

Mémoire de master 1 / juin 2013



## Diplôme national de master

Domaine - sciences humaines et sociales

Mention - sciences de l'information et des bibliothèques

Spécialité - cultures de l'écrit et de l'image

# **Le manuscrit P.A. 28 : étude d'un recueil de textes portant sur l'enfer et la morale, et de son parcours jusqu'à nos jours**

**Hermine Lefebvre**

Sous la direction de Laurence Moulinier-Brogi  
Professeur des universités – Université Louis Lumière-Lyon II



*Je me trouvai sur le bord de l'abîme de douleur, où retentit le tonnerre d'infinis hurlements. Cet abîme était si obscur, si profond, si sombre, que jetant mes regards au fond, je n'y discernais aucune chose.*

*« Nous descendons maintenant dans le monde ténébreux, dit le Poète. »*

*Dante, La divine comédie. L'enfer, chant IV*

## ***Remerciements***

*Je tiens en tout premier lieu à remercier ma directrice de mémoire, madame Laurence Moulinier-Brogi pour l'aide et le temps qu'elle a pu me consacrer, ainsi que pour sa bienveillance.*

*Je remercie également les bibliothécaires de la bibliothèque municipale de Lyon pour leur amabilité et pour leur gentillesse, ainsi que pour m'avoir permis de consulter le manuscrit à plusieurs reprises.*

*Un grand merci à mes parents qui m'ont soutenue et encouragée tout au long de l'année, ainsi que pour leur relecture attentive de mon mémoire.*

*À Léna, Charlotte, Vic, et Cécile, qui est passée par là aussi, pour leurs encouragements et leur soutien.*

*À Marjolaine, pour sa relecture, son soutien, sa patience. Son amitié.*

**Résumé :**

Le thème de l'enfer et de ses peines a été beaucoup exploité par la littérature médiévale, tant dans les récits que dans les enseignements moraux, afin d'influer sur le comportement des croyants. Ces textes ont eu une grande importance tout au long de la période médiévale. Il s'agit ici de mener l'étude du manuscrit P.A. 28 conservé à la bibliothèque municipale de Lyon. Il comporte des textes traitant de l'enfer, comme la *Vision de Tondale* ou l'extrait de l'*Horologium Sapientiae* du mystique allemand Henri Suso, mais aussi des traités moraux, comme le *Doctrinal Sauvage*. Ce manuscrit, daté du XVe siècle mais formé à partir d'œuvres du XIIe au XIVe siècle, nous montrera quels ouvrages moraux étaient encore connus et lus avec profit à la fin du Moyen Âge.

*Descripteurs :*

*bibliothèque municipale de Lyon, De vilitate humane conditionis, Disimieu, Doctrinal Sauvage, enfer, Gevingy, Henri Suso, Horloge de Sapience, Innocent III, Mandeville, manuscrit P.A. 28, Pierre Adamoli, pseudo-saint Bernard, Tondale*

*Abstract :*

*Hell and its retributions were a widely-spread theme in the medieval literature. There were used in fictional stories but also in moral tales in order to influence the behavior of believers. Those texts got a huge importance throughout the medieval period. Our goal here is to focus on the manuscript P.A 28 which is currently kept in the public library of Lyon. It includes texts about Hell, such as the Visio Tnugdali or the excerpt of the Horologium Sapientiae written by Henri Suso, but also about morale like the one entitled Doctrinal Salvaige. This 15<sup>th</sup>-century manuscript allows us to understand which books were still read with benefits at the end of the Middle Ages.*

*Keywords :*

*De vilitate humane conditionis, Disimieu, Doctrinal Sauvage, Gevingy, hell, Henri Suso, Horologium Sapientiae, Innocent III, Mandeville, manuscript P.A 28, Pierre Adamoli, public library of Lyon, Tnugdali*

***Droits d'auteurs***

Droits d'auteur réservés.

|  |
|--|
| Toute reproduction sans accord exprès de l'auteur à des fins autres que strictement personnelles est prohibée. |
|--|

# Sommaire

|  |           |
|--|-----------|
| <b>SIGLES ET ABREVIATIONS.....</b>   | <b>9</b>  |
| <b>INTRODUCTION.....</b>   | <b>11</b> |
| <b>LE DEVELOPPEMENT DE L'ENFER CHRETIEN .....</b>  | <b>15</b> |
| <b>Chapitre I : L'émergence de l'enfer chrétien .....</b>  | <b>15</b> |
| <i>Dans la Bible.....</i>  | <i>15</i> |
| <i>Dans la littérature patristique .....</i>   | <i>17</i> |
| <i>La théologie de l'enfer au XIIe siècle .....</i>  | <i>21</i> |
| <b>Chapitre II : La vision de la mort à la fin du Moyen Âge : le contexte socio-culturel .....</b> | <b>24</b> |
| <i>La présence de la mort au Moyen Âge .....</i>   | <i>24</i> |
| <i>La recherche du salut dans le christianisme et l'apparition du purgatoire .....</i>             | <i>27</i> |
| <i>« La pastorale de la peur » (J. Delumeau) : se préparer à la mort.....</i>                      | <i>31</i> |
| <b>Chapitre III : La littérature portant sur l'enfer et les moyens de s'en prémunir.....</b>       | <b>33</b> |
| <i>La littérature morale et les récits doctrinaux .....</i>  | <i>33</i> |
| <i>L'histoire du genre des visions.....</i>  | <i>34</i> |
| <i>Caractéristiques de ces récits.....</i>   | <i>42</i> |
| <b>ETUDE CODICOLOGIQUE DU MANUSCRIT .....</b>  | <b>51</b> |
| <b>Chapitre IV : Description matérielle.....</b>   | <b>51</b> |
| <i>Signalement rapide du manuscrit .....</i>   | <i>51</i> |
| <i>Aspect et état de conservation.....</i>   | <i>52</i> |
| <i>Reliure .....</i>   | <i>53</i> |
| <i>Support, encre et écriture .....</i>  | <i>54</i> |
| <b>Chapitre V : Organisation du volume et mise en page .....</b>                                   | <b>57</b> |
| <i>Page de garde et composition du volume .....</i>  | <i>57</i> |
| <i>Organisation de la page.....</i>  | <i>58</i> |
| <b>Chapitre VI : Décoration du texte et de la page .....</b>                                       | <b>59</b> |
| <i>Décorations marginales.....</i>   | <i>59</i> |
| <i>Initiales et éléments secondaires .....</i>   | <i>61</i> |
| <b>Chapitre VII : Marques de possesseurs et histoire du manuscrit.....</b>                         | <b>65</b> |
| <i>Description des marques de possesseurs.....</i>   | <i>65</i> |
| <i>Devenir du manuscrit.....</i>   | <i>69</i> |
| <b>PRESENTATION DES TEXTES ET PREMIERE ETUDE.....</b>  | <b>70</b> |
| <b>Chapitre VIII : Mise en contexte des textes .....</b>   | <b>70</b> |
| <i>Le romant de Mandeville .....</i>   | <i>70</i> |

|   |            |
|---|------------|
| <i>La Vision de Tondale</i> .....   | 71         |
| <i>Le Traité sur la misère de la condition humaine d’Innocent III et la<br/>Complainte de Jérémie</i> ..... | 73         |
| <i>Le traité sur les peines de l’enfer / L’Horloge de Sapience</i> .....                                    | 74         |
| <i>Doctrinal le Salvaige</i> .....  | 76         |
| <i>L’épître de saint Bernard</i> .....  | 77         |
| <b>Chapitre IX : Présentation de ces éditions</b> .....   | <b>78</b>  |
| <i>Le romant de Mandeville</i> .....  | 78         |
| <i>La Vision de Tondale</i> .....   | 79         |
| <i>Une pièce de vers français</i> .....   | 80         |
| <i>Le traité sur la misère de la condition humaine d’Innocent III et la<br/>Complainte de Jérémie</i> ..... | 81         |
| <i>Le traité sur les peines de l’enfer / L’Horloge de Sapience</i> .....                                    | 83         |
| <i>Le Doctrinal Salvaige</i> .....  | 84         |
| <i>L’épître de Saint Bernard</i> .....  | 85         |
| <b>Chapitre X : Le choix et l’ordre des textes</b> .....  | <b>86</b>  |
| <b>CONCLUSION</b> .....   | <b>89</b>  |
| <b>SOURCES</b> .....  | <b>91</b>  |
| <b>BIBLIOGRAPHIE</b> .....  | <b>93</b>  |
| <b>TABLE DES ANNEXES</b> .....  | <b>99</b>  |
| <b>TABLE DES MATIERES</b> .....   | <b>113</b> |

## *Sigles et abréviations*

f : folio

v : verso

r : recto

Mss : manuscrits



## INTRODUCTION

---

Dans « La Ballade des pendus » présente dans le *Grand Testament*, le poète Villon écrit, dans la deuxième strophe :

Excusez nous, puis que sommes transis,  
Envers le filz de la Vierge Marie,  
Que sa grâce ne soit pour nous tarie,  
Nous préservant de l'infemale fouldre.  
Nous sommes mors, ame ne nous harie;  
Mais priez Dieu que tous nous vueille absouldre!

et conclut dans l'envoi :

Prince Jhesus, qui sur tous a maistrie,  
Garde qu'enfer n'ait de nous seigneurie :  
A luy n'avons que faire ne que souldre.

Dans ce poème où les morts s'adressent aux vivants, Villon met en œuvre une réflexion sur l'humanité et la mort. Il appelle les hommes à la charité, et rappelle que les pécheurs qui n'ont pas été pardonnés se retrouvent en enfer où ils subissent mille peines et tourments. Le poème constitue également un *memento mori*, une évocation de la condition mortelle de l'homme à laquelle il ne peut échapper. Ces thèmes sont courants au XVe siècle lorsque Villon écrit, et mettent en avant l'importance prise par l'enfer dans la chrétienté du Moyen Âge. Abondante est la littérature traitant de ce thème et c'est sur elle que nous voulons revenir, ainsi que sur les manuscrits qui accueillent ces textes ou les rassemblent. Il en va ainsi du manuscrit P.A. 28 actuellement conservé dans le fonds ancien de la bibliothèque municipale de Lyon, qui contient plusieurs œuvres portant sur l'enfer ou la morale. L'ouvrage, daté du XVe siècle, n'a jamais été étudié pour lui-même, ce qui nécessite des recherches pour en produire la description la plus exhaustive et la plus complète possible. Il n'est mentionné que dans quelques catalogues, comme celui d'Antoine Delandine<sup>1</sup>, qui s'est chargé de répertorier les

---

<sup>1</sup> Antoine-François Delandine, *Manuscrits de la bibliothèque de Lyon ou notices sur leur ancienneté, leurs auteurs, les objets qu'on y a traités, le caractère de leur écriture, l'indication de ceux à qui ils appartiennent*, Lyon, 1812, disponible sur le site [http://books.google.fr/books/about/Manuscrits\\_de\\_la\\_biblioth%C3%A8que\\_de\\_Lyon\\_o.html?hl=fr&id=bPUOAAAAQAAJ](http://books.google.fr/books/about/Manuscrits_de_la_biblioth%C3%A8que_de_Lyon_o.html?hl=fr&id=bPUOAAAAQAAJ), p. 444-445.

manuscrits de la bibliothèque municipale de Lyon. L'historiographie le concernant est donc pratiquement inexistante, même si elle est davantage développée en ce qui concerne certaines œuvres qui le composent, comme le *Roman de Mandeville* ou la *Vision de Tondale*. Pour étudier le manuscrit, nous devons faire appel à des domaines comme la codicologie, mais aussi l'histoire littéraire. Certains textes n'ont pas d'auteur ou de titre clairement définis, il nous faudra donc procéder à leur identification, de même qu'à celle des différentes armoiries et marques de possession, qui se trouvent au fil du manuscrit. Le fond et la forme du manuscrit se combinent et doivent être étudiés parallèlement pour rendre compte de l'ouvrage à la fois en tant qu'objet matériel, support de lecture, mais aussi en tant que texte qui s'offre à un lecteur. Ici, plus précisément, il s'agit d'un recueil de textes, ce qui induit une volonté particulière de réunir ces différentes œuvres en une seule et il nous faudra réfléchir à la logique qui a présidé au choix de ces textes mais aussi à l'ordre qui leur a été donné.

Le choix de cette étude relève de plusieurs logiques complémentaires, et tout d'abord matérielles. Le manuscrit médiéval est un livre unique et c'est en tant que tel qu'il faut l'examiner<sup>2</sup>. Témoin de son époque, l'ouvrage doit être étudié pour son histoire, en sus de son contenu. En ce sens, les signes héraldiques et les différentes marques de possesseurs peuvent permettre de retracer le parcours d'une œuvre au fil des siècles, de même que les traces physiques comme l'écriture ou la reliure. En outre, le contenu du manuscrit n'est pas à négliger, et permet de mettre en avant une thématique importante dans le monde médiéval : la perception de l'enfer, la croyance en celui-ci, et les différentes représentations dont il a fait l'objet au cours de la période. Comme cela a été souligné, au Moyen Âge, cette croyance relevait de la foi et n'était absolument pas discutée ; elle appartenait à la vie morale ordinaire, ce qui explique qu'elle se retrouve dans une multitude de textes<sup>3</sup> et qu'elle occupe une place importante dans l'esprit des populations. Issu de quelques allusions au feu de la géhenne dans la Bible, l'enfer chrétien s'est peu à peu construit de façon théologique, avant que les prédicateurs mais aussi les auteurs d'œuvres littéraires ne se l'approprient. À travers leurs œuvres, comme nous le verrons, une géographie de l'au-delà s'est peu à peu constituée, tandis que la hiérarchie des peines et des tourments se mettait en place. Le paradis, l'enfer et, plus

---

<sup>2</sup> T. Buquet; O. Legendre; J.-H. Sautel (éd.), *Livret du stage d'initiation au manuscrit médiéval (domaine latin et roman)*, Paris, IRHT, 2006-2008, disponible sur le site (<<http://aedilis.irht.cnrs.fr/stage/volume.htm>>).

<sup>3</sup> Jean Frappier, « Châtiments infernaux et peur du Diable d'après quelques textes français du XIII<sup>e</sup> et du XIV<sup>e</sup> siècle », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, n°3-5, 1953 (disponible sur le site <[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/caief\\_0571-5865\\_1953\\_num\\_3\\_1\\_2020](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/caief_0571-5865_1953_num_3_1_2020)>), p 87.

tardivement, le purgatoire, fascinent et soulèvent de grandes interrogations chez l'homme médiéval, et soulignent l'importance d'une doctrine du salut mise en place pour éviter les châtiments infernaux. *Topos* de la littérature mais aussi instrument des prédicateurs pour effrayer les populations, l'enfer a permis la production de toute une littérature morale, qui se trouve également présente dans notre manuscrit et sur laquelle nous aurons à revenir. Les textes portant sur le monde infernal mais aussi sur les moyens d'éviter de s'y retrouver permettent de montrer les idées et les croyances, les problèmes et les interrogations d'une société<sup>4</sup>. La constitution de l'enfer sur le plan théologique s'accompagne d'ailleurs d'un changement des mentalités au fil du Moyen Âge. La mort, d'abord perçue comme collective, s'individualise, et chacun prend davantage conscience du rôle qu'il a à jouer dans son propre salut. La perspective du Jugement dernier s'éloigne quelque peu ; chacun s'interroge alors sur ce qui suit immédiatement l'instant de la mort, et l'enfer paraît soudain plus proche. Dès lors, il convient de chercher comment mener une vie juste et se convertir pour ne pas endurer les tourments des damnés. Ce contexte théologique et sociologique prend une place importante dans l'étude de notre manuscrit. Enfin, en sus de son aspect matériel et du reflet des mentalités de son époque qu'il apporte, notre ouvrage a appartenu à l'un des plus célèbres bibliophiles de la ville de Lyon, ce qui permet de le replacer dans le cadre d'une collection et d'une bibliothèque particulières, et de voir quels ont été les cheminements de celles-ci. L'étude de ce manuscrit permettra donc de mettre en avant les textes médiévaux qui étaient encore lus avec profit au XVe siècle mais aussi de montrer la logique qui a conduit au rassemblement de ces œuvres en un seul volume particulier ainsi que la façon dont elles peuvent dialoguer entre elles. Elles témoignent également de la mentalité de celui qui a commandé le manuscrit, de sa vision sur l'enfer et sur les moyens de l'éviter. Le manuscrit comporte en outre quelques décorations marginales qui accompagnent les incipit des textes et sur lesquelles il sera intéressant de revenir, afin de voir de quelle façon elles s'accordent aux œuvres.

Nous étudierons dans une première partie le contexte dans lequel les œuvres qui composent notre objet d'étude ont été écrites, ainsi que l'époque de la rédaction du manuscrit, ce qui nous amènera à étudier la littérature du XIIe siècle et les mentalités du XVe siècle, notamment vis-à-vis de la mort. La deuxième partie nous permettra d'aborder l'aspect matériel du manuscrit, de rendre compte de la façon la plus précise

---

<sup>4</sup> Jérôme Baschet, *Les justices de l'au-delà : les représentations de l'enfer en France et en Italie, XIIe-XV siècle*, Rome, École française de Rome, 1993, X.

possible de sa réalité physique et historique, en produisant une étude codicologique. Enfin, dans la troisième partie, nous verrons le contenu textuel du manuscrit, ainsi que la logique qui a conduit à rassembler ces textes pour en faire un seul recueil. Nous ne prétendons pas livrer une étude complète de ce manuscrit mais en donner une première approche objective, qui offre les principales clefs d'un approfondissement sur les textes en eux-mêmes.

# LE DEVELOPPEMENT DE L'ENFER CHRETIEN

---

Dans cette première partie, nous étudierons la façon dont s'est construit l'enfer chrétien, depuis l'Antiquité et les récits bibliques jusqu'au XIIe siècle, lorsqu'une théologie de l'enfer s'est réellement mise en place dans l'Occident chrétien. Suite à cette perspective religieuse, nous aborderons ensuite la vision de la mort au Moyen Âge, ainsi que les nouvelles voies de salut développées par l'Église catholique, qui accorde un rôle particulier à l'enfer en tant que menace qui pèse sur la vie éternelle. Enfin, nous verrons de quelle façon cela a conduit à l'émergence d'une véritable littérature autour de l'enfer, à la fois par les récits visionnaires et prophétiques de voyage dans l'au-delà, hérités de l'Antiquité, mais aussi d'une littérature doctrinale, qui donne les principes d'une vie morale pour échapper aux tourments de l'enfer. Ces deux types de texte sont présents dans le manuscrit que nous nous proposons d'étudier ; il est donc nécessaire de les replacer dans le contexte de leur écriture, de même que d'aborder le contexte du XVe siècle, ce qui nous permettra de savoir pourquoi des textes du XIIe siècle sont encore lus avec profit à cette époque.

## CHAPITRE I : L'EMERGENCE DE L'ENFER CHRETIEN

L'enfer chrétien s'est lentement constitué au fil des siècles, comme nous allons le voir. Peu mentionné dans la Bible, il s'est ensuite construit avec la littérature patristique avant d'atteindre l'aboutissement de sa conception théologique au XIIe siècle, qui perdure jusqu'à nos jours.

### Dans la Bible

Dès l'Ancien Testament se trouve la mention d'un au-delà, séjour où demeurent tous les morts, sans que cela soit accompagné de châtiments. Le *shéol* juif est seulement une demeure et non un lieu de rétribution. L'idée n'est guère présente dans les premiers livres juifs. L'exemple du livre de Job souligne la conformité de la qualité morale de la personne et son sort terrestre.<sup>5</sup> C'est sur terre que l'on obtient ce que l'on mérite, non dans une vie après la mort, qui n'est nulle part évoquée. La justice se fait dans notre monde, non après celui-ci, et les

---

<sup>5</sup> Jérôme Baschet, *op. cit.*, p16.

croissants prient Yahvé pour obtenir une peine terrestre pour les persécuteurs. Les textes prophétiques juifs maintiennent également une certaine ambiguïté, en évoquant la Géhenne, une vallée terrestre, ou en parlant de résurrection, qui est surtout perçue comme le renouveau d'Israël, et sera interprétée plus tard dans une perspective messianique par les chrétiens.<sup>6</sup> Mais d'une façon générale, les châtements demeurent terrestres et, dans la plupart des cas, suivent presque immédiatement la faute. Dans le livre d'Ézéchiél, Dieu exprime la manière dont se manifeste sa justice :

Fils d'homme : soit un pays ; il pêche contre moi et commet un sacrilège ; j'étends donc la main contre lui, je supprime ses provisions de pain, j'envoie contre lui la famine, j'en retranche hommes et bêtes. Même si ces trois hommes, Noé, Daniel et Job se trouvent au milieu de ce pays, eux seuls sauveront leur vie par leur justice<sup>7</sup>. (Ez, XIV, 13-14)

Le châtement demeure donc purement terrestre et vise uniquement les pécheurs, qui ont commis un sacrilège contre Dieu. Pour les Juifs, l'enfer n'existe plus après la mort, où tout le monde se retrouve dans le *shéol*<sup>8</sup>. L'idée d'une rétribution dans l'au-delà commence pourtant à apparaître et à se diffuser, notamment dans le *Livre de la Sagesse* :

Mais les justes vivent pour toujours ; leur salaire dépend du Seigneur et le Tout-Haut prend soin d'eux. Aussi recevront-ils la royauté splendide et le diadème magnifique de la main du Seigneur. (Sg V, 15-16)

Elle concerne surtout les justes ; le sort des mauvais n'est évoqué que pour montrer la fugacité et la vanité de leurs espoirs. Ils semblent promis à l'oubli ou à une mort définitive, tandis que les justes prospèrent auprès de Dieu. Cependant, l'idée n'est pas dominante au sein du judaïsme et c'est avec le Nouveau Testament qu'apparaissent réellement les premières mentions de ce qui peut arriver dans l'au-delà.

En effet, on peut relever plusieurs passages du Nouveau Testament évoquant le sort dans l'au-delà. Il s'agit en majorité des paraboles traitant de la séparation

---

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> Pour les citations bibliques : *La Bible. Traduction œcuménique (TOB)*, Villiers-le-Bel, Société biblique française, Paris, Éd. du Cerf, 2004.

<sup>8</sup> Georges Minois, *Histoire des enfers*, Paris, Fayard, 1991, p. 20.

du juste et de l'impie, comme celle du bon grain et de l'ivraie (Mt. 13, 36-43) ou celle des talents (Mt. 25, 14-30). Mais Jérôme Baschet liste plus précisément les passages qui développent ce thème : tout d'abord, le chapitre 16 de l'Évangile selon saint Luc, du verset 19 au verset 31, évoque la résurrection de Lazare, et présente un lieu où le juste et le mauvais sont séparés par un gouffre infranchissable. Le texte le plus important est cependant situé dans les chapitres 24 et 25 de l'Évangile de saint Matthieu, où Jésus annonce la venue du Fils de l'Homme pour juger les hommes : les justes recevront le Royaume et la vie éternelle tandis que les autres iront « dans le feu éternel qui a été préparé pour le diable et ses anges ». Cette mention du feu revient à plusieurs reprises : l'Apocalypse de saint Jean parle « d'étang de feu et de soufre » (19), tandis que dans l'Évangile de saint Marc, le Christ dit qu'il vaut mieux se séparer d'un membre pécheur plutôt que de courir le risque d'aller dans « la Géhenne où le ver ne meurt point et où le feu ne s'éteint point » (9, 43-49). C'est donc bien dans le Nouveau Testament que se concrétise réellement l'idée de châtement éternel : la rétribution n'est plus terrestre mais se fait dans l'au-delà.<sup>9</sup> L'enfer n'acquiert cependant pas une importance immédiate dans l'esprit des premiers chrétiens ; on peut citer l'exemple de Justin et des *Apologies* dans lesquelles l'enfer est surtout perçu comme un moyen pour les chrétiens persécutés de se venger de leurs tourmenteurs en les voyant subir de nombreuses tortures pour l'éternité. L'enfer semble être alors plutôt réservé aux païens qui s'en prennent aux chrétiens et aux ennemis de leur foi d'une façon générale, tandis que ceux-ci se trouvent au ciel.<sup>10</sup>

Si l'idée de châtement éternel est établie dans le Nouveau Testament, elle ne sera cependant pas développée avant plusieurs siècles. Entre le Ier et le IIIe siècle, l'enfer se popularise, puis c'est la littérature patristique qui lui accorde une place plus importante en soulignant que les croyants eux-mêmes peuvent être soumis à ces peines.

## Dans la littérature patristique

Dans les premiers temps du christianisme, les croyants pensaient le retour du Christ proche et imaginaient donc l'enfer ainsi que ses tourments, sans que le

---

<sup>9</sup> Jérôme Baschet, *op. cit.*, p. 20-21.

<sup>10</sup>*Ibid.*

clergé tentât d'ordonner les différentes variations qui fleurissaient sur ce thème<sup>11</sup>. Cependant, au cours du IIIe siècle, l'idée de l'imminence du retour du Christ s'est estompée, et il a fallu mettre de l'ordre dans les croyances populaires. Le temps que les pécheurs sont voués à passer en enfer ainsi que les peines qui leur sont infligées ont soulevé de nombreuses questions et controverses dans les premiers siècles de la chrétienté, entraînant des réponses de la part des théologiens et des Pères de l'Église, d'Origène au IIIe siècle après Jésus-Christ à Grégoire le Grand au VIIe siècle. Nous allons à présent nous intéresser aux différentes théories développées par ces penseurs de l'Église, qui construisent une vision de l'enfer qui prévaut encore au XIIe siècle.

Disciple de Clément d'Alexandrie et Père de l'Église, bien qu'il n'ait pas fait l'objet du consensus ecclésiastique, Origène répond à la question de la durée des peines de l'enfer, en s'inspirant de l'*Épître aux Corinthiens* dans laquelle il est écrit :

La fin viendra lorsque le Christ aura livré le règne à Dieu son Père, lorsqu'il aura triomphé de toute principauté, vertu et puissance. Car il faut qu'il règne jusqu'à ce que tous ses ennemis soient sous ses pieds. Le dernier ennemi, le mal, sera donc vaincu, car il a tout placé sous ses pieds. (1 Co 15, 25-26)

Puisque le mal doit être finalement vaincu, Origène pense que les châtiments de l'enfer ne sont pas éternels et ont pour vocation de purifier l'âme de ses péchés avant de lui permettre de rejoindre les cieux. Il les pensait également proportionnels aux fautes commises et les voyait comme la manifestation du remords du pécheur. Il écrit ainsi :

Donc la fin du monde et la consommation viendront quand les pécheurs auront achevé de subir un châtiment proportionné à leurs crimes. Dieu seul en connaît le temps. Mais nous pensons que la bonté de Dieu, par la médiation du Christ, ramènera toute créature à une même fin, après avoir dompté et assujetti les ennemis.<sup>12</sup>

Selon lui, les damnés, une fois leur peine accomplie, auraient accès au bonheur éternel.

---

<sup>11</sup> Georges Minois, *op. cit.*, p.103.

<sup>12</sup> *Ibid.*

Au IV<sup>e</sup> siècle, saint Ambroise suit en partie la doctrine d'Origène : comme lui, il voit dans les peines l'idée qu'il s'agit des remords du pécheur, que le feu et les vers dont parle la Bible sont ceux des regrets. Sans aller aussi loin qu'Origène, Ambroise reconnaît que tous les chrétiens pourront être sauvés par leur foi et leur baptême, bien que les pires pécheurs aient des tourments plus longs que les autres<sup>13</sup>.

Cette doctrine sur l'aspect temporaire et allégorique des peines a été condamnée au VI<sup>e</sup> siècle par le second concile de Constantinople, ce que Georges Minois explique par la volonté des croyants de voir les mauvais punis éternellement. Selon eux, si même le diable ou les démons peuvent obtenir une rédemption, la vertu ne vaut pas tous les sacrifices que l'on peut faire pour elle. Le côté allégorique de l'enfer est resté un point de vue intellectuel. Dès lors, la croyance en l'éternité de l'enfer est demeurée dans l'Église catholique, avec une doctrine plus rigoriste, qui s'est établie dans les siècles suivants.

Les Pères de l'Église défendent en grande partie l'aspect réel de l'enfer et l'éternité de ses peines. Il est ainsi possible de citer saint Cyprien qui, dès le III<sup>e</sup> siècle, pense qu'une partie du plaisir des élus sera de jouir de la souffrance des damnés : un point de vue extrême, justifié par Georges Minois, par le biais de l'époque trouble dans laquelle vit Cyprien. Les martyrs sont nombreux et lui-même finira martyrisé : c'est donc cohérent, quoique peu chrétien, d'entrer dans une logique de vengeance<sup>14</sup>. Quant à lui, Jean Chrysostome adopte le point de vue populaire sur les peines de l'enfer, et insiste sur le désespoir absolu des damnés, condamnés pour l'éternité. Il se montre également sévère sur ceux qui pourront entrer au paradis : les païens en sont ainsi exclus, même si leur existence a été droite et juste<sup>15</sup>. Mais le véritable changement dans la façon de considérer l'enfer intervient avec saint Augustin, au Ve siècle, qui tente de synthétiser les questions de la période précédente, et de proposer une vision définitive de l'enfer. Comme Jean Chrysostome, il pense que tous les païens sont voués à l'enfer, puisque seul le rattachement à la personne du Christ peut sauver de l'enfer. Mais il écrit dans le

---

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> *Ibid.*

contexte particulier de la lutte contre l'hérésie pélagienne<sup>16</sup>, qui le pousse à durcir le ton. De même, les chrétiens plongés trop profondément dans le péché sont voués à la damnation<sup>17</sup>. Augustin considère également l'enfer comme éternel et il assoit définitivement cet aspect infini<sup>18</sup>, mais il adapte les peines en fonction du caractère mauvais des pécheurs : ceux qui ne sont pas totalement perdus ont des peines plus douces<sup>19</sup> ou peuvent voir leurs tourments allégés pendant quelque temps<sup>20</sup>. Pour lui, le châtement commence immédiatement après la mort, sans que cela entre en contradiction avec l'idée du Jugement dernier : après celui-ci, les peines seront encore plus douloureuses. D'après lui, les âmes sont placées dans des *receptacula* après la mort, pour y obtenir la paix ou les châtements<sup>21</sup> dans l'attente du Jugement dernier qui les verra sauvées ou condamnées pour l'éternité. Ce sont des lieux provisoires, conçus pour les âmes séparées de leur corps, qu'elles ne retrouveront qu'après le jour du Jugement : il s'agit d'une vision de la dilation, qui consiste à ne pas accéder immédiatement aux lieux de l'éternité<sup>22</sup>. Si saint Augustin impose l'idée de l'éternité du châtement et le fait que les âmes, dès le trépas, ont un aperçu du sort qui les attend, il ne résout cependant pas toutes les questions autour du thème de l'enfer ; l'élaboration lente de la doctrine infernale se poursuivra au VI<sup>e</sup> siècle, lors de la lutte contre les hérésies, qui oblige à mieux cadrer les croyances.

Au terme de l'âge patristique, au VII<sup>e</sup> siècle, le pape Grégoire le Grand met en place dans ses *Dialogues* la doctrine officielle de l'Église catholique à propos de l'enfer, en affirmant que la vie après la mort commence dès le trépas : selon lui, les justes n'ont pas à attendre des siècles que s'ouvrent pour eux les portes du paradis. En conséquence, les pécheurs subissent leur sort à partir du même moment<sup>23</sup>. Cité par Georges Minois, Grégoire justifie également l'aspect éternel de l'enfer au livre IV de ses *Dialogues* :

---

<sup>16</sup> Il s'agit d'une doctrine théologique chrétienne, établie par le moine Pélagie, dans la deuxième moitié du IV<sup>e</sup> siècle. Pélagie insiste sur le libre arbitre de l'homme, affirmant que les rapports entre Dieu et l'homme sont uniquement régis par la liberté, tandis qu'Augustin professe une doctrine de la grâce : l'homme a besoin de Dieu pour être sauvé.

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> Jérôme Baschet, *op. cit.*, p. 24.

<sup>19</sup> Georges Minois, *op. cit.*, p. 119.

<sup>20</sup> Jérôme Baschet, *op. cit.*, p. 27.

<sup>21</sup> Claude Carozzi, *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine tardive (V<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)*, Rome, École française de Rome, 1994, p 93.

<sup>22</sup> Jérôme Baschet, *op. cit.*, p. 28.

<sup>23</sup> Georges Minois, *op. cit.*, p. 139

Ce qui fait que les péchés des méchants ont une fin, c'est que la mort les arrête. Mais ils auraient voulu vivre indéfiniment, s'ils l'avaient pu, pour pouvoir pécher indéfiniment. Car ceux qui, tant qu'ils vivent, ne cessent pas de pécher, prouvent qu'ils désirent vivre toujours dans le péché. C'est donc avec une parfaite justice que le juge ne laisse jamais sans supplice ceux qui ont voulu ne jamais être sans péché.

Grégoire aborde également le problème des justes de l'ancienne Alliance : ils ne peuvent être au paradis puisque le Christ n'a pas encore sauvé l'humanité, mais ils ne peuvent pas non plus être en enfer. Le pape évoque alors un enfer à deux étages, le supérieur étant plutôt une sorte de salle d'attente pour les justes, sans peines ni tourments, tandis que les damnés sont rassemblés à l'étage inférieur. Grégoire adapte les peines aux péchés, chaque vice recevant sa punition propre. Il détermine également les catégories de personnes qui peuvent se retrouver en enfer. Pour lui, l'enfer n'est pas réservé aux seuls païens ; les chrétiens ayant commis de graves péchés peuvent également y être envoyés<sup>24</sup>. Les textes de Grégoire deviennent rapidement une référence et se répandent dans toute la chrétienté, diffusant largement sa vision de l'enfer. Afin de voir son influence, il est possible de citer l'évêque Julien de Tolède, ayant aussi vécu au VIIe siècle. Dans son ouvrage *Liber Prognosticorum Futuri Saeculi*, il distingue lui aussi un enfer à deux niveaux, qui sont les mêmes que ceux définis par le pape Grégoire. Très populaire, son œuvre est la première à donner une vision ordonnée de l'au-delà et est perçue comme une sorte de manuel traitant de la question de l'enfer<sup>25</sup>.

## La théologie de l'enfer au XIIe siècle

Les siècles précédents ont beaucoup écrit sur l'enfer, les façons de le considérer et les peines qui y sont infligées, au point qu'il est possible d'affirmer qu'en ce qui concerne la théologie, l'essentiel a été dit. Les précisions apportées au XIIe siècle concernent principalement les formes des différents châtiments et se concentrent également sur le sort de l'âme<sup>26</sup>. Les traditions augustinienes des *receptacula animarum*, et grégoriennes sur la dilation de l'âme, sont toujours

---

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> Claude Carozzi, *op. cit.*, p. 90.

<sup>26</sup> Jérôme Baschet, *op. cit.*, p. 33.

acceptées, quoiqu'en recul pour cette dernière. Cependant, le fait que certaines âmes soient damnées immédiatement après la mort ou reçoivent des châtiments peut paraître remettre en cause le Jugement dernier, ou du moins, aboutir à un paradoxe : il s'agirait de juger des hommes dont la sentence a été décidée avant même le jugement<sup>27</sup>. Le moine Richard de Saint-Victor s'attache alors à rétablir l'importance du Jugement dernier par rapport au jugement donné au moment au moment de la mort, sans pour autant nier ce dernier. Tout en s'interrogeant sur le sujet, il ne va pas à l'encontre de la tradition de la dilation<sup>28</sup>. Celle-ci ne disparaîtra qu'à la fin du XII<sup>e</sup> siècle, au moment où se met en place une nouvelle vision de l'organisation de l'au-delà.

Deux logiques du châtiment de l'âme, avant le Jugement dernier, se mettent en place à cette époque. Certains auteurs suivent les écrits de Saint Grégoire et affirment que l'âme peut être torturée par un feu matériel inextinguible<sup>29</sup> tandis que d'autres, comme Honorius Augustodunensis, voient dans l'enfer un lieu plus spirituel que matériel. Pour lui, les âmes justes vont également dans un paradis spirituel<sup>30</sup>. Les peines des esprits sont purement psychologiques, l'abîme dans lequel elles sont jetées n'est en fait qu'une métaphore de la tristesse qui les habite<sup>31</sup>. En ce qui concerne l'après-Jugement, sa doctrine se rapproche de Saint Augustin et le feu matériel retrouve sa place. L'idée du châtiment spirituel de l'âme n'est pourtant pas défendue très longtemps, et disparaît après le XII<sup>e</sup> siècle. L'aspect matériel de l'enfer et de ce qui le précède l'emporte.

Les modalités du châtiment éternel se précisent également. Augustin et Grégoire en ont déjà posé les fondements, le premier évoquant un feu qui brûle ses victimes sans les consumer, tandis que le second insiste sur le caractère inextinguible de ce même feu, qui n'a pas besoin d'être alimenté, et brûle sans produire de lumière<sup>32</sup>. Son intensité dépasse de très loin celle du feu terrestre, même s'il n'y a pas de réelle différence de nature entre les deux, le feu infernal possédant simplement quelques particularités supplémentaires. Il varie aussi en

---

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> *Ibid.*

fonction de la gravité des peines<sup>33</sup>. D'autres peines accompagnent le feu, en s'appuyant sur l'Écriture et les écrits patristiques : ce sont les ténèbres, le froid et les vers qui reviennent le plus souvent. Ces quatre peines sont les seules retenues par les théologiens, sans qu'ils refusent pour autant la diversité de celles-ci<sup>34</sup> mais leur but n'est pas de décrire l'ensemble de ces peines. Ils insistent surtout sur le désespoir des damnés qui sont privés de Dieu et de son Royaume.

Au XIIIe siècle, Saint Thomas d'Aquin, en reprenant ce que faisaient ses prédécesseurs, met au point un système infernal pratiquement définitif, en posant tous les problèmes, même s'il n'apporte pas toutes les réponses<sup>35</sup>. Il met un point final au côté théologique de la constitution de l'enfer, en rejetant les récits populaires et les visions et en leur préférant la lecture de l'Écriture et l'usage de la raison. Pour lui, seuls vont en enfer ceux qui sont coupables de péché mortel. Il refuse d'y mettre, comme de nombreux autres auteurs, les infidèles qui n'ont pas eu l'occasion d'entendre parler de la foi, et laisse donc le soin à la providence divine d'agir en leur faveur. Il se prononce aussi pour l'éternité des peines<sup>36</sup>. D'après lui, l'enfer commence également dès l'instant de la mort, ce qui l'oblige à considérer le Jugement dernier comme une simple cérémonie confirmant le verdict déjà prononcé au moment de la mort. À ce moment, le châtement ou la béatitude des corps se joindront au sort de l'âme<sup>37</sup> ; c'est la seule distinction qu'il effectue entre l'avant et l'après-Jugement. Cependant, il est important de remarquer que Thomas d'Aquin et, avec lui, aucun théologien des XIIe et XIIIe siècles ne favorisent l'un des jugements par rapport à l'autre : tous deux ont leur importance et apportent quelque chose à l'âme. Ils cherchent au contraire à les concilier de la façon la plus satisfaisante possible, à mesure que l'idée de la dilation disparaît<sup>38</sup>.

L'enfer chrétien est donc issu d'une lente maturation au fil des siècles et a fait couler beaucoup d'encre avant que ne soient définies ses particularités de façon définitive. Peu mentionné dans la Bible, à l'exception de quelques allusion

---

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> Georges Minois, *op. cit.*, p. 199.

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> Jérôme Baschet, *op. cit.*, p. 37.

<sup>38</sup> *Ibid.*

au feu de la géhenne, il s'est peu à peu construit dans l'imaginaire des fidèles, d'abord comme un instrument de vengeance destiné aux païens ayant fait souffrir le martyr aux premiers chrétiens, puis comme un lieu où tous, païen ou chrétien, pouvaient être envoyés pour expier leurs fautes. La littérature patristique s'est peu à peu prononcée en faveur de l'éternité des peines en se fondant sur le fait que, puisque la joie des sauvés est éternelle, les châtiments des damnés le sont tout autant. La théologie des XIIe et XIIIe siècles a fixé définitivement le cadre de l'enfer, ce qui donne lieu à une abondante littérature, comme nous le verrons dans le troisième chapitre de cette partie. Il convient à présent d'aborder le contexte socio-culturel de cette fin du Moyen Âge, le rapport à la mort qui y est développé, ainsi que la recherche nouvelle du salut qui se concrétise par rapport à l'enfer.

## **CHAPITRE II : LA VISION DE LA MORT A LA FIN DU MOYEN ÂGE : LE CONTEXTE SOCIO-CULTUREL**

La conception de la mort a évolué au fil de la période. Alors qu'au début du Moyen Âge, la mort est perçue de façon plus collective, cette vision s'individualise au cours des siècles, trahissant un important changement de mentalité sur lequel nous devons revenir. Nous insisterons en premier lieu sur l'omniprésence de la mort au Moyen Âge avant de nous intéresser aux nouvelles voies de salut qui se développent dans ce contexte. Puis nous verrons les moyens mis en œuvre par l'Église catholique pour entretenir la peur de l'au-delà et de ses peines infernales, afin de pouvoir influencer sur le comportement des fidèles et de l'améliorer.

### **La présence de la mort au Moyen Âge**

La mort est omniprésente au Moyen Âge, selon des modalités diverses. Des études ont établi que l'espérance moyenne de vie était autour de trente-cinq ans et que près de la moitié de la population (40%) n'atteignait pas l'âge de vingt ans. À quarante ans, on est considéré comme vieux<sup>39</sup>. On meurt souvent de mort violente, de maladies comme les maux de ventre ou la lèpre, de la famine ; les catastrophes naturelles sont également nombreuses : sécheresses, inondations, hivers très froids

---

<sup>39</sup> Michel Vovelle, *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, Paris, Gallimard, 1983, p. 30.

ou trop longs sont sources de mortalité. La guerre est également présente et, bien qu'elle fasse moins de victimes que les éléments, elle participe à l'idée d'un désordre général en ce bas-monde et déstabilise l'ordre économique et social<sup>40</sup>. La mort frappe durement et fortement. Au XVe siècle, date de notre manuscrit, le traumatisme dû à la Peste noire de 1348 est encore très important ; l'épidémie a marqué durablement les esprits. La population s'est effondrée et l'on n'observe pas de reprise démographique avant la fin du siècle<sup>41</sup>.

On observe alors deux attitudes face à la mort, qui dénotent une certaine familiarité avec celle-ci. Chez les penseurs, comme Montaigne, il s'agit surtout de s'accoutumer à la mort, d'en accepter l'idée, en somme de l'apprivoiser pour s'en faire une amie. L'homme est ainsi invité à penser sans cesse à la mort afin de se soustraire aux péchés qui le conduiraient en enfer<sup>42</sup>. Il se crée alors une familiarité forcée avec la mort, née d'un effort sur soi-même. Cependant, le comportement le plus répandu est plutôt celui des gens du peuple, qui ne se posent guère de questions à ce sujet. La mort leur apparaît naturelle, ils y pensent quand elle survient, mais c'est bien tout. Jean Delumeau note qu'à cette époque, la croyance dans les revenants, au fait que les morts ne disparaissent pas immédiatement, est encore solidement ancrée dans les esprits, ce qui aide à faire le travail de deuil et à ne pas trop s'appesantir sur l'omniprésence de la mort<sup>43</sup>. Si la mort a pu être considérée comme un événement normal, nécessaire, et même louée par quelqu'un comme saint François d'Assise au XIIIe siècle, qui lui donne une place justifiée dans l'ordre cosmique, elle est une réelle source d'inquiétude au XVe siècle où elle commence à prendre un aspect plus scandaleux<sup>44</sup>. Se développe alors tout un thème autour de la mort, qui va du *contemptus mundi* aux danses macabres, qui permettent de méditer sur la mort et de se préparer à la vie dans l'au-delà. Puisque l'on ignore le jour et l'heure, il faut sans cesse se tenir prêt à accueillir la mort. C'est également à cette époque qu'apparaissent les *ars moriendi*, les arts de bien mourir, qui comportent plusieurs sections, les plus fréquentes étant les

---

<sup>40</sup> Jacques Chiffolleau, *La comptabilité de l'au-delà : les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Âge (vers 1320 – vers 1480)*, Rome, École française de Rome, 1980, rééd. Paris, Albin Michel, 2011, p. 86.

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> Jean Delumeau, *Le péché et la peur : la culpabilisation en Occident (XIII-XVIIIème siècles)*, Paris, Fayard, 1983, p. 44.

<sup>43</sup> *Ibid.*

<sup>44</sup> *Ibid.*

recommandations pour bien mourir, les tentations qui se présentent au mourant, les prières qu'il lui faut dire, l'attitude de l'entourage, les prières qu'il doit aussi prononcer, les questions qui doivent être posées au mourant<sup>45</sup>. Les danses macabres participent également à ce qu'on appelle le *memento mori*. Il s'agit d'une forme de pédagogie pénitentielle ; elles rappellent souvent la formule de l'Ecclésiaste : « *vanitas vanitatum, omnia vanitas* ». Elles sont présentes dans les églises ainsi que dans les cimetières, et soulignent l'égalité de tout un chacun devant la mort, de même que la soudaineté de celle-ci. Elles agissent comme un sermon, ou font souvent suite à celui-ci, et comportent un aspect didactique. Les prédicateurs ont d'ailleurs contribué à les répandre<sup>46</sup>.

Une nouvelle conception de la mort se fait jour à partir du XIII<sup>e</sup> siècle, que Philippe Ariès appelle « la mort de soi »<sup>47</sup>. Il montre alors que l'on passe de la mort de tous à la mort de chacun. Une forme de singularisation du rapport à la mort se développe, et renvoie à une vision de la mort comme le moment où l'on va être jugé et non comme l'attente du moment où tout le monde sera jugé. Cette individualisation de l'approche de la mort est visible à travers les testaments, qui deviennent plus nombreux à partir de cette période. Si chacun meurt, il revient à chacun de rendre compte de son existence. Le testament se fait le plus souvent par le biais du clergé et apparaît comme le mélange de l'évaluation de ses propres actions et d'une confession. Philippe Ariès récuse cependant la vision trop exclusivement tragique du macabre. S'il souligne bien l'existence d'une inquiétude nouvelle devant la mort, il rappelle qu'il s'agit aussi d'un « amour désespéré de cette vie »<sup>48</sup>. Le macabre devient le lieu d'articulation, au Moyen Âge, entre la mort, vue de façon plus individuelle, et une vie propre, considérée d'un point de vue matériel, corporel. Dans « l'automne du Moyen Âge », vie et mort fonctionnent en interaction ; il y a une urgence de l'idée de vivre et en même temps, une crainte nouvelle de la mort. Cela amène une vision plutôt mélancolique du monde, qui pose la question de l'inscription de soi dans le temps, du salut et de la mort individuels, se propageant avec la constitution du purgatoire.

---

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> *Ibid.*

<sup>47</sup> Philippe Ariès, *L'homme devant la mort*, Paris, Seuil, 1977, p. 97.

<sup>48</sup> *Ibid.*

## La recherche du salut dans le christianisme et l'apparition du purgatoire

Au XIIe siècle, deux phénomènes concomitants se produisent : il s'agit de la mise en place définitive du purgatoire, déjà évoqué par les Pères de l'Église, mais aussi d'une conscience plus individuelle de la mort : chacun sera jugé en personne et non pas collectivement. C'est une vision du salut chrétien qui découle de la Bible et remonte au fait qu'Adam a été chassé par Dieu du paradis. Suite à cela, la vie ici-bas comporte beaucoup d'épreuves et de confrontations au mal, mais l'homme peut toujours être sauvé, de deux façons : tout d'abord par la Passion du Christ, qui rachète le péché originel, puis par la pénitence grâce à laquelle l'homme peut racheter ses propres péchés<sup>49</sup>. Le salut est alors vu comme une possibilité de rédemption, un contrepoint à l'exil sur terre, permis par le désir de l'homme de se rapprocher de Dieu, de cheminer vers lui<sup>50</sup>. Apparaît donc l'idée de rachat personnel, les attitudes devant la mort s'individualisent<sup>51</sup>. De façon corollaire, une nouvelle question survient : quel est le sort des âmes entre la mort et le Jugement dernier ? Que deviennent-elles lors de cette période transitoire, intermédiaire ? Le XIIe siècle marque la naissance d'un intérêt nouveau pour le sort immédiat de l'âme après la mort<sup>52</sup>. Le spectre du Jugement dernier, qui effrayait tant autrefois, s'éloigne pour laisser la place à une dramatisation de la mort individuelle ; le jugement après la mort est immédiat et individuel, non collectif<sup>53</sup>. Le temps intermédiaire entre la mort et le Jugement dernier va devenir l'espace d'une purgation, de la purification des péchés. Le purgatoire se constitue petit à petit dans les mentalités du XIIe siècle, en prenant appui sur ce que disait déjà Saint Augustin à propos de la miséricorde divine : pour lui, le feu purgatoire était le lieu où pouvait s'exercer le pardon de Dieu, et les suffrages des vivants priant pour leurs proches permettaient d'accélérer l'accès au paradis<sup>54</sup>. En effet, très tôt, les théologiens ont perçu la nécessité d'une purification de l'âme avant l'accès au paradis<sup>55</sup>. D'ordinaire, l'on considère qu'il y aura deux groupes de

<sup>49</sup> Fabienne Pomel, *Les voies de l'au-delà et l'essor de l'allégorie au Moyen Âge*, Paris, H. Champion, 2001, p. 34.

<sup>50</sup> *Ibid.*

<sup>51</sup> Michel Vovelle, *op. cit.*, p. 130.

<sup>52</sup> Fabienne Pomel, *op. cit.*, p. 37.

<sup>53</sup> *Ibid.*

<sup>54</sup> *Ibid.*

<sup>55</sup> Georges Minois, *op. cit.*, p. 190.

personnes après le Jugement : les élus et les damnés. Mais une troisième catégorie commence à naître, celle du feu purgatoire pour ceux qui ont commis des péchés légers, qui ne sont ni totalement mauvais ni totalement bons<sup>56</sup>, et qui constituent de fait la majorité des croyants, puisque nul n'est parfait<sup>57</sup>.

Au XIIe siècle, de nombreux textes abordent cette question et soulignent l'intérêt porté à la mort et au jugement ; les *Dialogues* de Grégoire le Grand sont également traduits en langage vernaculaire, ce qui témoigne aussi de l'attention que portent les populations à ce thème. Quatre auteurs, en particulier, participent à l'élaboration du purgatoire et mettent de l'ordre dans les conceptions datant des premiers siècles de l'Église. Il s'agit en premier lieu d'Hugues de Saint-Victor, chanoine parisien, qui évoque à deux reprises le feu purgatoire dans ses œuvres : le premier est celui des justes, qui est leur voie de salut et les fortifiera ; il ne les blessera pas. Dans la *Somme sur les sacrements de la foi chrétienne*, il traite du purgatoire des mourants après un chapitre portant sur la confession, ce qui met en avant le lien existant entre l'histoire individuelle et collective du salut<sup>58</sup>. Après lui, Saint Bernard de Clairvaux affirme l'existence de lieux de purgation dans l'au-delà. Pour lui, il existe trois enfers : l'enfer à proprement parler, le purgatoire, et ce qui est devenu les limbes, où vont les justes dans l'attente du ciel<sup>59</sup>. Il souligne également une notion fondamentale du purgatoire : l'espérance d'en sortir. Car c'est bien ce qui distingue le purgatoire de l'enfer : les peines et les châtiments, bien que de plus en plus semblables, n'y sont pas éternels, au contraire. Au purgatoire, le rachat est toujours possible. Puis vient Gratien de Bologne, un moine canoniste. Dans son ouvrage *Décret*, il aborde la place des suffrages, l'importance des actions des vivants pour les morts, ainsi que la nécessité d'entretenir le culte des saints qui peuvent intercéder pour les défunts auprès de Dieu. Néanmoins, le droit canon reste encore discret sur l'établissement du purgatoire, et n'y joue qu'un rôle mineur<sup>60</sup>. Enfin, l'évêque Pierre Lombard insiste sur l'existence de lieux de purgation après la mort<sup>61</sup>, en reprenant les idées de Saint Augustin sur les réceptacles des âmes et les suffrages. Il est beaucoup moins hésitant qu'Hugues de

---

<sup>56</sup> Jacques Le Goff, *La naissance du purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981, rééd.1991, p. 181.

<sup>57</sup> Georges Minois, *op. cit.*, p. 191.

<sup>58</sup> Jacques Le Goff, *op. cit.*, p. 195.

<sup>59</sup> *Ibid.*

<sup>60</sup> *Ibid.*

<sup>61</sup> *Ibid.*

Saint-Victor quant au sort des différentes catégories de pécheurs et se montre plus précis, ce qui souligne la nécessité de la précision qui s'est fait jour en quelques années<sup>62</sup>. Ces quatre textes ont été écrits entre 1130 et 1160, témoignant ainsi de la brève période pendant laquelle le purgatoire commence à s'établir. Cette rapidité souligne également le besoin urgent de répondre à cette question sur le sort des âmes après la mort, et qui tend vers une seule réponse : celle du purgatoire, qui devient un lieu d'espoir, indispensable dans l'économie du salut chrétien<sup>63</sup>. Bien que les théologiens restent discrets à son propos, le dogme est bien établi au XIII<sup>e</sup> siècle. Il se précise lors du concile de Florence, en 1438, et les prédicateurs, ainsi que les clercs ayant des responsabilités pastorales, contribuent grandement à renforcer la croyance en ce lieu<sup>64</sup>, qui s'impose peu à peu à côté de l'enfer, en étant moins effrayant que celui-ci. En effet, comme nous avons déjà pu le constater dans le chapitre précédent, les peines ne sont pas éternelles et sont adaptées à la faute ; apparaissent alors des sortes de tarifs pénitentiels : le purgatoire est fondé sur l'évaluation du péché et de l'expiation nécessaire qui en découle et se traduit en temps de pénitence à accomplir, temps qu'il est possible de raccourcir par l'intercession des vivants qui peuvent racheter les fautes des morts par leurs prières<sup>65</sup>. L'intériorisation de la faute, la compréhension de l'intention qui en est à l'origine, deviennent de plus en plus important. Avec ceci, le moment de la mort s'entoure de plus en plus de rituels nombreux et variés, destinés à favoriser le passage dans l'au-delà et à éviter le décès en état de péché mortel. Le pardon est important à ce moment, le mourant récite le *Confiteor* et reçoit l'absolution du prêtre qui est présent, bien que le sacrement de l'extrême-onction demeure encore rare<sup>66</sup>. Il s'agit de se mettre en paix avec les hommes et avec Dieu, et de s'en remettre à la volonté divine<sup>67</sup>. Les rites de passage se « sacramentalisent »<sup>68</sup>, l'office des morts et les messes commémoratives se multiplient. L'Église est de plus en plus présente auprès des morts ; elle accompagne les derniers instants des mourants et les mène ensuite au tombeau.

---

<sup>62</sup> Georges Minois, *op. cit.*, p. 186.

<sup>63</sup> Jacques Chiffolleau, *La religion flamboyante : France, 1320 – 1520*, Paris, Points, 2011, p. 150.

<sup>64</sup> *Ibid.*

<sup>65</sup> Claude Carozzi, *Apocalypse et salut dans le christianisme ancien et médiéval*, Paris, Aubier, 1999, p. 170-*passim*.

<sup>66</sup> Michel Vovelle, *op. cit.*, p. 70

<sup>67</sup> *Ibid.*

<sup>68</sup> Jacques Chiffolleau, *La religion flamboyante...*, p. 70.

C'est aussi à cette époque qu'apparaît la distinction entre péchés véniels et péchés mortels, qui entraînent une damnation immédiate<sup>69</sup>. La hiérarchie des fautes se précise, se définit plus clairement. Il devient nécessaire d'estimer au plus juste la gravité de la faute, et surtout de l'intention, ce qui entraîne des difficultés : selon la volonté qui en est à l'origine, le même péché peut être ou véniel ou mortel<sup>70</sup>. C'est ainsi que naît le rôle tout essentiel du confesseur ainsi que l'obligation d'avouer ses fautes pour lesquelles le prêtre déterminera la pénitence la plus juste. Au XIIe siècle, les pires péchés sont la cupidité, l'orgueil et la gourmandise<sup>71</sup>, ce qui se comprend dans une époque où les famines sont encore très importantes et où l'accumulation de richesses par certains marchands est vue comme se faisant au détriment des plus pauvres.

Ainsi, le XIIe siècle voit naître une grande évolution dans la théologie pénitentielle, qui n'a guère de fondements dans l'Écriture. Tout en s'orientant vers une culpabilité personnelle des pécheurs, l'Église permet l'apparition d'un nouveau moyen pour les croyants de parvenir au salut, le purgatoire, en faisant appel à leur volonté de se rapprocher de Dieu<sup>72</sup> et en montrant que chacun peut essayer de réduire le temps qu'il doit y passer en corrigeant son comportement<sup>73</sup>. Le purgatoire naît véritablement à cette époque, comme en témoigne l'apparition du mot en tant que nom et non plus en simple adjectif<sup>74</sup>. Claude Carozzi effectue un rapprochement avec le genre des visions qui se développe à la même période. On y voit le personnage de l'homme coupable, conscient de sa faute et de sa propre personne, qui peut devenir acteur de son propre salut en regrettant ses actes passés<sup>75</sup>. Le salut devient une affaire personnelle, et ne passe plus seulement par l'observation des rites religieux. Il demande de plus en plus une correction rigoureuse de sa propre conduite, un effort du pécheur sur lui-même, aidé par la crainte du purgatoire. Cependant, il ne perd pas toute notion de collectivité, puisque les suffrages des vivants acquièrent une véritable importance.

---

<sup>69</sup> Georges Minois, *op. cit.*, p. 188.

<sup>70</sup> *Ibid.*

<sup>71</sup> *Ibid.*

<sup>72</sup> Claude Carozzi, *Apocalypse et salut...*, p. 167.

<sup>73</sup> Jacques Chiffolleau, *La religion flamboyante...*, p. 153.

<sup>74</sup> Jacques Le Goff, *op. cit.*, p. 209.

<sup>75</sup> Claude Carozzi, *Apocalypse et salut...*, p. 174.

## « La pastorale de la peur » (J. Delumeau) : se préparer à la mort

La pastorale de la peur se développe dès le XII<sup>e</sup> siècle grâce aux *exempla*, qui mettent en scène des damnés souffrant des peines accordées aux péchés qu'ils ont commis<sup>76</sup>. Cette pastorale est mise en œuvre par les prédicateurs, notamment les cisterciens. Elle résulte d'une crainte qui saisit l'Église toute entière, et non pas seulement les curés de paroisse voulant impressionner les masses et frapper leurs esprits<sup>77</sup>. La peur du Dieu qui juge, de ce qu'il peut arriver après la mort, étirent les grands ecclésiastiques comme les cardinaux. Ils ont donc employé une tactique terrorisante afin de transmettre leur propre inquiétude au peuple<sup>78</sup>. Ils insistent notamment sur le fait que les saints eux-mêmes ont eu peur de l'instant de la mort et de ce qui les attendait au-delà. Si de telles craintes ont pu les saisir, le chrétien ordinaire a toutes les raisons de s'inquiéter de son propre sort dans l'au-delà. Les hommes d'Église ont toujours cherché à effrayer, à instaurer une peur de l'enfer plutôt que de la mort, trop commune à cette époque<sup>79</sup>. Comme le souligne Jacques Le Goff :

L'enfer reste le lieu dont on tire le plus de leçons. Faire peur est sinon la première, du moins une essentielle préoccupation.<sup>80</sup>

Les prédicateurs ont donc employé de nombreux moyens pour instiller cette peur auprès des masses. De nombreux sermons insistent sur les fins dernières, mentionnent la mort, le purgatoire ou encore l'enfer pour marquer les esprits des paroissiens<sup>81</sup>. Les croyants sont directement interpellés, apostrophés dans les discours des prédicateurs, qui mettent en avant les péchés qu'ils ont commis ; il s'agit de leur montrer ce qu'ils risquent s'ils persévèrent dans leur comportement. En les impliquant au cœur de son discours, en donnant l'impression de s'adresser personnellement à chacun d'eux, le prédicateur se glisse plus facilement dans leurs pensées et les effraye plus aisément. Pour mieux se faire comprendre, les moines

---

<sup>76</sup> Georges Minois, *op. cit.*, p. 164.

<sup>77</sup> Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 369.

<sup>78</sup> *Ibid.*

<sup>79</sup> Philippe Ariès, *op. cit.*, p. 125.

<sup>80</sup> Jacques Le Goff, *op. cit.*, p. 245.

<sup>81</sup> Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 370.

missionnaires n'hésitent pas à utiliser des mises en scènes ou à en appeler au pathétique<sup>82</sup> pour frapper durablement les consciences, en jouant de la fibre émotionnelle plutôt que de la froide raison. Cependant, ils n'ont pas toujours employé la peur de la même façon, selon le public auquel ils s'adressaient : très forte devant un public monastique, elle devient plus pittoresque devant le peuple, tandis qu'elle se fait discrète face aux intellectuels<sup>83</sup>. La réception de cette pastorale variant d'un public à l'autre, elle s'adapte en fonction de ses auditeurs et cherche la meilleure façon de les interpeller. La pastorale de la peur est également présente dans la littérature médiévale, notamment dans le genre des visions, qui sera l'objet du chapitre suivant. Ainsi, dans la *Vision de Saint Paul, le purgatoire de Saint Patrick* et dans la *Vision de Tondale* transparait la volonté de convertir les récalcitrants au christianisme. Le récit veut manifester, en montrant les châtements de l'au-delà, la nécessité qu'il y a à embrasser la religion chrétienne et à se repentir<sup>84</sup>.

Une volonté d'édification se trouve donc dans cette pastorale. À travers celle-ci se développe une sorte de banalisation de l'enfer, qui est dès lors présent dans tous les esprits et souligne le fait que personne, même chrétien, n'est à l'abri de la damnation<sup>85</sup>, et qu'il convient donc de mettre tous les moyens en œuvre pour y échapper. L'enfer est à la fois un lieu familier et d'épouvante, et met en exergue l'importance de faire pénitence pour alléger son sort dans l'au-delà. Le purgatoire n'est cependant pas oublié dans ces procédés. Personne ne peut échapper au feu, qu'il soit purgatoire ou infernal<sup>86</sup>. À ce titre, Jean Delumeau évoque le *Miroir de la vraie pénitence* du moine dominicain florentin Iacopo Passaventi, paru en 1354. Il qualifie de stupide celui qui refuse de faire pénitence en ce bas monde sous prétexte qu'il le fera au purgatoire. Mais la douleur là-bas est bien plus grande que tout ce que l'on pourrait endurer sur terre<sup>87</sup>. Il rappelle ainsi que le purgatoire n'est pas un moyen d'échapper à l'enfer, ou une punition légère, mais qu'il s'agit d'une réelle pénitence et qu'il ne doit pas être pris à la légère par des croyants soulagés d'échapper aux tourments de l'enfer.

---

<sup>82</sup> *Ibid.*

<sup>83</sup> Georges Minois, *op. cit.*, p. 167.

<sup>84</sup> Fabienne Pomel, *op. cit.*, p. 193.

<sup>85</sup> Georges Minois, *op. cit.*, p. 164

<sup>86</sup> *Ibid.*

<sup>87</sup> Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 430.

Au cours du Moyen Âge, la façon de considérer la mort a considérablement évolué. Les mentalités ont changé pour faire de celle-ci une réalité individuelle et non plus collective. Dès lors, il revient à chacun de travailler à son salut, de s'essayer à bien vivre et bien mourir. La pastorale de la peur développée par les moines et les missionnaires a instillé une certaine crainte de l'enfer dans les masses populaires, sans pour autant réussir à les effrayer totalement<sup>88</sup>. Il y a toujours eu des sceptiques face aux peines infernales. Cependant, cette crainte de l'enfer s'est retrouvée dans la littérature médiévale. Qu'il s'agisse de littérature morale, édifiante ou plus romancée, l'enfer y demeure un motif très présent, comme nous allons le voir.

### **CHAPITRE III : LA LITTÉRATURE PORTANT SUR L'ENFER ET LES MOYENS DE S'EN PREMUNIR**

L'ampleur considérable prise par l'enfer dans les esprits et dans la théologie du Moyen Âge ne pouvait que conduire à l'émergence de récits portant sur celui-ci ou sur les moyens de s'épargner les tourments infernaux. L'enfer a débordé le champ du religieux pour entrer dans celui de la littérature. Nous verrons tout d'abord la littérature morale et les récits doctrinaux, puis nous nous intéresserons plus particulièrement au genre des visions qui a eu une importance considérable au cours de la période, en étudiant d'abord son développement historique puis ses caractéristiques.

#### **La littérature morale et les récits doctrinaux**

Suite aux préoccupations nouvelles concernant la mort et la recherche du salut dans l'au-delà, ainsi qu'à la pastorale de la peur développée par l'Église catholique, une littérature nouvelle prend forme, s'appuyant sur les fondements moraux. Il s'agit de donner à lire des traités de bonne conduite, permettant à chacun d'orienter sa vie ici-bas afin de ne pas trop souffrir après la mort et d'éviter autant que faire se peut les tourments infernaux. Dans notre manuscrit, trois textes

---

<sup>88</sup> Philippe Ariès, *op. cit.*, p. 129.

de ce type sont présents, faisant suite ou se mêlant à ceux évoquant les peines de l'enfer. Nous les étudierons en détail dans la troisième partie de ce travail, mais il convient de les mentionner dès à présent. Au folio 155 verso se trouve l'incipit du traité du pape Innocent III, alors cardinal sous le nom de Lothaire de Segni, intitulé *De miseria humanae conditionis*, présenté ici sous le titre *De vilitate humanae conditionis*. Ensuite, au folio 181 verso commence le texte nommé *Doctrinal le Salvaige*, un traité réalisé pour l'instruction de plusieurs jeunes gens, lui-même suivi par l'*Épître de Saint Bernard*, qui enseigne comment se conduire sagement dans sa vie. Ils constituent trois illustrations de la littérature morale et doctrinale médiévale.

L'un des ouvrages les plus importants de cette littérature est justement celui d'Innocent III, dont la diffusion a été très importante au Moyen Âge, qui présente un résumé du discours théologique sur l'enfer.<sup>89</sup> De là découle la nécessité de bien conduire sa vie pour s'épargner les châtiments décrits avec précision, tous plus horribles les uns que les autres, afin de marquer les esprits, et d'inciter les gens à suivre une bonne morale de vie. Le modèle de l'enfer est ainsi employé dans de nombreux textes de cette période. À titre d'exemple, nous pouvons citer l'*Elucidarium*, d'Honorius Augustodunensis, qui présente les neuf peines de l'enfer, mais aussi le *Mitrале*, de Sicard de Crémone, ou le *Speculum humanae salvationis*, de Ludolphe le Chartreux.<sup>90</sup> Les sermons insistent également sur les peines de l'enfer et la prédication s'appuie dessus afin de renforcer ses effets. Ces textes ont pour particularité le fait qu'ils ne constituent pas des récits sur l'enfer, ni une révélation mais seulement un discours portant sur celui-ci, servant à l'édification des populations.

## **L'histoire du genre des visions**

### *Une tradition antique*

Bien avant le christianisme, les religions anciennes ont tenté d'explorer leur propre vision de l'au-delà et d'en proposer des structures. Les thèmes sont récurrents : le feu, les ténèbres, les tortures subies par les mauvais, le franchissement de ponts et de fleuves<sup>91</sup>, que l'on retrouve également dans

---

<sup>89</sup> Jérôme Baschet, *op. cit.*, p. 60.

<sup>90</sup> Jérôme Baschet, *op.cit.*, p. 63-64.

<sup>91</sup> Jacques Le Goff, *op. cit.*, p. 31.

l'imaginaire chrétien, sont présents dans la majorité de ces récits. La répétition de ces thématiques d'une religion à l'autre se justifie sans doute par le fait qu'il s'agit des plus grandes craintes de l'homme : la peur du feu, celle de l'obscurité, ainsi que la souffrance sont ce que l'on tente le plus d'éviter de façon naturelle. Les utiliser permet de faire appel aux instincts les plus profonds de l'homme et ainsi de donner un aspect tangible, palpable, réfléchi, à quelque chose que l'on ne peut qu'imaginer. En matérialisant cet au-delà effrayant par de tels tourments, il est possible de marquer durablement les esprits.

Les mythes anciens qui développent les voyages dans l'autre monde et une vision de celui-ci sont nombreux et nous n'en proposons qu'un aperçu afin de montrer les profondes ressemblances qui existent entre des espaces et des temps très éloignés, constituant une tradition et la construction d'un imaginaire sur lesquelles sont venus s'appuyer les récits inventés au Moyen Âge. Ainsi, dans l'Inde du VI<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ, un passage vers l'au-delà est proposé ; les morts doivent franchir des flammes pour avoir accès à l'autre monde : les justes demeurent dans la clarté et la lumière du feu, ceux qui ont commis de bonnes et de mauvaises actions errent dans la fumée, tandis que les mauvais sont plongés dans un monde de ténèbres<sup>92</sup>, d'où il leur est difficile mais non impossible de sortir. Se remarque déjà cette répartition entre trois types d'actions, qui présidera à l'apparition du purgatoire chrétien. Ce qui tient lieu d'enfer dans la mythologie hindoue a également cet aspect de l'errance et des tourments permanents qui se retrouvent dans d'autres religions. Il est également possible d'évoquer le récit du séjour de Gilgamesh aux enfers dans les récits babyloniens, plus précisément celui de son ami Enkidû, qui décrit un monde de ténèbres, semblable à une prison<sup>93</sup> ou empli d'obscurité et de poussière.<sup>94</sup>

En ce qui concerne les voyages à proprement parler, c'est surtout dans la Rome et la Grèce antiques qu'ils ont pris forme : il suffit d'évoquer le mythe d'Orphée, descendu dans le monde des morts chercher Eurydice, à Thésée parti aider son ami Pirithoüs, prisonnier du souverain des enfers. L'un des récits les plus développés est celui du voyage d'Ulysse du chant X au chant XII de l'*Odyssée*, où

---

<sup>92</sup> *Ibid.*

<sup>93</sup> *Ibid.*

<sup>94</sup> Francis Bar, *Les routes de l'autre monde: descentes aux enfers et voyages dans l'au-delà*, Paris, P.U.F, 1946, p. 24.

il croise de nombreux héros de la guerre de Troie en arpentant le royaume souterrain<sup>95</sup>. À ces voyages physiques dans l'au-delà s'ajoutent également des voyages spirituels, qui concernent uniquement l'âme : Platon nous propose ainsi le mythe d'Er, en guise de conclusion au livre X de *La République*. Er nous donne à voir un aperçu de l'après-vie où les âmes reçoivent récompenses ou punitions selon qu'elles ont suivi ou non les principes de la sagesse<sup>96</sup>. Chez les Romains, le texte le plus important est celui de la descente d'Énée aux enfers dans l'*Énéide* de Virgile. Ces récits sont intéressants par le fait qu'ils introduisent l'idée que le voyage et le séjour dans le monde des morts, sans être mort soi-même, est possible. L'*Énéide* introduit également une vision des tourments qui sera réutilisée au Moyen Âge ; à ce titre, Jacques Le Goff cite le sixième chant<sup>97</sup> :

Il faut donc les soumettre [les âmes] à des châtiments et qu'elles expient dans des supplices ces maux invétérés. Les unes, suspendues dans l'air, sont exposées au souffle léger des vents ; d'autres, au fond d'un vaste abîme, lavent leur souillure ; d'autres s'épurent dans le feu. (Vers 740-743)

On voit bien apparaître des thèmes qui seront repris ensuite dans la tradition chrétienne.

La dernière grande partie de ces témoignages antiques se trouve dans les récits et visions apocalyptiques judéo-chrétiennes, développés entre le IIème siècle avant Jésus-Christ et le IIIème siècle après Jésus-Christ. La majorité d'entre eux n'ont pas été retenus par le canon de l'Église, puisque celle-ci accepte seulement le récit de l'Apocalypse selon Saint Jean. Bien que non-officiels, ces textes ont circulé de façon clandestine et ont pu alimenter l'imaginaire des auteurs médiévaux, en évoquant des visions ou des voyages imaginaires dans l'au-delà. Ces œuvres évoquent les enfers, appellent encore le thème du feu ou celui de l'abîme obscur. Chez les Juifs, le récit apocalyptique le plus connu est celui du *Livre d'Hénoch*, qui décrit le patriarche aux enfers. Hénoch voit le lieu où les morts attendent leur Jugement, la séparation entre le séjour des justes et celui des pécheurs, avant d'apercevoir le trône de Dieu<sup>98</sup>. Chez les chrétiens, l'un des textes

---

<sup>95</sup> *Ibid.*

<sup>96</sup> Platon, *La République*, Livre X, traduction et présentation par Georges Leroux, Paris, GF Flammarion, 2002, n°653, 614b-621d. Nous ne le faisons pas apparaître dans la bibliographie générale car il s'agit d'une œuvre annexe à notre travail.

<sup>97</sup> Jacques Le Goff, *op. cit.*, p. 41.

<sup>98</sup> Francis Bar, *op. cit.*, p 56.

les plus importants est *l'Apocalypse de Pierre*, composée vers la fin du Ier siècle de notre ère, qui décrit les peines de l'enfer et établit une classification selon les peines et les pécheurs, que l'on retrouve plus tard dans les textes médiévaux.<sup>99</sup> Les ténèbres et les flammes y occupent une place prépondérante. Mais *l'Apocalypse* ayant le plus influencé le monde médiéval est celle dite de Paul, composée vers le milieu du IIIe siècle.<sup>100</sup> Les peines infernales sont décrites avec précision et classées de la même façon ; feu et ténèbres sont présents, de même que les punitions faisant appel aux privations ou aux sensations : la faim, la soif, le froid comptent ainsi au nombre des tourments. Les enfers se divisent en différents lieux où chaque catégorie de pécheurs reçoit son châtement. On peut ainsi évoquer la peine des usuriers qui doivent manger leur propre langue. Avec Paul se précise donc la différenciation des punitions et des pécheurs ; nous ne sommes plus confrontés à un au-delà qui punit indistinctement les mauvais en les plongeant dans le même feu tourmenteur, mais à un autre monde qui établit une hiérarchie précise des châtements et les adapte à chaque péché, en prenant appui sur les particularités de celui-ci.

Les récits antiques parlant de séjour dans l'au-delà sont donc variés, issus de régions géographiquement éloignées et d'époques différentes. Ils manifestent cependant une similitude étonnante dans les thèmes, soulignant ainsi le désir de l'homme d'expliquer ce qu'il y a après la mort, mais aussi de créer un autre monde justicier où les méchants recevront la rétribution de leurs crimes dans des châtements sans fin. Ces mythes, accompagnés des récits apocalyptiques que nous avons évoqués dans la première partie, forment un terreau fertile pour les auteurs du Moyen Âge, qui vont créer une littérature nouvelle, florissante à cette période : les récits prophétiques et visionnaires.

### *Le développement du genre entre le VIIe et le XIIIe siècle*

Les récits de voyages dans l'au-delà sont nombreux au cours du Moyen Âge. Les premiers datent du VIIe siècle et le genre se développe jusqu'au XIVe siècle. Sans négliger le début de la période, nous nous attarderons particulièrement sur les visions du XIIe siècle qui constitue l'époque la plus florissante de cette littérature, où les visions connaissent un véritable succès. Il est cependant utile de

---

<sup>99</sup> Jacques Le Goff, *op. cit.*, p. 54.

<sup>100</sup> Jacques Le Goff, *op. cit.*, p 56-passim.

rappeler la distinction sémantique qu'effectue Michel Aubrun pour distinguer les visions et les songes racontés dans les récits des auteurs. En effet, il rappelle les définitions qui classent les différents aperçus que les hommes peuvent avoir de l'au-delà. Ainsi, le songe se distingue de l'apparition selon que la personne est endormie ou éveillée, tandis que la vision consiste en la visite d'un lieu de l'autre monde par l'âme, qui se détache de son corps, cas sur lequel nous nous attarderons davantage. Mais l'auteur prend soin de souligner que ces différents états ne sont pas toujours clairement définis, et qu'il faut surtout s'attacher à ce que les hommes d'alors pensaient ou croyaient avoir vu<sup>101</sup>. Pour Eileen Gardiner, il s'agit surtout de décrire la vie dans l'au-delà vu comme un autre monde, existant sur un plan différent du nôtre<sup>102</sup>. Elle souligne également qu'à l'époque, ces récits sont considérés comme factuels, et non fictionnels, et sont donc souvent inclus dans des chroniques. Enfin, elle produit un apport sémantique autour du terme de vision, en montrant qu'il peut être impropre, puisque le visionnaire prend connaissance de cet au-delà non seulement par sa vue mais aussi par ses autres sens, comme le toucher ou l'odorat. Elle propose le terme « expérience » comme étant celui qui convient le plus à ce genre, puisqu'il s'agit véritablement du compte-rendu d'une expérience religieuse vécue par un individu, qui a pour résultat une conversion profonde<sup>103</sup> – néanmoins, pour la suite de notre travail, nous continuerons d'employer le terme de vision, qui est celui des auteurs de l'époque. Les visions ont également besoin d'être authentifiées par des preuves certifiant que le visionnaire n'a pas simplement dormi pendant trois jours ; elles usent pour cela de formules consacrées, de nombreux *topoi*, qui les font souvent se ressembler mais dont elles ne peuvent se dispenser. De même, la conversion du voyageur qui résulte de la vision apparaît comme une preuve de la véracité du récit<sup>104</sup>.

La première référence pour les récits médiévaux portant sur l'au-delà est le livre IV des *Dialogues* de Grégoire le Grand<sup>105</sup>. S'y trouvent en effet des songes relatifs à l'au-delà mais aussi la mention d'hommes revenus à la vie, alors qu'on les avait crus morts, accompagnées de descriptions servant à l'édification des

---

<sup>101</sup> Michel Aubrun, « Caractères et portée religieuse et sociale des "Visiones" en Occident du VIe au XIe siècle », dans *Cahiers de civilisation médiévale*. 23e année (n°90), disponible sur le site (<[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ccmed\\_0007-9731\\_1980\\_num\\_23\\_90\\_2137](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ccmed_0007-9731_1980_num_23_90_2137)>) p. 109.

<sup>102</sup> Eileen Gardiner, *Visions of Heaven and Hell before Dante*, New-York, Italica Press, 1993, p. XII-*passim*.

<sup>103</sup> *Ibid.*

<sup>104</sup> *Ibid.*

<sup>105</sup> Fabienne Pomel, *op. cit.*, p. 30.

fidèles<sup>106</sup>. Le pape est à l'origine de nombreux motifs qui se trouvent dans les textes ultérieurs, comme l'importance du feu, le fleuve enflammé ou encore le pont<sup>107</sup>. Cependant, les premiers textes réellement visionnaires du Moyen Âge sont la *Vision de Fursy*, qui date de 656 et introduit un schéma d'épreuves<sup>108</sup>, ainsi que la *Vision de Barontus*, écrite entre 678 et 679. Elle est suivie ensuite par la *Vision de Bonellus*, dont l'auteur meurt dans la dernière décennie du VIIe siècle. Les siècles suivants développent ces épreuves et les châtiments du monde infernal en les ordonnant selon les péchés, comme nous le verrons plus tard. Puis viennent les récits de l'Irlandais Bède le Vénérable, l'un des premiers auteurs de littérature chrétienne<sup>109</sup>. Dans son ouvrage *Historia ecclesiastica*, il nous livre notamment la vision de Drycthelm, moine irlandais, qui voyage à travers les différentes régions eschatologiques où se mêlent la chaleur et le froid<sup>110</sup>, avant de mener une vie exemplaire par la suite<sup>111</sup>. Bède a transmis beaucoup de matériau aux écrivains venus après lui<sup>112</sup>. Les visions du Xe et du XIe siècle sont plus rares et moins connues, avant que n'apparaissent les grands récits du XIIe siècle au nombre de six, qui font des visions un genre littéraire pleinement autonome<sup>113</sup> : il s'agit des visions d'Albéric, de Tondale, d'Owen, de Gottschalk, d'Edmund d'Eynsham, et de Thurkill. Nous allons nous intéresser brièvement à quatre d'entre elles, qui ouvrent et concluent la période ; ce sont les visions d'Albéric, de Tondale, de Thurkill et d'Owen.

La première narre le récit de la vision d'Albéric, alors âgé de dix ans. Elle ne nous est connue que par un seul manuscrit, conservé au monastère du Mont-Cassin, le lieu même où il a été rédigé<sup>114</sup>. Guidé par l'Apôtre Pierre, le jeune Albéric est témoin des tourments de l'enfer : il observe les peines temporaires, a un aperçu d'une bête monstrueuse, peut-être l'équivalent de Lucifer<sup>115</sup> avant

---

<sup>106</sup> Francis Bar, *op. cit.*, p.103.

<sup>107</sup> Fabienne Pomel, *op. cit.*, p.31.

<sup>108</sup> *Ibid.*

<sup>109</sup> Jean Chélini, *Histoire religieuse de l'Occident Médiéval*, Paris, Armand Colin, 1968, p. 116.

<sup>110</sup> Hermann Braet, « Les visions de l'invisible (VI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles) », dans *Apocalypses et voyages dans l'au-delà*, éd. Claude Kappler, Paris, Éd. du Cerf, 1987, p. 405.

<sup>111</sup> Francis Bar, *op. cit.*, p. 103

<sup>112</sup> Jean Chélini, *op. cit.*, p. 116.

<sup>113</sup> Hermann Braet, *op.cit.*, p. 409.

<sup>114</sup> Claude Carozzi, *Le voyage de l'âme...*, p. 496.

<sup>115</sup> Francis Bar, *op. cit.*, p. 105.

d'apercevoir le séjour des justes où se rendent les âmes purifiées de tous leurs péchés, une fois que leur temps en enfer a été accompli. Vient ensuite la *Vision de Tondale*, datée de 1149, dont il nous reste cent cinquante-quatre manuscrits<sup>116</sup>. Elle est l'une des plus populaires et des plus répandues au Moyen Âge et a fait l'objet de nombreuses traductions en langues vernaculaires. Après un résumé des événements qui se sont déroulés l'année de l'écriture<sup>117</sup>, l'auteur met en scène Tondale, chevalier menant une vie de plaisirs et de scandales. Au cours d'un repas, il tombe dans une sorte de catatonie et se retrouve en enfer. Guidé par un ange, il en arpente les différentes régions, assiste à tous les tourments, et aperçoit le cœur-même des enfers où réside Satan et où vont les âmes condamnées pour l'éternité. Puis Tondale accède au séjour des bienheureux, avant d'intégrer de nouveau son corps, presque à contrecœur. Il se repent alors de ses péchés et mène une vie pieuse. Le récit de Thurkill est l'un des derniers du XIIe siècle. Il est intéressant de constater que dans la préface de l'ouvrage, l'auteur mentionne les visions précédentes, notamment celles de Grégoire le Grand mais aussi celle de Tondale<sup>118</sup>. Thurkill est un paysan pauvre qui entre en extase pendant trois jours puis est chargé de mettre par écrit ce qu'il a vu, de la même façon que ses prédécesseurs. Par la maturation apportée au récit, l'auteur en fait le point final d'un genre littéraire<sup>119</sup> alors à son apogée. La vision d'Owen, également appelée *purgatoire de Saint Patrick*, est datée de 1185. Elle a connu de nombreuses réécritures et notamment une adaptation par Marie de France dans les années qui ont suivi sa création. Son originalité tient surtout dans le fait qu'il s'agit de la première œuvre où apparaît le purgatoire, et qu'elle le fonde comme lieu<sup>120</sup>. Selon ce récit, pour aider Saint Patrick à convertir les Irlandais, Dieu lui aurait montré une entrée terrestre de l'autre monde, dans une grotte. Le saint aurait alors fait bâtir une abbaye sur ce lieu et l'aurait fermé d'une porte. Le supérieur du couvent pouvait en céder la clef à ceux qui voulaient accéder à l'autre monde pour y purifier leurs péchés. C'est le cas du chevalier Owen, qui a commis de nombreux

---

<sup>116</sup> Claude Carozzi, *Le voyage de l'âme...*, p. 497.

<sup>117</sup> Claude Carozzi, « Structure et fonction de la *Vision de Tnugdal* », dans *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle (Rome 22-23 juin 1979)*, Rome, École française de Rome, 1981, p. 225.

<sup>118</sup> Francis Bar, *op.cit.*, p. 110.

<sup>119</sup> *Ibid.*

<sup>120</sup> Myriam White-Le Goff, « Clé du monde ou clé de soi. La Clé du purgatoire de saint Patrick », dans *Les clefs des textes médiévaux, pouvoir, savoir et interprétation*, dir. F. Pomel, Rennes, PUR, 2006, p. 141-156.

péchés. Entré dans le purgatoire, il y affronte de nombreux tourments mais est protégé à chaque fois par l'invocation du nom de Jésus-Christ qui repousse les démons et les peines. À la fin de son périple, il lui est donné d'apercevoir le paradis, avant de devoir rejoindre le monde des vivants. Ce texte met en œuvre à la fois un voyage physique (le chevalier voyage avec son corps) et spirituel, puisque la clé de l'au-delà ouvre également sur un chemin intérieur. Il souligne également le rôle de médiation de l'Église entre Dieu et les hommes<sup>121</sup>.

C'est véritablement au XIIe siècle que le genre des visions se développe le plus, avec l'écriture de six grands textes, qui prennent appui sur les fondements et les constructions des visions précédentes tout en les renouvelant. La fin du Moyen Âge est plus pauvre en récits, avant que le XIVe siècle ne voie l'apparition de nouveaux textes.

### *Les visions du XIIe au XIVe siècle*

Le XIIIe siècle est marqué par un creux dans la création littéraire traitant des visions : le *purgatoire de Saint Patrick* et la *Vision de Thurchill*, à la fin du XIIe siècle, sont les dernières œuvres marquantes de cette période<sup>122</sup>. Les voyages dans l'au-delà ne reprennent ensuite qu'au début du XIVe siècle, avec l'œuvre de Dante ou celle de Guillaume de Digulleville. Ce n'est pourtant pas le signe d'un manque d'intérêt pour l'enfer, puisque le XIIIe siècle voit l'apparition de nombreuses copies et traductions des textes des siècles précédents<sup>123</sup>, qui continuent d'être largement diffusés. Les transcriptions en langue vernaculaire sont nombreuses, notamment en prose en ce qui concerne la *Vision de Tondale*<sup>124</sup>. Selon Jérôme Baschet, le fait que le XIIIe siècle n'ait guère produit sa propre littérature sur l'enfer tient à l'évolution des structures ecclésiastiques et des modalités de la mise en œuvre des prédications par les ordres mendiants : l'*exemplum*, en tant que littérature morale, est davantage développé ; l'enfer est repris en tant qu'exemple, comme l'endroit à éviter à tout prix. L'imaginaire se condense autour d'une leçon de morale.

---

<sup>121</sup> *Ibid.*

<sup>122</sup> Jérôme Baschet, *op. cit.*, p. 130.

<sup>123</sup> *Ibid.*

<sup>124</sup> Fabienne Pomel, *Les voies de l'au-delà...*, p. 131.

Le XIV<sup>e</sup> siècle voit se développer un nouveau type de récit de voyages dans l'au-delà, qui mêle à la fois l'enfer et le paradis, plutôt que de garder un modèle de voie unique comme c'était le cas au cours des siècles précédents<sup>125</sup>. Le voyageur se perd d'abord sur les voies du monde infernal, avant d'atteindre le ciel, ce qui permet de mettre en avant une littérature de la rédemption et de la miséricorde, de souligner la démarche de conversion du visionnaire. Deux auteurs marquent cette période. Dante, en premier lieu, écrit *La Divine Comédie* dans le premier quart du XIV<sup>e</sup> siècle. Cette œuvre narre le voyage du poète, guidé par Virgile, à travers les cercles de l'enfer, le purgatoire, jusqu'au paradis. Le déroulement du trajet, la progression d'un lieu à l'autre souligne bien cette volonté de conversion morale et d'amélioration du voyageur, qui finit par obtenir la possibilité de rejoindre le ciel. Guillaume de Digulleville exprime également cet aspect pénitentiel dans son ouvrage *Pèlerinage de Vie humaine*, dans lequel le pèlerin parcourt de façon allégorique les différents âges de la vie dans une démarche de conversion.

Malgré l'absence de renouvellement du genre des visions au cours du XIII<sup>e</sup> siècle, cette littérature est bien loin de disparaître et connaît un nouveau souffle au XIV<sup>e</sup> siècle, notamment grâce au chef d'œuvre de Dante. Il convient à présent de s'attacher aux caractéristiques de ces récits et à la vision de l'enfer qu'ils proposent.

### **Caractéristiques de ces récits**

L'histoire du genre des visions s'est étendue sur plusieurs siècles, mais ces textes présentent de nombreuses ressemblances qui permettent de préciser leurs caractéristiques intrinsèques. Volontairement, nous ne mentionnerons pas toutes les différences ou les résonances d'un récit à l'autre, car ce n'est pas l'objet de notre étude. Il s'agit seulement de présenter un panorama général de ce genre littéraire, sur lequel de nombreux auteurs se sont penchés. Nous nous intéresserons tout d'abord aux personnages qui sont les protagonistes de ces visions, puis aux différents moyens d'accès à l'autre monde, avant de nous pencher sur les lieux qui le composent. Ce thème, ainsi que l'enfer d'une façon plus générale, sera davantage développé dans la dernière partie de ce chapitre.

---

<sup>125</sup> *Ibid.*

### *Les personnages*

La majorité des visionnaires sont des hommes et des femmes d'Église, respectables ou non, mais les laïcs sont également présents et appartiennent à toutes les couches de la société : on y croise ainsi l'empereur Charles le Gros, des chevaliers, mais aussi des forgerons et des pauvres<sup>126</sup>. Il s'agit donc rarement de saints personnages mais plutôt d'âmes à qui il est donné par hasard d'avoir un aperçu de l'autre monde. Dans la catégorie laïque des visionnaires, l'on compte sept nobles et huit ruraux<sup>127</sup>. Les nobles laïcs sont présents dès la fin du Xe siècle, mais apparaissent davantage au cours du XIe siècle. Leurs dernières apparitions en tant que héros de ces récits se font au XIIe siècle : Tondale et Owen, chevaliers laïcs, sont parmi les derniers d'entre eux<sup>128</sup>. Les autres laïcs sont peu caractérisés. Pauvres paysans pour la plupart, leur piété est cependant soulignée ; ils vivent religieusement. Certains d'entre eux sont aussi des enfants, illustrant par là le fait que l'Évangile s'adresse aux pauvres et aux petits et les favorise, notamment par le biais des visions<sup>129</sup>. De leur côté, les moines visionnaires sont au nombre de dix-neuf<sup>130</sup>, ce qui montre bien l'importance des visions en tant que genre monastique. L'état de moine et celui de paysan apparaissent comme les plus propices pour les songes, sans doute parce que la vie noble ne comporte pas la simplicité naturelle qui ouvre la porte vers l'autre monde.

Les autres personnages importants de ces visions sont les guides, la plupart du temps des anges, chargés de conduire le voyageur dans l'au-delà et de lui en montrer les différents lieux et tourments. Ils l'accueillent au début du songe et lui indiquent où il se trouve. Ils attirent ensuite son attention sur les châtements, le guident le long de la route, ou lui expliquent le sens de ce qu'il voit. La parole s'associe à ce que le voyageur observe pour lui faire comprendre clairement ce à quoi il assiste et ce qui l'attend s'il ne change pas l'orientation de sa vie terrestre. L'une des rares visions où l'on ne trouve pas de guide est celle du *purgatoire de Saint Patrick*. En effet, seule l'invocation du nom du Seigneur protège le chevalier ; cependant, au contraire des autres visionnaires, il a déjà initié une

---

<sup>126</sup> Jacques Le Goff, *L'imaginaire médiéval*, Paris, Gallimard, 1985, p. 109.

<sup>127</sup> Claude Carozzi, *Le voyage de l'âme...*, p. 587.

<sup>128</sup> *Ibid.*

<sup>129</sup> *Ibid.*

<sup>130</sup> *Ibid.*

démarche de foi et de conversion puisqu'il choisit d'entrer de son plein gré dans le purgatoire pour y laver ses péchés. Il doit donc avoir une idée de ce qui l'attend, et n'a nul besoin d'être conduit.

Les derniers personnages que l'on rencontre dans ces visions sont la foule des damnés, qui endurent mille tourments et supplices, et qui s'offrent comme une illustration aux yeux du voyageur. Nullement individualisés, ils se présentent comme une masse compacte de personnes endurent les châtiments pour l'éternité, chaque groupe selon la faute qu'il a commise dans sa vie antérieure. Des jeunes filles ayant fauté et déshonoré leurs parents subissent le même sort, les voleurs partagent une éternité commune. Les damnés sont ainsi surtout précisés par le mal qu'ils illustrent.

### *L'accès à l'autre monde*

L'accès à l'autre monde s'effectue selon des modalités particulières qui diffèrent selon les périodes. Ainsi, dans les premières visions, l'enfer demeure un lieu accessible physiquement, à la façon du monde souterrain antique, qu'il soit grec, romain ou mésopotamien. Par exemple, la *Navigation de Saint Brendan* ou le *purgatoire de Saint Patrick* mettent en place un au-delà proche de nous sur le plan spatial, auquel il est relativement aisé d'accéder. Mais il s'agit de textes d'inspiration celtique, qui reprennent d'anciens mythes de ces pays<sup>131</sup>. À partir du XIIe siècle, l'entrée dans l'autre monde s'effectue presque uniquement par le biais des songes ou des visions ; il n'y a pratiquement plus de passage physique dans l'au-delà, à l'exception, une fois encore, du *purgatoire de Saint Patrick* : seule l'âme du pécheur voyage, non son corps. Les modalités varient d'un récit à l'autre. La plus courante demeure la maladie, décrite de façon différente selon les auteurs tant pour sa nature que pour sa durée, ce qui souligne que le phénomène d'entrée en vision n'est pas aisé à justifier<sup>132</sup>. La nature de la maladie n'est pas toujours signalée, mais donne souvent au malade l'apparence de la mort<sup>133</sup>. Cet état de mort quasi-complète permet alors à l'âme de voyager loin de son corps. Seuls quelques signes de vie autorisent l'entourage à dire que la personne est encore de ce monde, évitant ainsi la mise en terre. Il peut s'agir d'un léger souffle, d'une chaleur, qui

---

<sup>131</sup> Fabienne Pomel, *Les voies de l'au-delà...*, p. 137.

<sup>132</sup> Claude Carozzi, *Le voyage de l'âme...*, p. 568.

<sup>133</sup> *Ibid.*

sont rarement justifiés<sup>134</sup>. La maladie est d'une durée variable ; si elle peut s'étendre sur plusieurs jours, elle peut aussi faire tomber le voyageur dans une sorte de catatonie immédiate<sup>135</sup>.

Au cours de la période, on observe ainsi une évolution dans la façon d'accéder à l'au-delà. D'une conception horizontale, qui place le monde humain sur le même plan que l'enfer, on passe à une conception verticale, qui implique un trajet vers le haut ou vers le bas, dans un autre plan où seule l'âme peut accéder tant que l'on est en vie<sup>136</sup>. Cela nous amène à considérer de façon plus précise la cartographie de l'enfer qui s'est constituée tout au long de la période et les différents lieux qu'il est possible d'y trouver.

### *Les lieux et la géographie de l'enfer*

La géographie de l'enfer se modifie au cours de la période mais certains lieux semblent inévitables et se retrouvent dans presque tous les récits, composant ainsi un paysage varié mais somme toute relativement proche de l'univers terrestre comme nous allons le voir. L'enfer s'inscrit dans une dimension verticale, où il est placé en bas, tandis que le paradis est situé dans le ciel, ce qui souligne l'importance du chemin que doit parcourir le pèlerin, en montrant l'importance qu'ont l'élévation et la conversion pour l'âme<sup>137</sup>. L'enfer est souvent divisé en deux parties : un enfer supérieur et un enfer inférieur, souvent apparenté à un gouffre enflammé, bien plus souterrain et profond que le précédent<sup>138</sup>. Demeure du diable, cet abîme que les visionnaires ne font qu'apercevoir symbolise l'engloutissement final de l'âme<sup>139</sup>.

L'enfer affecte souvent la forme d'une vallée, traversée par une voie que suivent l'âme du voyageur et l'ange qui le guide, parcourant ainsi les nombreux espaces de ce territoire. Les circonvolutions de cette route leur permettent d'apercevoir l'ensemble des supplices qui se déroulent dans l'autre monde, leur

---

<sup>134</sup> *Ibid.*

<sup>135</sup> C'est notamment le cas dans la *Vision de Tondale*, où l'entrée en vision se fait de façon brutale, sans signe précurseur.

<sup>136</sup> Fabienne Pomel, *Les voies de l'au-delà...*, p. 139.

<sup>137</sup> Claude Carozzi, *Le voyage de l'âme...*, p. 280.

<sup>138</sup> *Ibid.*

<sup>139</sup> Gérard Le Don, « Structures et significations de l'imagerie médiévale de l'enfer », *Cahiers de civilisation médiévale*, 22, n°88, 197, (disponible sur le site <[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ccmed\\_0007-9731\\_1979\\_num\\_22\\_88\\_2123](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ccmed_0007-9731_1979_num_22_88_2123)>), p. 367.

offrant ainsi une vision panoramique de ce lieu. Associé à un fleuve d'eau ou de feu, le pont est également un *topos* de l'enfer, grâce à sa symbolique importante de lieu de passage mais aussi de purification ; il permet notamment d'accéder au paradis ou à la Jérusalem céleste<sup>140</sup> mais peut également se révéler un lieu d'épreuves, comme cela est commun dans la littérature médiévale<sup>141</sup>. Les auteurs font également appel aux reliefs du terrain pour souligner le caractère éprouvant du voyage : l'âme passe ainsi à côté d'abîmes profonds, véritables gouffres où sont jetés les damnés, qui rappellent l'image de la chute<sup>142</sup>, et côtoie de hautes montagnes. D'une façon générale, l'enfer se révèle comme un séjour éprouvant pour le voyageur, séjour qui atteint toutes ses sensations. L'horreur de ce lieu est ainsi résumée par Jacques Le Goff<sup>143</sup> :

Il visite successivement les lieux de l'enfer où il est terrifié par le froid, le chaud, des vallées et des montagnes horribles, des lacs et des fleuves de feu et de métal incandescent peuplés de monstres, de serpents, de dragons, et où il assiste aux affreux supplices que des bêtes monstrueuses et des démons repoussants font subir à des morts.

Ces lieux sont communs à la plupart des visions, même si ce ne sont pas toujours les mêmes peines qui s'y tiennent. Il semble qu'aucun auteur n'ait réalisé de carte de l'enfer, lui laissant une configuration et une géographie assez incertaines. Finalement, l'enfer ressemble plutôt à l'assemblage de lieux assez disparates, auxquels chaque auteur associe une particularité géographique et une peine spécifique<sup>144</sup>. Jacques Le Goff souligne que l'on peut distinguer trois principes de répartition : géographique, avec des lieux contrastés tant par le relief que par la température ; moral, puisque les damnés sont répartis selon leurs vices ; et religieux, puisque selon les visions les hommes sont classés en catégorie, entre bons, mauvais, pas totalement bons, et pas totalement mauvais<sup>145</sup>. La route suivie par le visionnaire est la seule façon d'arpenter cet enfer, ce qui en fait un lieu assez linéaire, un lieu d'exposition des tourments que subissent les damnés et un chemin

---

<sup>140</sup> Claude Carozzi, *Le voyage de l'âme...*, p. 288.

<sup>141</sup> Nous pouvons ainsi penser au passage de *Lancelot ou le chevalier à la charrette*, de Chrétien de Troyes. Dans le roman, le chevalier est contraint de franchir un pont aussi coupant qu'une épée pour atteindre le domaine de Méléagant.

<sup>142</sup> Claude Carozzi, *Le voyage de l'âme...*, p. 287.

<sup>143</sup> Jacques Le Goff, *L'imaginaire médiéval*, p. 109

<sup>144</sup> Jérôme Baschet, *op. cit.*, p. 99.

<sup>145</sup> Jacques Le Goff, *La naissance...*, p. 258.

de conversion pour le pécheur. Il convient à présent de s'intéresser aux différents tourments que subissent les damnés et à la façon dont ils se présentent dans les textes.

### *Les peines et les tourments dans les visions du XIIe siècle*

De nouveau, ce sont les *Dialogues* de Grégoire le Grand qui sont les précurseurs de ce que l'on trouvera ensuite dans la littérature médiévale. Les visions du VIIe au IXe siècle comportent peu de descriptions sur ce qu'endurent les âmes damnées<sup>146</sup>. Le pont et l'abîme sont les motifs principaux des visions de cette époque, mais il n'y a rien d'aussi détaillé que ce que l'on peut trouver dans l'*Apocalypse* de Paul. Les visions du début du Moyen Âge préfèrent mettre en scène un autre monde, à l'aspect fantastique, plutôt que d'insister sur les peines infligées aux différentes catégories de pécheurs<sup>147</sup>. Un apport nouveau survient avec la *Navigation de Saint Brendan*, texte auquel le poète Benedeit ajoute le descriptif des peines de Judas : celui-ci subit ainsi un cycle hebdomadaire, chaque jour donnant lieu à un tourment particulier. Par exemple, le mercredi, il est mis à bouillir dans la poix, puis à rôtir, tandis que le jeudi, il est plongé dans un lieu si glacé que le feu de la veille lui paraît un meilleur sort<sup>148</sup>. Cependant, il s'agit ici du châtiment d'un homme en particulier, et non de ceux des pécheurs d'une façon générale. C'est à partir des visions du XIIe siècle, notamment celles d'Albéric et de Tondale, que se met en place un nouveau fonctionnement des peines infernales, qui reprend le thème antique de la séparation entre les différents pécheurs et adapte à chacun son supplice. C'est également à partir de cette époque que les modalités d'application commencent à se modifier, comme nous allons le voir à travers l'exemple des deux visions citées plus haut.

La vision d'Albéric présente des peines hétérogènes : certaines catégories de pécheurs sont très larges, comme celle qui concerne toutes les formes de luxure, punies en plongeant les pécheurs dans la glace, tandis que d'autres sont beaucoup plus restreintes. Ainsi en va-t-il de la catégorie des femmes n'ayant pas allaité les orphelins, qui se retrouvent pendues par les seins et tétées par des serpents<sup>149</sup>.

---

<sup>146</sup> *Ibid.*

<sup>147</sup> *Ibid.*

<sup>148</sup> Jérôme Baschet, *op. cit.*, p. 102.

<sup>149</sup> Jérôme Baschet, *op. cit.*, p. 106.

D'après Jérôme Baschet et la synthèse des peines qu'il présente, trois préoccupations dominent : les péchés sexuels, les fautes du clergé et les délits punis par la justice humaine, comme les infanticides, les homicides ou encore les vols. La *Vision de Tondale* présente une organisation différente : l'auteur propose huit catégories de pécheurs qui sont les homicides, les traîtres, les orgueilleux, les avares, les voleurs, les gloutons, les clercs et moniales luxurieux, les luxurieux, accompagnées d'une dernière catégorie où se trouve Lucifer, qui constitue l'enfer inférieur<sup>150</sup>. Les peines sont variées : les traîtres sont contraints d'arpenter une montagne à demi-gelée, à demi-enflammée, passant sans cesse d'un côté à l'autre ; les avares sont engloutis par un monstre ; les âmes des luxurieux sont forgées ensemble. Elles ne semblent pas toujours adaptées aux fautes ou corrélées à celles-ci<sup>151</sup> ; la volonté de mettre en avant le côté excessif du supplice est clairement exprimée. Dans cette vision, l'on remarque que certaines peines sont liées à des outils humains et non plus seulement à des monstres ou un cadre naturel, comme c'était le cas pour la vision d'Albéric. La cuisine et la forge sont ainsi particulièrement mises en avant dans la *Vision de Tondale*. Les peines présentées sont, d'une façon générale, plus précises que celles des autres visions et c'est sans doute ce qui a contribué à faire le grand succès de cette œuvre durant toute la fin du Moyen Âge<sup>152</sup>. L'imaginaire est pleinement à l'œuvre dans la vision de Tondale, et les peines infligées sont clairement distinctes les unes des autres.

Ainsi, à partir du XIIe siècle, l'instrumentalisation des peines se fait plus présente dans le genre des visions et augmente encore au cours du XIVe siècle<sup>153</sup>. Les couteaux et les épées sont davantage mentionnés ; les damnés sont frits dans des poêles géantes. Le quotidien est réinvesti afin de mieux contrôler les attitudes dans ces lieux domestiques que sont les cuisines. Il s'agit d'une tentative pour limiter les comportements mauvais des pécheurs et de leur donner à voir les conséquences du non-respect des règles morales, ce qui souligne les préoccupations de l'Église en terme de moralité<sup>154</sup>. La *Vision de Tondale* jongle encore entre les éléments fantastiques et ceux plus proches du quotidien, tandis

---

<sup>150</sup> *Ibid.*

<sup>151</sup> Jérôme Baschet, « Les conceptions de l'enfer en France au XIVe siècle : imaginaire et pouvoir », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 40, n°1, 1985, (disponible sur le site [http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ahess\\_0395-2649\\_1985\\_num\\_40\\_1\\_283151](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ahess_0395-2649_1985_num_40_1_283151)), p. 195.

<sup>152</sup> Jérôme Baschet, *Les justices de l'au-delà...*, p. 112.

<sup>153</sup> Jérôme Baschet, « Les conceptions de l'enfer en France... », p.186.

<sup>154</sup> *Ibid.*

que les textes postérieurs accordent d'emblée une place plus importante à ces derniers. Qu'elles appartiennent au domaine de l'imaginaire ou à celui du quotidien, les peines ont ceci de commun qu'elles demeurent physiques, matérielles, charnelles : le pécheur est atteint dans son corps et dans sa chair, non dans son esprit<sup>155</sup>. Cela permet de marquer plus durablement les esprits en leur présentant un châtement concret.

Il est également intéressant de constater que dans les visions anciennes, jusqu'au XIIe siècle, ces peines infernales, souvent subies par le voyageur lui-même, aboutissent ensuite à une rédemption. L'âme a une vision des anges et des saints, comme c'est le cas chez Albéric et Tondale, puis revenue sur Terre, elle adopte un comportement pieux, parfois en contradiction avec son attitude passée, ainsi que le montre l'exemple de Tondale. Les péchés et les faiblesses humaines sont toujours source de repentir chez le visionnaire ; il n'y a pas de volonté brute de faire le mal<sup>156</sup>. La monstration de l'enfer apparaît alors comme un avertissement, une occasion de réfléchir sur ses propres actes et d'orienter sa vie autrement pour s'en éviter les peines et les tourments. La miséricorde divine est toujours présente en filigrane derrière ces textes, à travers l'aperçu du paradis ou l'indication que les âmes, une fois purifiées de leurs péchés, pourront le rejoindre.

L'enfer chrétien a donc mis plusieurs siècles pour se développer, avant d'atteindre sa dernière définition théologique avec Thomas d'Aquin. Dès l'origine, il n'a cessé de susciter des interrogations et d'enflammer l'imagination humaine. Au cours du Moyen Âge, les hommes se sont davantage préoccupés de leur propre salut, et ont donc cherché tous les moyens d'éviter l'enfer. L'Église, tout en le craignant, y a vu le moyen d'effrayer les populations et de les guider vers un comportement meilleur en ce monde. La littérature s'est également emparée de ce domaine avec bonheur, comme le montre l'abondance des récits prophétiques et visionnaires, mettant en scène cet au-delà fantasmé. À présent que nous avons dressé un tableau de la situation de l'enfer et de la littérature portant sur celui-ci, tant au XIIe siècle, date de leur conception finale, qu'au XVe siècle, date

---

<sup>155</sup> Jean Frappier, *op. cit.* p 90.

<sup>156</sup> *Ibid.*

d'écriture de notre manuscrit, il convient de se pencher sur celui-ci d'un point de vue codicologique, avant de procéder à l'examen plus précis des textes.

# ETUDE CODICOLOGIQUE DU MANUSCRIT

---

Dans cette partie seront étudiés les aspects codicologiques et matériels du manuscrit. Tout d'abord, une description matérielle soulignera ses caractéristiques, puis seront ensuite précisées l'organisation générale du volume et sa mise en page ; enfin, la décoration du texte sera abordée de façon hiérarchique. Cette étude codicologique est fondée sur l'examen direct du manuscrit que nous avons pu consulter à la bibliothèque municipale de la ville de Lyon, grâce à l'obligeance des bibliothécaires, qui ont accepté de mettre l'original à notre disposition. Il est à préciser que cette étude suivra en grande partie la méthode établie par l'Institut de Recherches en Histoire des Textes<sup>157</sup> ainsi que celle de Paul Géhin<sup>158</sup>.

## CHAPITRE IV : DESCRIPTION MATERIELLE

Dans cette première partie, nous établirons tout d'abord un signalement rapide du manuscrit, afin d'en présenter les principales caractéristiques, ainsi que son aspect et son état de conservation. Sa reliure sera examinée puis nous étudierons les particularités du support, des encres et des écritures qui composent ce manuscrit.

### Signalement rapide du manuscrit

Le manuscrit est actuellement conservé à la bibliothèque municipale de Lyon. Il possède deux cotes : celle du Palais des Arts où il était d'abord gardé, qui est P.A. 28, ainsi que celle du catalogue Delandine, sous le numéro 683. Il est davantage connu par sa première cote que par sa deuxième. Le manuscrit mesure 207 millimètres de longueur sur 140 millimètres de largeur et comporte 193 folios, dont 191 feuillets de texte. Il est daté du XVe siècle, grâce à la présence de certains signes d'écriture particuliers, contemporains de cette période, mais son origine précise demeure inconnue. Il est homogène, puisqu'il semble être l'œuvre d'un seul scripteur, mais d'autres mains ont ajouté des notes dans les marges. La langue d'écriture principale est le moyen français, mais l'on note également la présence de latin au folio 155, ainsi que dans la majorité des notes. Le manuscrit

---

<sup>157</sup> T. Buquet; O. Legendre; J.-H. Sautel (éd.), *Livret du stage d'initiation au manuscrit médiéval (domaine latin et roman)*, Paris, IRHT, 2006-2008, disponible sur le site (< <http://aedilis.irht.cnrs.fr/stage/volume.htm>>).

<sup>158</sup> Paul Gehin (dir.), *Lire le manuscrit médiéval : observer et décrire*, Paris, Armand Colin, 2005, 284 p.

ne comporte cependant pas une seule œuvre mais plusieurs et nous pouvons dès à présent en donner une liste, avec les bornes extrêmes, puisque nous serons amenés à évoquer ces textes : il s'agit du *Romant de Mandeville* (f. 1bis r - f. 132 v), de la *Vision de Tondale* (f. 133 r – f. 154 r), d'une petite pièce de vers français (f. 154 v), de l'incipit du traité *De la misère de la condition humaine* d'Innocent III (f. 155 v), suivi d'un texte débutant par la *Complainte de Jérémie* (f. 156 r – f. 175 v), d'un *traité sur les peines de l'enfer*<sup>159</sup> (f. 175 v – f. 181 v), du *Doctrinal Salvaige* (f. 181 v – f. 187 v) et enfin d'une épître de Saint Bernard (f. 187 v – f. 191 v).

Le manuscrit est référencé dans plusieurs catalogues de manuscrits, comme celui de Delandine, qui fut conservateur de la bibliothèque municipale de Lyon au début du XIXe siècle mais aussi dans celui de Monsieur de Valous. D'autres ouvrages mentionnent l'existence du manuscrit, mais c'est surtout parce qu'il comporte une version du *Romant de Mandeville*, qui a retenu l'attention des auteurs de catalogues. D'un point de vue bibliographique, le manuscrit P.A. 28 est référencé dans quatre ouvrages : *Les incipit des poèmes français antérieurs au XVIème siècle : Répertoire bibliographique établi à l'aide de notes de M. Paul Meyer*, établi par Arthur Langfors, et paru chez Édouard Champion à Paris, en 1917, l'article de Luc Schepens « Quelques observations sur la tradition manuscrite du Voyage de Mandeville », paru dans la revue *Scriptorium : revue internationale des études relatives aux manuscrits*, en 1964, le catalogue des manuscrits de Samaran et Marichal, et enfin dans un article de Françoise Vieillard, sur les textes interpolés du Graal, paru dans la revue d'histoire des textes, en 1974. Ces quelques références mettent en évidence le fait que le manuscrit semble n'avoir jamais été étudié pour lui-même, mais qu'il a seulement servi d'appui pour quelques études.

### **Aspect et état de conservation**

Le manuscrit P.A. 28 est particulièrement bien conservé ; à l'inverse de nombreux manuscrits médiévaux, sensibles au cours du temps, il nous est parvenu dans un très bon état matériel.

Les seules dégradations qu'il est possible de constater concernent l'encre qui, très noire dans les premiers folios du manuscrit, à l'exception du premier, pâlit à

---

<sup>159</sup> C'est le titre que nous donnons actuellement à ce texte, car c'est ainsi qu'il est introduit dans l'ouvrage mais nous reviendrons sur sa dénomination réelle dans la troisième partie.

partir du verso du folio 40, et ce jusqu'à la fin du manuscrit. Les premières pages sont également les plus blanches ; à partir du même folio que pour l'encre, on constate que le papier est davantage grisé, parfois légèrement taché sur les marges, et l'on décèle des traces de doigts qui ont également marqué les marges. Un feuillet a également été retiré entre les folios 154 et 155. La déchirure est nette, comme effectuée à la règle. Ne reste que le bord de la feuille pris dans la reliure. Le texte est complet, sauf lorsque l'encre a commencé à ronger le papier, comme nous le verrons plus tard. Quelques feuillets ont été abîmés ; l'un d'eux notamment, le folio 188, a été déchiré dans sa partie inférieure, comme si l'on avait arraché volontairement le coin inférieur droit de la page, mais seules les marges ont été atteintes. La déchirure n'est pas remontée assez haut pour toucher le texte.

## Reliure

La reliure du manuscrit a été refaite au XVIII<sup>e</sup> siècle, sans doute à la demande de Pierre Adamoli, qui en était le possesseur à cette époque. Elle est rigide, en basane, légèrement abîmée à la hauteur du coin supérieur droit de la quatrième de couverture. Le dos comporte cinq nerfs, rattachés sur le mors, et six entrenerfs. La reliure présente toutes les caractéristiques de la reliure du XVIII<sup>e</sup> siècle, notamment en ce qui concerne le dos. Ainsi, au deuxième entrenerf, la pièce de titre est inscrite sur du maroquin rouge, rajouté sur la reliure, et non plus écrite directement sur la couverture, comme cela se pratiquait dans les siècles précédents. Elle porte la mention « Roman de Mandeville M ss ». De la même façon, sur le troisième entrenerf, est écrit « Circa anno 1330 » présentant la datation estimée par le possesseur, et qui diffère d'un siècle de celle attribuée aujourd'hui au manuscrit. Cette disposition est typique des reliures de Pierre Adamoli, qui mettait fréquemment deux pièces de titre : l'une, en maroquin rouge, avec le titre et la mention « manuscrits » ; l'autre, en maroquin brun, avec la date estimée de l'ouvrage<sup>160</sup>. Les autres entrenerfs sont ornés de motifs floraux, comme cela se pratique couramment au XVIII<sup>e</sup> siècle, selon une disposition particulière. Une fleur est placée à chaque coin du rectangle de l'entrenerf et une cinquième, plus grande, se situe au milieu, dressée sur sa tige, et pointant depuis le sol. Le plat de

---

<sup>160</sup> Yann Sordet, *Pierre Adamoli et ses collections. L'amour des livres au siècle des Lumières*, Paris, École des chartes, 2001, p 276.

la couverture comporte la mention « Bibliothèque de l'Académie », gravée en petites lettres dorées, un ajout postérieur à la création de la reliure, qui marque le changement de possesseur, suite au décès d'Adamoli. Le plat est marqué d'un léger tour en creux, sans qu'il s'agisse d'un filet. On constate la présence d'un double filet doré du côté de la gouttière, visible mais élimé, presque effacé par l'usage à certains endroits. La partie centrale est la plus usée. On remarque également la présence de chasses : la reliure est légèrement plus grande que les feuillets qu'elle renferme. Le papier visible sur la tête, la gouttière et la queue est moucheté de rouge. Enfin, l'intérieur de la couverture est formé d'un papier marbré de différentes couleurs, dessinant des volutes, qui constitue également une autre particularité des reliures du XVIIIe siècle et son motif le plus commun. L'on peut également remarquer que Pierre Adamoli, par volonté de pertinence intellectuelle, faisait souvent relier ensemble des textes portant sur un même sujet, mais trop petits pour être reliés séparément<sup>161</sup>. Cependant, on peut émettre l'hypothèse que le recueil se trouvait déjà constitué au moment de son achat par le collectionneur et que celui-ci n'a fait que conserver un ordre qui existait déjà, car l'écriture du manuscrit semble être de nature homogène, comme nous allons le voir à présent.

### **Support, encre et écriture**

Le support employé est le papier, à l'exception des folios 1 bis, 14 et 156, qui sont en parchemin. Pour le premier et le dernier de ces folios, cela s'explique par le fait qu'ils constituent les premières pages du roman de Mandeville et de la complainte de Jérémie, et sont par conséquent les plus richement enluminés. Plus épais, le parchemin supporte plus facilement la peinture des enluminures que le papier.

L'encre utilisée pour l'écriture est de couleur noire, d'aspect mat, bien qu'elle s'éclaircisse à partir du folio 40v, sans doute à cause de l'usure du temps. Elle a également attaqué le papier sur certains folios, notamment sur les lignes écrites sur plusieurs rectrices de hauteur, et donc plus épaisses. Les dégâts causés varient en fonction des folios : ainsi, au folio 107v, l'encre est visible à travers le papier, mais ne l'a pas encore traversé, tandis qu'au folio 119, par exemple, l'encre a

---

<sup>161</sup> *Ibid.*

comme brûlé le papier<sup>162</sup>. Cette corrosion a sans doute été amplifiée par le fait que sur ce folio, deux lignes épaisses se trouvaient dos à dos. Au folio 122v, la corrosion est également à l'œuvre : le papier commence à se fendre, de même qu'au folio 124v. Cette attaque du papier est due à la nature de l'encre. Il s'agit vraisemblablement d'une encre de type métallo-gallique, constituée à partir d'extraits de végétaux, de sel métallique, ainsi que de gomme arabique. Cette encre a pour particularité d'être corrosive, et il n'est pas rare de rencontrer des textes où elle a attaqué, voire traversé le support comme c'est le cas pour notre manuscrit.<sup>163</sup>

Les encres de couleur sont également présentes sur ce manuscrit, notamment pour les blasons, mais aussi pour les enluminures. Le rouge, le bleu, le jaune/or, ainsi que le vert et le blanc, sont les teintes les plus utilisées. On note aussi la présence marginale de gris, particulièrement pour le heaume du chevalier, qui surplombe les armoiries du folio 1, mais aussi de noir pour des ornements marginaux. Les initiales présentent une alternance de couleur bleue et rouge tout au long du manuscrit avec, en de rares occasions, deux majuscules de la même couleur qui se suivent. Dans l'avant-dernier texte, intitulé *Doctrinal le Salvaige*, qui présente une forme métrique, les majuscules placées tous les trois, quatre ou cinq vers sont écrites en rouge, marquant ainsi la délimitation des strophes. Dans le roman de Mandeville, les lignes sont parfois complétées par du texte à l'encre rouge, qui constitue, si ce n'est des titres de chapitre, du moins une annonce de ce qui va suivre. Le livre de Tondale emploie le même dispositif, accompagné de pied-de-mouche également de couleur rouge. Les variations de couleur ne suivent pas d'ordre particulier, autre que l'alternance bleue et rouge des initiales du roman de Mandeville. Les titres de chapitre en rouge s'arrêtent dans la majorité des cas au bout de la ligne, mais parfois, la phrase, trop longue, oblige le scripteur à déborder sur la ligne en dessous. Dans certains textes, l'explicit ou le titre de l'œuvre suivante sont également écrits à l'encre rouge, afin de marquer la séparation entre les deux textes. Cela se remarque notamment entre les œuvres de moindre ampleur que contient le manuscrit. Ainsi, au terme du texte intitulé *Doctrinal le Salvaige*, au folio 187 verso, le mot « Explicit » est écrit en noir et en gras, au centre de la ligne, afin de signaler la conclusion de l'œuvre. Ce procédé se justifie par le fait que l'auteur enchaîne immédiatement sur le texte suivant, l'*Épître de Saint*

<sup>162</sup> Cette corrosion est également présente aux folios 136v, 140v, 157 et 158.

<sup>163</sup> Paul Géhin (dir.), *op. cit.*, p. 46.

*Bernard*, dont le titre est écrit en rouge, marquant ainsi une séparation claire entre les deux œuvres, puisqu'il n'y a plus de changement de feuillet ou d'enluminures, comme pour les textes précédents. Cet état de fait nous permet alors d'affirmer que plusieurs de ces textes étaient déjà liés entre eux avant que Pierre Adamoli ne les fasse relier. En ce qui concerne l'épître, il est également possible de remarquer que le titre de chaque sous-partie est écrit en rouge.

En ce qui concerne l'écriture, elle est gothique et les textes semblent avoir été rédigés par une seule main, à l'exception du folio 155. Les lettres ont une hauteur de deux à trois millimètres, elles sont attachées tandis que les mots sont séparés. L'écriture se situe entre deux lignes rectrices, les hampes des lettres atteignant pratiquement la rectrice supérieure alors que les hastes ont une moindre longueur, et s'arrêtent au milieu de l'intervalle. La taille de l'écriture varie pour les initiales principales mises en valeur, ainsi que pour la ligne d'écriture qui les suit. En effet, les initiales colorées sont hautes de quatre à six rectrices, et les mots qui suivent s'étendent sur trois rectrices de haut. On note également la présence, à de nombreuses reprises, de fioritures ou de cadeaux, qui sont des ornements constitués de traits entremêlés, formant des sortes d'arabesques et se situant dans le prolongement des hastes des lettres. Ce procédé d'ornementation est fréquent du XIVe au XVIe siècle et constitue l'un des éléments permettant de préciser la date du manuscrit<sup>164</sup>.

Si l'essentiel du manuscrit est l'œuvre d'un seul scribe, on remarque la présence d'autres écritures dans les marges de l'ouvrage, notamment pour le roman de Mandeville, mais aussi pour la complainte de Jérémie. Dans le roman, il s'agit de petits ajouts à l'encre noire, soulignée de rouge. L'écriture n'est pas la même que celle du scribe principal : par exemple, la façon de former les lettres « d » et « l » diffère. De tels ajouts sont présents aux folios 9 verso, où ils sont au nombre de trois, 11 verso, où il y en a deux, ainsi qu'aux folios 18 verso, 20 verso, où il y en a aussi deux, et 46 recto. La troisième écriture remarquable est celle du folio 155, qui est un ajout plus tardif, peut-être pour combler le fait que le folio a été laissé blanc à l'origine. Enfin, la dernière écriture, très proche de la précédente et sans doute la même, est celle qui emplit les marges de la *Complainte de Jérémie*. Bien plus petite que celle du scribe principal, elle envahit les bords de cette

---

<sup>164</sup> T. Buquet, O. Legendre, J.-H. Sautel, (éd.), *op. cit.*, p. 31.

œuvre. Il semblerait qu'il ne s'agisse pas d'une glose de ce texte mais bien plutôt de la continuation du texte du folio 155, puisque le texte est en latin et que les titres s'accordent avec ce qui est présenté sur ce folio.

L'on note enfin la présence d'abréviations courantes employées par le scribe. La plus répandue dans le manuscrit semble être le tilde de nasalité, qui remplace la lettre « n » ou le son « an » dans certains mots. Les syllabes « pro » et « par » sont également souvent abrégées en un p seul surmonté d'une petite barre ; de même en va-t-il pour le pronom « quelle », réduit à un qlle, le q étant sommé lui aussi d'une barre. Les lettres suscrites sont également nombreuses au sein du manuscrit ; à plusieurs reprises, le mot « grant » est écrit « gnt », accompagné d'un « a » placé en hauteur, dans l'interligne, entre le g et le n.

## **CHAPITRE V : ORGANISATION DU VOLUME ET MISE EN PAGE**

Dans cette partie, nous étudierons la façon dont le volume est organisé. Il s'agit d'une étape essentielle de la description, qui nous conduira d'abord à nous intéresser aux pages de garde du manuscrit, puis à sa composition générale et enfin, à l'organisation particulière de la page.

### **Page de garde et composition du volume**

La page de garde du manuscrit ne comporte d'autre mention qu'une marque de possesseur au verso que nous étudierons plus tard. Au crayon à papier, les conservateurs des bibliothèques ont également ajouté, au recto, une liste des textes contenus dans le manuscrit avec leurs folios extrêmes, accompagnée de la mention « Copies du XVe siècle », de façon à constituer un bref sommaire de l'ouvrage. Peut-être y avait-il une page de garde originale mais elle n'a pas été conservée ; sans doute s'est-elle perdue avec le temps ou n'a-t-on pas jugé utile de la conserver au moment où le manuscrit a été relié.

La composition ne nous apprend que peu de choses. Nous n'avons pu observer aucune signature de cahier, aucune distinction entre les feuillets. Seule la foliotation est présente, de façon continue et suivie sur tous les feuillets. Il est cependant possible de remarquer que le manuscrit a subi un ajout à son

commencement. Un feuillet, portant les armoiries d'un possesseur, a été ajouté et porte le numéro 1, tandis que le début du roman de Mandeville, texte initial de l'ouvrage, porte le numéro 1 bis, le bis ayant vraisemblablement été ajouté après la première foliotation. Nous remarquons la présence d'une réclame, au bas du folio 155 : il s'agit du mot « pourquoi » encadré à la plume, et c'est par ce même mot que commence la *Complainte de Jérémie* qui vient ensuite. Comme c'est également à cet endroit que l'on remarque la présence du folio arraché, nous pouvons supposer que le texte de la *Vision de Tondale* et la pièce de vers se trouvent à la fin d'un cahier et que cette réclame a été ajoutée pour éviter tout risque d'erreur. Le reste du manuscrit n'en comporte pas.

Le manuscrit ne compte nulle souscription ou colophon, qui se sont peut-être perdus au fil du temps ou lors de la reliure et que l'on n'a pas jugé utile de conserver à ce moment-là. De même, ne se trouve nulle mention d'enlumineur ou de scripteur pouvant aider à préciser le lieu et la date précise de conception de l'ouvrage.

## Organisation de la page

L'organisation de la page est faite de façon assez classique. Les pages de texte comportent trente lignes d'écriture pour trente-et-une rectrices, en une seule colonne, sur une surface écrite de 142 millimètres sur 85 millimètres<sup>165</sup>. La même mise en page est conservée tout au long du manuscrit, accompagnée des initiales et des équivalents de titres de chapitre que nous avons déjà signalés. Deux des derniers textes présentent une mise en page légèrement différente. Dans *l'Épître de Saint Bernard*, l'auteur donne un titre à chaque sous-partie, titre qu'il place en milieu de ligne pour bien le détacher du texte. C'est la seule œuvre où cette mise en page particulière est présente. Il est cependant possible de remarquer quelques particularités. Ainsi, le folio 132 recto comporte un nombre de lignes moindre, et s'arrête bien avant la fin de la page : ici, le scripteur a choisi de ne pas enchaîner directement sur le texte suivant. On compte également deux folios blancs à la fin du manuscrit, les folios 192 et 193. Le folio le plus particulier est cependant le folio 155, dont le recto a été laissé vierge, bien que les rectrices soient tracées, et dont le verso comporte l'incipit d'un texte, ajouté après la composition originelle

---

<sup>165</sup> Mesure effectuée sur le folio 20 recto.

du manuscrit, par une main différente. Cet incipit, accompagné d'illustrations marginales préparatoires, s'arrête au milieu du folio et n'est pas poursuivi, puisque le texte qui commence au folio 156 est celui de la *Complainte de Jérémie*. Il n'est cependant pas totalement interrompu, semble-t-il, car, à partir du folio 156 verso et 157 recto, on note la présence d'un long texte latin, écrit en toutes petites lettres qui envahissent les marges de la *Complainte*, au point d'être parfois plus abondantes que le texte lui-même, notamment du folio 173 au folio 175, où la main du second scripteur domine largement, avant de disparaître complètement à partir du verso du folio 176. Les titres latins parfois donnés à ces notes semblent indiquer qu'il s'agit de la suite du texte du folio 155 ; l'écriture n'est d'ailleurs pas sans rappeler celle de ce folio. Le scripteur, ayant manqué de place et souhaitant conserver des portions du traité, aurait ainsi profité des larges marges des textes environnants pour compléter le manuscrit. En outre, comme la *Complainte de Jérémie* constitue une traduction partielle de l'œuvre du folio 155, il est logique que le scripteur ait fait en sorte que les deux textes se côtoient.

## CHAPITRE VI : DECORATION DU TEXTE ET DE LA PAGE

Le manuscrit est peu enluminé, mais il contient cependant un certain nombre d'illustrations : il y a tout d'abord deux décorations marginales détaillées qui servent d'ouverture au *Roman de Mandeville* ainsi qu'à la *Complainte de Jérémie*, sur lesquelles nous nous attarderons en premier lieu, puisqu'il s'agit des décorations les plus importantes. Puis nous verrons les différents types d'initiales présents dans le manuscrit, classés de façon hiérarchique, ainsi que les éléments plus secondaires qui peuvent les accompagner.

### Décorations marginales

Le manuscrit comporte deux décorations marginales principales que nous allons décrire à présent. La première se situe au folio 1 bis. Il s'agit du commencement du roman de Mandeville. Le titre de l'œuvre est écrit à l'encre rouge, et la première lettre de la page est une initiale ornée, sur laquelle nous reviendrons dans la seconde partie. Les marges du folio sont en majorité illustrées

de motifs floraux<sup>166</sup> : la marge de gouttière, la plus large, est demeurée vide, mais le haut de la page, la marge de couture ainsi que le bas de la page sont recouverts de ces ornements. La peinture utilisée est de couleur verte, rouge, jaune, or et bleue. Le haut et le bas de la page sont les plus richement décorés ; le motif floral a été allégé sur la marge de gauche, et comporte seulement quelques feuilles peintes en noir et or.

Le folio 156 recto, qui ouvre la *Complainte de Jérémie*, est bien plus enluminé que l'introduction du roman de Mandeville. En sus de la lettrine sur laquelle nous reviendrons, le texte est entouré par un cadre tracé à l'encre rouge. Il est fin sur trois côtés mais a été épaissi sur la marge de gouttière ainsi que sur la marge de couture. Sur ces mêmes côtés a été ajoutée une bande à la feuille d'or. L'illustration est également ceinte d'un nouveau trait à l'encre qui en détermine les limites. On retrouve un motif floral en haut, en bas et sur la droite du texte, qui emplit la plus grande partie des marges. Les fleurs représentées sont de couleurs bleue, jaune et rouge, parfois ouvertes ou fermées, comme cela est visible sur le détail de l'illustration joint en annexe<sup>167</sup>. Les tiges et les feuilles sont peintes en vert, tandis que l'on peut noter la présence de mouchetures peintes en noir et à la feuille d'or, qui comblent les espaces entre les fleurs et complètent l'illusion de profusion donnée par la taille des plantes et la façon dont elles s'élancent en tous sens, à l'assaut de la page. On remarque également la présence de fruits rouges dans la marge de gauche, qui présentent une forte ressemblance avec des tomates. Mais cette enluminure n'est pas constituée uniquement de motifs floraux. S'y décèlent plusieurs animaux ainsi qu'un homme. En effet, sur le bas de la page, où le sol est représenté dans des tons de brun, se tient un archer, vêtu d'un surcot jaune, bordé de rouge, sous lequel transparait une tenue dans les tons bleu-gris, peut-être une armure. Sa tête est complètement inclinée vers l'arrière tandis qu'il bande son arc au maximum, sur lequel n'est pourtant encochée aucune flèche. Le personnage occupe toute la largeur de l'enluminure, et en dépasse même un peu : la pointe de sa chaussure droite, qui lui sert d'appui, mais aussi le haut de l'arc débordent des limites de l'illustration en haut et en bas. Le regard de l'archer, ainsi que la direction dans laquelle pointe son arc, nous invitent à nous orienter vers le bord droit de l'enluminure, où se trouve l'image d'un singe, en train d'escalader

---

<sup>166</sup> Voir annexe 1.

<sup>167</sup> Voir annexe 2, qui contient tous les détails à propos de cette illustration.

les fleurs. Sans doute est-il la cible que vise l'archer. Peint d'une couleur brun terne, l'animal semble observer l'homme d'un regard inquiet tandis qu'il se hisse entre les végétaux. Son corps est recouvert de fourrure et son visage présente les traits caractéristiques des singes, avec de larges narines, mais il conserve aussi une posture humanoïde, dans la façon dont il se tient aux fleurs, ainsi que dans la raideur de son dos. Au-dessus du singe, à la même distance du haut de la page qu'il l'est du bas, se trouve un paon, qui se confond presque avec les fleurs alentours. Il est dressé droit sur ses pattes et tourne la tête vers l'extérieur de la page, cambrant son corps dans une attitude orgueilleuse, comme s'il se détournait du texte ou de la scène qui se déroule entre l'archer et le singe. Sa tête, ainsi que son corps, sont colorés en bleu, tandis que sa queue, repliée et pointant vers le bas, est davantage dans les tons bruns et jaunes. Enfin, le dernier animal représenté sur cette enluminure est un oiseau posté en haut de la page. De couleurs brune et blanche, il se lisse les plumes du bout du bec, et semble concentré sur sa tâche, sans prêter attention à ce qui se passe autour de lui.

Ces deux enluminures présentent des ressemblances à travers les motifs floraux qui les constituent principalement, mais la seconde comporte davantage de détails, notamment la présence d'un homme et de plusieurs animaux qui possèdent une signification particulière dans le domaine de l'iconographie sur laquelle nous reviendrons.

## **Initiales et éléments secondaires**

Nous allons maintenant aborder de façon hiérarchique, par ordre d'importance, les différentes initiales présentes tout au long du manuscrit. Nous verrons en premier lieu les initiales ornées, puis nous nous attarderons sur l'unique initiale armoriée du manuscrit, avant d'aborder les simples initiales de couleur. Nous noterons également la présence d'autres dessins, secondaires, mais présents dans les marges de l'ouvrage.

### ***Les initiales ornées***

Les initiales ornées se situent particulièrement au début de presque tous les textes présents dans le manuscrit : le *Romant de Mandeville*, la *Complainte de Jérémie*, l'*Incipit Liber*, *Doctrinal le Salvaige*, le *traité des peines de l'enfer*, ainsi

que l'*épître de saint Bernard*. Ces initiales ont pour particularité de comporter des motifs géométriques ou végétaux. Dans le cas du premier, la lettre ornée est le « C », initiale du mot « comme ». Elle se trouve dans un cadre noir, rempli à l'or, tandis que l'intérieur de la courbe du C est composé de motifs floraux<sup>168</sup>. S'y trouvent surtout de l'herbe et des fruits qui s'apparentent à des fraises : ils sont rouges mouchetés de noir. À chaque coin du cadre de l'initiale, on note la présence de cercles noirs dont l'intérieur est peint en rouge. Le corps de la lettre en lui-même est coloré à l'encre bleue. En ce sens, les couleurs de l'initiale reprennent la majorité des couleurs déjà utilisées pour les motifs floraux de l'enluminure.

La deuxième initiale ornée se trouve au folio 155 verso<sup>169</sup>. Le cadre et la lettre « Q » sont tracés, de même que le motif géométrique qui devait en constituer l'intérieur. Un motif floral l'accompagne sur le côté gauche, plus précis et plus fourni que les autres qui se trouvent dans le manuscrit. Cependant, aucune mise en couleur n'a été faite, et l'initiale est demeurée au stade préparatoire, ce qui nous permet d'admirer la finesse et la précision du dessin. L'absence de couleur est la grande particularité de cette initiale, en sus du fait qu'elle est un ajout postérieur à la première date d'écriture du manuscrit.

La troisième initiale ornée du manuscrit est celle qui ouvre la *Complainte* au folio 156 recto<sup>170</sup>. Il s'agit de la lettre « P », du mot « pourquoi ». Elle est inscrite dans un cadre de couleur or, épais de quelques millimètres, dont elle dépasse légèrement du côté droit, ce qui souligne le volume que l'on a voulu donner à la lettre. Les espaces du cadre non emplis par la lettre sont peints de couleur rouge, rehaussés par des motifs floraux blancs. L'épaisseur du « P » est peinte en bleu, et la largeur de la jambe, ainsi que celle de l'extrémité de la boucle ont permis l'ajout de motifs géométriques blancs et bleu ciel, qui forment des sortes d'arabesques. L'intérieur de la boucle du P est coloré en jaune, avec une teinte plus brune pour le dernier tiers qui représente le sol. Des fleurs s'y dressent, de couleurs bleue et rose. On note également la présence de petites mouchetures noires qui participent au remplissage de la lettre.

---

<sup>168</sup> Voir annexe 3, « *Le romant de Mandeville* ».

<sup>169</sup> Voir annexe 2 « Vue générale des folios 155 v et 156 r ».

<sup>170</sup> Voir annexe 3 « *La Complainte de Jérémie* ».

### *Initiale armoriée*

Dans un second temps, nous remarquons la présence, dans tout le manuscrit, d'une seule initiale armoriée, c'est-à-dire qu'elle est illustrée par les armoiries du propriétaire. Ce type d'initiale fait son apparition au cours du XVe siècle<sup>171</sup> et constitue l'un des indices qui permettent de dater le manuscrit. Présente au verso du folio 140, elle se présente sous la forme d'un « C » majuscule rouge, à l'intérieur duquel ont été dessinées les armoiries de la famille Gevingy<sup>172</sup>, déjà représentées au folio 1, qui se décrivent comme suit : *d'azur, à la bande de gueules ondée d'argent*<sup>173</sup>. Il s'agit de la troisième représentation, dans le manuscrit, de ce blason, qui semble donc être celui de ses premiers possesseurs, à l'origine de la commande du manuscrit.

### *Initiales colorées et ornées*

Au verso du folio 1 bis se trouve une initiale colorée. Il s'agit d'un « A » majuscule, qui s'étend sur cinq rectrices de haut. La lettre est peinte à l'or. À l'intérieur du « A » sont représentés des traits blancs sur fond rouge. L'encadrement de l'initiale est réalisé en bleu, et les coins sont de couleur rouge. La lettre est complétée par un motif floral sur le côté gauche, une antenne, qui s'étend dans trois directions : vers la gauche, le haut et le bas. Les branches sont peintes en noir, tandis que les feuilles sont de couleur dorée. À l'extrémité de chaque direction vers lesquelles pointe le motif se trouve une fleur. Celles placées en haut et en bas du motif sont de couleur rouge, tandis que celle située au milieu est de couleur bleue. Cette disposition rappelle l'alternance des majuscules qui est mise en œuvre tout au long du manuscrit.

Au verso du folio 175 se trouve une initiale ornée qui signale le début du traité sur les peines de l'enfer. Il s'agit d'un « C » majuscule dont le cadre a été rempli à l'or, de même que l'intérieur de la lettre<sup>174</sup>. Celle-ci contient également trois fleurs dans les tons violets, qui se dressent sur des tiges vertes. L'épaisseur de la lettre

<sup>171</sup> T. Buquet, O. Legendre, J.-H. Sautel, (éd.), *op. cit.*, p. 31.

<sup>172</sup> Voir annexe 3 « L'initiale armoriée ».

<sup>173</sup> Les descriptions héraldiques ont été réalisées à l'aide des deux ouvrages suivants : Théodore Veyrin-Forrer, *Précis d'héraldique*, Paris, Larousse, 2004, 198 p., et Gabriel Eysenbach, *Histoire du blason et science des armoiries*, Paris, Pardès, 2003, 396 p.

<sup>174</sup> Voir annexe 3 « Le traité sur les peines de l'enfer ».

est peinte en bleu, enrichie de traits bleu ciel et blancs. L'initiale s'accompagne d'une bordure florale, tracée de la même façon que celle du folio 1 bis, bien que les couleurs des fleurs ne soient pas exactement les mêmes. Les branches sont de couleur noire, tandis que les feuilles sont vertes et dorées. À chaque extrémité est dessinée une fleur bleue, mais il n'y en a pas au centre du motif. On note cependant la présence des virgules noires entre les feuilles, qui complètent le dessin.

Le recto du folio 176 comporte également une majuscule ornée, un « S ». Son épaisseur est peinte à la feuille d'or, tandis qu'entre les courbes de la lettre se trouvent du bleu foncé et du blanc. Le pourtour de la lettre est rouge, tandis qu'elle se trouve enfermée dans un cadre noir. Elle s'accompagne d'une bordure florale, semblable à celle du C précédent, mais ce motif est en partie dissimulé par la reliure.

Au folio 181 verso, entamant le *Doctrinal le Salvaige*, se trouve un « S » orné, très étiré, très fin dans sa forme, semblable à un serpent<sup>175</sup>. Son épaisseur est colorée en bleu, tandis que le fond de l'initiale est en rouge et comporte un motif floral jaune. Le cadre est dessiné à l'encre noire. La lettre est complétée par une bordure florale, semblable à celle du folio 175 : elle comporte une fleur bleue à chaque extrémité.

La dernière majuscule ornée est celle qui ouvre l'*Épître de Saint Bernard*, il s'agit d'un P<sup>176</sup>. Le corps de la lettre est peint en doré, tandis que l'espace vide laissé par le ventre du « P » est coloré en rouge, avec des cercles et des ondulations noirs, accompagnés de légères traces blanches. L'extérieur de la lettre est bleu et blanc, encerclé par un cadre noir et doré. On observe un motif floral sur le côté, comme une sorte d'antenne. Les feuilles représentées sont dorées tandis que les branches qui les supportent sont de couleur noire. De petites virgules noires les accompagnent.

### *Drôleries*

En ce qui concerne les éléments secondaires distincts des initiales, on remarque la présence de dessins dans la marge du verso des folios 151 et 169. Dans le

---

<sup>175</sup> Voir annexe 3 « Le *Doctrinal Salvaige* »

<sup>176</sup> Voir annexe 3 « L'épître de saint Bernard ».

premier cas, il s'agit d'une sorte de fioriture, qui prolonge une lettre, mais prend l'apparence précise d'une fleur, au lieu de dessiner des arabesques, comme dans les autres cas de cadeaux. En haut de la page, se trouve une tête d'homme, droite, simplement dessinée. Dans le bas de la page, de la même façon, s'en trouve une autre semblable, couchée sur le côté, le nez pointant vers le bas. L'homme possède un chapeau d'où jaillit une sorte de corne épaisse, enroulée sur elle-même<sup>177</sup>. Aucune des deux têtes n'a été colorée. Elles apparaissent seulement comme des dessins ajoutés ; il s'agit de drôleries, ces dessins particuliers souvent présents dans les marges des textes sans avoir pour autant un lien avec ce qui est écrit.

## CHAPITRE VII : MARQUES DE POSSESSEURS ET HISTOIRE DU MANUSCRIT

Le manuscrit comporte différentes marques de possesseurs qui permettent de retracer une partie de son parcours à travers le temps. Nous allons les aborder de façon chronologique, de la plus ancienne à la plus récente, en commençant par les armoiries et les devises présentes sur le manuscrit, puis les ex-libris situés sur la page de garde et la reliure, et enfin un tampon. Elles nous permettront de retracer dans un second temps le parcours du manuscrit jusqu'à nos jours.

### Description des marques de possesseurs

En premier lieu, nous pouvons remarquer la présence d'armoiries qui se répètent à trois reprises dans le manuscrit. Elles sont tout d'abord présentes au folio 1 avec la devise : « Secoures le pouvre, Gevingy ». Ces armoiries sont timbrées d'un heaume de chevalier, qui comporte une grille, ce qui est typique du XVe siècle, accompagné de lambrequins de *gueules et d'azur*. Le cimier est un corps de dragon de *gueules* aux ailes d'*azur* et crachant du feu<sup>178</sup>. Les armes se retrouvent ensuite dans l'initiale armoriée que nous avons décrite ainsi qu'au folio 132 verso, suspendues au même arbre généalogique, orné de cinq écussons au total<sup>179</sup>. Sur les deux folios, les armoiries sont associées à une corde formant un

---

<sup>177</sup> Voir annexe 4.

<sup>178</sup> Voir annexe 5 « Les armes des Gevingy ».

<sup>179</sup> Voir annexe 5 « L'arbre généalogique des Gevingy ».

lacs, c'est-à-dire un nœud entrelacé, qui symbolise le mariage entre deux familles ; la seconde famille est représentée par un « y » écrit en gothique. La devise est également reprise dans une banderole qui fait le tour du tronc de l'arbre. Les cinq écus représentent certainement des familles alliées, et se répartissent comme suit : le premier, *de gueules, à la bande d'or, accompagnée en chef de quatre losanges d'or et en pointe de trois autres losanges du même*, occupe le tronc de l'arbre. Celui-ci se sépare ensuite en deux branches qui s'élancent dans deux directions différentes. Chacune d'elle comporte deux blasons. La branche de gauche se ramifie encore en deux, et chaque extrémité est porteuse d'armoiries. Le blason dessiné au bas de la branche est *fascé d'argent et de gueules de huit pièces* tandis que celui placé juste au-dessus est celui déjà présent au premier folio. Sur la branche de droite, les blasons sont situés dans le prolongement l'un de l'autre. Celui de droite est *d'or, à la fasce de gueules* ; enfin, le dernier est *de gueules aux trois chevrons d'or*. Aucun ne porte de devise ou de nom mais nous avons cependant pu retrouver à qui appartenait trois des écus, en sus de celui des Gevingy. La famille L'Espinasse (ou Lespinasse selon les orthographes que l'on rencontre) porte l'écu *fascé d'argent et de gueules de huit pièces*<sup>180</sup>. Il s'agit d'une grande famille du Forez<sup>181</sup> qui s'est étroitement alliée aux Gevingy, de deux façons. Jeanne du Blé, veuve Lespinasse, dont l'écu est celui qui est *de gueules aux trois chevrons d'or*<sup>182</sup>, a en effet épousé Jean de Gevingy en secondes noces, tandis que sa fille, Marguerite de Lespinasse se mariait avec Étienne de Gevingy<sup>183</sup>. Le quatrième écu identifié semble être celui de la famille Audebert<sup>184</sup>, elle aussi originaire du Forez et plus précisément de Montbrison, mais nous n'avons pu établir leur lien avec les autres armes. Les seules armoiries encore inconnues sont celles qui se trouvent sur le tronc de l'arbre.

Ensuite, se trouve au verso du feuillet de garde l'ex-libris portant la mention suivante : « Ce livre est à messire Charles de Dysimyeu, chevalier, sr de la Féole ». Il serait le descendant de Jean Martin, gentilhomme de Crémieu en Dauphiné,

---

<sup>180</sup> Comte de Soultrait, *Armorial du Bourbonnais*, Marseille, Laffitte Reprints, 1979, notice sur cette famille.

<sup>181</sup> Edmond Révérend du Mesnil, *Les auteurs du Brionnais : François de Molière, seigneur d'Essertines Anne Picardet, sa femme et leur famille*, disponible sur Gallica (<<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k9303718>>), vue 12.

<sup>182</sup> André Steyert, Jean Tricou (préf.), *Armorial général du Lyonnais, Forez et Beaujolais*, Paris, Éditions du Palais Royal, 1974.

<sup>183</sup> Edmond Révérend du Mesnil, *op.cit.*, vue 13.

<sup>184</sup> L.-Pierre Gras, *Répertoire héraldique ou armorial général du Forez*, Marseille, Laffitte Reprints, 1983, notice « Audebert ».

époux de Soffrée de Beaumont, qui aurait acquis par échange en 1445 avec son beau-frère, Humbert de Beaumont, la terre de Disimieu, en Viennois. Sa postérité aurait ensuite conservé ce nom. La famille a pour armes *de gueules, à six roses d'argent, 3, 2 et 1* et pour devise : « Il n'est nul qui dise mieux »<sup>185</sup>. La famille aurait reçu la Féole plus tard : en évoquant le fief de Meyseria, Samuel Guichenon nous apprend que le dernier de la lignée, François de Genost, seigneur de la Féole, de Sure et de Meyseria, n'a laissé qu'une fille, Isabelle, qui a ensuite épousé Antoine de Disimieu. La terre est ensuite revenue à Charles de Disimieu « qui fit hommage au Roy François I. de ladite seigneurie de Meyseria le 1<sup>er</sup> d'avril 1536 après la conquête de Bresse »<sup>186</sup>.

Puis, l'intérieur de la couverture comporte l'*ex-libris* de Pierre Adamoli, portant la mention « *regi a consiliis, a portibus pontibus, transitibus que urbis Lugdunensis ac veteris Provinciae, Summi 1733* »<sup>187</sup>, qui souligne la charge d'Adamoli en tant que responsable des ponts, passages et transports dans la ville de Lyon et la province environnante à partir de 1733. Il a ensuite conservé cette date sur tous ses *ex-libris* ; il ne s'agit donc pas de la date d'acquisition du manuscrit mais plutôt de celle de l'inauguration de son cabinet de livres.<sup>188</sup> Pour corroborer cette idée, le catalogue de Monsieur de Valous, dont l'exactitude a été soulignée<sup>189</sup>, précise que ce manuscrit fut acquis en 1759 par Adamoli. Pierre Adamoli est une figure particulière dans le paysage bibliophile lyonnais ; nous allons donc aborder rapidement sa vie et la façon dont il en est venu à constituer sa bibliothèque, en nous fondant sur l'ouvrage de Yann Sordet, ce qui nous permettra d'envisager ensuite le parcours certain du manuscrit jusqu'à aujourd'hui. Adamoli est issu d'une famille d'origine italienne et marchande, ce qui est courant à cette époque à Lyon. Travaillant d'abord dans le négoce de la soie, la famille monte ensuite rapidement les échelons de la société lyonnaise et se trouve parmi les notables de la ville. Né en 1707, Pierre Adamoli suit en partie la progression sociale de sa famille, tout en traçant sa propre voie singulière. Yann Sordet précise que l'on ignore presque tout de son enfance et de l'éducation qu'il a reçue. Les

<sup>185</sup> Edmond Révérend du Mesnil, *Armorial historique de Bresse, Bugey, Dombes, pays de Gex, Valromey et Franc-lyonnais*, Marseille, Laffitte Reprints, 1996.

<sup>186</sup> Samuel Guichenon, *Histoire de Bresse et de Bugey*, p. 73.

<sup>187</sup> Voir annexe 6.

<sup>188</sup> Yann Sordet, *op. cit.*, p.192.

<sup>189</sup> J. Vaesen, *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France. Départements — Tome XXXI. Palais des Arts, à Lyon*, Paris, Plon-Nourrit, 1898, version disponible en ligne sur [pleade.bm-lyon.fr](http://pleade.bm-lyon.fr).

données biographiques qui ne sont pas liées à sa collection sont rares, d'autant que le bibliophile a soigneusement mis en scène certains de ses écrits et a construit un modèle de vie de collectionneur et d'amateur, sans enfant, uniquement voué à sa passion. Cependant, en 1732, il achète la charge de « maître des ports, ponts et passages de la ville de Lyon et ancien gouvernement lyonnais », où il est censé percevoir les droits sur les marchandises entrant ou sortant du royaume, ainsi que s'opposer à l'entrée de biens frauduleux, bien que cette fonction ait perdu de son importance à son époque. Il demeure quinze ans dans cet état avant de revendre son office en 1747. Il n'exerce plus ensuite de profession, et meurt à Lyon en 1769. Il dispose d'une certaine indépendance financière qui, sans être très importante, lui permet d'enrichir ses collections de façon régulière –Yann Sordet évoque ainsi l'achat d'environ deux cents livres par an. La passion de Pierre Adamoli peut paraître étrange dans une famille où l'on est peu porté sur la culture et les livres. Néanmoins, c'est à l'âge de dix-neuf ans qu'il achète son premier recueil d'estampes, et l'on y décèle déjà une attitude de collectionneur, puis qu'il fait relier l'ouvrage et lui donne un titre. La bibliothèque est réellement mise en place cinq ans plus tard, et ne cesse de s'étendre, pour atteindre son ampleur maximale en 1769, à la mort de son propriétaire. Elle compte alors 4 398 articles en 6 173 volumes, ce qui la place en bonne position dans la taille des bibliothèques du XVIIIe, surtout pour une bibliothèque constituée par un bourgeois disposant de peu de fortune, et non par un noble ou un membre important du clergé. Adamoli constitue ainsi une figure d'exception à Lyon. On peut également remarquer l'importance de la somme qu'il consacrait à l'achat et à la reliure de ses livres, en comparaison de son train de vie modeste, ce qui souligne sa véritable passion de collectionneur. À sa mort, il lègue l'intégralité de sa bibliothèque, à l'exception de quelques ouvrages destinés à sa famille, à l'Académie de Lyon.

La dernière marque de possession présente sur le manuscrit est d'ailleurs le tampon de cette Académie scientifique, qui se présente sous la forme de deux cercles, l'un à l'intérieur de l'autre, et comportant la mention : « Acad. scient. litt. et. art. Lugd. » dans le coin supérieur droit du folio 1 bis.

Les marques de possession permettent de souligner la variété des propriétaires du manuscrit et de retracer une partie de son parcours à travers les siècles. Elles permettent également d'intégrer l'ouvrage au cœur d'une collection, d'un

ensemble de livres qui fait sens, et dont le propriétaire demeure une figure lyonnaise importante dans le monde des livres.

### **Devenir du manuscrit**

En effet, il est alors aisé d'affirmer que le manuscrit a suivi la destinée de la collection Adamoli jusqu'à aujourd'hui, comme le prouve son lieu de conservation actuel. De nouveau, c'est l'ouvrage de Yann Sordet<sup>190</sup> qui retrace le parcours de cette collection. Au moment de la Révolution française, la bibliothèque de l'Académie a été entreposée dans l'ancienne abbaye Saint Pierre, alors destinée à servir d'entrepôt littéraire à Lyon. La bibliothèque d'Adamoli a ensuite été l'un des premiers ensembles de livres à être transférés à la bibliothèque municipale de la ville en 1793. Puis en 1800, l'Académie, restaurée, demande la restitution des livres, ce qui a finalement été fait en 1825 : les volumes retournent alors au palais Saint Pierre et sont intégrés à un projet d'institution, appelée le Palais des Arts, qui constituerait en une bibliothèque orientée vers les domaines scientifiques, les arts utiles et les beaux arts. L'institution est finalement fondée en 1831, et c'est là que le manuscrit y reçoit la cote qu'il porte encore actuellement. Cependant, la collection d'Adamoli est restée un objet de litige entre l'Académie et la bibliothèque municipale. C'est finalement en 1960 qu'elle a fini par y être transférée, la bibliothèque de Lyon étant la plus à même d'en assurer la conversation.

L'étude codicologique du manuscrit nous montre donc que celui-ci a bien été composé au XVe siècle, par un seul scripteur, ce qui n'a pas empêché des ajouts plus tardifs par l'un de ses possesseurs. Les illustrations sont peu nombreuses et accompagnent surtout l'entrée en texte, par le biais de décorations marginales dont l'importance varie mais aussi par des initiales ornées. Le manuscrit ne semble guère s'être éloigné de la région : du Mâconnais au Dauphiné, il ne s'est jamais réellement trouvé loin de Lyon, où il a fini par rejoindre les collections de Pierre Adamoli dont il a ensuite suivi la destinée. À présent que nous avons étudié le manuscrit dans sa réalité matérielle, nous pouvons nous intéresser aux textes qui le composent.

---

<sup>190</sup> Yann Sordet, *op. cit.*, p. 377.

## **PRESENTATION DES TEXTES ET PREMIERE ETUDE**

---

L'étude du contenu textuel fait suite à la codicologie. Le manuscrit est un volume matériellement homogène mais qui contient plusieurs œuvres copiées les unes à la suite des autres. La mise en page d'un texte à l'autre est semblable et ils paraissent être tous de la même main, à une exception près, comme nous l'avons vu. Cependant, avant de mettre en avant les particularités de notre manuscrit, il nous paraît utile de présenter rapidement, de façon générale, les textes qu'il contient, issus d'œuvres connues au Moyen Âge. Cette première partie ne concernera pas la petite pièce en vers du folio 154v, qui semble originale. Puis, dans une deuxième partie, nous aborderons les spécificités de nos textes, la façon dont ils sont introduits, ainsi que leur contenu. Enfin, dans une troisième partie, nous étudierons la logique qui a conduit à mettre ces textes ensemble.

### **CHAPITRE VIII : MISE EN CONTEXTE DES TEXTES**

#### ***Le romant de Mandeville***

Nous savons peu de choses sur Mandeville d'une façon générale. Son ouvrage, *Voyages*, nous apprend qu'il est né et a grandi en Angleterre dans la ville de Saint Albans<sup>191</sup>. Il partit ensuite en Terre Sainte et en Egypte pour y effectuer un pèlerinage et y guerroyer. Revenu en Europe, il finit ses jours à Liège, où il rédige ses souvenirs de voyage, ouvrage achevé en 1356. Il serait mort en 1372<sup>192</sup>. À la fois récit de voyage et traité savant, les *Voyages* sont une somme sur le monde du XIVe siècle, notamment l'Asie et l'Afrique, encore peu connues des Occidentaux à cette époque. Le texte se divise en deux parties principales : la description de la Terre Sainte ainsi que des itinéraires qui y mènent d'une part, et la description de l'Asie ainsi que d'une petite partie de l'Afrique d'autre part<sup>193</sup>. Le récit de pèlerinage de la première partie laisse donc la place à un livre des merveilles, semblable à celui de Marco Polo, qui repose sur d'autres auteurs et

---

<sup>191</sup> Frédéric Duval, *Lectures françaises de la fin du Moyen Âge. Petite anthologie commentée de succès littéraires*, Genève, Droz, 2007, p. 241.

<sup>192</sup> *Ibid.*

<sup>193</sup> *Ibid.*

d'autres livres, comme le *Speculum historiae* de Vincent de Beauvais : Mandeville n'est en effet jamais allé dans ces contrées ; sa présence est attestée seulement en Égypte. Il s'attache également à montrer que la Terre est ronde et qu'il est possible d'en faire le tour. Son ouvrage propose ainsi un point sur l'étendue des connaissances géographiques de l'époque et tente de donner une vision organisée du monde en compilant toutes les informations qu'il peut avoir à sa disposition. Cependant, au XIV<sup>e</sup> siècle, Mandeville a surtout été lu pour l'aspect religieux de son œuvre et le récit de pèlerinage, qui lie voyage et théologie, salut de l'homme, tandis que la partie géographique demeurait davantage au second plan<sup>194</sup>.

Le roman de Mandeville a été largement diffusé dans toute l'Europe : 250 manuscrits sont actuellement conservés. Mandeville avait préféré le français au latin pour l'écriture, conscient que le premier était bien mieux compris par les populations, et c'est ce qui explique aussi sans doute une partie de son succès de l'époque, même s'il est ensuite quelque peu tombé dans l'oubli<sup>195</sup>. Trois versions du texte sont à l'origine de cette diffusion : une version insulaire, présente en Angleterre et en France, une version continentale, majoritaire en France, puis une version continentale interpolée<sup>196</sup>.

### **La Vision de Tondale**

Rédigée vers l'an 1149, à Ratisbonne<sup>197</sup>, par un moine irlandais appelé Marcus et dédiée à Gisela, abbesse d'un couvent où le moine a résidé<sup>198</sup>, la *Vision de Tondale* raconte l'expérience du chevalier éponyme, homme pécheur et violent, coupable de nombreux méfaits, dont l'âme est ravie dans l'au-delà<sup>199</sup>.

Guidé par un ange, le chevalier traverse ainsi une vallée emplies de charbons ardents, avant d'atteindre une haute montagne déserte. Il parcourt ensuite une autre

---

<sup>194</sup> *Ibid.*

<sup>195</sup> Deluz Christine, « Le livre de Jean de Mandeville (1356), plagiat ou réécriture ? » dans *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 133<sup>e</sup> année, N. 2, 1989, p. 394-403, disponible sur (<[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/crai\\_0065-0536\\_1989\\_num\\_133\\_2\\_14738](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/crai_0065-0536_1989_num_133_2_14738)>).

<sup>196</sup> Frédéric Duval, *op. cit.*, p. 243.

<sup>197</sup> Michèle Gally, Christiane Marchello-Nazia, *Littératures de l'Europe médiévale*, Paris, Magnard, 1985, p. 186.

<sup>198</sup> Mattia Cavagna (éd.), *La vision de Tondale : les versions françaises de Jean de Vignay*, David Aubert, Regnaud le Queux, Paris, H. Champion, 2008, p. 7.

<sup>199</sup> Mattia Cavagna, « Voyager jusqu'au diable. La Vision de Tondale et la transformation du voyage en enfer », dans *Voyager avec le Diable. Actes du Colloque de l'Université de Paris IV-Sorbonne (30 juin-1er juillet 2006)*, G. Holtz et M. Rolley (de) éd., Presses Universitaires de Paris-Sorbonne, p. 27-44.

vallée, putride et profonde, traversée par un pont ; puis, au bout du chemin, surgit une bête féroce, nommée Achéron, dans laquelle sont contraintes d'entrer les âmes et où elles subissent maints tourments. Tondale arrive ensuite devant une maison où les âmes sont déchirées avant d'être livrées aux flammes. Les motifs du monstre et de la maison ou, plus précisément de la forge, se répètent, ensuite Tondale atteint le puits où réside Lucifer avant d'apercevoir ce qui tient lieu de purgatoire dans sa vision –un lieu où les âmes qui n'ont pas suffisamment fait l'aumône doivent patienter quelques années– puis le paradis<sup>200</sup>. Tondale est actif dans sa vision, puisqu'il subit lui-même une partie des tourments auxquels il assiste pour expier ses propres péchés<sup>201</sup>.

Tondale traverse huit régions avant d'atteindre le puits de Lucifer puis le paradis. Son voyage a une fonction essentiellement pénitentielle ainsi qu'exemplaire pour la population<sup>202</sup>, et recouvre une démarche de conversion : après avoir souffert les tourments de l'enfer et suite au retour de son âme dans son corps, il entame une vie pieuse, sage, et partage tous ses biens avec les pauvres.

La *Vision de Tondale* fait partie de ces œuvres du XIIe siècle dont la diffusion ne cesse pas, alors même que le genre des visions connaît un certain déclin. Ainsi, ce texte connaît encore une grande circulation à la fin du Moyen Âge<sup>203</sup>, ce qui explique qu'il puisse se retrouver dans des ouvrages de cette époque. Vers 1250, soit un siècle après sa création, Vincent de Beauvais insère une version latine de ce texte, quelque peu abrégée, dans son encyclopédie historique, le *Speculum historiae*, et c'est grâce à cet ouvrage que la vision se répandra le plus largement en France à la fin du Moyen Âge<sup>204</sup>. Plusieurs traductions ont été faites à partir de la version de Vincent de Beauvais, dont celle qui est présente dans notre manuscrit.

---

<sup>200</sup> Claude Carozzi, *Le voyage de l'âme...*, p. 597-598.

<sup>201</sup> Mattia Cavagna, « Voyager jusqu'au diable... », p. 32.

<sup>202</sup> *Ibid.*

<sup>203</sup> *Ibid.*

<sup>204</sup> *Ibid.*

## **Le Traité sur la misère de la condition humaine d’Innocent III et la Complainte de Jérémie**

Innocent III est l’un des papes les plus importants du Moyen Âge. Le cardinal Lothaire de Segni, alors âgé de trente-sept ans, a été élu pape le 8 janvier 1198, le jour même du décès de Célestin III<sup>205</sup>. Le plus jeune des cardinaux met ainsi son esprit, sa culture ainsi que son caractère au service de la papauté. Son goût pour l’ascèse et la pénitence l’ont amené à composer deux ouvrages avant son élection : *De contemptu mundi*, aussi connu sous le nom de *De miseria humane conditionis* ou encore *De vilitate humane conditionis*, qui a eu une très large diffusion, puisqu’il nous en reste aujourd’hui 435 manuscrits<sup>206</sup>, et *De sacro altaris mysterio*<sup>207</sup>. Il s’est attaché à manifester l’autorité et la prééminence du Saint Siècle sur les autres autorités temporelles, rois ou empereurs, qu’il a souvent forcé à plier devant lui en les menaçant d’excommunication et en se positionnant comme arbitre de l’Occident chrétien<sup>208</sup>. Il a également raffermi sa puissance dans les États pontificaux. Instigateur du concile de Latran IV, il lui a fallu lutter contre l’hérésie cathare, prêcher la croisade contre ceux-ci et préciser de nouveau la manière dont les sacrements doivent être administrés<sup>209</sup>.

Dès le XIIIe siècle, l’ouvrage *De miseria humane conditionis* a été traduit à de nombreuses reprises du latin vers les différents vernaculaires européens et il a exercé une grande influence sur le monde chrétien occidental<sup>210</sup>. Dans le prologue, Lothaire de Segni définit ainsi son projet : « C’est afin d’abattre l’orgueil qui est la tête de tous les vices, que j’ai décrit la vileté de l’humaine condition »<sup>211</sup>. Il s’en prend donc à l’orgueil mais aussi à la cupidité humaine, à laquelle il consacre de nombreux chapitres, pour rappeler aux hommes la bassesse de leur condition et susciter l’humilité chez eux. Il est intéressant de revenir ici sur le premier chapitre de cette œuvre : Lothaire y déplore l’existence humaine, exprime le regret d’être

---

<sup>205</sup> Jean Chélini, *op. cit.*, p. 306

<sup>206</sup> Robert Bultot, « Mépris du monde, misère et dignité de l’homme, dans la pensée d’Innocent III », dans *Cahiers de civilisation médiévale*, 4e année (n°16), Octobre-décembre 1961, (disponible sur le site <[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/cmed\\_0007-9731\\_1961\\_num\\_4\\_16\\_1205](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/cmed_0007-9731_1961_num_4_16_1205)>), p. 441.

<sup>207</sup> Jean Chélini, *op. cit.*, p. 306.

<sup>208</sup> *Ibid.*

<sup>209</sup> *Ibid.*

<sup>210</sup> Robert Bultot, *op. cit.*, p. 441.

<sup>211</sup> *Ibid.*

venu au monde, et s'appuie sur les livres de Jérémie, d'Isaïe, ainsi que sur celui de Job. L'auteur présente ensuite le plan de son œuvre en trois parties : il s'agit d'abord de montrer l'état de la condition humaine, puis de la condition morale de l'homme et enfin, de son sort après la mort<sup>212</sup>.

### **Le traité sur les peines de l'enfer / L'*Horloge de Sapience***

Le bienheureux Henri Suso, latinisation du nom d'Heinrich Seuse, a joui d'une très grande popularité à la fin du Moyen Âge, avant de tomber quelque peu dans l'oubli. On ignore beaucoup de choses sur sa vie, la plupart des archives des couvents où il a résidé ayant été détruites<sup>213</sup>. Il serait né vers 1295, près du lac de Constance, d'un père sévère et d'une mère très pieuse, puis aurait choisi d'entrer très tôt dans l'ordre dominicain, à l'âge de treize ans au lieu de quinze en temps ordinaire. Il a ensuite été l'élève de maître Eckhart à Cologne dans les années 1320<sup>214</sup>. Au sein de l'ordre dominicain, il a étudié pendant onze ans le latin, la logique, la rhétorique ainsi que la théologie. Après cinq années au couvent, il a adopté une attitude ascétique des plus sévères, en réaction au comportement quelque peu relâché de certains moines<sup>215</sup>. Il développe alors un immense amour pour la Sagesse ainsi que pour les livres sapientiaux. Une vision de la sagesse, ainsi qu'une extase, le confirment dans son choix de se vouer à elle, en lui permettant d'entamer une démarche de conversion plus profonde encore<sup>216</sup>. Au sein de son couvent, il est nommé lecteur, c'est-à-dire qu'il enseigne et surveille les études de ses frères, puis prieur ; il mène une vie de pénitence et de retraite<sup>217</sup>. Sa vie connaît toutefois un tournant en 1330 : des accusations d'hérésie le mettent en difficulté et l'obligent à renoncer à sa charge de lecteur. Commence alors pour lui une vie apostolique, qui l'amène à parcourir l'Alsace, la Suisse et la vallée du Rhin<sup>218</sup> en toutes saisons, malgré une santé fragile<sup>219</sup>. C'est à cette période que se développe une littérature spirituelle et mystique en Allemagne, à laquelle Suso

---

<sup>212</sup> *Ibid.*

<sup>213</sup> Jeanne Ancelet-Hustache, *Oeuvres complètes du bienheureux Henri Suso*, Paris, Seuil, 1977, p. 7-17.

<sup>214</sup> *Ibid.*

<sup>215</sup> *Ibid.*

<sup>216</sup> *Ibid.*

<sup>217</sup> J.-A. Bizet, *Mystiques allemands du XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Aubier, 1971, p. 71.

<sup>218</sup> Jeanne Ancelet-Hustache, *op. cit.*, p. .

<sup>219</sup> J.-A. Bizet, *op. cit.*, p. 72.

appartient, avec Maître Eckhart et Tauler : tous trois sont les principaux auteurs de cette époque. Les épreuves de Suso ne sont cependant pas terminées : alors que sa renommée grandit, on le calomnie et il est envoyé dans le couvent d'Ulm afin de faire taire les rumeurs à son sujet<sup>220</sup>. Son innocence est reconnue par la suite. On sait peu de choses de la fin de la vie de Suso : il se serait partagé entre son couvent et quelques missions apostoliques, avant de mourir le 25 janvier 1366. Il a été béatifié en 1831.

L'*Horologium Sapientiae* ou Horloge de Sagesse est l'une des principales œuvres de Suso. Elle a été écrite en latin, contrairement à ses autres ouvrages qui sont le plus souvent rédigés en allemand. Composée aux alentours de 1339, elle se présente sous la forme d'un dialogue entre la Sagesse et son disciple, ce qui met en avant l'intention didactique de son auteur<sup>221</sup> et rend l'enseignement plus agréable<sup>222</sup>. L'ouvrage montre la conversion de l'âme du disciple, guidé sur le chemin de la connaissance divine et de l'union mystique par la Sagesse<sup>223</sup>. Tout en le dépassant, cette œuvre s'inscrit dans le cadre des « horloges spirituelles », qui consistaient en des exercices de dévotion comportant des prières ou des méditations pour toutes les heures de la journée ou seulement pour quelques unes<sup>224</sup>. L'*Horloge de Sagesse* est proche d'un autre ouvrage de Suso, *Le livre de la Sagesse éternelle* : tous deux traitent du même thème mais l'organisation des chapitres est quelque peu différente<sup>225</sup>. Le prologue de l'*Horologium* explique les raisons qui ont poussé Suso à écrire et détaille une vision dans laquelle il aurait aperçu une horloge, ce qui l'a conduit à diviser son œuvre en vingt-quatre chapitres<sup>226</sup>. Les cinq premiers chapitres insistent sur l'importance de la Passion du Christ et la méditation de celle-ci, ainsi que sur la décadence de l'Église. Les chapitres cinq à dix traitent plus précisément de la Sagesse, de la façon dont elle peut se montrer aimable envers ceux qui l'aiment et terrible envers ceux qui la rejettent. Suso souligne cependant qu'elle peut également s'écarter de ceux qui l'aiment et leur infliger des tourments en ce bas-monde, qui ne sont rien cependant

---

<sup>220</sup> Jeanne Ancelet-Hustache, *op. cit.*, p. 40.

<sup>221</sup> *Ibid.*

<sup>222</sup> Frédéric Duval, *op. cit.*, p. 89

<sup>223</sup> *Ibid.*

<sup>224</sup> *Ibid.*

<sup>225</sup> Jeanne Ancelet-Hustache, *op. cit.*, p. 74.

<sup>226</sup> *Ibid.*

à côté de ceux de l'enfer, détaillés dans le chapitre dix<sup>227</sup> afin de pousser le chrétien à fuir le péché<sup>228</sup>. Jusqu'au chapitre seize, Suso évoque ensuite les joies du paradis, puis l'utilité des souffrances en ce monde, qui doivent être rattachées à celles du Christ et de la Vierge. Dans la seconde et dernière partie de l'ouvrage, qui comporte les huit chapitres restants, Suso se tourne vers l'enseignement, parle de la vraie philosophie, qui mène au salut, ainsi que de l'art de bien mourir<sup>229</sup>. Comme le chrétien ignore le jour et l'heure, et que la mort peut frapper soudainement, l'homme doit se tenir sans cesse prêt, s'éloigner du péché et chercher à se perfectionner<sup>230</sup>.

L'*Horologium Sapientiae* a connu une très large diffusion à la fin du Moyen Âge, semblable à celle de l'*Imitation de Jésus-Christ*<sup>231</sup>, et a été traduite dans la plupart des langues européennes. On en conserve actuellement quarante-huit manuscrits datant du XVe siècle<sup>232</sup>. L'ouvrage s'est répandu dans tous les milieux, tant aristocratiques que modestes<sup>233</sup>.

## Doctrinal le Salvaige

Le Doctrinal Sauvage, ici orthographié le Salvaige, est l'œuvre d'un trouvère arrageois nommé Sauvage, qui aurait composé ce traité aux alentours de 1267. Également appelé doctrinal de courtoisie, il s'agit d'un poème didactique, dont les vers de douze pieds sont disposés en quatrains monorimes. Sauvage y expose des règles de politesse et de bonne conduite, sans faire preuve d'une réelle originalité. Il montre ainsi les problèmes que peuvent entraîner les mauvaises fréquentations, demande aux riches de ne pas négliger les pauvres ni les malheureux, et condamne la médisance, ce qui relève de lieux communs et de la sagesse populaire. L'œuvre a néanmoins été très populaire en son temps, puisqu'on en connaît trois versions : une version originale de trois cents vers, une version plus courte et une version longue interpolée. Des manuscrits de ce texte sont

---

<sup>227</sup> *Ibid.*

<sup>228</sup> Frédéric Duval, *op. cit.*, p. 89.

<sup>229</sup> Jeanne Ancelet-Hustache, *op. cit.*, p. 76.

<sup>230</sup> Frédéric Duval, *op. cit.*, p. 89.

<sup>231</sup> J.-A. Bizet, *op. cit.*, p. 67.

<sup>232</sup> Frédéric Duval, *op. cit.*, p. 90.

<sup>233</sup> *Ibid.*

conservés à la bibliothèque nationale de France ainsi qu'à la bibliothèque municipale de Metz.

## L'épître de saint Bernard

Le dernier texte du manuscrit est attribué à saint Bernard, sans doute saint Bernard de Clairvaux<sup>234</sup>. Né en 1090 dans la région de Dijon, issu d'une famille de moyenne noblesse, Bernard manifeste dès le début de ses études un goût pour les lettres et acquiert une bonne connaissance de la Bible, des écrits des Pères mais aussi des auteurs latins. Après avoir un temps dissimulé sa vocation à sa famille, il entre en 1112 à l'abbaye de Cîteaux, qui suit la règle de saint Benoît. En 1115, l'abbé Étienne Harding envoie Bernard et quelques uns de ses compagnons fonder une nouvelle abbaye cistercienne. Ils s'établissent dans le lieu-dit « Claire vallée », qui deviendra par la suite Clairvaux. Bernard est élu abbé de cette nouvelle maison, et le demeure jusqu'à sa mort en 1153. Il y impose une discipline très sévère, qui connaît un rapide succès : sa famille entre à son tour dans les ordres, et dès 1118, il faut ouvrir de nouvelles maisons pour désengorger Clairvaux où les nouveaux moines affluent. Le goût des lettres de Bernard s'exprime dans ses nombreux écrits : sermons, homélies et lettres. Il se livre à de nombreux excès ascétiques qui ruinent sa santé et se montre très attaché à la pénitence. Il manifeste également une forte dévotion à la Vierge Marie. En 1145, Bernard prêche la deuxième Croisade, à la demande du pape, malgré une certaine réticence, car il est alors préoccupé par l'hérésie cathare contre laquelle il est amené à lutter par la suite : c'est lui qui est à l'origine de la croisade des Albigeois pour l'éradiquer. Il intervient souvent dans les affaires du temps pour préserver l'orthodoxie catholique : il s'élève ainsi contre la fête de l'Immaculée Conception, qui sera pourtant élevée au rang de dogme au XIXe siècle.

Les écrits de saint Bernard sont essentiellement fondés autour de trois thèmes : l'amour, la Bible et l'authenticité. La vie des moines cisterciens est rythmée par la liturgie : toute la vie quotidienne s'organise autour de la prière et de la paix intérieure, pour favoriser la relation avec Dieu. L'union avec lui doit être recherchée dans la simplicité et l'amour ; c'est à ce titre que la dévotion mariale,

---

<sup>234</sup> Cette biographie a été rédigée d'après la notice du *Dictionnaire des lettres françaises*, ouvrage préparé par BOSSUAT, Roger, PICHARD, Louis, RAYNAUD DE LAGE, Guy, édition revue et mise à jour par HASENOHR, Geneviève et ZINK, Michel, Paris, Fayard, 1994, notice « saint Bernard de Clairvaux ».

ainsi que le « oui » de la Vierge à l'ange, joue un rôle particulier dans l'ordre. À Clairvaux, le dépouillement est partout, même dans l'architecture des bâtiments ; l'homme doit se montrer humble.

Saint Bernard a laissé de nombreux ouvrages et traités comme le traité *Sur les degrés d'humilité et d'orgueil*, ceux intitulés *De l'amour de Dieu* et *De la grâce et du libre arbitre* ainsi que de nombreuses lettres. Réunies en recueil du vivant même du saint, près de cinq cents lettres nous sont parvenues<sup>235</sup>. Elles sont destinées pour la majorité d'entre elles aux grands hommes de l'époque de saint Bernard : le pape, les cardinaux, certains évêques, le roi de France, quelques grands seigneurs, ainsi que les religieux de son ordre. Aucune n'est sous forme versifiée, et la plupart traitent de sujets religieux ou citent les Écritures, ce qui n'est pas le cas dans le texte de notre manuscrit. Après avoir parcouru la correspondance de saint Bernard<sup>236</sup>, nous sommes parvenus à la conclusion que la lettre présente dans le manuscrit est celle d'un pseudo-saint Bernard qui doit sans doute user de l'autorité et du prestige du saint et placer son texte sous son patronage, comme cela se pratiquait couramment dans l'Antiquité et au Moyen Âge, et comme cela se retrouve pour certains livres bibliques, notamment celui de la *Sagesse*, attribué à Salomon, alors qu'il lui est bien postérieur.

Cette première partie nous a permis de présenter les auteurs des textes repris dans le manuscrit. Il s'agit à présent de nous intéresser aux spécificités de cette édition de ces œuvres, de voir ce qui en est ici retenu.

## CHAPITRE IX : PRESENTATION DE CES EDITIONS

### *Le romant de Mandeville*

Dans le manuscrit, le texte de Mandeville s'étend du folio 1 bis au folio 132 verso ; il s'agit du texte le plus long du manuscrit, il occupe pratiquement les deux tiers de l'ouvrage. L'intitulé en est : « Le Romant de Mandeville, Comme il soit

---

<sup>235</sup> Jean Leclercq, « Recherches sur la collection des épîtres de saint Bernard », dans *Cahiers de civilisation médiévale*, 14<sup>e</sup> année (n°55), Juillet-septembre 1971, p. 205-219, disponible sur le site (<[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ccmed\\_0007-9731\\_1971\\_num\\_14\\_55\\_1892](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ccmed_0007-9731_1971_num_14_55_1892)>), p. 205.

<sup>236</sup> Saint Bernard, *Œuvres complètes*, traduction par l'abbé Charpentier, Paris, Librairie Louis de Vivès, 1866, tomes 1 et 2.

ainsi que en la louange du Père, du Filz et du Saint Esperit, ce livre est establiz par Mandeville, chivalier, qui parle des merveilleuses choses qu'il a veu par le monde » tandis que le texte se conclut par une bénédiction.

Il s'agit d'une version abrégée des *Voyages* de Mandeville. Le commanditaire du manuscrit n'a sans doute voulu retenir qu'un seul passage. Les titres de chapitres écrits à l'encre rouge permettent d'établir avec précision ce qui a été retenu. Nous pouvons citer entre autres le mont Olympe et le mont Athos, les îles de Rhodes et de Chypre, le pays d'Égypte, la cité d'Alexandrie, les lieux où le baume croît, la montagne de Sion, la vallée de Josaphat, le mont Gelloe, les villes de Naïm et de Damas, la mer de Galilée, Antioche, l'Éthiopie, la terre de Cana, les idoles, les grands rats, la terre de Mabaron, l'étoile de mer, les Géans sans tête, les Pygmées, la ville de Casan, l'empire du grand Kan, la vallée périlleuse, l'arbre du Soleil et de la Lune, le paradis terrestre.

Le commanditaire du manuscrit semble donc avoir sélectionné des passages qui s'attachent à la fois au côté religieux du livre et à la description de la Terre Sainte, comme le montrent les premiers titres, mais aussi au côté plus merveilleux, avec la mention d'êtres comme les géants ou de lieux tels que la vallée périlleuse et le paradis terrestre. La mention d'une vallée périlleuse et d'un paradis n'est pas sans rappeler ce que l'on peut trouver dans d'autres formes de littérature médiévale, comme la *Vision de Tondale*.

### ***La Vision de Tondale***

D'après le site des Archives de littérature médiévale, cette version de l'histoire de Tondale est identifiée par la lettre V. Il est signalé qu'il s'agit d'une version anonyme, traduite de celle présente dans le *Speculum historiae* de Vincent de Beauvais, et qu'un autre exemplaire se trouve à la Bibliothèque nationale de France, dans les nouvelles acquisitions françaises, sous la cote 10059<sup>237</sup>. Cependant, pour ce dernier texte, il ne s'agit que d'un extrait puisqu'il n'est signalé qu'au verso du folio 175. Dans le manuscrit, le texte du livre de Tondale est plus complet car il commence au recto du folio 133 et s'achève au recto du folio 154. L'intitulé en est « S'ensuit le livre de Tondale. Cy commence le livre de

---

<sup>237</sup> Ces informations sont disponibles sur [http://www.arlima.net/uz/vision\\_de\\_tondale\\_en\\_francais.html#vv](http://www.arlima.net/uz/vision_de_tondale_en_francais.html#vv)

Tondale, que parle des peines du purgatoire et d'enfer, et aussi des joyes du paradis... » tandis que l'incipit est : « En l'an de notre seigneur ml C xlix qui fut l'an second de l'expédition de Jérusalem, de Corrat roi des Romains et au quart an de Eugene pape ». Le texte se conclut par « en la glorieuse joie de paradis en laquelle nous verrons le père, le fils et le saint esprit ». Comme pour le roman de Mandeville, les rubriques nous permettent d'identifier clairement les passages de la vision auxquels nous sommes confrontés. La première partie fait mention de la date à laquelle la vision s'est déroulée, évoque rapidement le noble lignage dont est issu Tondale puis survient le moment de la séparation de l'âme du chevalier d'avec son corps. Toutes les peines de l'enfer de la vision semblent présentes puisque sont évoqués successivement une « très horrible vallée<sup>238</sup> » (f.136r), une montagne (f.136v), une « très puante vallée » et un pont (f.137r), une « très horrible bête » (f.137v), puis un autre pont périlleux, une demeure ardente, une autre vallée, avant que Tondale n'aperçoive les ténèbres de l'enfer et le purgatoire : une rubrique porte ainsi le titre de « moyen état des bons et des mauvais ». Si le terme de purgatoire n'est pas explicitement employé, étant encore peu développé à l'époque de la création de la *Vision de Tondale*, c'est pourtant cette réalité que recouvre ce que voit Tondale. Le chevalier a également un aperçu du paradis : « de la gloire des saints et des saintes et des voies de paradis ». Enfin, le texte se conclut par une dernière rubrique qui met en scène la façon dont le chevalier retourne dans son corps. Toutes les étapes du séjour de Tondale dans le monde de l'au-delà sont donc présentes dans le texte.

### **Une pièce de vers français**

Elle occupe le verso du folio 154. Les deux premiers vers sont « Mortalité et guerre sont yssu de terre et estrivement / De putain faict mal et guerre moral et péril de gens ». Nous ne nous attarderons pas sur ces quelques vers qui se distinguent du contenu du manuscrit et n'ont guère de lien avec les autres textes. Notre propos se concentre sur les œuvres traitant du voyage, de l'enfer ou de la morale, ce qui n'est pas le cas ici.

---

<sup>238</sup> Nous avons choisi de moderniser l'orthographe des titres de rubrique, tout en conservant leur syntaxe originelle.

## ***Le traité sur la misère de la condition humaine d’Innocent III et la Complainte de Jérémie***

Dans notre manuscrit, au premier abord, il semblerait que nous n’ayons que l’incipit du livre d’Innocent III au folio 155 v. : il se présente comme tel « Incipit liber de vilitate humane conditionis ». Les premiers mots en sont : « Quare de vulva matris egressus sum », puis s’ensuit une déploration sur le fait d’être né, d’appartenir à la condition humaine. Cette phrase nous permet de rapprocher immédiatement ce début de texte de celui intitulé la *Complainte de Jérémie* qui commence au folio 156r, et débute en ces termes : « Pourquoi yssi-je du ventre de ma mère à veoir la douleur de ce siècle et user mes jours en confusion ? ». Il se conclut au verso du folio 175 par « et en tel lieu seront tourmentés les damnés en enfer, perdurablement ». Il s’agit donc de la traduction de l’incipit du livre d’Innocent III, ce qui est confirmé par les noms d’auteurs bibliques qui apparaissent en rouge dans la suite du texte, et qui sont ceux du premier chapitre évoqué plus haut. Ainsi, le titre de ce texte rappelle en effet la lamentation de Jérémie, puis le texte en français évoque Isaïe et Job, suivant l’ordre de l’ouvrage latin. Il s’agit des passages suivants :

Pourquoi donc suis-je sorti du sein pour connaître peine et affliction, pour être, chaque jour, miné par la honte ?<sup>239</sup> (Jérémie, XX, 18)

Pourquoi ne suis-je pas mort dès le sein ? À peine sorti du ventre, j’aurais expiré. Pourquoi donc deux genoux m’ont-ils accueilli, pourquoi avais-je deux mamelles à téter ? (Job, III, 11-12).

Je serais comme n’ayant pas été, du ventre à la tombe on m’eut porté. (Job, X, 19).

Ces éléments mettent en avant le fait que l’œuvre commençant au folio 156r est bien la traduction du livre d’Innocent III. Ne comprenant sans doute pas le latin, le commanditaire du manuscrit a favorisé une transcription vernaculaire de cet ouvrage, mais l’un des possesseurs ultérieurs a jugé bon de rajouter le texte originel sur ce folio vierge ainsi que dans les marges de l’œuvre française. Ces passages latins qui occupent une grande partie des marges sont en effet des extraits du *De vilitate humane conditionis*, comme le montrent certains titres employés

---

<sup>239</sup> Pour cette traduction et les suivantes, *La Bible. Traduction œcuménique (TOB)*, Villiers-le-Bel, Société biblique française, Paris, Éd. du Cerf, 2004, 10<sup>e</sup> éd, 1819 p.

« De cupidate », « De avaricia », qui sont ceux employés dans l'ouvrage du pape. L'un des possesseurs du manuscrit a sans doute jugé utile d'avoir le texte latin sous les yeux pour le comparer avec la traduction, ou s'assurer de la conformité de celle-ci avec l'original. Dans ce texte, nous retrouvons des citations de nombreuses autres œuvres. Il est possible de citer, à titre d'exemple, saint Augustin, le livre de l'Exode, le livre des Rois, le livre d'Ezéchiel, ainsi que l'Ecclésiastique aujourd'hui connu sous le nom de Siracide.

L'auteur insiste tout particulièrement sur la misère de la condition humaine dans les premières pages, en écrivant : « tu es formé de terre. Tu es conçu en pécheur. Tu es né pour douleur, et pour peine avoir, tu es viande aux vers, tu es une masse de boue et de pourriture. » La déploration de la condition humaine se fait en des termes violents, rappelant l'origine de l'homme et sa petitesse, ainsi que sa culpabilité depuis le péché originel.

Dans le cas de la *Complainte de Jérémie*, il est également intéressant de revenir sur le détail de l'enluminure qui accompagne l'entrée dans le texte. Elle est en effet chargée de sens, notamment par le bestiaire dissimulé dans le feuillage ainsi que par la présence de l'archer. Le singe et le paon possèdent une valeur hautement symbolique au Moyen Âge et leur présence sur cette page n'est pas due au hasard. En effet, le singe représente ce qu'il y a de plus vil, de plus repoussant, de plus diabolique<sup>240</sup>. Dans les bestiaires et les encyclopédies, il est perçu comme le plus laid des animaux. Pour les médiévaux, ce qui pose le plus problème chez lui est sa fausse ressemblance avec l'homme, qui symbolise son côté trompeur, tricheur. Plusieurs théologiens voient en lui un homme qui s'est révolté contre Dieu et dont la nature a été punie, dégradée<sup>241</sup>. On retrouve dans cette vision les théories de la physiognomonie qui veulent que notre apparence extérieure reflète ce que l'on est intérieurement. En ce sens, la vilaine allure du singe traduit bien le côté honteux de l'homme. Le choix du singe apparaît donc judicieux pour accompagner l'ouverture d'un traité portant sur la misère de la condition humaine et du triste sort de l'homme. De son côté, si ses attributs varient parfois, le paon est surtout reconnaissable à sa queue somptueuse. Il symbolise la vanité, et représente l'homme fier, qui dresse la tête, sans honte face aux péchés qu'il a pu

---

<sup>240</sup> Michel Pastoureau, *Bestiaires du Moyen-Âge*, Paris, Éd. du Seuil, 2011, p 86-87

<sup>241</sup> *Ibid.*

commettre<sup>242</sup>. Michel Pastoureau signale en outre que cet animal n'est pas consommé mais qu'on l'admire seulement pour ses plumes, ce qui rappelle son côté vaniteux : sa belle apparence extérieure cache ses mauvais penchants.

La tenue de l'archer est également intéressante. En effet, sa tunique est de couleur jaune, et ce n'est pas sans valeur au Moyen Âge, où cette teinte est dépréciée, perçue négativement. Elle représente les chevaliers félons ; il s'agit de la couleur de la trahison, de la jalousie, de la dépravation et de l'orgueil. La tunique est bordée de rouge, ce qui représente la noblesse ; cette couleur est sans doute présente pour montrer que nous n'avons pas affaire à un roturier mais au moins à un chevalier. Enfin, la tenue bleue, qui apparaît sous la tunique jaune, est peut-être le signe qu'il reste un peu de fidélité, de foi dans cet archer, ou du moins qu'un retour vers Dieu est possible.

Cette enluminure montre bien le côté pécheur de l'homme, ainsi que les mauvaises actions auxquels il peut se livrer. L'archer qui encoche sa flèche essaie peut-être de se débarrasser du singe et du paon, et donc de ses démons intérieurs. Quoi qu'il en soit, l'image accompagne bien l'entrée dans le texte qui déplore la condition humaine.

### **Le traité sur les peines de l'enfer / L'*Horloge de Sapience***

Le texte commence au verso du folio 175. Il s'intitule « Cy après s'ensuit ung traictier, lequel parle des peines d'enfer et des divers tormens que les ames dampnées endurent et souffrent sans fin ». Le texte se conclut au verso du folio 181 en effectuant un passage au latin, ce qui est courant au Moyen Âge : « et corriger sa vie afin de parvenir à la possession de la gloire de paradis laquelle nous veuille octroyer le père, le fils et le benoît saint esprit, un seul dieu qui vit et regnat in saecula saeculorum. Amen. ».

Le disciple de la sagesse aperçoit un pays d'ombre et de ténèbres qui l'effraie. Lui est alors expliqué le fonctionnement du lieu dans lequel il se trouve : les âmes souffrent selon la quantité de leurs péchés mais aussi selon la qualité de ceux-ci. L'auteur insiste sur l'aspect terrible de cet enfer en usant d'hyperboles : « lui furent moustrez divers tormens tant merueilleux, tant horribles que langue ne

---

<sup>242</sup> *Ibid.*

les pourrait raconter, et il n'est entendement humain qui les peut justement exprimer ni pleinement entendre ». S'ensuit alors la description des peines que voit le disciple. Ainsi, les mauvais sont tantôt plongés dans un froid glacial, tantôt dans une chaleur ardente ; ceux qui ont vécu sans justice sont à leur tour punis ; ceux qui ont vécu en étant emplis de colère et de vilénie sont tourmentés par des chiens enragés ; les ambitieux sont foulés aux pieds et chargés de lourds poids qui les forcent à ployer. Comme on peut le constater, la peine est parfaitement adaptée à chaque péché et lui correspond en tout point. Contrairement au récit visionnaire, le disciple de la Sagesse est ici simplement témoin de ce qu'il se passe sous ses yeux ; l'auteur énumère les péchés et les châtements sans les mettre particulièrement en scène. Le disciple ne subit aucun des tourments, pas plus qu'il ne se déplace dans le monde infernal : il demeure statique ; son rêve n'est qu'un prétexte pour exposer le point de vue de Suso sur l'enfer et les peines qu'il y voit. Il donne également la parole aux damnés, qui gémissent et se lamentent sur leur sort « nous fûmes maudits de la bouche de Dieu et condamnés. Ô douleur [...] Ô douleur et tristesse de cœurs damnés [...] ils pleurent et hurlent amèrement. Ô clameur qui toujours durera et jamais ne prendra fin, toujours sera renouvelée. » Ils insistent sur leur triste sort : « Nos yeux maudits et malheureux ne verront jamais que douleur et misère. Nos oreilles n'entendront jamais que douleur, tristesse et plaintes. Ô cœur piteux, gémissiez et pleurez sur votre perdurable malédiction. » Le chœur des damnés insiste surtout sur la misère de son sort. En leur donnant la parole, Suso fait appel au registre pathétique, qui touche le lecteur tout en lui donnant davantage envie de ne jamais faire partie de ces damnés.

### **Le Doctrinal Salvaige**

Le texte du Doctrinal le Salvaige que comporte le manuscrit est celui de la version originale. Le nombre de vers correspond. Écrite en vers gothiques peu aisés à lire, l'œuvre s'étend du verso du folio 181 au verso du folio 187. L'intitulé en est : « cy commence doctrinal le salvaige qui est fait pour l'instruction de plusieurs jeunes gens » tandis qu'il est écrit dans l'incipit : « Seigneurs, or entendez, que Dieu vous benye / S'ourez nouveau mot qui est sans vilénie / C'est de Doctrinal qui enseigne et chastie / Le siècle qui se garde d'orgueil et de folie. » Le texte se conclut ainsi au folio 187 v : « C'est doctrinal doit on apprendre et oye

/ Et les biens qu'il enseigne oïr et détenir / Des bons enseignements entendre et oïr  
/Peult lon tel chouse aprandre doit lon peult bien voyr ».

L'auteur prodigue donc de nombreux conseils à son lecteur. L'entrée dans le texte se fait en douceur, sous la forme d'un enchaînement logique : « Bon entendement donne courtois enseignement / Courtois enseignement fait vivre honnêtement / Et sage vie fait honneur et salvement ». Sauvage souligne qu'il a une bonne compréhension du monde, qui lui donne autorité pour prodiguer son enseignement et met en avant les bénéfices qu'il est possible d'en retirer. En suivant ses préceptes, l'on pourra mener une vie honnête, gagner son salut et s'épargner ainsi les peines et les tourments de l'enfer. Sauvage redouble cet enseignement avec la strophe qui suit, où il parle de l'importance de croire en Dieu et de l'aimer tandis qu'il faut haïr le péché. Même si cela est difficile, il faut accepter la pénibilité de la vie sur Terre qui permet ensuite de gagner la joie éternelle. Cet enseignement confirme ce que laissait sous-entendre la vision de Tondale et le texte de l'*Horologium Sapientiae*. Le tribunal de courtoisie se poursuit ensuite en recommandant de toujours garder sa raison, et de ne pas faire usage de ses mauvais talents, même si l'on rencontre des gens qui vivent follement : il ne faut pas les imiter. Les mêmes conseils de bon sens et de raison sont présents tout au long du texte : il faut éviter les envieux, afin de ne pas perdre sa propre réputation en mauvaise compagnie ; les riches ne doivent pas oublier les pauvres mais les aider ; la médisance est à proscrire : un homme mauvais peut toujours changer de vie et de comportement.

### L'épître de Saint Bernard

Il s'agit du dernier texte du manuscrit qui commence au verso du folio 187 v. Il est intitulé « Si après s'ensuit l'épître de saint Bernard qui est faite pour l'instruction de plusieurs » et a pour incipit : « Plusieurs foiz par escript tu m'as fait demander / Que me pleust toy escripre envoiez ou mander / Comment homme se doit saigement gouvernez ». Le texte se conclut au verso du folio 191 par une dernière strophe sur les taverniers, les encourageant à ne pas frauder. L'épître de ce pseudo-saint Bernard est à l'image du doctrinal précédent : il s'agit de donner des conseils aux gens, répartis en diverses catégories. L'auteur aborde ainsi entre autres les négligents, les dépenses outrageantes contre lesquelles il appelle à la

raison, les gloutons, les ennemis envers qui il faut toujours se montrer vigilant et ne pas baisser sa garde, les amis, les jongleurs, la vente, l'achat, les maris et les femmes, les pucelles, qui doivent s'habiller humblement, les enfants qui ont perdu leurs parents, la vieillesse, les marchands et les taverniers. Il parcourt de nombreux domaines de la vie quotidienne en évoquant la vie de famille, les questions d'argent et les relations sociales, tous domaines que le vrai saint Bernard n'évoque jamais dans sa propre correspondance. L'auteur donne des conseils pragmatiques : ainsi, on ne doit pas marchander lors des fêtes solennelles ni les dimanches, et ceux qui ont l'habitude de régler leur dû à temps sont peu susceptibles de mentir par ailleurs. Alors que le Doctrinal Sauvage était davantage axé sur la morale et les manières de conserver une bonne réputation, l'épître de saint Bernard met en avant des aspects plus pratiques de la vie quotidienne.

Si nous laissons de côté le roman de Mandeville ainsi que la petite pièce envers, les textes du manuscrit s'articulent autour de deux grands axes : la description des peines de l'enfer et la déploration de la vie sur terre, ainsi que des ouvrages moraux pour mener une vie juste. Nous allons à présent étudier l'ordre dans lequel ces textes se présentent.

## **CHAPITRE X : LE CHOIX ET L'ORDRE DES TEXTES**

Il convient de s'interroger à présent sur la logique qui a pu conduire le commanditaire du manuscrit à vouloir rassembler ces œuvres ou ces extraits d'œuvre en un seul volume, ainsi que sur leur ordre d'apparition. Nous reviendrons d'abord sur la notoriété de ces textes puis nous aborderons le parcours de lecture qu'ils proposent.

Comme nous avons pu le constater dans les chapitres précédents, tous les textes qui composent le manuscrit ont été très populaires tout au long du Moyen Âge. La renommée d'œuvres comme la *Vision de Tondale* ne s'est pas démentie tout au long de la période, et ce récit était encore fameux près de trois siècles après sa première rédaction. Il en va de même pour le roman de Mandeville ou pour le traité d'Innocent III. Leur diffusion a été exceptionnelle à la fin du Moyen Âge, au point d'atteindre toutes les couches de la population, et les traductions vernaculaires ont été nombreuses. Il ne s'agit donc pas de textes érudits, réservés à

un public cultivé, mais d'œuvres qui semblent appartenir au domaine de la culture générale au XV<sup>e</sup> siècle, de lectures communes. Il paraît donc normal que le commanditaire du manuscrit, issu d'une famille de petite noblesse, vivant assez éloigné des grands centres, ait entendu parler de ces textes et ait souhaité les faire reproduire pour son propre usage. La célébrité et la grande diffusion de ces œuvres leur a permis d'être présentes partout en France.

Nous allons maintenant tenter d'esquisser un parcours à travers le manuscrit, en nous fondant sur l'ordre des textes et ce qui a pu conduire le commanditaire à choisir une telle disposition. Dans les deux chapitres précédents, nous avons présenté l'ensemble des textes selon l'ordre dans lequel ils apparaissent. En les regardant de plus près, ils semblent dessiner un parcours de lecture et un chemin moral pour le lecteur, une route à suivre pour sa propre édification. Commencer par le roman de Mandeville, outre le fait évident que la longueur du texte le destinait à occuper cette place, permet de mettre en avant un voyage avant tout d'ordre physique, qui met le corps en mouvement, en marche à travers le monde en une sorte de première initiation. Il satisfait la curiosité intellectuelle, permet de voyager en esprit loin de chez soi, apporte une certaine satisfaction, un plaisir de lecture. On parcourt ce bas-monde avant d'appréhender la réalité de l'au-delà. Puis la *Vision de Tondale* fait plonger le lecteur dans un voyage spirituel, où le voyageur arpente l'enfer et ses terribles contrées, en rappelant la vanité du monde. Les deux textes sont liés par cette thématique du voyage, qu'il soit physique ou mental, et montrent les pays traversés par les deux voyageurs, tout en mettant en parallèle le monde terrestre et le monde infernal. Le voyage permet de passer d'un monde à l'autre, d'aborder une dimension plus spirituelle. La marche de l'ouvrage se poursuit par quelques vers qui soulignent le danger de la guerre, et font sans doute écho au fait que Tondale est un chevalier, comme les premiers possesseurs du livre. Il s'agit d'un premier enseignement. Puis vient l'incipit du traité sur la misère de la condition humaine, qui parle des différents péchés et apporte un enseignement moral. La complainte de Jérémie insiste sur cette misère à laquelle la vie humaine est condamnée sur cette terre, la douleur qu'endure l'homme au fil de sa vie, lorsqu'il prend conscience de sa piètre situation. Ces textes s'inscrivent dans la lignée de la *Vision de Tondale* puisque, comme le chevalier, le lecteur peut se livrer à son tour à une déploration, prendre conscience de la vanité de la vie sur Terre, et ainsi songer à sa propre existence et au monde dans lequel il vit. Le texte

d'Innocent III, qui a été ajouté *a posteriori*, permet une réflexion sur les différentes formes de la misère humaine, en abordant par exemple la cupidité. Après la lecture des tourments de l'enfer, le lecteur peut ainsi commencer à réfléchir. Ensuite, l'extrait sur les peines infernales, issu de l'*Horologium Sapientia* rappelle ce qui attend l'homme dans l'au-delà, créant ainsi un pendant plus précis encore à la vision de Tondale, avant que les pièces morales ne viennent mettre un terme à l'ouvrage, en insistant sur le fait qu'une vie exemplaire d'un point de vue moral peut conduire à Dieu et au paradis. C'est la leçon de Sauvage, que complète l'enseignement du pseudo-saint Bernard en s'attachant aux aspects plus concrets de la vie, et en montrant ainsi comment il est possible d'agir sagement.

On peut ainsi observer la logique à l'œuvre et les glissements qui s'opèrent d'un texte à l'autre. Le lecteur voyage d'abord physiquement, puis de façon spirituelle, avant d'avoir un premier enseignement sur ce qu'il a vu, et d'être rappelé à sa condition terrestre. Puis lui sont remises en mémoire les peines de l'enfer, afin de l'effrayer. Ainsi, les textes doctrinaux qui suivent sont susceptibles d'être mieux acceptés et suivis, pour s'épargner les tourments dont on vient de lire la description. Le fait que l'ouvrage se termine par ces deux textes et non par un dernier rappel de l'enfer constitue une sorte d'encouragement pour le lecteur, l'espoir qu'il peut échapper au pire en se conduisant bien, s'il commence à agir en ce sens une fois le livre refermé. L'alternance d'ouvrages portant sur l'enfer, les voyages et la morale, tout en instaurant une certaine continuité, permet une diversité, une variété qui ne lasse pas le lecteur, et crée un rythme qui facilite la lecture.

## CONCLUSION

---

Plusieurs siècles ont été nécessaires pour bâtir l'enfer chrétien et la conception théologique qui l'entoure. Cependant, ce lieu a durablement marqué les esprits des chrétiens d'Occident au Moyen Âge, comme le prouve la littérature abondante qui le prend comme sujet principal. Cette littérature infernale a connu un immense succès au cours du Moyen Âge et il n'est donc pas surprenant de retrouver des textes qui en sont témoins dans un manuscrit datant du XVe siècle.

L'étude du manuscrit P.A. 28 nous a permis de mettre en évidence les ouvrages traitant de l'enfer encore lus avec profit à la fin du Moyen Âge, des siècles après leur rédaction, ce qui témoigne de leur popularité et de l'intérêt que l'on continue à porter à l'enfer dans un siècle où apparaissent les arts de bien vivre et de bien mourir et où l'inquiétude envers la mort ne cesse de grandir. L'enfer ne cesse pas de fasciner et l'on continue de lire les descriptions de ses peines, au détriment parfois de celles des joies du paradis. Dans notre manuscrit, les textes portant sur l'au-delà accompagnent les œuvres plus morales en un savant mélange. Après l'exposé des risques qu'il y a à mal se comporter, l'ouvrage apporte les réponses nécessaires pour s'épargner les tourments et les châtiments de l'autre monde et gagner la vie éternelle, traçant ainsi un chemin que le lecteur est invité à suivre dans sa vie quotidienne. En ce sens, l'illustration accompagnant l'entrée dans la *Complainte de Jérémie* souligne bien les mauvais penchants que l'homme doit affronter. Cependant, s'il est encore possible de lire ces ouvrages au XVe siècle, cela s'infléchit à partir du XVIe siècle mais surtout du XVIIe siècle, où l'enfer est perçu d'une manière nouvelle. Loin d'être oublié, il acquiert une dimension plus rationnelle et logique. Le XVIIe siècle est l'époque de la bienséance et de la vraisemblance ; en conséquence, les descriptions du Moyen Âge portant sur les peines de l'enfer reculent. L'autre monde garde son rôle dissuasif, utile pour la vie morale mais il devient un lieu auquel il est possible d'accéder uniquement après la mort et non avant : c'est la fin des âmes errantes et des voyageurs de l'au-delà<sup>243</sup>. L'enfer prend l'aspect d'un monde connu et réglé,

---

<sup>243</sup> Georges Minois, *op. cit.*, p. 242.

dont les particularités sont définies dans les catéchismes que fait paraître l'Église<sup>244</sup>.

L'étude codicologique du manuscrit nous a également permis de retracer une partie de son histoire, à travers l'identification de certains de ses possesseurs, bien que de nombreuses questions subsistent en ce domaine. Comment le manuscrit est-il passé d'une famille à l'autre ? La voie de l'héritage semble la plus probable mais il nous a été impossible de la mettre en évidence. Comment est-il arrivé à Lyon pour y achever sa course et intégrer de façon définitive la collection de Pierre Adamoli ? Cela nécessiterait sans doute davantage de recherches, qui permettraient de mettre en lumière tout le parcours du manuscrit. Quoi qu'il en soit, nous pouvons constater qu'il s'agit d'une production locale qui n'a quitté le Forez et la Saône-et-Loire que pour arriver à Lyon, qui n'en est pas très éloignée.

Le manuscrit témoigne ainsi des ouvrages qui pouvaient être lus à cette époque par la petite noblesse et souligne l'importance de leur diffusion dans toutes les régions et dans toute la population. Il semble constituer un parcours de lecture, qui débute par un voyage physique avant de prendre une dimension davantage spirituelle, entraînant le lecteur sur les chemins de l'enfer, avant de lui donner les moyens de s'en prémunir en menant une vie sage et réglée. Effrayer puis procurer les remèdes à cette même peur : le manuscrit présente une démarche cohérente avec les pratiques alors utilisées par l'Église catholique.

Il serait sans nul doute intéressant d'effectuer une étude sémantique de ces textes et de les rapprocher des autres variantes connues, afin de voir desquelles ils sont les plus proches, notamment l'extrait de l'*Horologium Sapientiae* d'Henri Suso.

---

<sup>244</sup> *Ibid.*

## *Sources*

*Livre de Tondale* [et traité sur les peines de l'enfer], ms P.A 28, Lyon, Bibliothèque municipale, XVe siècle, papier, 192 feuillets, 207 × 140 mm. Reliure basane, ayant remplacé une reliure antérieure en bois.



## Bibliographie

- **Instruments de travail :**

*Archives de littérature du Moyen Âge (ARLIMA)*, sur le site <http://www.arlima.net/>

BUQUET, T., HEID, C., LEGENDRE, O., SAUTEL, J.-H., *Livret du stage d'initiation au manuscrit médiéval (domaine latin et roman)*, Paris, IRHT, 2006-2011 (Ædilis, Publications pédagogiques, 2), disponible sur le site (<<http://aedilis.irht.cnrs.fr/stage>>) (Consulté le 16 janvier 2013).

DELANDINE, Antoine-François, *Manuscrits de la bibliothèque de Lyon ou notices sur leur ancienneté, leurs auteurs, les objets qu'on y a traités, le caractère de leur écriture, l'indication de ceux à qui ils appartiennent*, Lyon, 1812, disponible sur le site (<[http://books.google.fr/books/about/Manuscrits\\_de\\_la\\_biblioth%C3%A8que\\_de\\_Lyon\\_o.html?hl=fr&id=bPUOAAAQAAJ](http://books.google.fr/books/about/Manuscrits_de_la_biblioth%C3%A8que_de_Lyon_o.html?hl=fr&id=bPUOAAAQAAJ)>), 594 p.

*Dictionnaire des Lettres françaises. Le Moyen -Âge*, ouvrage préparé par BOSSUAT, Roger, PICHARD, Louis, RAYNAUD DE LAGE, Guy, édition revue et mise à jour par HASENOHR, Geneviève et ZINK, Michel, Paris, Fayard, 1994, 1506 p.

GALLY, Michèle, MARCHELLO-NAZIA, Christiane, *Littératures de l'Europe médiévale*, Paris, Magnard, 1985, 598 p. (Textes et Contextes). GEHIN, Paul (dir.), *Lire le manuscrit médiéval : observer et décrire*, Paris, Armand Colin, 2005, 284 p. (collection U, série Histoire).

*La Bible. Traduction œcuménique (TOB)*, Villiers-le-Bel, Société biblique française, Paris, Éd. du Cerf, 2004, 10<sup>e</sup> éd, 1819 p.

VAESEN J., *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France. Départements — Tome XXXI. Palais des Arts, à Lyon*, Paris, Plon-Nourrit, 1898, version disponible en ligne sur [pleade.bm-lyon.fr](http://pleade.bm-lyon.fr) .

- **Ouvrages généraux sur l'héraldique, les possesseurs et les illustrations du manuscrit :**

EYSENBACH, Gabriel, *Histoire du blason et science des armoiries*, Paris, Pardès, 2003, 396 p. (« Sinople »).

GRAS, L.-Pierre, *Répertoire héraldique ou Armorial générale du Forez*, Marseille, Laffite Reprints, 1983, 329 p.

GUICHENON, Samuel, *Histoire de Bresse et de Bugey*, Lyon, chez Huguetan et Ravaud, 1650, disponible sur Gallica (<<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6141514m>>), 147 vues.

PASTOUREAU, Michel, *Bestiaires du Moyen Âge*, Paris, Éd. du Seuil, 2011, 235 p. (Beaux livres).

REVEREND DU MESNIL, Edmond, *Armorial historique de Bresse, Bugey, Dombes, pays de Gex, Valromey et Franc-lyonnais*, Marseille, Laffitte Reprints, 1996, 714 p.

REVEREND DU MESNIL, Edmond, *Les auteurs du Brionnais : François de Molière, seigneur d'Essertines Anne Picardet, sa femme et leur famille*, disponible sur Gallica (<<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k9303718>>) (Consulté le 1<sup>er</sup> juin 2013).

SORDET, Yann, ROCHE, Daniel (préf.), *Pierre Adamoli et ses collections. L'amour des livres au siècle des Lumières*, Paris, École des chartes, 2001, 537 p. (Mémoires et documents de l'École des chartes, 60).

SOULTRAIT, Georges-Richard (comte de), *Armorial du Bourbonnais*, Marseille, Laffitte Reprints, 1979, 302 p.

STEYERT, André, TRICOU, Jean (préf.), *Armorial général du Lyonnais, Forez et Beaujolais*, Paris, Éditions du Palais Royal, 1974, 65 f.

VEYRIN-FORRER, Théodore, *Précis d'héraldique*, Paris, Larousse, 2004, 198 p.

- **Ouvrages généraux sur l'enfer et la mort au Moyen Âge:**

ARIES, Philippe, *L'homme devant la mort*, Paris, Seuil, 1977, 641 p. (L'univers historique).

BAR, Francis, *Les routes de l'autre monde : descentes aux enfers et voyages dans l'au-delà*, Paris, P.U.F., 1946, 159 p. (Mythes et Religions, 17).

BASCHET, Jérôme, « Les conceptions de l'enfer en France au XIV<sup>e</sup> siècle : imaginaire et pouvoir », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 40, n<sup>o</sup>1, 1985, p. 185-207 (disponible sur le site <[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ahess\\_0395-2649\\_1985\\_num\\_40\\_1\\_283151](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ahess_0395-2649_1985_num_40_1_283151)>) (Consulté le 16 janvier 2013).

BASCHET, Jérôme, *Les justices de l'au-delà : les représentations de l'enfer en France et en Italie XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle*, Rome, École française de Rome, 1993, 700 p. (Bibliothèque de l'École française de Rome, 279).

CAROZZI, Claude, *Apocalypse et salut dans le christianisme ancien et médiéval*, Paris, Aubier, 1999, 230 p. (Collection historique).

CAROZZI, Claude, *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine tardive (V<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)*, Rome, École française de Rome, 1994, 712 p. (Collection de l'École française de Rome, 189).

CAVAGNA, Mattia, « Les visions de l'au-delà et l'image de la mort », dans *La mort écrite. Rites et rhétoriques du trépas au Moyen Âge*, éd. Estelle Doudet, Paris, Presses universitaires de Paris-Sorbonne, 2005, p. 51-70 (Cultures et civilisations médiévales, 30).

CHELINI, Jean, *Histoire religieuse de l'Occident Médiéval*, Paris, Armand Colin, 1968, 512 p. (Collection U).

CHIFFOLEAU, Jacques (2011), *La comptabilité de l'au-delà : les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Âge (vers 1320 – vers 1480)*, Rome, École française de Rome, 1980, rééd. Paris, Albin Michel, 2011, 566 p. (Bibliothèque de l'évolution de l'humanité, 59).

CHIFFOLEAU, Jacques, *La religion flamboyante : France, 1320 – 1520*, Paris, Points, 2011, 207 p. (Points Histoire H 436).

DELUMEAU, Jean, *La peur en Occident. XIVe-XVIIIe siècles*, Paris, Fayard, 1978, 481 p.

DELUMEAU, Jean, *Le péché et la peur : la culpabilisation en Occident (XIII-XVIIIème siècles)*, Paris, Fayard, 1983, 741 p.

FRAPPIER, Jean, « Châtiments infernaux et peur du Diable d'après quelques textes français su XIIIème et du XIVème siècle », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, n°3-5, 1953, p. 87-96 (disponible sur le site <[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/caief\\_0571-5865\\_1953\\_num\\_3\\_1\\_2020](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/caief_0571-5865_1953_num_3_1_2020)>) (Consulté le 16 janvier 2013).

LE DON Gérard, « Structures et significations de l'imagerie médiévale de l'enfer », *Cahiers de civilisation médiévale*, 22, n°88, 1979, p. 363-372 (disponible sur le site <[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ccmed\\_0007-9731\\_1979\\_num\\_22\\_88\\_2123](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ccmed_0007-9731_1979_num_22_88_2123)>) (Consulté le 20 janvier 2013).

LE GOFF, Jacques, *La naissance du Purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981, rééd.1991, 509 p. (Bibliothèque des Histoires).

LE GOFF, Jacques, *L'imaginaire médiéval*, Paris, Gallimard, 1985, 352 p. (Bibliothèque des Histoires).

MINOIS, Georges, *Histoire des enfers*, Paris, Fayard, 1991, 437 p.

POMEL, Fabienne (dir.), *Les clefs des textes médiévaux : pouvoir, savoir, interprétation*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2006, 373 p.

POMEL, Fabienne, *Les voies de l'au-delà et l'essor de l'allégorie au Moyen Âge*, Paris, H. Champion, 2001, 649 p. (Nouvelle Bibliothèque du Moyen Âge, 57).

VOVELLE, Michel, *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, Paris, Gallimard, 1983, 793 p. (Bibliothèque illustrée des histoires).

- **Sur le genre des visions et la *Vision de Tondale* :**

AUBRUN, Michel, « Caractères et portée religieuse et sociale des "Visiones" en Occident du VI<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle », dans *Cahiers de civilisation médiévale*. 23<sup>e</sup> année (n°90), Avril-juin 1980. pp. 109-130, disponible sur le site (<[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ccmed\\_0007-9731\\_1980\\_num\\_23\\_90\\_2137](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ccmed_0007-9731_1980_num_23_90_2137)>) (Consulté le 07 avril 2013).

BRAET, Hermann, « Les visions de l'invisible (VI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles) », dans *Apocalypses et voyages dans l'au-delà*, éd. Claude Kappler, Paris, Éd. du Cerf, 1987, p. 405-419.

CAROZZI, Claude, « Structure et fonction de la *Vision de Tnugdál* », dans *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle (Rome 22-23 juin 1979)*, Rome, École française de Rome, 1981, p. 223-234 (Collection de l'École française de Rome, 25).

CAVAGNA, Mattia, « Voyager jusqu'au diable. La Vision de Tondale et la transformation du voyage en Enfer », dans *Voyager avec le Diable. Actes du Colloque de l'Université de Paris IV-Sorbonne (30 juin-1<sup>er</sup> juillet 2006)*, G. Holtz et M. Rolley (de) éd., Paris, Presses Universitaires de Paris-Sorbonne, 2006, p. 27-44.

GARDINER, Eileen, *Medieval Visions of heaven and hell. A source book*, New-York/Londres, Garland Publishing, 1993, p. 211-222.

*La vision de Tondale : les versions françaises de Jean de Vignay, David Aubert, Regnaud le Queux*, éd. Mattia Cavagna, Paris, H. Champion, 2008, 352 p. (Les classiques français du Moyen Âge, 159).

- **Sur le roman de Mandeville**

DUVAL, Frédéric, *Lectures françaises de la fin du Moyen Âge. Petite anthologie commentée de succès littéraires*, Genève, Droz, 2007, 474 p. (Textes littéraires français).

DELUZ, Christine, « Le livre de Jean de Mandeville (1356), plagiat ou réécriture ? », dans *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 133<sup>e</sup> année, N. 2, 1989, p. 394-403, disponible sur le site (<[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/crai\\_0065-0536\\_1989\\_num\\_133\\_2\\_14738](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/crai_0065-0536_1989_num_133_2_14738)>) (Consulté le 15 mai 2013).

- **Sur les œuvres morales**

BULTOT, Robert, « Mépris du monde, misère et dignité de l'homme, dans la pensée d'Innocent III », dans *Cahiers de civilisation médiévale*, 4<sup>e</sup> année (n°16), Octobre-décembre 1961, p. 441-456, disponible sur le site

(<[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ccmed\\_0007-9731\\_1961\\_num\\_4\\_16\\_1205](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ccmed_0007-9731_1961_num_4_16_1205)>)

BIZET, J.-A., *Mystiques allemands du XIVe siècle*, Paris, Aubier, 1971, 296 p.

LECLERCQ, Jean, « Recherches sur la collection des épîtres de saint Bernard », dans *Cahiers de civilisation médiévale*, 14e année (n°55), Juillet-septembre 1971, p. 205-219, disponible sur le site (<[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ccmed\\_0007-9731\\_1971\\_num\\_14\\_55\\_1892](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ccmed_0007-9731_1971_num_14_55_1892)>) (Consulté le 25 mars 2013).

SAINT BERNARD, *Œuvres complètes*, traduction par l'abbé Charpentier, Paris, Librairie Louis de Vivès, 1866, 8 tomes.

SUSO, Henri, *Œuvres complètes*, présentation, traduction et notes par Jeanne Ancelet-Hustache, Paris, Seuil, 1977, 590 p.



## *Table des annexes*

|   |            |
|---|------------|
| <b>ANNEXE 1 : LES DECORATIONS MARGINALES DU ROMANT DE<br/>MANDEVILLE .....</b>                                  | <b>100</b> |
| <b>ANNEXE 2 : LES DECORATIONS MARGINALES DE LA<br/>COMPLAINTÉ DE JEREMIE, ACCOMPAGNEE DE DEUX DETAILS .....</b> | <b>101</b> |
| <b>ANNEXE 3 : UNE PARTIE DES DIFFERENTES INITIALES ORNEES<br/>DU MANUSCRIT.....</b>                             | <b>103</b> |
| <b>ANNEXE 4 : LES DROLERIES .....</b>   | <b>108</b> |
| <b>ANNEXE 5 : LES ARMOIRIES DES GEVINGY.....</b>  | <b>109</b> |
| <b>ANNEXE 6 : EX-LIBRIS DE PIERRE ADAMOLI.....</b>  | <b>111</b> |

## ANNEXE 1 : LES DECORATIONS MARGINALES DU ROMANT DE MANDEVILLE



Photo du folio 1 bis, présentant les décorations marginales de la première page du *Romant de Mandeville*.

## ANNEXE 2 : LES DECORATIONS MARGINALES DE LA COMPLAINTE DE JEREMIE, ACCOMPAGNEE DE DEUX DETAILS

### VUE GENERALE DES FOLIOS 155 V ET 156 R



Source : bibliothèque municipale de Lyon, base Enluminures.

Vue générale du f156r, présentant une vue complète de la décoration marginale de l'œuvre. On observe également, au f155v, le dessin préparatoire de l'incipit du livre d'Innocent III, qui n'a jamais été terminé.

## DETAIL DE L'ARCHER



Source : bibliothèque municipale de Lyon, base Enluminures.  
Détail de la décoration qui met l'archer en évidence.

## DETAIL DU SINGE



Source : bibliothèque municipale de Lyon, base Enluminures.

Détail de la même décoration que précédemment, qui montre le singe ainsi que certaines fleurs.

## ANNEXE 3 : UNE PARTIE DES DIFFERENTES INITIALES ORNEES DU MANUSCRIT

### *LE ROMANT DE MANDEVILLE*



L'initiale « C » qui commence le roman de Mandeville.

## LA COMPLAINTE DE JEREMIE



Source : bibliothèque municipale de Lyon, base Enluminures

Le « P » de « pourquoi » qui forme le commencement de la complainte de Jérémie.

## L'INITIALE ARMORIEE



L'initiale armoriée, qui porte le blason de la famille Gevingy, sans doute commanditaire du manuscrit.

LE TRAITE SUR LES PEINES DE L'ENFER



Il s'agit du « C » commençant le traité sur les peines de l'enfer.

*DOCTRINAL LE SALVAIGE*



Le « S » débutant le Doctrinal Sauvage, accompagné d'un motif floral.

## L'ÉPÎTRE DE SAINT BERNARD



Le « P » commençant l'épître de saint Bernard, accompagné d'un motif floral.

## ANNEXE 4 : LES DROLERIES



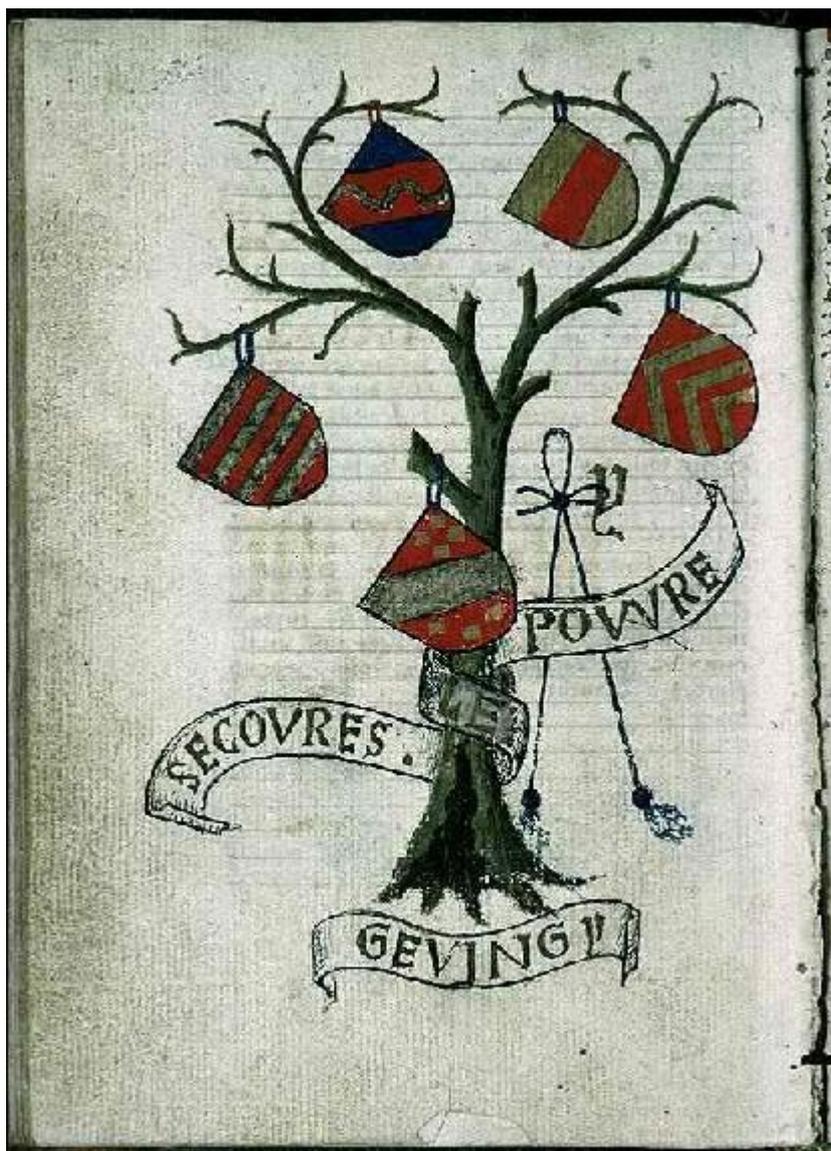
## ANNEXE 5 : LES ARMOIRIES DES GEVINGY

### LES ARMES DES GEVINGY



Il s'agit du premier folio du manuscrit, sur lequel est représenté le blason des Gevingy accompagné d'un heaume et d'un lambrequin.

## L'ARBRE GENEALOGIQUE DES GEVINGY



L'arbre généalogique des Gevingy et les blasons des différentes familles qui leur sont liés.

**Gevingy** : *d'azur, à la bande de gueules ondée d'argent*

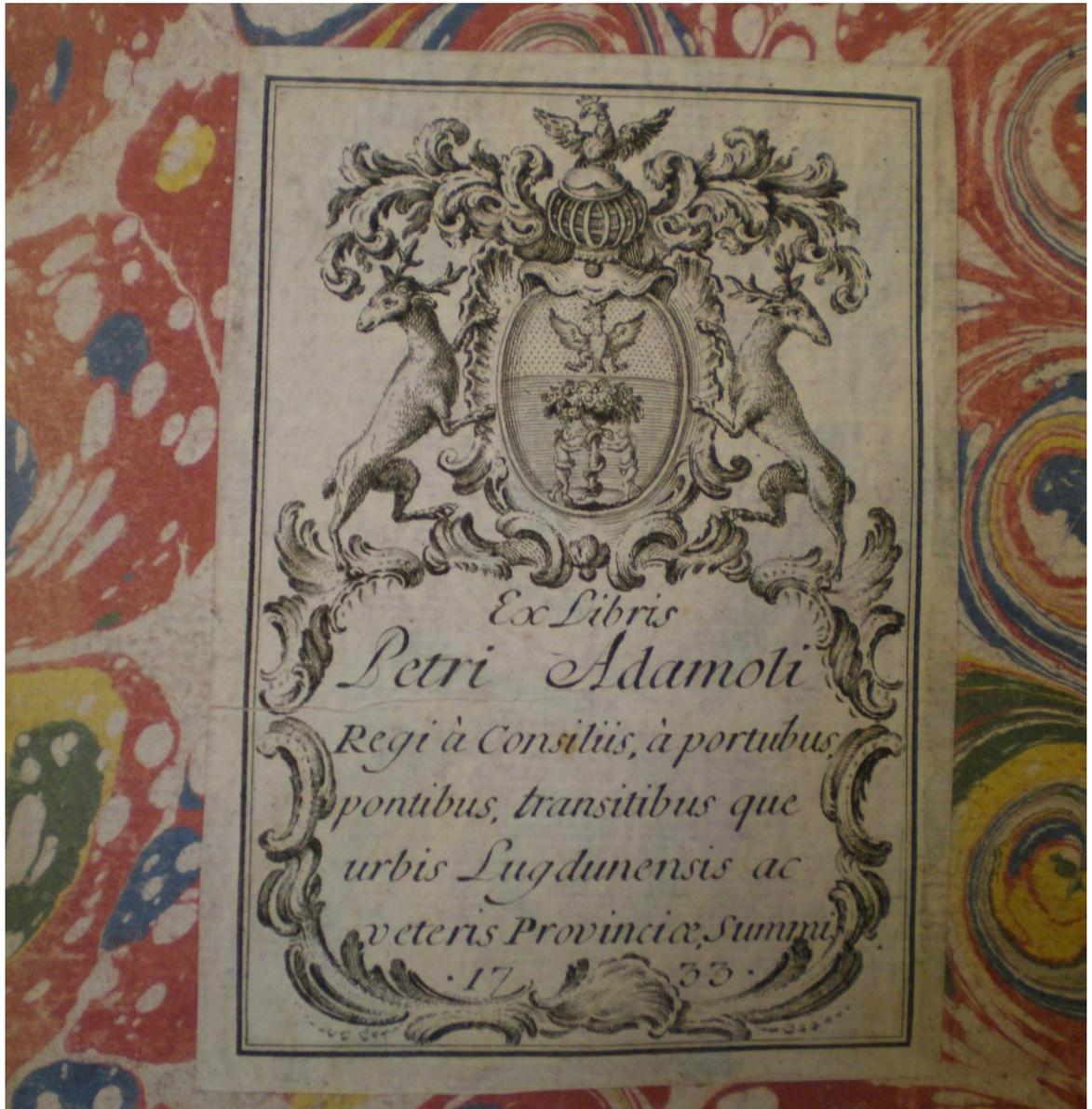
**L'Espinasse/Lespinasse** : *fascé d'argent et de gueules de huit pièces*

**Du Blé** : *de gueules aux trois chevrons d'or*

**Audebert** : *d'or, à la fasce de gueules*

**Inconnu** : *de gueules, à la bande d'or, accompagnée en chef de quatre losanges d'or et en pointe de trois autres losanges du même*

## ANNEXE 6 : EX-LIBRIS DE PIERRE ADAMOLI



Le second ex-libris de Pierre Adamoli, qui porte la date de sa création : 1733, juste après que le collectionneur a acquis sa charge. Le manuscrit a pour sa part été acquis en 1759.



## *Table des matières*

|  |           |
|--|-----------|
| <b>SIGLES ET ABREVIATIONS.....</b>   | <b>9</b>  |
| <b>INTRODUCTION.....</b>   | <b>11</b> |
| <b>LE DEVELOPPEMENT DE L'ENFER CHRETIEN .....</b>  | <b>15</b> |
| <b>Chapitre I : L'émergence de l'enfer chrétien .....</b>  | <b>15</b> |
| <i>Dans la Bible.....</i>  | <i>15</i> |
| <i>Dans la littérature patristique .....</i>   | <i>17</i> |
| <i>La théologie de l'enfer au XIIe siècle .....</i>  | <i>21</i> |
| <b>Chapitre II : La vision de la mort à la fin du Moyen Âge : le contexte socio-culturel .....</b> | <b>24</b> |
| <i>La présence de la mort au Moyen Âge .....</i>   | <i>24</i> |
| <i>La recherche du salut dans le christianisme et l'apparition du purgatoire .....</i>             | <i>27</i> |
| <i>« La pastorale de la peur » (J. Delumeau) : se préparer à la mort.....</i>                      | <i>31</i> |
| <b>Chapitre III : La littérature portant sur l'enfer et les moyens de s'en prémunir.....</b>       | <b>33</b> |
| <i>La littérature morale et les récits doctrinaux .....</i>  | <i>33</i> |
| <i>L'histoire du genre des visions.....</i>  | <i>34</i> |
| <i>Une tradition antique.....</i>  | <i>34</i> |
| <i>Le développement du genre entre le VIIe et le XIIe siècle .....</i>                             | <i>37</i> |
| <i>Les visions du XIIe au XIVe siècle .....</i>  | <i>41</i> |
| <i>Caractéristiques de ces récits.....</i>   | <i>42</i> |
| <i>Les personnages.....</i>  | <i>43</i> |
| <i>L'accès à l'autre monde .....</i>   | <i>44</i> |
| <i>Les lieux et la géographie de l'enfer .....</i>   | <i>45</i> |
| <i>Les peines et les tourments dans les visions du XIIe siècle .....</i>                           | <i>47</i> |
| <b>ETUDE CODICOLOGIQUE DU MANUSCRIT .....</b>  | <b>51</b> |
| <b>Chapitre IV : Description matérielle.....</b>   | <b>51</b> |
| <i>Signalement rapide du manuscrit .....</i>   | <i>51</i> |
| <i>Aspect et état de conservation .....</i>  | <i>52</i> |
| <i>Reliure .....</i>   | <i>53</i> |
| <i>Support, encre et écriture .....</i>  | <i>54</i> |
| <b>Chapitre V : Organisation du volume et mise en page .....</b>                                   | <b>57</b> |
| <i>Page de garde et composition du volume .....</i>  | <i>57</i> |
| <i>Organisation de la page.....</i>  | <i>58</i> |
| <b>Chapitre VI : Décoration du texte et de la page .....</b>                                       | <b>59</b> |
| <i>Décorations marginales.....</i>   | <i>59</i> |

|   |            |
|---|------------|
| <i>Initiales et éléments secondaires</i> .....  | 61         |
| Les initiales ornées.....   | 61         |
| Initiale armoriée.....  | 63         |
| Initiales colorées et ornées.....   | 63         |
| Drôleries.....  | 64         |
| <b>Chapitre VII : Marques de possesseurs et histoire du manuscrit.....</b>  | <b>65</b>  |
| <i>Description des marques de possesseurs</i> .....   | 65         |
| <i>Devenir du manuscrit</i> .....   | 69         |
| <b>PRESENTATION DES TEXTES ET PREMIERE ETUDE.....</b>   | <b>70</b>  |
| <b>Chapitre VIII : Mise en contexte des textes .....</b>  | <b>70</b>  |
| <i>Le romant de Mandeville</i> .....  | 70         |
| <i>La Vision de Tondale</i> .....   | 71         |
| <i>Le Traité sur la misère de la condition humaine d’Innocent III et la</i><br><i>Complainte de Jérémie</i> ..... | 73         |
| <i>Le traité sur les peines de l’enfer / L’Horloge de Sapience</i> .....  | 74         |
| <i>Doctrinal le Salvaige</i> .....  | 76         |
| <i>L’épître de saint Bernard</i> .....  | 77         |
| <b>Chapitre IX : Présentation de ces éditions .....</b>   | <b>78</b>  |
| <i>Le romant de Mandeville</i> .....  | 78         |
| <i>La Vision de Tondale</i> .....   | 79         |
| <i>Une pièce de vers français</i> .....   | 80         |
| <i>Le traité sur la misère de la condition humaine d’Innocent III et la</i><br><i>Complainte de Jérémie</i> ..... | 81         |
| <i>Le traité sur les peines de l’enfer / L’Horloge de Sapience</i> .....  | 83         |
| <i>Le Doctrinal Salvaige</i> .....  | 84         |
| <i>L’épître de Saint Bernard</i> .....  | 85         |
| <b>Chapitre X : Le choix et l’ordre des textes.....</b>   | <b>86</b>  |
| <b>CONCLUSION .....</b>   | <b>89</b>  |
| <b>SOURCES.....</b>   | <b>91</b>  |
| <b>BIBLIOGRAPHIE .....</b>  | <b>93</b>  |
| <b>TABLE DES ANNEXES .....</b>  | <b>99</b>  |
| <b>TABLE DES MATIERES .....</b>   | <b>113</b> |

