

Image sociale du paradis et de l'enfer à la fin du Moyen Âge

Lew, Hee-soo

Université Kyungnam

Introduction

Le monde de l'au-delà pour l'homme médiéval n'est pas seulement l'imaginaire, mais aussi à la fois le réfléchissant et le conditionnant du monde terrestre. Autrement dit, l'homme médiéval est dans sa vie double, c'est-à-dire la vie terrestre et la vie imaginaire de l'au-delà qui donne à son existence ici-bas un sens qui est la fin dernière, glorieuse ou catastrophique. Sans cette moitié rêvée de sa vie, l'homme médiéval ne se saisit qu'à demi, car l'essentiel de son existence est dans ce balancement de ses prévisions de l'au-delà, entre l'espoir du salut au paradis et la peur de la damnation en l'enfer.

Dans les sociétés, telles que la société médiévale, qui croient à la vie future, cette croyance s'incarne dans des lieux où se déroule cette vie après la mort. L'espace de l'au-delà est un de ces lieux de la croyance. La géographie de l'au-delà à la fin du Moyen Âge est constituée en un système de trois lieux: le paradis, l'enfer et le purgatoire. Nous allons ici prendre pour notre objet d'étude le paradis et l'enfer, parce que, de ces lieux, ceux qui ont exercé la plus grande fascination sur les hommes et les femmes du Moyen Âge sont incontestablement le paradis et l'enfer, même si le purgatoire a connu tardivement un succès plus limité mais bouleversant (préface de J. Le Goff, J. Baschet, 1993, IX).

Pourtant, même si l'au-delà apparaît comme un élément central dans la vie religieuse et, plus largement, dans la mentalité, il n'est pas facile de dévoiler ses réalités historiques, car l'au-delà est un lieu invisible

qui ne se retrouve que dans l'expérience imaginée. Pour en faire un objet d'histoire, donc, il faut que l'image de l'au-delà soit considérée comme "un fait social", le terme qu'a créé Émile Durkheim. Nous pourrions prendre pour notre point de départ très utile une leçon de Marc Bloch qui se demande dans sa *La Société féodale* (150) "comment ne pas reconnaître dans la peur de l'enfer un des grands faits sociaux du temps?". En d'autres termes, l'au-delà doit être considéré comme "un rouage du système religieux et social" (J. Baschet, 1993, 3).

Nous allons rechercher ici plusieurs points sur l'image de l'au-delà à la fin du Moyen Âge: d'abord, l'image fondamentale et traditionnelle du paradis et de l'enfer; puis, leurs mutations et à son tour leurs rapports avec la structure sociale; et enfin, le mécanisme du pouvoir qui y fonctionne secrètement.

L'au-delà : un reflet de la nature

Dans la société médiévale, le monde de l'imaginaire est à la fois une fiction—cependant, ce ne l'est qu'en apparence—et "une mimèse", métamorphosée ou non, des réalités, comme, par exemple, le montre l'explication par E. Auerbach de *La Divine Comédie* de Dante (E. Auerbach, 193). Le monde imaginé qu'on ne peut pas percevoir à l'oeil nu, s'est construit par analogie avec ce qui est déjà bien connu et évident, c'est-à-dire ce qu'on peut voir et toucher et donc facilement comprendre dans le monde réel. Au contraire, l'image du monde terrestre est organisée, elle aussi, à l'imitation de l'imaginaire. C'est ainsi qu'on peut trouver ici emmêlés le monde réel et l'imaginaire. Cette pensée analogique de l'homme médiéval se révèle dans son point de vue de l'univers où, par exemple, l'homme corporel se comprend de par l'analogie de macrocosme-microcosme—l'univers et l'homme créés par un même auteur, Dieu—, comme le montre l'explication de l'*Elucidarium* d'H. Augustodunensis: "c'est pourquoi on l'appelle microcosme, c'est-à-dire monde en

réduction. Il est en effet composé de terre-la chair, d'eau-le sang, d'air-le souffle, de feu-la chaleur"(cité de J. Le Goff, 161).

Cette observation serait valable pour notre sujet, car la nature est une des meilleures matières populaires pour permettre de constituer l'image de l'au-delà. La nature est caractérisée par ses faces doubles: d'une part, une face très gracieuse et favorable comme la mère produisant du lait dont se nourrit l'homme médiéval—ce dont le paradis serait une des expressions idéalisées—, et d'autre part, une face pénible et menaçante comme des démons dont l'homme médiéval est souvent victime—ce dont l'enfer serait une des versions les plus cruelles. En un sens, l'image de l' u-delà réfléchit les préoccupations "des hommes en société" tels que Marc Bloch a remarqué.

L'image typique du paradis, c'est celle de prairie, ou de jardin enclos et fleuri, semblable à l'Eden, comme le montre les représentations iconographiques (M. Vovelle, 61) ou les récits de voyage au paradis. La légende de la vision qu'a connue Eberhard, évêque de Bamberg du 12e siècle, en serait un modèle très significatif pour permettre de comprendre concrètement l'image traditionnelle du paradis (J. Schwarzer, 338-50).

Ce qu'on peut y trouver d'abord, c'est une existence de prairie en tant que l'image du paradis. On peut y voir "un vaste plateau couvert de toutes sortes de fleurs, d'arbres chargés de fruits et peuplés d'une multitude d'oiseaux" (cité de G. Gatto, 930). Cette image comme la prairie du paradis, c'est celle du bonheur originel de l'homme avant sa chute. On peut rencontrer une telle image dans le rêve du paradis terrestre, lui aussi, que les hommes réprimés du Moyen Âge ont essayé de réaliser sur terre. Ce n'est pas autre chose que l'âge d'or rêvé par les millénaristes anti-cléricaux et anti-féodaux tels que joachimites du 13e siècle. C'est un monde rêvé où, comme l'a dit Jean de Meung dans son *Roman de la Rose*, "la terre n'était pas alors cultivée, mais elle était

comme Dieu l'avait parée, et portait d'elle-même ce dont chacun tirait sa subsistance". Cette image nous montre, comme l'explique J. Le Goff, "en leurs profondeurs les masses populaires du Moyen Âge, leurs angoisses économiques et physiologiques face à ces données permanentes de leur existence : la sujétion aux caprices de la nature, aux famines, aux épidémies" (221-23). Cependant, l'Église a considéré comme une superstition le "jardin fleuri" apparu dans l'image du paradis. C'est, on peut dire, à cause de son caractère matériel et anti-ecclésiastique probablement en rapport avec la millénarisme. En tout cas, l'image de la nature en tant qu'un modèle du paradis n'est pas comme un reflet naïf de la nature existante, mais comme un rêve du monde opposé à elle, c'est-à-dire du monde idéalisé mais en plus rétrospectif—un retour à l'âge d'or.

L'image de la nature en enfer a été, comme nous l'avons dit, constituée par des aspects les plus redoutables de ce que les hommes médiévaux ont connu de la nature. C'est sans doute parce que l'enfer est l'espace de la punition pour les damnés, cette punition qui fonctionne comme un moyen de susciter la peur parmi eux. A cet égard, nous devons jeter notre regard attentif sur les instruments et les manières de les tourmenter, car ceux-là ont connu les transformations sérieuses à la fin du Moyen Âge. En tout cas, le principe de l'organisation pour l'image de l'enfer a été fondé sur ce monde d'ici-bas.

Dans l'au-delà comme dans ce monde d'ici-bas, certains aspects redoutables de la nature sont les objets de peur pour les hommes de la société traditionnelle qui sont presque entièrement soumis à la nature qui dépasse les forces humaines. Des éléments qui constituent les matières de l'image traditionnelle de l'enfer, les plus dominants sont les éléments naturels, selon les statistiques que J. Baschet a faits sur l'importance des éléments naturels en enfer apparus dans *Vision de Tnugdai* du 12e siècle (1985,186). Ici, nous allons tenter de le confirmer

dans l'*enfer* de Dante du 14^e siècle.

Ce qu'on peut d'abord y confirmer, c'est que sont trouvées certaines des forces météorologiques telles que les ténèbres et les climats pénibles. Dans ce monde d'ici-bas, les images des ténèbres sont en rapport avec des démons et Satan, face aux saints et à Dieu qui, chacun d'eux, est "un être de lumière" et la lumière première—celle-ci, par exemple, vers laquelle le *paradis* de Dante est une marche. La nuit et la forêt entremêlées ne sont pas d'autres que les expressions concrètes de cette même image. Les climats pénibles font allusion aux famines fréquentes et à la fin du monde. Toutes ces images sont l'objet de peur par lequel sont tourmentées les âmes dans l'univers de Dante.

Par ailleurs, on peut y trouver puissantes et maléfiques les éléments géographiques: les rivières de sang, les fleuves de feu, les vallées profondes, les marais empoisonnés, les tombes brûlantes, etc. Pareillement à la représentation iconographique telle que le *Couronnement de la Vierge* (en 1453) d'Enguerrand Charonton (Ph. Ariès, 1983, 168-69), la rivière de sang et de feu constitue l'enfer vers lequel les démons dirigent forcément les âmes.

Enfin, en général, les âmes en enfer sont tourmentées par les animalités telles que démons et leur prince Satan, Léviathan, loup-garou et serpent dont plusieurs ont le caractère biblique et féodal. Chez Dante, cependant, les âmes sont torturées par les animalités telles que grandes mouches, essaim de guêpe, loups, serpents, minotaures, centaures, cerbères et harpies dont beaucoup se montrent dans les mythes grecs.

L'au-delà: un miroir de la société

A une telle représentation de l'au-delà s'ajoutent progressivement de nouvelles images à la fin du Moyen Âge. On peut dire que cela ne refléchit rien d'autre que la société changeante de la fin du Moyen Âge.

Le paradis a cessé d'être jardin fleuri quand le christianisme a

répugné à ces représentations matérielles et les a trouvées superstitieuses. A partir du 12e siècle, au jardin fleuri on préfère le trône ou le sein d'Abraham. Et d'ailleurs, la prairie parfois fait place au palais et parfois se l'associe: ainsi dans le récit de la vie de Saint Thomas (M. Vovelle, 61). Mais, au jardin enclos ou au palais du Jérusalem céleste s'est juxtaposée ou s'est superposée progressivement une vision beaucoup plus hiérarchique d'un paradis sous la garde des milices célestes. Une telle image vient sans doute de l'imagerie orientale, mais celle-là est transposée dans une cour féodale (Ph. Ariès, 1976, 33-34). J. de Voragine compare la hiérarchie angélique à la cour du souverain ou à la pyramide des honneurs et des dépendances de la société féodale. Il a classé neuf anges en trois catégories de hiérarchie céleste et dit que "cet ordre et cette distribution offrent une certaine analogie avec ce qui se voit chez les puissances de la terre"(235). D'ailleurs la société céleste des anges n'est que l'image de la société terrestre, ou plutôt, celle-ci n'est que l'image de celle-là. Comme l'affirme en 1025 l'évêque Gérard de Cambrai et Arras, "le roi des rois organise en ordres distincts aussi bien la société céleste et spirituelle que la société terrestre et temporelle. C'est Dieu qui a établi des ordres sacrés dans le ciel et sur terre" (cité de J. Le Goff, 189).

Il a été difficile pour les masses populaires du Moyen Âge d'imaginer ce qu'était la forme de Dieu à cause de son immatérialité, mais ils ont cru que Dieu a été un dominateur de la société terrestre. Dans la société féodale il est un seigneur féodal, ou plutôt, un roi. L'église romane dont la porte est un chemin qui mène au paradis est conçue comme un palais royal où Dieu de majesté s'assied comme un roi.

Mais, on a connu au 14e et 15e siècle la substitution progressive des hiérarchies structurées de la cour céleste à l'image du palais royal héritier de la sensibilité courtoise (M. Vovelle, 130). Comme le montre le contenu du *Couronnement de la Vierge* (en 1453) d'Enguerrand Charonton, le

paradis est peuplé des êtres sacrés tels que la sainte Trinité, Notre Dame, saint Jean Baptiste, ange Gabriel, saint Michel, saint Pierre, saint Paul, sainte Catherine, Magdalene, etc. (J. Chiffolleau, 358). Et tel est aussi le paradis dans les testaments de la fin du Moyen Âge (J. Lartigaut, 120; B. Saint-Pierre, 80-86). Ce qui nous intéresse ici, c'est qu'on ne peut pas y trouver Dieu. On peut dire que c'est sans doute parce que Dieu est un être trop lointain pour rapprocher. En tout cas, tout cela serait considéré comme un signe de la pénétration de la christianisation dans le paradis.

En ce qui concerne l'enfer, il conservait l'image traditionnelle, après avoir connu, lui aussi, les transformations progressives conformément aux mutations de la société terrestre et, en particulier, aux nécessités ecclésiastiques. Ce qui est d'abord remarquable, c'est que l'enfer fonctionne comme une police de désir.

Le châtiment infernal a prolongé jusqu'à l'enfer les tabous médiévaux contre certains métiers. Tels sont les cuisiniers qui héritent le tabou de l'impureté. Cela s'explique sous cet angle que la cuisine est un lieu où l'on prépare des aliments dont se nourrit le désir qui est, comme on le verra après, une des causes principales du péché. Et aussi, on peut voir apparaître en enfer certains musiciens sous l'apparence de démon. Il semble qu'ils aient rapport avec des bruits tels que "charivari" a produits dans la société féodale. L'autre métier suspect, c'est le forgeron. Il est porteur des valeurs opposées selon deux niveaux: d'une part, au niveau de la société terrestre, il n'a aucune qualité immorale, car il fabrique des armes en tant qu'instruments de pouvoir pour les couches supérieures; et d'autre part, au niveau du monde imaginaire, la forge où il travaille se voit comme un microcosme infernal.

Une autre forme de réalité terrestre trouve un équivalent en enfer. Beaucoup de supplices qui y sont faites s'inspirent de ceux qu'inflige la justice terrestre. Par exemple, le passage au 14^e siècle de l'arbre des

pendus au gibet, ce qui se révèle dans les deux justices, serait lié à une volonté de se conformer au modèle terrestre de la punition. Il s'agit, probablement, de fonder la peur de l'enfer sur le choc d'images réelles (J. Baschet, 1985, 189). La pendaison, le traînage, la décapitation et l'enfouissement sont les moyens les plus répandus de la punition dans le monde terrestre, tandis que le supplice de la pendaison ou de l'enfouissement est considéré comme la première peine de l'enfer (M. Vincent-Cassy, 265-67). Une analogie entre les deux justices est trouvée aussi dans la fonction du pont. Le pont est à la fois l'instrument de jugement et celui de punition dans la justice terrestre, mais la différence est qu'en enfer l'élément punitif s'accroît.

Ainsi, tous ces éléments, naturels ou non, ont été les matières dominantes de l'image traditionnelle de l'enfer. Mais, à partir du 14^e siècle on peut s'apercevoir que l'image infernale a connu la transformation graduelle. Le point le plus important est que, dans l'activité torturante, l'instrument artificiel commence à l'emporter aux dépens des éléments naturels, bien que ceux-ci occupent une place non négligeable. Il apparaît, par exemple, que, comme le montre J. Baschet, dans les textes du 14^e siècle les peines instrumentales représentent plus de 50% des cas chez de Degueville et chez de Le Motte (1985, 186), sauf chez Dante pour qui l'importance des peines instrumentales est très faible (c'est probablement parce qu'il est conservateur), tandis que le rapport ne dépasse pas 50% dans les textes antérieurs. Ces nouveaux instruments pour le châtement infernal sont très offensifs et redoutables tels que le couteau, l'épée, le gibet, la roue et le crochet. Une explication possible de ce phénomène serait que le pouvoir, en particulier le pouvoir ecclésiastique est de plus en plus réprimant au moyen de l'Inquisition à partir du 13^e siècle.

Un autre fait notable, c'est que les objets du quotidien tels que le lit et la marmite, comme le démontrent les iconographies de la fin du

Moyen Âge(J. Baschet, 1983), sont à l'honneur dans la punition infernale. Paisibles instruments sur terre, ils torturent l'homme en enfer. Désormais, ce n'est pas la nourriture mais l'homme lui-même qui cuit dans la marmite, et qui brûle sur le lit: les paresseux brûlent sur les lits de braises, et les avares sont bouillis dans les chaudières. C'est ainsi que la chambre et la cuisine parviennent à se vêtir des images de la peur pour la punition infernale. Ce sont, ainsi, ces images que les hommes et les femmes de la fin du Moyen Âge imaginent, le jour et la nuit, chaque fois qu'ils se couchent dans la chambre et qu'ils s'assayent à table.

La chambre et la cuisine sont des espaces où l'on peut satisfaire les désirs corporels tels que la sexualité et l'appétit. Le lit et la marmite qu'on voit dans la vie quotidienne, contiennent en eux-mêmes le mécanisme pour réprimer ces désirs, puisque ceux-ci eux-mêmes sont pleins de la possibilité de péché et d'ailleurs de punition infernale. Pour comprendre ce mécanisme, on doit examiner le lien entre le désir et le crime, entre celui-ci et la punition dans la société traditionnelle. Comme le dit M. Foucault, "c'est la société qui définit, en fonction de ses intérêts propres, ce qui doit être considéré comme crime : celui-ci n'est donc pas naturel. Mais si on veut que la punition puisse sans difficulté se présenter à l'esprit dès qu'on pense au crime, il faut que de l'un à l'autre, le lien soit le plus immédiat possible : de ressemblance, d'analogie, de proximité... La punition idéale sera transparente au crime qu'elle sanctionne; ainsi pour celui qui la contemple, elle sera infailliblement le signe du crime qu'elle châtie; et pour celui qui rêve au crime, la seule idée du méfait réveillera le signe punitif"(106-107). Les exemples en seront les supplices tels que le lit ardent du paresseux, la marmite bouillante des avares, la pendaison des envieux par les yeux et celle des gloutons par la langue. De par la proximité du péché et de la punition, le plaisir est déjà un péché et un supplice. En ce sens l'enfer serait une police de plaisir.

En guise de conclusion: un enjeu du pouvoir

Que signifie l'image rigoureuse de l'enfer pour les hommes de la fin du Moyen Âge?

Ce dont on doit tenir compte d'abord, c'est qu'il s'agit de la croissance économique et de l'intérêt du christianisme comme une idéologie dominante. En général, le désir matériel de l'homme médiéval a tendu, de plus en plus, malgré la crise du 14^e siècle, à se déchaîner par le développement commercial et urbain (L. K. Little, 1971). En même temps, la résistance, spirituelle ou sociale, s'est aperçue contre le rôle idéologique de l'Église. Pour l'opprimer, l'Église a introduit à partir du 13^e siècle le nouveau système de contrôle tel que l'Inquisition dont l'enfer aurait été un équivalent imaginé. C'est ainsi que l'enfer s'est avéré, il semble, comme un des contrepois de ce désir et cette résistance, et donc comme une des expressions de sa volonté d'organiser une société chrétienne de par l'image de peur. L'enfer de la fin du Moyen Âge, c'est "une invention machiavélique"—le terme vient de M. Vovelle (24)—des puissants, ou plutôt, de l'Église pour s'assurer la docilité des humbles.

C'est, on peut dire, dans tel contexte que la christianisation du paradis, elle aussi, doit se placer. Pour les élites tels que les seigneurs féodaux et les bourgeois riches, comme le montrent les historiens de la mort (H.-S. Lew, 176-80) il faut investir au ciel une grande partie de leurs richesses à l'article de la mort afin de gagner le salut. Dans l'au-delà comme dans ce monde d'ici-bas, les élites prennent donc une position beaucoup plus avantageuse que la prennent les couches pauvres dans "un enjeu du salut."

En somme, la notion de l'au-delà à la fin du Moyen Âge ait été, ne peut-on pas penser, "un enjeu du pouvoir" au profit de l'Église et en partie des élites?

BIBLIOGRAPHIE

- Ariès, Ph. 1976. *L'homme devant la mort*, tome II. Paris.
_____. 1983. *L'image de l'homme devant la mort*. Paris.
- Auerbach, E. 1987. *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*(1953), 金禹昌·柳宗鎬 譯. 『미메시스: 서구문학에 나타난 현실묘사』. 고대·중세편. 서울.
- Baschet, J. 1983. "Image du désordre et ordre de l'image: représentation médiévale de l'enfer." *Médiévales*. 4. pp.15-56.
_____. 1985. "Les conceptions de l'enfer en France au XIVe siècle: imaginaire et pouvoir." *Annales E.S.C.* 1. pp.185-207.
_____. 1990. "Satan, prince de l'enfer: le développement de sa puissance dans l'iconographie italienne (XIIIe-XVe siècle)." *L'autunno del diavolo*. Milan. pp.383-96.
_____. 1993. *Les justices de l'au-delà: les représentations de l'enfer en France et en Italie (XIIe-XVe siècle)*. Rome.
- Bastard-Fournié, M. 1973. "Mentalités religieuses aux cofins du Toulousain et de l'Albigeois à la fin du Moyen Âge." *Annales du Midi*. 85. pp.267-87.
- Bloch, M. 1986. *La société féodale*(1968). 한정숙 역. 『봉건사회』.1. 서울.
- Bylina, S. 1987. "L'enfer en Pologne médiévale (XIVe-XVe siècle)." *Annales E.S.C.* 5. pp.1231-44.
- Chiffolleau, J. 1980. *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.
- Dante, A. 1988. *The Divine Comedy*(1914). 최현 옮김. 『신곡』.상하. 서울.
- de Deguleville, G. 1895. *Le pèlerinage de l'âme*. éd. J. Stargigner. London.
- de Le Motte, J. 1940. *La voie d'enfer et de paradis (1340)*, éd. M. A. Pety. Washington.
- Delumeau, J. 1983. *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident XIIIe-XVIIIe siècles*. Paris.
_____. 1992. *Une histoire du paradis. Les jardins des délices*. Paris.
- de Voragine, J. 1967. *La légende dorée*. tome II. trad. J.-B. Roze. Paris.
- Foucault, M. 1989. *Surveiller et punir. Naissance de la prison*(1975). 박홍규 역. 『감시와 처벌: 감옥의 탄생』. 춘천.
- Gatto, G. 1979. "Le voyage du paradis: la christianisation des traditions folkloriques au Moyen Âge." *Annales E.S.C.* 5. pp. 929-42.

- Lartigaut, J. 1979. "Le testament d'un meunier Cadurcien (Jean Coti, 1472, ses donations pieuses)." *Bulletin de la société des études littéraires, scientifiques & artistiques*. 100. pp.120-25.
- Le Don, G. 1979. "Structures et significations de l'imagerie médiévale de l'enfer." *Cahiers de civilisation médiévale*. 24. pp.363-72.
- Le Goff, J. 1992. *La civilisation de l'Occident médiéval*(1984, rééd.). 유 희수 옮김. 『서양중세문명』. 서울.
- Lew, H.-S. 1992. "Le monde de la punition et du salut éternels." *Attitude devant la mort et l'au-delà à la fin du Moyen Âge français*. Thèse de doctorat. Université Corée. pp.139-180.
- Little, L. K. 1971. "Pride Goes before Avarice: Social Change and The Vices in Latin Christendom." *The American Historical Review*. 76. pp.16-49.
- Lorcin, M.-Th. 1981. *Vivre et mourir en Lyonnais à la fin du Moyen Âge*. Paris.
- McDannell, C. and Lang, B. 1988. *Heaven—A History—*. New Haven.
- Minois, G. 1991. *Histoire des enfers*. Paris.
- Peltrault, C. 1977. "L'enfer ou architecture de l'illusion." *Annales littéraires de l'Université de Besançon*. 198. pp.19-30.
- Saint-Pierre, B. 1980. "Mourir au XVe siècle: le testament de Jeanne d'Entrecasteaux." *Le sentiment de la mort du Moyen Âge*. Montréal. pp.57-96.
- Schwarzer, J. Aufl. 1882. "Visionslegende." *Zeitschrift für Deutsch Philologie*. pp.338-51.
- Vincent-Cassy, M. 1979. "Prison et châtement à la fin du Moyen Âge." *Les marginaux et les exclus dans l'histoire*. Cahiers Jussieu. 5. pp.262-74.
- _____. 1980. "Envie au Moyen Âge." *Annales E. S. C.* 2. pp.253-71.
- Vovelle, M. 1983. *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours*. Paris.