'une dynamique terrienne d'apesanteur.

Chez Markus et H., l'au-delà offre deux terroirs distincts : l'inferral-sauvage est constitué d'étendues naturelles et indomptées, d'amas de terres arides et de boue sulfureuse, planté de ronces et de buissons ardents ou de

³¹ Jacques Legoff, « Structures spatiales et temporelles », *Civilisation de l'Occident médiéval* (Paris : Arthaud, 1984), 160-3.

³² Je précise « occidentale » car il n'est jamais fait référence aux déserts absolus à l'extrême sécheresse ou aux dunes de sable pourtant connues des croisés. L'aridité décrite correspond à celle des reliefs montagneux communs aux paysages de l'Europe cistercienne. Et tandis que le froid vient de conditions atmosphériques comme le blizzard, le chaud vient du feu magique, et non pas du soleil.

forêts sombres stériles, au climat brusque et rigoureux, il est peuplé de corps nus, primitifs et hybrides soumis à la laideur et la souffrance. Les zones de peuplement y sont dépeintes en mégaloïles surpeuplées construites de ciment et d'acier, dominées par des tours gigantesques et autres ouvrages faisant appel aux technologies contemporaines, telles que le pont d'acier, la roue mécanisée ou le moulin, tandis que les entrées du Purgatoire comme de l'Enfer-inférieur sont naturellement rudimentaires (fosse en terre, grotte, fleuve).

Le terroir paradisiaque-civilisé offre en revanche des étendues apprivoisées, cultivées, couvertes de prairies et de fleurs, sur lesquelles sont plantés des arbres fruitiers magiques qui s'épanouissent sous un climat clément et tempéré. Il abrite des zones champêtres construites qui rappellent les réseaux d'abbayes, où se rencontrent des élus à la belle stature, vêtus de blanc et couronnés d'or, heureux ils lisent, chantent et prient, leurs communautés sont protégées par des ouvrages richement façonnés (murs et portes précieusement ornementés).

Les marqueurs se retrouvent aussi dans les traditions manufacturières : le fabriqué infernal est industriel³³, c'est celui des outils et édifices mécaniques d'acier, issus des forges et des productions de masse, ils sont utilitaires et vulgaires (outils de cuisine ou de tannerie) et diaboliques, tandis que le manufacturé paradisiaque est artisanal, c'est celui des orfèvres, outils et édifices artistiques fait de matériaux nobles (métaux précieux, pierres

³³ L'industrie médiévale urbaine n'est plus à prouver grâce aux recherches de Gimpel qui avança que la révolution industrielle moderne a été précédée par une révolution industrielle médiévale XI^e- XIII^e siècles. Jean Gimpel, *La Révolution industrielle du Moyen Âge*, (Paris : Seuil, 1975). Néanmoins c'est avec Catherine Verna que l'historiographie industrielle et rurale appliquée à l'exportation notamment dans les textiles, les aciers et l'extraction des minerais a été développée. Catherine Verna, *L'Industrie au village* (Paris : Belles Lettres, 2017).

précieuses) à visée élevée (instruments de musique, livres, mobilier, statues et objets luxueux).

Utilisant des descriptions similaires, ainsi qu'une partition générique calquée sur le même modèle quadripartite (Enfer, Purgatoire, Paradis terrestre, Paradis céleste), Markus et H. encouragent leurs lecteurs à parcourir en catharsis leur propre pèlerinage rédempteur en agencant subtilement l'espace de rétribution.

Chez Tondale, chaque pôle de purgation est un enfer complet qui est affecté à un crime spécifique et tend à séparer les populations ; d'ailleurs si le chevalier à bien visité neuf lieux, il n'a subi de tourment que pour les péchés qu'il avait effectivement commis. Chez Owen, la cosmologie de l'au-delà est organisée sur l'opposition traditionnelle entre espace accessible (ville, monastère purgatoire et paradis terrestre) et univers interdit (l'enfer divin et le paradis céleste) qui sont aperçus de loin et identifiés par leur profonde noirceur ou au contraire leur aveuglante luminosité, l'intensité des châtements redouble dans les zones inférieures, tandis que la félicité s'amplifie dans les zones supérieures. Dans les deux cas, il en ressort que l'au-delà est physiquement connecté à l'ici-bas par l'Irlande, et l'ambivalence du circuit est renforcé par la terrestrialité de l'entrée du purgatoire d'Owen, située dans un monastère accessible par pèlerinage, qui fait de l'espace ecclésial le point de passage entre la terre et le ciel, entre le charnel et le spirituel.

L'ESPACE DE PERFORMANCE D'UN PELERINAGE DIDACTIQUE

Au départ, l'enfer était un état, celui du *dam*, châtement éternel qui privait les réprouvés de la vue de Dieu, difficile à appréhender ou encore à illustrer. Il s'est naturellement transformé en temps eschatologique, celui de la punition qui était plus particulièrement destiné à prendre forme dans les flammes après le jugement dernier. Puisque ce temps commencerait à la fin des temps, l'enfer était donc un temps au-delà du temps. Pour le rendre intelligible il fallut le matérialiser, et matérialiser le temps c'est en faire un espace. La délation de la punition était elle-même un obstacle à la motivation des pécheurs à souscrire au message, d'où la nécessité de mettre en place un enfer, non seulement matériel, mais encore immédiat qui permettait de ravir l'attention de ceux que les feux de l'éternité n'avaient pas convaincus.

Évidemment au XII^e siècle, la notion derrière le mot *spatium* plutôt que de correspondre au concept moderne d'espace, définissait plus précisément le lieu, la distance ou l'intervalle de temps nécessaire pour relier deux points, éventuellement l'espace qu'il couvre et même par la mesure de la portée du regard au loin³⁴.

Dans cette logique et pour définir l'au-delà, Markus et H. ont adjoint à la matérialité des espaces et corps, et l'immédiateté de la rétribution, une combinaison de déplacements ; associant à la verticalité traditionnelle – catabase vers les enfers et anabase vers le Paradis – une horizontalité terrestre qui simule le pèlerinage expiatoire terrestre. De fait, l'espace médiéval de

³⁴ Le terme apparaît à la fin du XII^e siècle pour désigner le laps de temps, la durée, puis, vers 1200, la dimension, l'étendue. P. Clavier, « Espace », dans *Dictionnaire culturel en langue française*, t. 2 (Paris, 2005), 644-47.

Jean-Claude Schmitt, « De l'espace au lieu », *Construction de l'espace au Moyen Age : pratiques et représentations*, Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public (Mulhouse : S.H.M.E.S.P., 2006), 320.

l'au-delà qu'ils proposent s'appréhende par le pèlerinage, l'interminable durée des trajets qui relie chaque étape, la traversée des tourments qui contrefait celle de la vie restituée par le désarroi du pénitent qui parcourt pieds nus le chemin de sa contrition, ils associèrent ainsi à l'effet cathartique de la lecture, un modèle de pénitence, celui de *l'homo viator*, pèlerin éternel.

Et si les espaces de torture semblent s'étendre au-delà de l'horizon, la sensation d'immensité est contrastée par l'omniprésence du confinement, le voyageur terrifié perçoit une infinité temporelle et spatiale dans laquelle se déversent par flots les masses humaines entassées que le regard d'Owen ne peut dénombrer.

Il en résulte que la pérégrination décrite par Markus et H. dépeint un espace médiéval où la ville surpeuplée est assimilée aux enfers et l'espace champêtre des monastères aux lieux de bénédiction. Les itinéraires de Tondale et d'Owen exploités en espace de performance leur permet d'élaborer un théâtre de mémoire qui associe les actes humains aux punitions divines, légitime le pèlerinage comme état-espace-temps de rédemption sur terre³⁵ et érige le monastère en finalité de cette errance.

ENCELLEMENT³⁶ ET COMMUNAUTARISME INFERNAL

Pour prolonger le marquage chrétien des espaces humains (églises, monastères, croix de chemins, calvaires), les auteurs médiévaux de témoignages chrétiens de voyages en enfer ont colonisé l'au-delà, qu'ils ont

³⁵ Les pèlerinages sont partie prenante de l'économie médiévale, en particulier pour les sanctuaires. Denise Péricard-Méa, *Les pèlerinages au Moyen Âge* (Quintin : Gisserot, 2002).

³⁶ Robert Fossier, « Encellulement », *Dictionnaire du Moyen Âge* (Paris, Cerf, 1997).

revendiqué. Ils l'ont édifié en dressant une topographie religieuse inversée³⁷ dans un ensemble spatial polynucléaire où les lieux de prières sont remplacés par des pôles de rétribution qui incarnent des lieux de performances car dans « la *praxis médiévale*, le processus d'inscription spatiale est un fait dynamique, rationnel et relationnel, répondant aux critères d'intentionnalité, de compétence et d'efficience³⁸».

Markus et H. ont donc attribué aux péchés, des lieux de châtements que la topographie, le relief ou le climat complimentaient pour s'adapter à une ingénieuse économie de la torture méthodiquement scénarisée et ritualisée, organisant l'espace chaotique infernal des premiers textes en territoires nommés, délimités et gérés par une hiérarchie de démons y exerçant l'autorité³⁹. Par conséquent, le peuplement de l'au-delà privilégie un encellulement-performatif des populations autochtones (démons et monstres hybrides) qui, regroupées en corporations, sont tour à tour spécialisées dans le découpage, le brûlage, le rôtissage, l'enfournage, le tannage, le fonctionnement des mécanismes de la roue ou des ponts, toujours prêtes à accueillir les flux grouillants de touristes du salut venus en masse purifier leur âme.

La modélisation de l'espace infernal sur l'espace terrestre ne se limite ainsi pas qu'aux marqueurs topographiques, elle calque aussi l'organisation des communautés paysannes et urbaines, et on assiste à un enchâtellement des lieux infernaux qui séquestrent des densités humaines cauchemardesques

³⁷ Elisabeth Lorans, « La christianisation de l'espace urbain en Angleterre du VII^e au XI^e siècles : approche archéologique », *Construction de l'espace au Moyen Age : pratiques et représentations* (Mulhouse : SHMESP, 2006), 243-61.

³⁸ Jean-Pierre Devroey, « L'espace des historiens médiévistes », 448.

³⁹ Benoît Cursente, « Emboîtements, cospatialités, territoires », *Les territoires du médiéviste*, (Rennes : PUR, 2005), 151-67.

rappelant celles du Paris du XII^e siècle⁴⁰ –et dans une moindre mesure de certains quartiers de York, Londres ou Winchester. Alors que sur terre les châteaux, églises ou monastères sont des aimants qui attirent et magnétisent le peuplement, les habitants d'enfer se regroupent autour de tours, de ponts, de roues, de champs, de lacs ou de monstres qui font office de pôles de gouvernement décentralisé, sous l'autorité de Satan qui trône dans l'enfer inférieur fortifié.

Les tortures y sont outrageusement automatisées, cadencées ou mécanisées au sein d'un nouveau type d'encellulement qui plutôt que d'être castral ou ecclésial, s'agence en cellules usinières, échafaudant une industrialisation du tourment dans laquelle les démons torturent à la chaîne les pécheurs objectifiés. Le tourisme expiatoire mène à des zones industrialisées similaires aux centres de production en série médiévaux et l'enfer se métamorphose en univers de reconditionnement méthodique des âmes, où des foules corporifiées fournissent une ressource perpétuellement renouvelable.

Il ensuit une architecture territoriale composée de deux royaumes infinis : l'un chthonien, l'autre céleste, au sein desquels se détachent des régions immenses fragmentées en pôles de performance liés à une activité réglementée. Elles sont délimitées par des frontières naturelles (vallée, montagne, fleuve) et construites autour du statut des âmes, distinguant le complètement mauvais, enfermé éternellement dans l'enfer inférieur de Satan, du mauvais, purgé temporairement dans l'enfer supérieur du purgatoire, le pas tout à fait mauvais ni tout à fait bon, placé autour du mur

⁴⁰ Paris compte 50.000 habitants à l'époque de Philippe Auguste. Philippe Lorentz, *Atlas de Paris au Moyen Âge* (Paris : Parigramme, 2006), 37.

d'attente et du champ fleuri, le presque bon, soigné dans le paradis inférieur ou le paradis céleste et enfin le complètement bon, déjà appelé par Dieu, installé dans le paradis supérieur.

Parce que contrairement à l'espace terrestre dont on croit avoir cerné les limites, l'espace de l'au-delà est ouvert aux spéculations, les auteurs s'attachent soigneusement à l'ordonner en lieux précisément délimités selon des catégories qui imitent l'organisation de la Chrétienté et révèlent leur représentation du monde, aussi, aux trois continents organisés en cercle autour de Jérusalem, répondent les régions de rétributions placées sous le Paradis.

CONCLUSION : DU TEMPS ABSOLU A L'ESPACE LITTERAIRE

Les témoignages de Tondale et Owen révèlent l'étonnante imbrication des dimensions composites de l'espace de Chrétienté dans la conception de l'Autre-Monde ; dimensions temporelle et spatiale, corporelle et matérielle, universelle et cosmologique, symbolique et spirituelle. L'organisation de la géographie infernale est en liaison directe avec la société qui l'abrite et son but n'est pas seulement le salut des pécheurs, c'est aussi le besoin impérieux de maîtriser l'espace, de le conquérir et le christianiser.

Alors que la verticalité de l'univers défini dans les témoignages est liée à sa cosmologie géocentrique qui exploite l'espace terrestre comme connecteur-articulateur entre l'espace chthonien du noyau infernal terrien et l'espace céleste du Paradis, elle lie symboliquement le temps de la vie terrestre et ses actions aux temps des rémunérations divines, chaque temps placé aux deux extrémités d'un axe idéal. Le message qui émane des textes de Markus et H. relègue le sens de la vie à deux tranches performatives et

intimement liées, où l'existence terrestre se justifie par la destinée dans l'au-delà, la vie humaine faisant office d'épreuve et le purgatoire de gare de triage.

Le monastère se métamorphose alors en lieu intermédiaire entre le bien et le mal, entre l'inferral et le paradisiaque proposant un pôle de purification sur terre où le pécheur peut se réfugier loin de la ville corrompue par le péché, c'est aussi un modèle pré-paradisiaque de vie communautaire marquée par la chasteté et la renonciation volontaire aux biens de la terre qui mène vers la félicité. Et tandis que le voyage en enfer adopte un sens proche de celui du pèlerinage en lieu saints, ou de la croisade, l'*homo viator* du témoignage inferral, condamné à errer au nom de l'idéal chrétien, est un être en devenir qui se dirige vers son salut sous le regard enthousiaste du moine, du pèlerin ou du croisé. Le pécheur en mouvement conduit à la matérialisation de son espace, à la régulation de la performance, à la réorganisation des péchés et des peines au sein d'un espace littéraire qui manipule les symboliques au service de l'édification.

Les témoignages de Tondale et Owen eurent un énorme succès en Europe, en particulier dans leurs versions vernaculaires et auprès du public laïc. Cependant, ayant franchi les limites de l'ineffable, Markus et H. avaient irrévocablement cartographié l'Autre-monde et exhibé un espace réifié à l'extrême par une herméneutique qui divulguait une partie du mystère. Dorénavant, leurs successeurs ne pouvaient pas revenir au formulaire traditionnel du témoignage de voyage chrétien en enfer, dont l'archétype s'était construit sur l'énigmatique inviolabilité de l'espace divin. Cette crise nourrie par le doute sur la véracité des témoignages, l'évolution des modes littéraires, l'alphabétisation des centres urbains et l'essor d'une littérature

laïque novatrice, s'associait à la réaction de l'Église qui, du Concile de Latran (1215) à celui de Lyon (1274⁴¹), reprit en main la définition de l'enfer pour endiguer les excès créatifs d'auteurs dont les débordements avaient engendré des témoignages comme ceux de Tondale ou d'Owen.

Elle fut suivie par un remodelage du voyage dans l'Autre-monde, qui toujours sous l'influence de l'imagerie infernale de Tondale et Owen, s'orienta dorénavant vers d'allégoriques pèlerinages littéraires vécus au cours d'un songe ou d'une rêverie, des *Voie et Songes* dithyrambiques qui sous un jour parodique (e.g. Houdenc, *le Songe d'Enfer* c. 1220) ou moraliste (e.g. Rutebeuf, *la Voie d'Enfer et de Paradis* c. 1265) culmineront plus d'un siècle après Tondale et Owen avec une compilation dramatique du savoir testimonial la plus exhaustive jamais conçue, *La Divine Comédie* de Dante (c. 1320).⁴²

⁴¹ Le purgatoire n'est accepté comme doctrine du Dogme catholique qu'en 1274 au Concile de Lyon qui exclut le paradis terrestre de l'au-delà.

⁴² Yolande de Pontfarcy, « The topography of the otherworld and the influence of the twelfth-century Irish visions on Dante », *Dante and the Middle Ages*, (Dublin : Irish Academic Press, 1995), 93-115.