Vérité testimoniale, vérité théologique et « vérité de l'art » dans quelques récits de voyage dans l'au-delà (2e moitié du XIIe-début XIIIe siècle)

Les premiers siècles du christianisme ne s'intéressent qu'aux voyages dans l'Au-delà effectués par le Christ et saint Paul sans doute parce qu'ils pouvaient se justifier par des allusions scripturaires. Mais rapidement les penseurs chrétiens commencent à réfléchir au sort des âmes après la mort et avant le Jugement dernier. Saint Augustin, et surtout saint Grégoire, racontent des expériences censées prouver l'éternité de l'âme et montrer son sort dans l'Au-delà. L'un et l'autre posent les questions fondamentales concernant la possibilité, pour les vivants, de connaître l'Au-delà, et les conditions du salut, même s'ils y répondent de manières différentes. Les *exempla* rapportés par Grégoire le Grand sont la première ébauche d'une forme de récits qui va connaître un développement important à partir du VIIe siècle, à savoir « les visions de l'Au-delà »[1]. Ces textes, rédigés en latin, racontent comment à la faveur d'un songe ou grâce à une pseudo-mort, ou encore sous la forme d'un voyage, l'âme visite l'autre monde ; il peut aussi s'agir d'interventions de défunts qui viennent demander de l'aide pour supporter et écourter les peines qu'ils subissent dans l'Au-delà. La

1 — Sur ces textes, voir : Claude Carozzi, *Le Voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (Ve-XIIIe siècles)*, collection de l'École française de Rome, 189, 1994 ; certaines visions sont traduites par Alexandre Micha, *Voyages dans l'au-delà d'après des textes médiévaux, IVe-XIIIe siècles*, Kliencksieck, 1992.

plupart de ces récits sont consignés dans le milieu monastique et servent à l'édification et au salut des moines. Le visionnaire voit les peines de l'enfer, le Paradis (même s'il faudrait apporter des réserves pour ce dernier lieu) et surtout il visite les lieux de purgation et observe les châtiments infligés au pécheur ; or ceux-ci sont le plus souvent présentés comme des souffrances physiques. Jusqu'au XII^e siècle, la réalité de ces visions et la vérité des témoignages ne sont pas mises fondamentalement en doute et ce n'est que très rarement qu'effleure une interrogation sur la nature de l'âme et sur celle du voyage ; encore dans ce deuxième cas est-ce rhétorique ; on admet que le voyageur est « corps et âme » et l'Au-delà est décrit comme une réalité matérielle.

Au XII^e siècle, un double mouvement se fait jour : ou les auteurs ne se soucient ni d'étayer la véracité des faits ni de préciser le lien qui existe entre le visionnaire et le narrateur, comme c'est le cas dans la *Vision de Gunthelm* par exemple ; ou, au contraire, ils multiplient les preuves et retracent soigneusement les étapes de la transmission, révélant ainsi, en creux, les doutes qui se font jour. Claude Carozzi note que, dans ces textes :

> la tendance au développement discursif, qui [se] fait jour, répond à un besoin de justification de la réalité même de l'expérience relatée. Cette justification apparaît de plus en plus nécessaire pour s'opposer au scepticisme croissant dans le milieu monastique, là même où ces récits sont mis par écrit[2].

et il étudie les manifestations narratives de ce qu'il appelle « le temps du doute » dans les visions latines écrites au XII^e siècle[3].

De plus, dans la seconde moitié du XII^e siècle, certaines visions sont traduites en langues vernaculaires et entrent ainsi dans le champ du littéraire alors que d'autres textes situent l'entrée de l'Autre Monde sur cette terre et ce n'est plus alors l'âme qui voyage, mais la personne[4].

Ce sont ces changements que nous allons interroger à partir des récits de voyages dans l'Au-delà rédigés en langue vernaculaire. Comment se situent-ils par rapport à la littérature fictionnelle ? Comment posent-ils la question de la « vérité » du récit ? Que recouvre cette notion dans ces textes ? En quoi est-elle différente

2 — Claude Carozzi, *op. cit.*, p. 495.

3 — *Ibid.*, p. 495 à 556.

4 — Sur les traductions, voir Fabienne Pomel, *Les Voies de l'au-delà et l'essor de l'allégorie au Moyen Âge*, Paris, Champion, 2001. Pour ce qui est des textes situant l'entrée de l'Autre Monde sur cette terre, voir Benedeit, *Le Voyage de saint Brendan*, éd. et trad. Ian Short, 10/18, bibliothèque médiévale, n°1652 et *L'Espurgatoire seint Patriz* dont nous reparlerons.

de celle qui concerne la fiction ? Dans cette perspective, nous étudierons plus particulièrement le *Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii*, écrit à la fin du XII^e^ siècle par le frère H., moine cistercien de l'abbaye de Saltrey en Angleterre, et le *Purgatoire de saint Patrick*, traduction de Marie de France.

Dans la version orale de cette communication, j'ai pu étudier comment la question de la vérité se pose dans les traductions de *l'Apocalypse de Paul* écrites de la fin du XII^e^ siècle au début du XV^e^[5] ; compte tenu des contraintes de longueur imposées pour cet article, je ne puis reprendre ici les détails de cet exposé et je me contenterai donc d'en donner un résumé.

La première question posée par toutes les versions de la *Vision de saint Paul*, rédigées en « français », à l'exception de celle d'Adam de Ross, est celle de l'authenticité des faits racontés ; elles évoquent comme garant un « écrit », parfois présenté comme rédigé par saint Paul lui-même[6], ce qui permet de suggérer une transmission directe qui échappe donc aux aléas d'une diffusion chaotique telle que celle qui est dénoncée dans la *Vision d'Albéric*[7] ; de plus, elles rappellent le statut du voyageur et l'emploi répété du verbe « voir » souligne l'immédiateté de la perception de saint Paul, ce qui prouve la véracité de son témoignage ; enfin aucune version n'omet de spécifier que si saint Paul a pu découvrir l'au-delà *in corpore*[8], c'est parce que telle était la volonté de Dieu ; cette précision permet de couper court à toute interrogation sur la conformité du voyage de saint Paul avec la vérité théologique.

5 — Les versions étudiées sont les suivantes :

La version d'Adam de Ross, éd. L.E. Kastner, « The Vision of saint Paul by the anglo-norman trouvere Adam de Ross », *in Zeitschift für Französische Sprache und Literatur*, t. 29, 1906, p. 274-290.

– *La version d'Henri d'Arci*, éd. L.E. Kastner, « Les versions françaises inédites de la descente de saint Paul en enfer », *in Revue des Langues Romanes*, t. 48, 1905, p. 385-395.

– *La version anglo-normande anonyme*, éd. P. Meyer, « La Descente de saint Paul en Enfer », *in Romania*, t. 24, 1895, p. 357-375.

– *La version continentale anonyme*, éd. L.E. Kastner, « Les versions françaises inédites de la descente de saint Paul en enfer », *in Revue des Langues Romanes*, t. 49, 1906, p. 49-62.

– *Les Poignes d'Enfer*, éd. L.E. Kastner, *ibid.*, p. 427-450.

– *La version de Geoffroy de Paris*, éd. L.E. Kastner, *ibid.*, p. 321-351.

6 — Au vers 4 de la version d'Henri d'Arci, on peut lire « Car de ço traün le livre a testimoine » ; l'auteur des *Poignes d'Enfer* s'engage à ne pas trahir sa source (v. 13-14) et à la fin du prologue, il revendique la caution de saint Paul lui-même : « A garant a(n) traons sains Pou nostre doctor » (v. 46) ; Geoffroy de Paris déclare en préambule : « Des granz peines de la haschie/D'enfer vous contere partie/Par garant d'escreture ira/Si ne vous en mentira ja » (v. 7 à 10) ; puis il évoque sa source, écrite, selon lui, par saint Paul lui-même (v. 55 à 60).

7 — Au début du texte, Albéric regrette que son récit ait été altéré par celui qui l'a d'abord écrit. Cf. Alexandre Micha, *op. cit.*, p. 97.

8 — « Ainçois que il fust trespassez » dit Geoffroy de Paris, v. 50 ; voir aussi *Les Poignes d'Enfer*, v. 43-44.

Une autre interrogation se fait jour dans certains prologues et plus particulièrement dans celui de la version anonyme du manuscrit BN fr 2094 : la nature de la vérité revendiquée. L'auteur oppose les trouvères qui cherchent à plaire tout en se réclamant d'une vérité propre aux récits fictionnels et ceux qui veulent édifier leurs contemporains en leur racontant des récits relevant de la vérité de la révélation au double sens, ici, du terme : révélation christique et révélation de l'Au-delà à saint Paul par la volonté de Dieu.

Le mot « fable » est employé à deux reprises aux vers 3 et 9, associé à « conte d'aventure » ; or ces récits se caractérisent, selon l'auteur de cette version, par leur fausseté ; les trouvères qui les racontent « De vertei dire n'ont il cure/Mais de la mançonge avant taire » ; ils sont inspirés par « cil qui deçoit tout le mont » qui « Dire lor fut la fauseté/Et entrelaissier la verité ». L'auteur les condamne : « Mais bien sachiez que mar le font » car « la mançonge l'ame ocist » et ajoute-t-il : « [...] cil meïmes vos afole/Qui vos conte veinne parole ». Lui, au contraire :

> Por ce feu que ge tant redout
> Vos di ge, saignor, tout debout
> Que ge vel laissier la folie
> Et amander, se puis, ma vie.
> Ne vel pas de fable paller
> Ne mon tans en folie user :
> Ainz vos dirai, se onques puis,
> Ainsin comme en l'escrit le truis,
> Grant partie de la doulor
> Qu'an anfer souffrent pecheor. (v. 57 à 66)

Ainsi l'auteur rejette l'idée d'une vérité propre aux récits fictionnels et sans doute n'est-ce pas sans intention qu'il parle au vers 9 de « fable en romans », comme si l'emploi d'une langue romane équivalait à l'idée de mensonge ; on reconnaît l'ancienne suspicion pesant sur les origines d'une littérature écrite en langue vernaculaire ; si son récit, pourtant écrit en francien, est véridique, c'est qu'il s'appuie sur une source incontestable (cf. v. 64). Nous retrouverons cette question de la nature de la vérité et donc du sens à donner à ce terme lorsque nous étudierons *L'Espurgatoire seint Patriz.*

H. de Saltrey, dans le *Tractatus de Purgatorio sancti Patricii* va lui aussi s'interroger : le témoignage de celui qui lui a raconté l'aventure d'Owein, le voyageur, est-il fiable ? Ce voyage a-t-il vraiment eu lieu ? Une telle découverte de l'Au-delà par un pécheur est-elle conforme à la vérité théologique ? Autant d'interrogations que Marie de France va mal comprendre lorsqu'elle écrira *L'Espurgatoire seint Patriz.*

Le *Tractatus*[9], après un prologue, raconte comment les Irlandais refusant de se convertir, saint Patrick reçoit l'aide de Dieu qui lui donne le Bâton, le Livre et lui révèle le Purgatoire ; cette première partie se termine sur l'évocation du rituel d'admission au purgatoire. Une seconde partie raconte le pèlerinage d'un chevalier, pécheur, Owein, qui décide d'aller au Purgatoire de saint Patrick pour faire pénitence : il raconte son voyage au moine Gilbert qui lui-même le rapporte à d'autres personnes dont le moine H. de Saltrey, auteur de la version écrite[10].

L'Espurgatoire seint Patriz[11] est la traduction d'une version latine, sans doute composite puisque aucun des textes conservés ne correspond exactement à celui qui est traduit ; on admet généralement que la traductrice est Marie de France, même si cette attribution a été contestée[12].

H. de Saltrey exprime à plusieurs reprises des hésitations sur la validité de son travail qu'il présente comme une commande aussi bien dans le prologue que dans l'épilogue[13] et, bien qu'il demande ensuite à être délivré « des punitions décrites ici » et à être conduit « dans le séjour des bienheureux tel qu'il a été décrit ci-dessus »[14], il semble n'avoir pas écarté tous les doutes qui l'assaillent. Ses interrogations relèvent de deux ordres de vérité ; il se demande si l'aventure d'Owein peut être vraie et ce qui est alors en cause c'est la véracité du témoignage rapporté par Gilbert, et si ce récit est conforme à la vérité théologique. La première ques-

9 — K. Warnke donne les deux versions latines, représentant les deux branches principales de la tradition manuscrite encore incomplètement étudiée, face à la traduction de Marie de France, *Das Buch vom Espurgatoire S. Patrice der Marie de France und seine quelle* (*Bibliotheca Normannica*, IX, Halle, 1938). Yolande de Pontfarcy donne dans son édition de *L'Espurgatoire seint Patriz* de Marie de France, Peeters, Louvain/Paris, 1995, le texte de la version courte du *Tractatus*, édité par Warnke. J'utiliserai les deux textes au cours de cet exposé. Sur les autres éditions, voir Y. de Pontfarcy, *op. cit.*, p. 68 à 71.

10 — Sur la tradition manuscrite du *Tractatus* et les dates des différentes versions, voir Y. de Pontfarcy, *op. cit.*, p. 1 à 19.

11 — J'utiliserai l'édition citée ci-dessus.

12 — Sur cette question, voir Y. de Pontfarcy, *op. cit.*, p. 38 et la bibliographie indiquée p. 57-58.

13 — Hec itaque, pater uenerande, que a predictis uiris ueracibus et ualde religiosis audiui, sensum uerborum sequens et relationis eorum seriem, prout intelligere potui, sanctitati uestre cunctisque in amorem et timorem Dei proficere cupientibus, sicut iussistis, ecce litteris significo. Si quis autem quod scribere talia presumpserim me reprehenderit, iussioni uestre me obedientiam exhibuisse nouerit.

14 — Voici le texte de l'épilogue : Precor et ego peccator humiliter, qui sanctorum exortationes patrum interserens opusculum istud per capitula distincxi, caritatem uestram, illud uidelicet legentium simul et audientium omnipotentem Deum exorare, quatinus me, a peccatis omnibus in presenti purgatum et a supradictis, et si que sunt alie, penis extorrem, una uobiscum post huius mortis horrorem transferat in prefatam beatorum requiem Ihesus Christus, dux et dominus noster, cuius nomen gloriosum permanet et benedictum in secula seculorum. Amen.

tion recoupe, du moins partiellement, le souci qu'avaient les narrateurs contemporains de justifier l'authenticité de leur narration et leur fidélité au témoignage du voyageur, mais les arguments avancés par H. de Saltrey montrent que l'une ne va pas sans l'autre.

Pour accréditer la véracité de l'expérience d'Owein, il rappelle que le lieu et l'épreuve ont été révélés à saint Patrick par Dieu lui-même[15] afin de l'aider à convertir les Irlandais rebelles au message évangélique ; depuis ce temps « multi introissent penitentia ducti » et ceux qui reviennent témoignent : « Quorum relationes et dicta iussit beatus Patricius scribi in ecclesia illa ». Les voyageurs deviennent ainsi les garants de la véracité des propos tenus par saint Patrick ; leurs récits sont accrédités par une expérience immédiate et l'écrit devient à son tour un gage de vérité : « Redeuntium autem narrationes et dicta a canonicis loci illius sunt in monasterio scripta ».

Puis H. de Saltrey décrit avec précision le rituel d'admission au purgatoire, le cérémonial se présentant comme la caution du sérieux de l'entreprise ; néanmoins, curieusement, il emploie le conditionnel : n'est-ce que l'expression de l'éventualité ou est-ce une marque de distanciation par rapport à ce qu'il relate ? Il est difficile de répondre à cette question d'autant plus que la vérité recherchée par H. de Saltrey ne recoupe que partiellement la véracité testimoniale des différentes relations qu'il rapporte. En effet une des questions qui le préoccupe est de savoir si un homme peut aller dans l'Au-delà avec son corps avant sa mort, question qui relève non seulement de la vérité du témoignage mais aussi de la vérité théologique.

Il tente d'y répondre par la relation d'autres témoignages qui viennent (ou viendraient) conforter la véracité de celui d'Owein. Dans la version longue, H. de Saltrey multiplie les interventions censées conforter la crédibilité du voyage ; il dit s'être adressé à deux abbés irlandais pour savoir si ce pouvait être vrai : l'un lui a répondu qu'il n'a jamais rien entendu de semblable[16], l'autre, au contraire, affirma que c'était la vérité[17] ; suit l'opinion de l'évêque Florencien

15 — Igitur, cum beatus Patricius, tu predixi, hanc gentem uoluisset et terrore tormentorum infernalium et amore gaudiorum paradisi [ab errore] auertere et auellere, dicebant ad Christum se numquam conuersuros, nec pro miraculis que uidebant ab eo fieri, nisi aliquis eorum et tormenta illa malorum et gaudia bonorum posset intueri, quatenus rebus uisis certiores fierent quam promissis. [...] Sanctum uero Patricium Dominus in locum desertum eduxit. Fossam unam rotundam atque intrinsecus obscuram ostendit ei, dicens quod quicumque ueraciter penitens et fide armatus fossam illam bona intentione introisset spatio unius diei ac noctis ab omnibus in ea purgaretur, que in tota uita sua commiserat, peccatis, et quod per eam intrans non solum tormenta malorum esset uisurus, uerum etiam, si fide constans esset, gaudia beatorum.

présenté comme un homme digne de foi ; or son avis est sans appel : « Certe, frater, verum est » et il raconte deux anecdotes qui confortent sa certitude ; finalement, c'est le chapelain de l'évêque qui prend la parole pour rapporter ce qu'un ermite, déjà évoqué par l'évêque, a entendu ; cet homme voit et entend des diables : « Ille uero uir uidet eos, manifeste et eorum narrationes intelligit » qui rapportent à leur maître les mauvaises actions des hommes ; l'ermite raconte trois anecdotes qui prouvent qu'il existe une communication entre ce monde et l'Au-delà[18] ; mais dans tous les cas ce sont les diables qui viennent sur terre et non l'ermite qui se rend en enfer ; aussi ces témoignages, malgré la qualité des locuteurs et les preuves matérielles évoquées[19], ne répondent-ils que partiellement et marginalement à la question posée. En fait, seule la réponse de Gilbert qui clôt la version courte apporte une réponse précise à la question de savoir si un homme peut aller dans l'Au-delà *in corpore* et avant sa mort. Gilbert qui est présenté comme un homme fiable répond en deux temps à un contradicteur et la seconde partie de sa réponse est constituée par un témoignage personnel et oculaire : « crede (..) quod oculis meis vidi ». Il raconte l'aventure d'un moine de grande religion qui aimait Dieu ; un soir le saint homme est enlevé par des diables, corporellement ; ils le gardent trois jours et trois nuits puis le ramènent dans son lit ; parce qu'ils l'avaient flagellé et battu à mort, son corps est couvert de plaies ; avant de décrire ses blessures avec réalisme, Gilbert précise qu'il les a vues[20]. Ainsi les blessures sont une preuve tangible et matérielle et du traitement que les diables ont fait subir au moine et du fait qu'il s'est rendu dans l'autre monde *in corpore*. Or ce récit accrédite celui qu'H. de Saltrey met par écrit d'une part parce que Gilbert, qui est un homme fiable, a été le témoin direct des sévices subis par le moine et d'autre part parce qu'il conforte

16 — Quorum unus, quod nunquam in patria sua audierat talia, respondit.

17 — Alius uero, quod multotiens hec audierit et quod essent omnia uera, affirmauit. Sed et hoc testatus est quod idem purgatorium raro quis intrantium redit.

18 — Le chapelain précise qu'il a rencontré le même ermite que l'évêque et raconte les trois récits faits par le saint homme : l'histoire du faux ermite, celle de l'avarice d'un paysan et celle du prêtre et de la jeune fille.

19 — L'évêque Florencien est présenté comme le « nepotem sancti Patricii tertii » et le moine précise à la fin de la deuxième anecdote qu'il a trouvé « panem et caseum, butirum et farinam ».

20 — In domo cui prefui monachum satis religiosum uidi, qui, cum bonis operibus toto corde esset intentus, a demonibus, qui ei inuidebant, dormiens de dormitorio corporaliter est delatus. Qui ita, nescientibus cunctis quid ei acciderit, tribus diebus ac tribus noctibus a conuentu abfuit. Sicque, postea relatus et in lecto iactatus, pene usque ad mortem est flagellatus et horrende per loca in corpore uulneratus a demonibus fuit. Et, sicut ipse dixit mihi, stupenda et horrenda tormenta uidit, que non obliuioni tradidit.

sa capacité à rapporter fidèlement une aventure, or c'est lui qui a relaté au moine de Saltrey le témoignage d'Owein.

Pourtant cette preuve ne concerne que la vérité testimoniale des relations et ne répond donc que partiellement à une interrogation théologique qui porte, elle, sur la conformité existant entre ces récits et la pensée religieuse officielle. Les témoins peuvent être de bonne foi, mais victimes d'illusions et les oppositions vrai/faux, vérité/mensonge ne rendent pas pleinement compte de la nature des doutes exprimés par l'auteur du *Tractatus*.

Immédiatement après avoir présenté son entreprise, H. de Saltrey récapitule des réflexions théologiques tendant à prouver que le récit qu'il met par écrit est crédible. Il se place sous l'autorité explicite de saint Augustin et de saint Grégoire et se réfère abondamment à Hugues de Saint-Victor, sans le citer. Tout son développement tend à prouver que des âmes sorties de leurs corps peuvent connaître des réalités spirituelles, sous des formes soit corporelles, soit semblables à des corps. Il se réfère à saint Grégoire qui

> assure que ces [...] âmes, encore dans leurs corps et avant leur sortie ont une prescience de ce qui doit leur arriver, soit par une réponse faite à leur conscience intérieure soit par des révélations extérieures[21].

Elles racontent leurs visions en évoquant « des choses corporelles ou semblables à des corps » ; en effet « par l'intermédiaire de ceux dont les âmes sortent de leurs corps et y retournent sur l'ordre de Dieu, des signes semblables à des corps sont manifestés pour démontrer les réalités spirituelles » ; c'est la seule façon possible de « les rendre intelligibles à ceux qui vivent dans un corps et ne connaissent que des choses corporelles ». De fait les supplices, tels qu'ils sont racontés par Owein puis par Gilbert, sont à la fin du XII^e^ siècle, à une époque où triomphe la théologie pénitentielle, où les notions d'intériorité et d'intention s'imposent[22], remis en cause par de nombreux auteurs et les doutes d'H. de Saltrey sont largement partagés et, même s'il ébauche une géographie de l'Au-delà qui ne dément pas le récit d'Owein, restent cependant deux problèmes : « celui de la manière dont tout ceci peut se faire et surtout celui de savoir quel est le sort des âmes derrière l'apparence »[23], ces questions conclut l'auteur « sont pour nous des objets de crainte plus que l'objet d'investigation » ; mais le plus grave du

21 — Je reprends ici la traduction donnée par Claude Carozzi, *op. cit.*, p. 530.

22 — Cf. Jean-Charles Payen, *Le Motif du repentir dans la littérature française médiévale (des origines à 1230)*, Genève, Droz, 1967 ; en particulier les pages 54 à 93.

23 — Claude Carozzi, *op. cit.*, p. 533.

point de vue de la véracité ou non du récit d'Owein est qu'aucun des théologiens cités n'évoque la possibilité de visiter l'Au-delà corporellement. Tous les exemples rappelés concernent des « visions » :

> Raptas etiam et iterum ad corpora reductas uisiones quasdam et reuelationes sibi factas dicit narrasse siue de tormentis impiorum siue de gaudiis iustorum et in his tamen nihil nisi corporale uel corporalibus simile recitasse : flumina, flammas, pontes, naues, domos, nemora, prata, flores, homines nigros uel candidos...

Or Owein pénètre dans le Purgatoire de saint Patrick avec son corps. Comment ne pas douter de cette expérience qui ne relève d'aucune vérité théologique même si le voyage de saint Paul dans l'Au-delà pourrait cautionner celui d'Owein ? Mais y croit-on encore ? De plus le statut d'Owein n'est pas comparable à celui de saint Paul qui est un des fondateurs du christianisme ; cependant, si on peut douter du témoignage d'un chevalier pécheur, ne peut-on pas penser, *a contrario*, que son statut ne lui permet pas d'inventer ? Il n'a pas les connaissances nécessaires pour alimenter son récit et son ignorance peut être une garantie de la vérité de sa relation.

À plusieurs reprises, H. de Saltrey rapproche le récit qu'il va raconter et les enseignements des théologiens ; ainsi il conclut la partie de son exposé concernant le purgatoire par cette phrase : « quod et huic uidetur congruere narrationi » ; mais ses doutes sont perceptibles lorsqu'il admet que le témoignage de saint Grégoire lui permet d'accomplir avec plus d'assurance ce qui lui a été demandé : « fiducalius quod iubetis ad profectum simplicium perficiam ».

Ainsi avant de raconter l'histoire d'Owein, H. de Saltrey pose la question de la vérité du récit sur un plan théologique. De ce point de vue, le concept et le mot « vérité » sont appliqués soit à Dieu, soit à la connaissance que nous avons des choses divines. Or les mystères de la vie divine ne prennent figure de vérité qu'à une double condition : Dieu doit les révéler, l'Église doit les proposer à notre croyance. Dans le cas qui nous intéresse, la vérité recherchée est « considérée comme formellement révélée par de nombreux et graves théologiens », l'Église n'ayant pas explicitement formulé une proposition à ce sujet ; il s'agit donc d'une vérité dite « proche de la foi » qui néanmoins oblige le chrétien ; en effet, la véracité est une vertu morale qui se rattache à la vérité de la doctrine dans la mesure où la probité intellectuelle doit être mise au service de la foi[24]. Or si le récit d'Owein est mensonger, l'œuvre

d'H. de Saltrey n'atteint pas son but, c'est-à-dire aider les autres à devenir meilleurs, les encourager à servir Dieu et à Le craindre.

Les interrogations d'H. de Saltrey débouchent donc sur la recherche d'une vérité supérieure qui va bien au-delà d'une simple mise en cause de la véridicité d'une expérience personnelle. Parce qu'il considère son travail d'écriture comme une œuvre pieuse, il ne peut succomber à la malhonnêteté intellectuelle et doit s'assurer que son récit est véridique, condition nécessaire pour qu'il soit édifiant. Ainsi alors que l'affirmation de la vérité du récit était un procédé rhétorique employé pour convaincre et instruire, ici la recherche de la véracité engage la finalité du travail de l'auteur et sa quête personnelle.

Marie de France, manifestement, ne comprend pas cette acception du concept de vérité ; elle croit à l'authenticité du témoignage d'Owein et en cela elle est certainement représentative de l'opinion du public laïque contemporain. De plus, lorsqu'elle se réfère à la notion de vérité, elle la conçoit de la même manière que celle invoquée par accréditer des textes fictionnels ; comme la vérité des *Lais* repose sur celle de l'intertexte, la véracité du récit qu'elle traduit repose pour elle sur les témoignages qu'il rapporte et dont elle ne doute pas, pas plus qu'elle ne remet en cause l'écrit d'H. de Saltrey. L'épilogue de la version courte, très différent du texte latin, montre combien Marie fait confiance à la transmission et comment les récits antérieurs deviennent pour elle les garants de la véracité de son œuvre :

> Gileberz conta icel fait
> a l'autor, k'il nus ad retrait,
> si cum Oweins li out conté
> e li moignes dunt j'ai parlé,
> ço que jo vus ai ici dit
> e tut mustré par mun escrit. (v. 2057-2062)

Pour démontrer l'incompréhension dont elle fait preuve à l'égard des doutes exprimés par H. de Saltrey, il faudrait faire une étude comparative précise du texte latin et de la traduction, mais ce travail est rendu difficile par le fait que nous ignorons quelle version du *Tractatus* lui servait de base ; cependant il est tout de même possible de faire quelques remarques qui vont toutes dans le même sens.

Marie prend la narration à son compte ; ainsi dans le prologue, les participes passés sont au féminin, ce qui fait qu'à partir du vers 9, elle fait sien le récit d'H. de Saltrey ; c'est ainsi qu'elle affirme

24 — Voir le *Dictionnaire de théologie catholique*, article *Vérité*, 2675 à 2687.

au vers 15 : « dirai ço ke j(o)' en ai oi », laissant accroire qu'elle a entendu le récit de Gilbert ; or cette identification la conduit à se porter garante de la véracité du récit.

Alors que la partie du prologue exposant les discours théologiques sur l'Au-delà est parfaitement cohérente et organisée dans le *Tractatus*, l'exposé de Marie de France est confus et désordonné. À plusieurs reprises, elle donne une interprétation personnelle, différente du texte latin, quand elle n'ajoute pas certaines remarques. Il arrive aussi qu'elle traduise mot à mot ce qui change les références et par conséquent le sens du passage ; ainsi aux vers 141-142, « nostre escrit » renvoie, dans le texte de Marie, au récit d'H. de Saltrey alors que dans le *Tractatus* « narratio ista » se rapporte au récit de Gilbert ; certains changements de pronom prouvent aussi une certaine incompréhension.

Parce qu'elle ne comprend pas les réserves d'H. de Saltrey, elle traduit au vers 45 « assurance » par « application », se plaçant ainsi sur le plan de la création littéraire. De même, les vers 93 à 106 sont une traduction très libre du texte latin et elle semble avoir ajouté le commentaire qui figure dans la parenthèse de l'édition : « Ci nus dit pur veir,/coment eles (e)issent des cors/e ou vont, quant eles sunt hors. »

Il est possible que certaines omissions relèvent de la même incompréhension ; si Marie ne traduit ni « quod et huic uidetur contruere narrationi », ni ensuite « ista uidentur etiam affirmari narratione » peut-être est-ce parce que pour elle il n'y a aucun doute et que ces formules lui ont donc semblé redondantes. De plus, à la fin du texte, lorsque H. de Saltrey rapporte divers témoignages pour accréditer son récit, Marie de France supprime celui du premier abbé qui disait n'avoir rien entendu de semblable dans son pays, comme si cette réserve pouvait ternir l'authenticité de l'aventure d'Owein.

Par ailleurs, le choix de certaines formulations montre bien que Marie souhaite insister sur la vérité de son témoignage ; elle multiplie l'emploi d'adverbes tels que « apertement », « veirement », souvent placés à la rime et d'expressions comme « pur veir »[25] et là où le texte latin utilisait une énumération pour mentionner ce que voyaient les visionnaires : « flumina, flammas, pontes, naues, domos, nemora, prata, flores, homines nigros uel candidos », Marie de France répète le verbe « voir » (v. 79, 83) ; notons encore l'emploi du mot « aventure » (v. 499) pour parler

25 — Citons la rime des vers 61-62 : « apertement/veirement » ; voir aussi les vers 89, 94.

de la visite du purgatoire ; l'utilisation de ce terme confère une tonalité laïque à une expérience éminemment spirituelle.

Enfin et surtout, Marie de France introduit à la fin du prologue le concept de vérité au sens où on le trouve si souvent dans les *Lais* :

> Qui crerreit ço vereiement,
> si n'en eüst demustrement,
> ceste chose estre verité
> ke nus avoms ici mustré ?
> Si j'ai bien eü en memoire
> co ke j(o)'ai oï en l'estoire,
> jo vus dirrai verraiement
> en ordre, le commencement. (v. 181-188)

Dans les prologues et les épilogues des *Lais*, Marie de France affirme fréquemment la vérité de son récit en faisant référence à une source orale ou plus rarement écrite[26] ; cependant, elle renouvelle ce lieu commun soit en se portant, elle-même, garante de la véracité de l'histoire[27], soit en donnant la parole à un personnage[28] ; dans tous les cas, lorsqu'il s'agit de la véracité de l'histoire, ces affirmations relèvent d'une topique ; mais il peut s'agir de la « vérité » interne du récit et dans ce cas, la narratrice a recours à divers procédés : présentation des personnages, description des lieux, commentaires authentifiant l'histoire etc.[29]. Or, Marie, traductrice du *Tractatus*, est convaincue de l'exactitude de sa source ; le lieu est attesté et le pèlerinage conforte la crédibilité de l'aventure d'Owein[30] ; quant aux personnages, ils ont une réalité historique qui renforce ses certitudes ; le fait même de « traduire » un texte pré-existant est une garantie de la véridicité de son récit ; comme l'écrit F. Dubost : « l'écrit s'appuie indéfiniment sur un écrit antérieur qui l'autorise et lui donne le statut de fait avéré »[31].

26 — *Lais de Marie de France*, traduits, présentés, annotés par Laurence Harf-Lancner, éd. K. Warnke, Le Livre de Poche, coll. Lettres gothiques, Paris, 1990. Cf., par exemple, les vers 19 à 21 de *Guigemar* : « Les contes que jo sai verais,/dunt li Bretun unt fait les lais,/vos conterai assez briefment ». Dans ce prologue, exceptionnellement, Marie de France fait référence à un écrit : « El chief de cest comencement/sulunc la letre e l'escriture/vos mosterrai une aventure » (v. 22-24).

27 — *Eliduc*, éd. citée, « D'un mult ancïen lai Bretun/le cunte e tute la raisun/vos dirai, si cum jeo entent/la verité mun escïent » (v. 1 à 4) ; elle conclut le prologue sur ces deux vers : « Si cum avint, vus cunterai,/la verité vus en dirrai » (v. 27-28).

28 — Par exemple *Guigemar*, v. 310-314.

29 — Cf. Roger Dubuis, *Les Cent Nouvelles Nouvelles et la tradition de la nouvelle en France au Moyen Âge*, P.U. de Grenoble, 1973, p. 335 à 341.

30 — Sur le pèlerinage au Purgatoire de saint Patrick, voir Yolande de Pontfarcy, *op. cit.*, p. 46 à 54 et p. 68 à 71.

31 — Francis Dubost, *Aspects fantastatiques de la littérature narrative médiévale (XII^e^-XIII^e^ siècles). L'Autre, l'Ailleurs, l'Autrefois*, Paris, Champion, 1991, 2 tomes ; p. 146.

Marie de France ne comprend pas les doutes d'H. de Saltrey et considère la vérité liée à l'écriture du sacré de la même façon qu'elle envisageait celle de la fiction : elle substitue à la vérité de l'intertexte[32], celle du témoignage et dans un cas comme dans l'autre le texte se présente « comme un art de la mémoire »[33]. De plus, notons, à la suite de M.J. Curley[34], que Marie, par sa question inverse l'ordre épistémologique du *Tractatus* ; pour Marie de France, c'est le récit de l'aventure d'Owein qui prouvera la réalité de l'Au-delà tel qu'il est décrit par saint Grégoire et saint Augustin. On est loin de la pensée du moine de Saltrey !

De ces analyses, il ressort que le concept de « vérité » est polysémique. L'opposition vérité/mensonge peut renvoyer soit à l'opposition littérature religieuse/littérature profane ou encore édification/fiction, soit à l'authenticité ou non de l'écrit au témoignage du voyageur ; la vérité testimoniale, quant à elle, n'est, jusqu'au XII^e^ siècle, remise en cause que de manière rhétorique pour mieux accréditer la véracité du récit du visionnaire ; les garanties avancées sont d'ordre divers : le statut et les qualités du voyageur et du narrateur, des preuves orales ou matérielles ramenées de l'Au-delà ou encore les conséquences pénitentielles du voyage. Les traductions, en faisant entrer les textes latins dans le champ du littéraire, vont multiplier ces gages de véracité ; de plus à la fin du XII^e^ siècle, alors que la notion d'intériorité et la théologie pénitentielle modifient les mentalités et les conceptions théologiques, se développe un certain scepticisme à l'égard de ces expériences et leur mise en récit à des fins d'édification commence à poser problème ; c'est alors une autre conception de la « vérité » qui se fait jour : la recherche d'une vérité théologique qui pourrait cautionner une œuvre pensée comme un acte de foi et qui ne peut l'être que si l'auteur fait preuve de la « vertu de vérité ». Dans ce cas « vérité » s'oppose non plus à « mensonge » mais à « erreur » (nous retrouvons le titre de notre colloque : le vrai et le faux). Pourtant cette exigence est loin d'être partagée par tous et bien des laïques ne peuvent la comprendre, aussi certaines traductions faites par des auteurs profanes, comme Marie de France, en reviennent-elles à une conception littéraire de la vérité. En fait, l'étude de ce concept appliqué aux récits de voyage dans l'Au-delà souligne la complexité de ce genre littéraire en même temps qu'elle nous renseigne sur

32 — Jeannette M.A. Beer, *Narrative conventions of Truth in the Middle Ages*, Genève, Droz, 1981.

33 — Francis Dubost, *op. cit.*, p. 151 ; cf. les vers 185-186 de *L'Espurgatoire seint Patriz*.

34 — *Saint Patrick'Purgatory. A poem by Marie de France, Medieval and Renaissance Texts and Studies*, 94, New York, 1993 , p.25 et 26.

l'évolution de la pensée théologique au tournant de l'époque romano-gothique.

Huguette LEGROS
Université de Caen