La *Vision de Tondale* à la fin du Moyen Âge : vérité « historique » ou fiction littéraire ?

Les visions médiévales de l'au-delà sont issues, plus ou moins directement, de la littérature apocalyptique qui se développe à partir du IIe siècle avant Jésus Christ. L'apocalypse attribuée à saint Paul, en particulier, est indiquée comme la principale source de la production médiévale[1]. Mis à part celle de saint Jean, toutes les autres apocalypses sont considérées comme des textes apocryphes, mais cela n'empêche pas leur diffusion et leur circulation : le Moyen Âge tout entier considère les textes apocryphes comme des sortes de compléments, ou de suppléments, aux Écritures[2]. Les visions médiévales ont hérité de ce même statut : elles offrent justement des réponses aux questions que les Écritures laissent irrésolues, questions concernant en premier lieu le sort de l'âme dans la période intermédiaire située entre le moment de la mort et celui du Jugement Dernier. Le visionnaire se présente donc comme un prophète ou plutôt comme un messager. Son voyage extatique est considéré comme une expérience réelle ; sa description de l'au-delà est un témoignage authentique et transmet une vérité dévoilée. La différence fondamentale qui distingue les textes médiévaux des récits apocalyptiques concerne leur caractère dynamique : selon un schéma bien codifié, l'âme du visionnaire, séparée de

1 — Ed. C. Carozzi, *Apocalypses et Au-delà. Recherches sur l'Apocalypse de Paul*, Aix-en-Provence, 1994.

2 — Voir à ce propos J. Le Goff, *La Naissance du Purgatoire*, Paris, 1981, p. 48-60. Le caractère apocryphe a été imposé à la plupart de ces textes lors du concile de Carthage en l'an 397. Nous reviendrons ci-dessus sur la question de la réception des écrits apocryphes au Moyen Âge.

son corps, est conduite par un ange à travers l'Enfer et le Paradis. Elle accomplit un véritable itinéraire qui est souvent parsemé d'obstacles (des ponts à traverser, des montagnes à escalader). À la fin du voyage, elle revient au corps et lui redonne la vie, si bien qu'il peut transmettre et diffuser son expérience. En effet, au lieu du terme « vision », il vaudrait mieux employer l'expression de « voyages de l'âme dans l'au-delà », pour distinguer ce genre de texte d'autres types d'expériences visionnaires, comme les rêves et les visions des mystiques[3].

Le genre des voyages dans l'au-delà connaît son grand essor du VII^e^ jusqu'à la fin du XII^e^ siècle. Après cette date la production de ces textes subit un arrêt et la littérature eschatologique prend d'autres directions, notamment celle de l'allégorie. Pourtant, certains récits de voyages extatiques continuent à circuler pendant des siècles et notamment dans des traductions en langues vernaculaires. Parmi ces textes, la *Vision de Tondale* connaît un succès et une diffusion extraordinaires si bien que ses versions en langue vernaculaire ne cessent de se multiplier jusqu'au XVI^e^ siècle. Notre thèse de doctorat est consacrée à l'étude et à l'édition des versions françaises de cette vision. L'un des aspects que nous essayons d'approfondir concerne sa réception et notamment son succès de plus en plus marqué dans le milieu laïc et nobiliaire.

La question qui fait l'objet de la présente étude concerne la nature de l'intérêt porté à ce texte. En d'autres termes : quelle est l'attitude du lecteur laïc de la fin du Moyen Âge vis-à-vis de ce récit ? Est-il encore considéré comme le témoignage d'une expérience authentique, ou plutôt comme une création, voire une fiction littéraire ? Pour essayer de répondre à cette question, notre analyse portera sur la tradition manuscrite du texte. Nous insisterons en particulier sur les écarts et sur les variations apportées au récit original par les auteurs et rédacteurs successifs.

Le Haut Moyen Âge

Pour comprendre la valeur qui était attribuée aux textes visionnaires pendant le Haut Moyen Âge, il convient de considérer tout d'abord l'œuvre de Grégoire le Grand. Le IV^e^ livre de ses *Dialogues* contient un recueil de témoignages visionnaires concernant la

3 — Pour un index et une bibliographie de la littérature visionnaire, voir P. Dinzelbacher, *Revelationes*, Turnhout, 1991, [*Typologie des sources du Moyen Âge occidental*, 57], p. 16-21 ; du même auteur, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, Stuttgart, 1980, p. 13-28 ; C. Carozzi, *Le Voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (V^e^- XIII^e^ siècle)*, Rome, 1994, p. 653-675.

mort et l'au-delà[4]. Au début du livre, Grégoire revendique l'authenticité de ces récits en ayant recours à une paraphrase du mythe de la caverne de Platon. Il imagine un enfant né en prison qui n'a jamais eu de contacts avec le monde extérieur et qui ne peut en prendre connaissance qu'à travers les récits de sa mère ; le fidèle est comparé à cet enfant et le visionnaire à la mère qui lui révèle les secrets de l'au-delà[5]. À travers cette allégorie, Grégoire le Grand invite explicitement le peuple chrétien à lire ces textes comme des révélations authentiques dignes de la plus grande confiance. Les visions trouvent donc ici une légitimation explicite, prononcée par l'autorité pontificale. Pendant des siècles, ces récits sont considérés comme des témoignages authentiques, ils sont diffusés à l'intérieur des recueils hagiographiques et même des traités historiques comme l'*Histoire des Francs* de Grégoire de Tours et l'*Histoire ecclésiastique du peuple anglais* de Bède le Vénérable[6].

Le XII^e siècle : le « temps du doute »

Dans ce contexte, le XII^e siècle marque un tournant fondamental. D'un côté, cette époque connaît l'apogée de la production visionnaire : la *Vision de Tondale*, le *Purgatoire de saint Patrice* et au moins treize autres textes datent de ce siècle ; en même temps, pourtant, on assiste à l'émergence d'un scepticisme vis-à-vis de ce type de récits, un scepticisme qui tourne parfois à une véritable opposition au genre visionnaire. Les sources qui témoignent de cette nouvelle attitude critique sont constituées par les traités théologiques, par les chroniques ecclésiastiques mais surtout par les textes visionnaires eux-mêmes. Devant un public de plus en plus méfiant, certains auteurs s'attachent à revendiquer la véracité de leurs récits. Dans le prologue au *Purgatoire de saint Patrice* par exemple, Henry de Saltrey fait explicitement appel à l'autorité de

4 — Grégoire le Grand, *Dialogi*, IV, éd. A. de Vogüé, Paris, 1980, [*Sources Chrétiennes*, 265].

5 — Grégoire le Grand imagine la réaction paradoxale de cet enfant né en prison qui met en doute les récits de sa mère sur le monde extérieur car il n'en a jamais eu une expérience directe. De la même manière, dit-il, les hommes ont parfois la tendance à douter des témoignages concernant l'au-delà, car ils ne l'ont pas encore connu personnellement. *Si enim praegnans mulier mittatur in carcerem, ibique pariat puerum [...] ille vero qui est in carcere natus et nutritus nihil aliud quam tenebras carceris sciat, et haec quidem esse audiat, sed quia ea per experimentum non novit, veraciter esse diffidat ; ita in hac exilii sui caecitate nati homines, dum esse summa et invisibilia audiunt, diffidant an vera sint. Idem*, p. 20.

6 — Grégoire de Tours, *Histoire des Francs*, éd. R. Latouche, Paris, 1963, (visions de l'abbé Sunniulf, livre I p. 217 ; vision de saint Salvi, livre II p. 75-79). Bède le Vénérable, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, éd. B. Colgrave et R.A.B. Mynors, Oxford, 1991, (vision de Fursy, p. 268-276 ; vision de Drithelm, p. 488-498 et autres témoignages mineurs).

Grégoire le Grand et cite plusieurs témoins qui certifient l'existence du puits appelé « Purgatoire ». L'auteur de la *Vision de Godeschalcus* s'adresse aux « *fratres incredulitatis* », en affirmant qu'ils ne sont pas plus prêts à croire au témoignage de Godeschalcus qu'aux miracles de Moïse[7]. L'auteur de la *Vision de Thurkill*, Ralph de Coggeshall cite plusieurs des récits plus anciens, comme la *Vision de Tondale* et la *Vision de Vaucelles* ; il situe ainsi son texte à l'intérieur d'une tradition bien établie mais, en même temps, il n'hésite pas à signaler les attitudes des sceptiques et des détracteurs[8]. Dans le milieu des écoles parisiennes, les textes visionnaires font désormais l'objet de débats théologiques. L'enjeu principal concerne la nature des lieux de l'au-delà et la possibilité d'en avoir une expérience sensible : la plupart des théologiens de l'époque nient que l'âme puisse être comprise comme une entité matérielle et donc située dans un espace. C'est le cas, par exemple, de Pierre Abélard, de Honorius Augustudonensis, de Guibert de Nogent ; ce dernier, en particulier, s'attaque directement aux visions de l'au-delà : il dit que toutes les images proposées ne doivent être comprises que comme des figures symboliques, expressions d'une réalité inaccessible[9]. Mais la question la plus importante reste celle de la « naissance du Purgatoire »[10]. Le rapport entre le monde et l'au-delà fait désormais l'objet principal de la spéculation théologique. L'Église insiste de plus en plus sur la doctrine de la confession, de la pénitence et met en place un véritable système de rachat des péchés[11] ; l'au-delà subit une systématisation définitive et une répartition en trois domaines distincts : l'Enfer, le Paradis et le Purgatoire.

Le XIII^e siècle : l'essor de l'allégorie

C'est dans ce climat culturel que les récits visionnaires cèdent la place à d'autres types de textes et notamment aux voyages allégoriques. Dans des ouvrages comme le *Songe d'Enfer* ou les diffé-

7 — Éd. E. Assmann, *Godeschalcus und Visio Godeschalci*, Neumünster, 1979, [*Quellen und Forschungen zur Geschichte Schleswig-Holsteins*, 74], p. 154.

8 — Éd. P. G. Schmidt, *Visio Thurkilli*, Leipzig, 1978, p. 3.

9 — Guibert de Nogent, *De pignoribus sanctorum*, *PL* 156, col. 668. Pour la question de la matérialité de l'âme et de l'au-delà voir surtout J. Baschet, « Âme et corps dans l'Occident médiéval : une dualité dynamique, entre pluralité et dualisme », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 112, 2000 (oct.-déc.), p. 5-30. Voir aussi notre article « 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. E. Doudet, Paris, 2005, p. 51-70.

10 — Le Goff, *op. cit.*

11 — Cf. surtout l'ouvrage de J. Chiffoleau, *La comptabilité de l'au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Âge*, Rome, 1980.

rentes *Voies du Paradis*, le voyage devient une pure métaphore et confère au texte un statut littéraire qui est complètement différent par rapport à la production visionnaire précédente. Si, jusqu'au XII^e^ siècle, les voyages extatiques se proposent comme la chronique d'une expérience réelle, à partir du XIII^e^ siècle, les voyages allégoriques se reconnaissent désormais comme une opération purement littéraire. Selon la définition proposée par Fabienne Pomel, « le voyage ou le songe se présente comme une convention de genre, fiction littéraire d'un compte rendu de songe et outil d'expression au second degré »[12]. À l'intérieur de la littérature allégorique on retrouve également les traces d'un débat qui porte sur la véracité du rêve et qui peut être résumé par la rime bien connue de « songe/mensonge »[13]. Mais il s'agit d'un débat strictement littéraire, qui ne concerne pas l'authenticité du texte.

Les différences entre les deux genres concernent aussi les buts du récit. Les visionnaires du Haut Moyen Âge ont l'ambition de proposer de véritables descriptions de l'au-delà. Dans la même perspective que la littérature apocryphe des origines, ils prétendent transmettre une vérité ontologique et apporter un complément aux Écritures. La portée des récits allégoriques, par contre, se limite à la diffusion d'un message moral. L'attention est portée sur la condition du fidèle sur terre, sur la conduite de sa vie et sa pratique pénitentielle. La vérité de l'œuvre est désormais entièrement supportée par sa valeur morale, didactique et littéraire et non plus par l'authenticité du témoignage.

La *Vision de Tondale* et ses deux versions latines

Pour revenir aux voyages de l'au-delà, parmi les textes qui continuent à circuler après le XII^e^ siècle, la *Vision de Tondale* est probablement le plus répandu. Sa version originale date de 1149. Elle a été composée par un moine irlandais qui dans le prologue du texte se désigne lui-même comme « Marcus ». Selon la critique il résidait probablement dans un monastère du sud de l'Allemagne, vers Ratisbonne[14]. Le texte connaît un grand nombre de traductions

12 — F. Pomel, *Les Voies de l'au-delà et l'essor de l'allégorie au Moyen Âge*, Paris, 2001, p. 138.

13 — À ce propos, voir J. Cerquiglini, *« Un engin si soutil ». Guillaume de Machaut et l'écriture au XIVe siècle*, Paris, 1985, p. 159-179.

14 — Nous citons l'édition du texte latin : A. Wagner, *Visio Tnugdali, lateinisch und altdeutsch* (1882), rééd. Hildersheim – Zürich – New York, Olms, 1989, et l'édition de deux versions françaises L et P : H. Friedel, K. Meyer, *La Vision de Tondale*, Paris, 1907. Cette dernière consacre une longue introduction à la question de la datation et de la localisation du texte (cf. p. I-XX). Pour une présentation et une bibliographie récente sur ce texte nous renvoyons à notre article « La *Visione di Tungdal* e la scoperta dell'Inferno », *Studi Celtici*, 3 (2004) (en cours d'édition).

en vers et en prose en seize langues différentes, si bien qu'à partir du XIV^e^ siècle sa diffusion commence à intéresser également les couches laïques et nobiliaires de la société[15]. Les raisons de ce succès sont liées à trois facteurs fondamentaux.

1. Le voyageur est un laïc, un chevalier, et non pas un moine, ce qui permet une identification de la part d'un public plus vaste.

2. Le récit a un caractère fortement narratif et dynamique. Tondale ne se contente pas d'observer les régions de l'au-delà mais il subit les tourments de l'Enfer et doit accomplir une série d'épreuves vouées à la purification de ses péchés. Il doit notamment traverser un pont parsemé de clous en traînant une vache (la vache qu'il avait volée quelques ans auparavant).

3. Finalement, l'organisation de l'au-delà correspond, à peu près, à celle qui sera définie par l'Église. L'Enfer se trouve divisé en deux parties : l'Enfer supérieur où sont tourmentés les pécheurs pour une durée limitée et l'Enfer inférieur, demeure éternelle des damnés. À partir du XIV^e^ siècle, la première partie de l'Enfer est identifiée justement avec le Purgatoire.

Voyons donc plus en détail quelques étapes de la diffusion de ce texte. Au début du XIII^e^ siècle, Hélinand de Froimont rédige une version légèrement abrégée du texte latin pour l'insérer dans sa Chronique[16]. Sa démarche est cohérente avec la tradition des siècles précédents : la vision, apparemment, continue à être conçue comme le témoignage d'une expérience réelle. Cette même version est reprise littéralement par Vincent de Beauvais dans son *Speculum Historiale* (autour de 1250)[17]. Une fois encore, la vision trouve sa place dans un ouvrage historique et c'est justement à l'intérieur de

15 — Voir H. Spilling, *Die Visio Tnugdali, Eigenart und Stellung in der mittelalterlichen Visionsliteratur bis zum ende des 12. Jahrhunderts*, München, 1975 [Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung, 21] ; et surtout N. F. Palmer, *Visio Tnugdali. The german and Dutch Translations and their Circulation in the Later Middle Âges*, München, 1982. Palmer propose une étude très approfondie sur la circulation et la diffusion des versions allemandes et néerlandaises du texte. Voir aussi sa riche bibliographie p. 423-434.

16 — H. de Froimont, *Chronicon*, PL 212, col. 1038-1055.

17 — L'utilisation de la *Chronique* d'Hélinand de la part de Vincent de Beauvais a été étudiée par Monique Paulmier-Foucart, dans ses articles : « Écrire l'histoire au XIII^e^ siècle. Vincent de Beauvais et Hélinand de Froidmont », *Annales de l'Est*, 33 (1981), p. 49-70 et « L'*Actor* et les *Auctores* : Vincent de Beauvais et l'écriture du *Speculum maius* », dans : *Auctor et Auctoritas. Invention et conformisme dans l'écriture médiévale*, Actes du Colloque international de saint-Quentin en Yvelines (14-16 juin 1999), éd. M. Zimmermann, Paris, 2001, p. 145-160. Cf. aussi M. M. Woesthuis « Vincent of Beauvais and Helinand of Froidmont », dans : *Lector et compilator, Vincent de Beauvais, frère prêcheur, un intellectuel et son milieu au XIII^e^ siècle*, actes du colloque de Royaumont (9-11 juin 1995), éd. S. Lusignan, M. Paulmier-Foucart, Grâne, 1997, p. 233-247. Toutes les citations du *Speculum Historiale* latin sont tirées de la transcription du manuscrit de Douai, BM 797, réalisée par l'*Atelier Vincent de Beauvais* de l'Université de Nancy II, disponible sur Internet à l'adresse : http://atilf.atilf.fr/bichard/. La *Vision de Tondale* se trouve au livre 28, chapitres 89-105.

cet ouvrage qu'elle connaît sa diffusion la plus large. Nous ferons donc référence à cette version comme à celle de Vincent de Beauvais. Par rapport au texte original de Marcus, cette version omet le long prologue qui était divisé en deux parties : la dédicace à une abbesse et la longue description introductive de l'Irlande. Le reste du texte est respecté presque intégralement, mis à part quelques interventions de caractère stylistique et surtout l'omission de certains passages et certains dialogues spécifiquement doctrinaux.

Un détail significatif qui distingue les deux textes concerne les titres des chapitres, en particulier des chapitres infernaux. Le texte original désigne les répartitions de l'Enfer selon les catégories des pécheurs. La version de Vincent de Beauvais, par contre, se concentre sur les aspects plus proprement « figuratifs » du paysage. Pour donner une idée de ces deux démarches différentes, nous proposons ici les titres des premiers chapitres infernaux ; on remarquera que parfois la division des chapitres n'est pas la même :

Marcus	**Vincent de Beauvais**
De prima pena homicidarum (4)	De valle horribili et ponte angusto (90)
De pena insidiatorum et perfidorum (5)	
De valle et pena superborum (6)	
De avaris et pena eorum (7)	De bestia monstruosa et terribili (91)
De pena furum et raptorum (8)	De stagno tempostuoso et ponte periculoso (92)
De pena glutonum et fornicantium (9)	De furno flamivomo (93)
De pena sub habitu et ordine religionis fornicantium el quacunque condicione immoderate se coinquinantium (10)	De bestia alata et stagno congelato (94)
De pena illorum, qui cumulant peccatum super peccatum (11)	De valle fabrorum (95)

À partir de ces titres, on comprend que Marcus accorde une importance fondamentale au classement des péchés et donc à la dimension pénitentielle. La version de Vincent, par contre, attire l'attention sur les aspects plus proprement descriptifs à travers l'emploi d'une série d'adjectifs comme *horribilis, monstruosus, terribilis* etc. Si le premier texte suit une perspective strictement doctrinale, le deuxième concède davantage au goût du monstrueux et donc du merveilleux. Vincent anticipe ici une tendance qui caractérisera la totalité des versions en langue vernaculaires.

Le vrai et le faux dans le *Speculum Historiale*

À côté de notre texte, Vincent de Beauvais intègre dans son ouvrage bien d'autres récits visionnaires[18]. Il se situe ainsi dans la perspective historiographique qui remonte à Grégoire de Tours et à Bède le Vénérable. Pourtant, à la fin de la *Vision de Tondale*, l'auteur insère une glose qui attire l'attention du lecteur et le renseigne sur le statut de ce texte :

> Hec autem visio et huic similes apud doctores nostros *calumniam patiuntur.*

Cette expression « calumniam patiuntur » relève du langage juridique et indique que le texte a subi une accusation officielle de la part des théologiens. Le reste de la glose explique la raison d'une telle accusation, qui concerne un détail dans l'organisation de l'au-delà :

> Nullum penitus locum vel statum animarum esse ponentes medium inter Purgatorium et Paradysum.

Selon la description présentée par Tondale, les âmes qui sortent de l'Enfer supérieur (donc du Purgatoire) ne rentrent pas directement au Paradis mais demeurent d'abord dans des « lieux d'attente ». La doctrine du XIII^e^ siècle affirme que les âmes purifiées dans le Purgatoire ont un accès direct au Paradis, et ces « lieux d'attente » apparaissent comme une véritable mystification[19]. Mais l'affirmation de l'auteur « calumniam patiuntur » a une portée plus forte : elle se réfère à cette vision et aux autres textes similaires (« huic similes ») et ne concerne donc pas seulement ce détail. On le comprend mieux en lisant la traduction française du *Speculum* réalisée par Jean de Vignay autour de 1330. La glose traduite en français apparaît sous cette forme :

> Ceste vision et celles qui li resemblent si *ne sont pas auctorisiees* de nos docteurs[20].

18 — On citera par exemple les visions de Drithelm et de Fursy (livre 23), la vision de Charles le Gros (livre 24) et la vision de l'enfant Guillaume (livre 27).

19 — H. Spillig reconnaît bien l'importance et la signification de cette glose que pour la première fois témoigne du fait que la *Vision de Tondale* fait l'objet d'une discussion théologique de la part, justement des « *doctores* » de l'époque. « Zum ersten Mal im Laufe der Geschichte <kennt> der *Visio Tnugdali* eine theologische Diskussion über ihren Inhalt ». Spilling, *op. cit.* p. 33.

20 — Ms. Paris, BN fr. 314, fol. 198v a. L'édition intégrale du texte de Jehan de Vignay fait actuellement l'objet du travail d'une équipe de recherche dirigée par Laurent Brun et par nous-mêmes. Cf. L. Brun, M. Cavagna, « Pour une édition du *Miroir historial* de Jean de Vignay », *Romania*, 123 (2005) (en cours d'édition).

Dans cette formulation on comprend que l'accusation est plutôt une condamnation. Elle concerne le genre visionnaire tout entier dans la mesure où il n'existe aucun texte de ce genre qui correspond *in toto* aux énoncés de l'Église en matière d'eschatologie. Cette glose met en cause le genre visionnaire dans son principe fondamental, qui est celui de l'authenticité du témoignage et de la vérité de son contenu. Le concept médiéval de vérité, qui relève évidemment du domaine de la religion et donc de la théologie, est strictement lié à celui d'*autorité*. D'une autorité dans le sens effectif du terme, c'est-à-dire qui *autorise* la diffusion du message et donc qui *authentifie* la vérité du contenu[21]. Or, du moment où cette autorisation vient à manquer, le texte est vidé de son contenu, est privé de son statut.

Pour comprendre à fond la démarche et l'idéologie de Vincent de Beauvais il convient d'avoir recours au prologue général de son encyclopédie : le *Libellus Apologeticus*. Ce *libellus* comprend une exposition complète des motivations, des buts et des modalités de composition de l'ouvrage. En particulier, les passages qui nous intéressent concernent le rapport avec les sources. Le chapitre 8, notamment, est intitulé « *Apologia de Apocrifis* » et affronte explicitement la question de la véracité des écrits apocryphes :

> Hec ipsa tamen que scribit *nec vera nec falsa esse asserit*, sed tantummodo sive vera sive falsa sint, ea *salva fide ac sine periculo anime* et credi et legi posse[22].

Vincent de Beauvais souligne ici que les auteurs des écrits apocryphes n'ont pas revendiqué la véracité de leurs écrits. Pourtant, il s'agit d'une question qui dans ce cas peut être laissée en suspens dans la mesure où ils peuvent être lus « salva fide » et « sine periculo anime ». Cette observation ne concerne évidemment pas notre vision qui a été condamnée d'une façon explicite. À ce propos il faut donc se référer au chapitre suivant. Le chapitre 9, intitulé « *De impari auctoritate eorum qui excerpta sunt* » établit une sorte de hiérarchie entre les sources utilisées. En citant un passage de saint Augustin (*Contra Faustum*, XI), l'auteur fait ici appel au jugement critique du lecteur :

> Sunt libri qui non precipiendi auctoritate, sed proficientis exercitatione conscribitur a nobis. [...] Quod genus litterarum *non cum credendi necessitate*, sed *cum judicandi libertate* legendum est[23].

21 — Voir J.-C. Schmitt, *La conversion d'Hermann le Juif*, Paris, 2003, p. 49.

22 — S. Lusignan, *Préface au Speculum Maius de Vincent de Beauvais*, Montréal-Paris, 1979, p. 125.

23 — *Idem*, p. 126.

L'auteur affirme ici qu'il existe des livres qui « ne doivent pas être lus sous la contrainte de la croyance, mais avec la liberté du jugement ». Cette affirmation a une importance capitale aux fins de notre enquête. Vincent de Beauvais reconnaît que tous les livres ne sont pas dignes de foi, et pourtant, loin d'instituer une censure, il invite le lecteur à se rapporter aux textes avec une attitude critique en faisant appel à sa liberté de jugement. Les catégories de vrai et de faux sont ici explicitement confiées au discernement du lecteur et à sa libre capacité critique.

Diffusion du texte dans le *Speculum Historiale*

La remise en question de son authenticité ne pose pas de frein à la transmission de la *Vision de Tondale*. Bien au contraire, l'œuvre de Vincent de Beauvais contribue d'une façon décisive à la diffusion du texte. À l'intérieur de cette encyclopédie, la *Vision de Tondale* occupe en effet une place importante et semble conserver une certaine autonomie par rapport au reste de la matière. Elle est le seul texte que l'auteur se soucie de citer dans l'un des prologues des 31 livres qui composent l'ouvrage. Ces prologues comprennent normalement l'indication de la période traitée, le résumé des événements notables et finalement la mention de quelques auteurs dont l'auteur cite de longs extraits. Dans aucun cas, l'auteur ne signale une œuvre ou un texte autonome. La *Vision de Tondale* représente la seule exception :

> Vigesimusseptimus liber continet historiam 26 annorum, per tempora duorum Imperatorum, scilicet Lotharii secundi, Conradi tertii. Inter haec flores Hugonis de Foilleto Cordeiensis Monachi, flores etiam Richardi Parisiensis, sancti Victoris Canonici *et Visionem Tundali.* Habet autem capitula CXXVIII.

Cette attitude de l'auteur témoigne de l'intérêt porté à ce texte. Le fait qu'il soit cité à côté des auteurs célèbres (comme Richard de saint Victor), témoigne du fait qu'il s'agit d'un texte déjà connu à l'époque. Néanmoins, l'ouvrage de Vincent de Beauvais donne une impulsion déterminante à sa diffusion ultérieure. Copiée directement en latin, la *Vision de Tondale* est transcrite et insérée dans des dizaines de manuscrits diffusés dans toute l'Europe. À partir de la fin du XIII[e] siècle, la version de Vincent de Beauvais se trouve donc en concurrence avec celle de Marcus. Le nombre des manuscrits contenants les deux versions latines peut être actuellement fixé à 161[24]. Le *Speculum* contribue également à la production et à la

24 — N. Palmer propose une liste de 154 manuscrits contenants le texte latin (*op. cit.*

diffusion des versions vernaculaires du texte, une diffusion qui, comme on l'a anticipé, s'oriente de plus en plus vers un public laïc et nobiliaire[25]. Ce changement de public concerne en premier lieu le *Speculum* lui-même et notamment sa traduction française conduite par Jehan de Vignay autour de l'an 1330. Le *Miroir Historial* français est rédigé à l'intention de la duchesse Jeanne de Bourgogne, épouse du roi Philippe VI de Valois. L'ouvrage connaît un grand succès à l'intérieur de la cour royale, succès confirmé par la quantité et par la richesse des manuscrits qui nous sont parvenus : tous des *folio* grand format, dont la plupart présente un grand nombre d'enluminures[26]. C'est donc par l'intermédiaire de cet ouvrage que la *Vision de Tondale* est transmise à la société du bas Moyen Âge.

Pourtant, la condamnation pèse toujours sur le récit, comme en témoigne un certain nombre de sources latines. Il existe en effet un certain nombre de traités et de chroniques qui citent la vision afin de souligner l'erreur théologique du « lieu d'attente » et d'en proposer, éventuellement, une lecture allégorique. C'est le cas de la *Chronica* d'Antoine de Florence (vers 1440) ou d'un traité de Denis le Chartreux (vers 1455)[27]. À la fin du XV^e^ siècle, la Chronique d'Henry d'Herford parle d'une véritable enquête de la part du tribunal de l'Inquisition. Le procès remonte à l'an 1330, lorsque le pape Jean XXII avait lu la vision et en avait été impressionné :

> Invincibiliter in ea permansit, et inquisitori hereticorum fratri Mauritio [...] materiam de se tribuit inquirendi. Continet enim hec visio dictum errorem de animis separatis[28].

p. 5-10). Trois autres manuscrits sont signalés par P. Dinzelbacher (compte-rendu de l'ouvrage de Palmer, *Beitrage zur Geschichte der Deutchen Sprache und Literatur*, 107, 1985, p. 144-148) ; quatre autres sont signalés par R. Mearns (*The vision of Tundale*, Heidelberg, Winter, 1985, p. 76). La liste de Palmer comprend indistinctement des manuscrits contenant le texte original de Marcus et la version de Vincent de Beauvais. Notre démarche vise plutôt à distinguer les deux traditions, afin de mettre en évidence la différente diffusion des deux versions : celle de Marcus intéresse surtout les territoires de l'Allemagne et de l'Autriche alors que celle de Vincent de Beauvais comprend plutôt le domaine français, flamand et anglo-saxon.

25 — À l'état présent de notre recherche, nous avons repéré 11 différentes versions françaises du texte dont la plupart a été compilée à partir du texte latin de Vincent de Beauvais.

26 — Voir surtout C. A. Chavannes-Mazel, « Problems in Translation, Transcription and Iconography : The *Miroir Historial*, Books 1-8 », dans *Vincent de Beauvais : intentions et réceptions d'une œuvre encyclopédique au Moyen Âge*. Actes du Colloque de Montréal, éd. M. Paulmier-Foucart, S. Lusignan et A. Nadeau, 1990, p. 345-374.

27 — Cités par Palmer, *op. cit.* p. 25-26.

28 — *Idem* p. 22. À propos de cette « controverse sur la vision béatifique » voir en particulier C. W. Bynum, *The resurrection of the body in Western Christianity, 200-1336*, New York, 1995, p. 283-291.

La vision se trouve impliquée dans un procès d'hérésie placé sous l'Inquisition. Sans entrer trop en détail dans les questions théologiques et juridiques, nous nous limitons ici à observer que la condamnation du texte, à partir de *Speculum Historiale*, est reprise et signalée par les chroniqueurs successifs. Dans le milieu religieux et savant, la vision ne cesse de donner lieu à des réactions et à des débats.

Les versions françaises

En revanche, la transmission en langue vernaculaire, en particulier en langue française, semble ignorer complètement la condamnation qui pèse sur le texte. Comme on l'a anticipé, la plupart des versions françaises des XIVe et XVe siècles sont tirées directement du *Speculum Historiale* et pourtant, les rédacteurs négligent délibérément la glose en question. Ils n'hésitent pas, au contraire, à souligner davantage les aspects plus proprement narratifs du récit à travers un processus d'amplification. Parmi les différentes versions, nous nous limiterons à citer ici trois exemples[29].

- Version V -

Cette version est transmise par deux manuscrits de la fin du XIVe siècle : Paris, BnF nouv. acq. fr. 10059 et Lyon, Palais des Arts 28. Le texte est tiré du *Speculum Historiale*, comme il est indiqué dans la rubrique initiale[30]. L'auteur s'attache à rendre la tournure plus narrative et on peut apercevoir de nombreux éléments de goût courtois qui s'écartent d'une façon assez remarquable du but strictement doctrinal de l'ouvrage. Pour donner un exemple, nous citerons le moment où Tondale est atteint par la mort temporaire. Selon le texte original, il se trouve à table avec un de ses débiteurs et lorsqu'il est frappé par un coup invisible, il confie sa précieuse hache à la femme de son hôte : « Custodi meam securim quia ego morior ». Le ton un peu sec de cette phrase est adouci par le traducteur français et il est transformé en une aimable invitation : « Bele amie, gardez bien ma hache car vrayemment je me meurs ». Au moment de sa mort, Tondale n'oublie pas sa politesse chevale-

29 — Les trois versions que nous citons sont actuellement inédites (en cours d'édition dans notre Thèse de Doctorat).

30 — *Ci commence le livre des painnes de Purgatoire et d'Enfer et aussi des joyes de Paradis selon ce qu'il fut demonstré a ung chevalier nommé Tondale par la volenté de Dieu. Le quel livre a esté translaté de latin en françois et extrait d'un livre appellé le Miroir des Ystoires.* (Paris, BnF nouv. acq. fr. 10059, fol. 175v.). Comme on l'a anticipé, l'*Enfer supérieur* décrit par Tondale est interprété, à partir du XIVe siècle comme *Purgatoire.*

resque. Ensuite, lorsqu'il s'écroule par terre, le texte latin évoque la réaction de ses hôtes et de toutes les personnes de l'entourage :

> Accurrit familia, tollitur cibus, *exclamant armigeri, plorant hospites*, corpus extenditur, pulsantur signa, accurrit clerus, miratur populi, totaque civitas subita boni militis morte turbatur.

La version française donne beaucoup plus de détails :

> Et lors tantost la maistre de l'ostel acourrut a oster les viandes. *Pluseurs chevaliers et autres gens vindrent veoir ceste aventure* qui molt le regretoient et mesmement l'oste de leanz qui molt fort le plouroit. On print le corps et l'estandit l'en, et fist l'en sonner les cloches. Clercs et prestres y accourrurent et le peuple a grant effroy et toute la cité en fut esbaye et troublee pour la mort subite du chevalier[31].

La traduction française présente une tournure beaucoup plus narrative. L'auteur s'attache à signaler des personnages (le *maistre de l'ostel*, les *chevaliers*, les *clercs et prestres*), mais surtout il insère le mot « aventure », un terme qui est complètement inédit dans la tradition textuelle latine. Le texte se trouve ici implicitement assimilé à une sorte d'aventure surnaturelle.

- Version A -

Cette version est transmise par deux manuscrits de la moitié du XV^e^ siècle conservés à Paris : Arsenal 3622 et BnF nouv. acq. fr. 6524 qui est la copie du premier. Même si ce n'est pas précisé, cette version se base également sur le texte de Vincent de Beauvais[32]. Le rédacteur s'attache à amplifier certaines descriptions et notamment celles des horreurs de l'Enfer, mais la caractéristique la plus remarquable de cette version est l'emploi massif du mot « merveille » qui est répété vingt fois. À la fin du prologue, par exemple, Tondale se réveille, prononce un vœu et commence à raconter son expérience à la première personne. Une comparaison entre le texte latin et la version française montre que cette-dernière présente une formulation bien plus « captivante », susceptible d'attirer l'attention du lecteur :

> Pristinam vitam se relicturum vovit. Cuncta quae viderat, et passus fuerat narravit.

31 — *Ibidem.*

32 — Douglas D. Owen, le premier qui a signalé cette version française, pense, à tort, que cette traduction est tirée de la version latine de Marcus, avec des abréviations dans la section introductive. Cf. D.D. Owen, *The vision of Hell. Infernal Journeys in Medieval French Literature*, Edinburgh-London, 1970, p. 122.

> Il voa et promist a Dieu qu'il laisseroit du tout a son pouvoir la mauvaise vie qu'il avoit menée par long temps. Et puis *raconta les grans merveilles* qu'il avoit veües[33].

Un autre exemple se retrouve à la fin du premier chapitre, lorsque l'ange invite Tondale à le suivre, mais celui-ci craint d'être attrapé par les démons. Alors, l'ange le rassure en citant un passage des Psaumes. Le rédacteur de la version française ne reconnaît pas la citation biblique et traduit librement :

> Cadent a latere tuo mille, et decem millia dextris tuis ; ad te autem non appropinquabit. Oculis tuis considerabis, et retributionem peccatorum videbis (Ps. XC).
>
> S'il approchent de nous, il en cherra d'un costé mille et de l'autre costé cent mille. *Tu verras pluseurs grans merveilles* et considerras les tribulations des pecheurs et les retributions que Dieu [...] rendera a chascun selonc ses dessertes[34].

La tournure est beaucoup plus narrative. Le mot « merveille » est placé, là aussi, dans un endroit stratégique : il doit stimuler la curiosité du lecteur et l'inviter à suivre le voyage de Tondale, qui s'annonce justement comme un voyage merveilleux. Ce terme est répété plusieurs fois jusqu'à la fin du texte, lorsque l'auteur intervient à la première personne pour déclarer que « Nous avons mis nostre estude a escrire ceste *vision merveilleuse* pour l'utilité et le pourfit de nos proismes »[35]. Le but déclaré est bien toujours un but édifiant, mais l'amplification de certaines parties et l'insistance sur le mot « merveille » témoignent d'un goût plus narratif et romanesque.

- Version G -

La dernière version que nous voudrions signaler ici été rédigée par David Aubert en l'an 1475, sur commande de Marguerite d'York, duchesse de Bourgogne, épouse de Charles le Téméraire. Le texte est conservé dans un seul manuscrit : le ms. 30 du Paul Getty Museum de Los Angeles, un volume d'une valeur artistique extraordinaire dont les enluminures sont attribuées à Simon Marmion[36].

33 — Ms. Arsenal, 3622, fol. 2v.

34 — *Idem*, fol. 4v.

35 — *Idem*, fol. 41v.

36 — Les enluminures de ce manuscrit ont été récemment exposées à Londres, dans le cadre de l'exposition : *Illuminating the Renaissance, the triumph of flemish manuscript painting in Europe*, Royal Academy of Arts, 29 nov. 2003-22 fév. 2004. À propos de ce manuscrit voir surtout les actes du colloque : *Margareth of York, Simon Marmion and the Visions of Tondale*, éd. Th. Kren, Malibu, 1992.

Ce manuscrit confirme l'intérêt que le texte continue à susciter dans le milieu de la haute noblesse française. Le rédacteur insiste à plusieurs reprises sur la noble lignée et sur la puissance du protagoniste. Il souligne le fait qu'il est un chevalier et lorsqu'il signale sa patrie (l'Irlande), il donne la précision suivante :

> Cy commence la table des rubriches de ce present traictié intitulé « Les visions du chevallier Tondal » grant seigneur en la terre d'Irlande seant non pas moult loing du noble et puissant roiaulme de Bretaigne la grant[37].

On doit reconnaître ici un véritable clin d'œil au lecteur. Le chevalier Tondale est présenté comme un « grand seigneur d'Irlande », laquelle « n'est pas très loin du noble et puissant royaume de Bretagne », le pays qui renvoie immédiatement au monde arthurien. À plusieurs reprises, la vision est en fait appelée « aventure »[38], un terme qui assimile justement l'expérience de Tondale à une « queste » ou à un exploit chevaleresque. Dans cette version, les aspects eschatologiques et didactiques passent décidément au second plan au profit de l'allure narrative et de l'efficacité des descriptions. Cet infléchissement est également souligné par la richesse de la décoration et par le caractère des enluminures, que selon les commentateurs témoignent justement du goût pour le monstrueux et le merveilleux, typique de cette époque[39].

Les autres versions en langues germaniques

Ces considérations sur la réception du texte concernent bien d'autres versions du texte, françaises, mais aussi allemandes et anglaises. Si l'on considère la tradition manuscrite tardive, on voit que la *Vision de Tondale* se trouve souvent à côté d'ouvrages de type littéraire et romanesque. Les versions en moyen anglais, notamment, sont contenues dans les mêmes manuscrits des romans arthuriens, souvent dans des manuscrits enluminés[40]. Finalement, il existe au moins quatre manuscrits allemands où la *Vision* se trouve

37 — Ms. Getty 30, fol. 4a.

38 — Voir par exemple le titre du chapitre 5 : *Comment le chevallier Tondal se repenti, et comment il se ordonna aprés son aventure. Idem*, fol. 10a.

39 — Voir les articles de R. S. Wieck « Margaret of York's *Visions of Tondal* relationship of the miniatures to a text transformed by translator and illuminator » et de Th. Kren, « Some illuminated manuscripts of the *Vision of Lazarus* from the time of Margaret of York », dans les actes du colloque de Malibu (*op. cit.*), p. 119-128 et p. 141-156.

40 — E. Gardiner, *The vision of Tundale : a Critical Edition of the Middle English Text*, Thèse dactyl. Fordham Univ., New York, 1980, p. 280. Ouvrage cité par P. Dinzelbacher, « The latin Visio Tnugdali and its French translations » dans les actes du colloque de Malibu (*éd. cit.*), p. 117. Voir aussi R. Mearns, *op. cit.* p. 45-67.

à côté des *Voyages* de Jean de Mandeville, un ouvrage qui décrit les merveilles de l'Orient[41]. Il ne s'agit pas d'associations fortuites : elles confirment que la Vision est désormais conçue comme une sorte d'aventure surnaturelle ou comme un voyage merveilleux.

Conclusion

Pour une enquête sur les concepts de vrai et de faux, l'exemple de la *Vision de Tondale* nous semble particulièrement intéressant, dans la mesure où sa condamnation coïncide avec le moment de sa diffusion la plus large. À partir du *Speculum Historiale*, la transmission du texte prend deux directions opposées. D'un côté la tradition « savante », représentée par les traités et les chroniques latines, ne cesse pas de s'interroger sur l'authenticité du texte, qui a été mise en doute d'une manière explicite. De l'autre, la tradition en langue vulgaire ne se soucie pas de cette question et ne s'intéresse qu'aux aspects plus proprement littéraires. On pourrait parler d'une sorte de « circulation clandestine » qui néglige, volontairement ou non, la condamnation qui pèse sur le récit.

Évidemment, on ne peut pas se permettre de formuler trop de théories sur les convictions intimes des lecteurs et des commanditaires. En revanche, on peut bien souligner l'attitude des rédacteurs, qui oublient de transcrire la glose et qui s'attachent à souligner certains aspects du texte en rapprochant la vision d'une aventure romanesque. Le texte se trouve ainsi affranchi des catégories de vrai et de faux, pour assumer une valeur indépendante, une dimension proprement littéraire, la dimension, finalement, qui fait qu'il continue à être étudié et apprécié jusqu'à nos jours[42].

MATTIA CAVAGNA
Università di Bologna
Université de Paris IV – Sorbonne

41 — Palgen, *op cit.*, p. 255-268.
42 — Gratias agimus tibi, Silvester Magister Comestor, propter sapientiam tuam.