

Histoire et civilisations

CRH

Doctorat

ESZTER NAGY

La réception des *Visiones Georgii*

Lectures de la légende du Purgatoire de saint Patrick à la fin du Moyen Âge

Thèse dirigée par : Marie Anne Polo de Beaulieu, EHESS CRH

Levente Seláf, Université de Budapest ELTE BTK

Date de soutenance : le 26 janvier 2018

Rapporteurs 1 Edit Madas, Université catholique Péter Pázmány de Budapest
2 Mattia Cavagna, Université catholique de Louvain

Jury 1 Edit Madas, Université catholique Péter Pázmány de Budapest
2 Myriam White-Le Goff, Université d'Artois
3 Jean-Claude Schmitt, EHESS CRH
4 Gábor Klaniczay, Central European University, Budapest

À ma filleule, Hanka.

Remerciements

Cette thèse préparée dans le cadre d'une convention de cotutelle entre l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales et l'université ELTE de Budapest est le résultat d'une série de rencontres qui m'ont inspirées et m'ont permises de progresser dans mes recherches. A l'issue de la rédaction, je voudrais remercier toutes et tous dont la générosité et le soutien m'ont aidé à mener à bien ce travail.

En premier lieu, je remercie ma directrice de thèse de la part de l'EHESS, madame Marie Anne Polo de Beaulieu, pour la confiance qu'elle m'a accordée tout au long des années de la collaboration. Je lui sais infiniment gré pour sa grande disponibilité et pour les heures qu'elle a consacrées à me relire. J'ai beaucoup apprécié son soutien continu qui s'est manifesté de mille façons à l'égard de moi et mon travail.

Un remerciement chaleureux va à mon directeur de thèse hongrois, monsieur Levente Selaf pour ses conseils et son engagement dans ce projet de recherche. Je le remercie également pour son aide à donner un cadre international à cette recherche.

Je voudrais également exprimer ma gratitude aux chercheurs dont la contribution était essentielle pour mener à bien ma thèse, notamment

- à monsieur Giovanni Paolo Maggioni qui a partagé avec moi les chapitres de son livre en préparation sur le Purgatoire de saint Patrick. Je suis très reconnaissante pour les heures qu'il a consacrées à discuter avec moi et pour ses conseils qui ont déterminé la piste de ma recherche.
- à monsieur Cristophe Mackert, chef du Département des manuscrits de la Bibliothèque universitaire de Leipzig pour sa générosité de mettre à ma disposition les matériaux de sa collection et pour partager avec moi les résultats de ses recherches portant sur l'abbaye d'Altzella. Je remercie également sa collègue, Almuth Märker dont j'ai beaucoup apprécié la disponibilité pendant mon séjour à Leipzig.
- à madame Edit Madas, dont les conseils concernant la partie philologique de ce travail et les encouragements chaleureux m'ont beaucoup facilité la dernière phase de la rédaction.

Je suis très reconnaissante à madame Myriam White-Le Goff et aux messieurs Gábor Klaniczay, Jérôme Baschet et Luc Ferrier pour leurs conseils très utiles et pour les échanges inspirants.

Je remercie le GAHOM de m'avoir accueilli pour la durée de ma formation doctorale. Cette ambiance chaleureuse de partage et de soutien, créée entre autres par Jean-Claude Schmitt, Marie Anne Polo de Beaulieu et Aline Debert a assuré un cadre idéal pour ma progression professionnelle et personnelle.

Je suis particulièrement reconnaissante à madame Aline Debert, à Virginie Sette et à Katalin Fazekas pour leur aide indispensable dans les corrections linguistiques.

Au terme de ce parcours, je remercie enfin mes proches : leurs encouragements m'ont donné la force à surmonter les moments difficiles. J'ai une pensée particulière pour ma mère et pour János Boromisza ; ils m'ont entouré et adié comme j'en avais besoin.

Résumé et mots clés

Résumé

Les *Visiones Georgii*, datant du milieu du 14^e siècle, constituent une réécriture d'Avignon de la légende du Purgatoire de saint Patrick. Le récit portant sur le voyage de Georges de Hongrie dans l'au-delà a souvent été le sujet de malentendus et d'incompréhensions. Le travail présent vise, d'une part, à réévaluer la place de cette réécriture particulière au sein de la tradition littéraire du Purgatoire de saint Patrick en mettant en lumière ses caractéristiques propres. D'autre part, nous souhaitons analyser un aspect peu étudié des *Visiones Georgii* : leur réception dans les milieux monastiques. En comparant le récit de Georges à ses modèles littéraires, nous constatons qu'il constitue une modernisation de la légende du Purgatoire de saint Patrick avec la finalité d'en créer un récit documentaire et conforme à la géographie ternaire de l'au-delà. Grâce à l'introduction d'une nouvelle imagerie, le narrateur fait des *Visiones Georgii* une des plus longues descriptions de l'au-delà qui nous soient parvenue du Moyen Âge. En ce qui concerne la réception de l'ouvrage, nous mettons sous la loupe deux manuscrits provenant de l'abbaye cistercienne d'Alzella. Nous démontrons que par l'évocation des motifs familiers pour les milieux monastiques, les *Visiones Georgii* se donnent aux lecteurs cisterciens comme un parcours spirituel évoquant la conversion monastique. De plus, la transcription des manuscrits d'Alzella nous a permis d'identifier l'auteur jusqu'ici inconnu : il est Petrus de Paternis, maître en théologie des ermites de saint Augustin qui a rédigé les *Visiones Georgii* à proximité de la cour pontificale d'Avignon.

Mots clés

Alzella, au-delà, Avignon, cisterciens, eschatologie, exégèse; littérature de visions, manuscrits, Moyen Âge, pèlerinage, Petrus de Paternis, Purgatoire de saint Patrick, réception, *Visiones Georgii*

Abstract and Keywords

Abstract

The Visiones Georgii is a mid-14th century modernisation of the legend of Saint Patrick's Purgatory. The visionary journey of Georgius, a knight of Louis I of Hungary in the Otherworld has often been the subject of misunderstanding and misinterpretation. This paper aims, on one hand, to reconsider the place of this particular version of the legend of Saint Patrick's Purgatory in the literary tradition by highlighting its own characteristics. On the other hand, we analyse the Visiones Georgii from an aspect which has received little attention so far: we explore the reception of the visions in the monastic communities. By comparing the account of Georgius to its literary models, we show that it rewrites the legend of St. Patrick's Purgatory in order to create a documentary narrative which is able to confirm the ternary geography of the Otherworld. Through the introduction of a new series of visions, the narrator makes the Visiones Georgii one of the the longest descriptions of the Otherworld that survived from the Middle Ages. Regarding the reception of the account, we focus on two Cistercian manuscripts from the Cistercian abbey of Alzella in Saxony. We show that due to the allusions to some well-known topics in the monasteries, the Visiones Georgii invites the Cistercian readers to a spiritual journey which ends in the vision of God. In addition, the transcription of the Alzella manuscripts has allowed us to identify the hitherto unknown author of the text: he is Petrus de Paternis, a Master of theology and an hermit of Saint Augustine who wrote the Visiones Georgii near the Papal Court of Avignon.

Keywords

Alzella, Avignon, Cistercians, eschatology, exegesis; literature of visions, manuscripts, Middle Ages, Otherworld, pilgrimage, Petrus de Paternis, reception, St. Patrick's Purgatory, Visiones Georgii

Table des matières

<i>Remerciements</i>	3
<i>Résumé et mots clés</i>	4
<i>Abstract and Keywords</i>	5
<i>Table des matières</i>	6
INTRODUCTION	12
1. Approches modernes de la littérature des visions.....	12
2. Une autre approche : l'esthétique de la réception	14
3. Le choix des <i>Visiones Georgii</i>	19
3 bis. Textes disponibles des <i>Visiones Georgii</i>	21
4. Notre approche : se concentrer sur la réception.....	25
4.1. L'édition historio-critique de Bernd Weitemeier.....	25
5. Les <i>Visiones Georgii</i> dans le contexte des campagnes de Louis Ier de Hongrie contre Naples	27
6. Recherches sur l'identité de Georgius	31
7. Conditions de la genèse des <i>Visiones Georgii</i>	32
8. La réception moderne des <i>Visiones Georgii</i>	33
9. Plan de travail	37

Première partie

La genèse des *Visiones Georgii* : le récit et ses manuscrits

CHAPITRE 1 Une modernisation de la légende du Purgatoire de saint Patrick : tradition et innovation dans les <i>Visiones Georgii</i>	40
1. La naissance de la légende du Purgatoire de saint Patrick	41
1.1. Rituel du passage	46
2. Les <i>Visiones Georgii</i> : une modernisation de la légende du Purgatoire de saint Patrick	47
2.1. Comment construire une histoire vraie ?	49
2.2. Un voyage corporel dans l'autre monde : la transcendance sensible des visions de Georgius	54
2.3. Nouvelles stratégies au service de la persuasion	58
2.3.1. <i>Les lettres patentes : le témoignage comme empreinte de la réalité</i>	58

2.3.2. <i>Le narrateur en tant que commentateur des visions</i>	61
2.4. Preuves externes du pèlerinage de Georgius : le Mémorial de Laurentius Tar et John of Tewskbury	66
2.5. Introduction d'une nouvelle imagerie dans les visions au Purgatoire de saint Patrick	71
CHAPITRE 2 Petrus de Paternis, l'auteur retrouvé des <i>Visiones Georgii</i>	86
1. À la recherche de l'origine des <i>Visiones Georgii</i>	86
2. La preuve du Ms 841 de Leipzig et le manuscrit de St. Florian	90
3. Portrait de Petrus de Paternis	92
3.1. <i>Tractatus de sufficiencia et necessitate humanae vitae</i>	93
3.2. Le <i>Tractatus de sufficiencia et necessitate humanae vitae</i> et les <i>Visiones Georgii</i> : une comparaison	93
CHAPITRE 3 Les manuscrits 832 et 841 de la Bibliothèque universitaire de Leipzig	99
1. Le Ms 832	100
1.1. Outils servant à structurer le texte.....	101
2. Le manuscrit Ms 841 de Leipzig	102
3. La relation entre les manuscrits 832 et 841 de Leipzig	103

Deuxième partie

La réception des *Visiones Georgii* : une lecture cistercienne du voyage de Georgius dans l'au-delà

CHAPITRE 4 Les cisterciens d'Altzella et leurs bibliothèques	110
1. L'histoire de l'abbaye cistercienne d'Altzella am Nossen	112
2. Les cisterciens et l'écriture	115
3. Les cisterciens dans les universités	117
4. Les bibliothèques d'Altzella	119
4.1. Restructurer le savoir : l'apparition des bibliothèques à pupitres	123
CHAPITRE 5 Les manuscrits des <i>Visiones Georgii</i> à Altzella et leur contexte de conservation	128
1. Comment les manuscrits des <i>Visiones Georgii</i> sont-ils parvenus à Altzella ?	128
2. Le lieu de conservation des manuscrits des <i>Visiones Georgii</i>	132
2.1. Questions liées au Ms. 832	137
2.2. Le Ms. 841	137

2.2.1. <i>Ecrits savants</i>	140
2.2.1.1. Sermons, traités et notes théologiques	140
2.2.1.2. Ecrits médicaux	143
2.2.1.3. Ecrits liés à la vie cistercienne	144
2.2.1.4. Notes et vers	145
2.2.1.5. La mnémotechnique	146
2.2.2. <i>Textes dévots</i>	146
2.2.2.1. Hymnes et prières	147
2.2.2.2. Légendes	148
2.2.2.3. Miroirs des moines	149
2.2.2.4. Récits de visions	151
2.2.3. <i>La place des Visiones Georgii dans le Ms. 841</i>	152

CHAPITRE 6 Comment lire les visions ? Tentatives d'interprétation

des <i>Visiones Georgii</i>	156
1. Diriger le regard : pratique de la fixation mnémonique	156
2. Vision et visualisation	160
3. La vision comme mode de connaissance	162
4. Matière des visions de Georgius	164
5. Les sens figurés de la Bible	169
6. Nécessité des figures dissemblables	170
7. Exégèse des créations artistiques	173
8. Les trois phases de la contemplation selon Bernard de Clairvaux	175

CHAPITRE 7 L'enfermement des sens et l'ouverture des yeux de l'esprit

1. La transition du Georgius d'ici-bas dans l'au-delà	179
1.1. Le chemin de l'aveuglement à la vision	181
2. La clôture: une condition de base de la vie monastique	182
3. La cellule comme lieu de purgation	186

CHAPITRE 8 La prière du cœur : arme puissante contre les tentations

1. La réception miraculeuse de la formule protectrice	190
2. Les tentations des mauvais esprits	192
2.1. Les sources possibles des scènes de tentations :	
les recueils d' <i>exempla</i> cisterciens	194
2.2. Une autre source d'inspiration : la littérature ascétique	196
3. La pratique monastique de la prière continue	199
3.1. Les premières occurrences de la prière continue	
dans la littérature ascétique	199
3.2. Sources occidentales de la prière continue.....	202
3.3. Les éléments constitutifs de la prière de Jésus	

dans les <i>Visiones Georgii</i>	206
3.4. La formule protectrice dans les versions plus tardives de la légende du Purgatoire	207
CHAPITRE 9 Contempler le Paradis	211
1. Tendre vers son but final	211
1.1. La promesse du Paradis et l'ascèse : deux réalités complémentaires de la vie monastique	213
1.2. Mourir au monde pour voir l'autre.....	214
1.3. Interprétations du jardin du Paradis	216
CHAPITRE 10 Le champ fleuri et le verger	220
1. L'arrivée de Georgius dans les régions paradisiaques	220
2. Images d'une nature idéalisée dans les récits de visions	222
2.1. Les sources directes des <i>Visiones Georgii</i>	223
3. Les sens spirituels du jardin du Paradis	224
3.1. Les bonnes odeurs du champ fleuri	225
3.2. Les sens mystiques du verger	228
CHAPITRE 11 Le motif de l'autel du Paradis.....	232
1. La mer de cristal de l'Apocalypse et le ciel cristallin	233
2. Les sens spirituels de la plaine paradisiaque des <i>Visiones Georgii</i>	235
3. Montée de Georgius sur l'autel du Paradis	236
4. Bernard de Clairvaux et la vision de l'autel de l'Apocalypse	238
5. L'autel de l'Apocalypse dans les débats autour de la vision béatifique	239
6. La bulle <i>Benedictus Deus</i> (1336) et la consolidation de la géographie de l'au-delà	241
7. L'autel des <i>Visiones Georgii</i> dans le contexte de la polémique	243
CHAPITRE 12 La vision finale des <i>Visiones Georgii</i> : le couple céleste.....	246
1. La vision finale des <i>Visiones Georgii</i>	247
2. La vision finale dans le <i>Tractatus de Purgatorio sancti Patricii</i> et dans la Légende dorée.....	249
3. Un lieu habité par Dieu : le motif de l' <i>aula sacra</i>	250
4. Modèles iconographiques des époux célestes.....	252
4.1. Les portails gothiques en France	252
4.2. Les mosaïques romaines	253
4.3. La fresque du Paradis à la basilique Santa Maria Novella	254
5. Interprétations mariales du Cantique des Cantiques	255
6. Le sens de la vision finale des <i>Visiones Georgii</i>	256

Troisième partie
Un au-delà sensible : fondements anthropologiques
des Visiones Georgii

CHAPITRE 13	Anthropologies de la personne humaine	
dans les <i>Visiones Georgii</i>		261
1.	Modèle scientifique de la personne humaine.....	262
1.1.	Anthropologie unitaire de Thomas d’Aquin	263
1.2.	La réception des théories thomasiennes par les ermites de saint Augustin.....	264
1.2.1.	<i>La gradualité de la forme chez Johannes de Lana</i>	268
1.3.	Enjeux épistémologiques de l’anthropologie unitaire de l’homme	270
1.4.	Bernard de Clairvaux et les sens	272
2.	Une approche dualiste de la personne humaine : le conflit entre le corps et l’âme	274
2.1.	L’âme humaine comme image de la Trinité	276
CHAPITRE 14	Par le visible vers l’invisible : la représentation	
de la perception sensible dans les <i>Visiones Georgii</i>		281
1.	Ekphrasis, apophrasis, synesthésie : modalités du de la description des visions	282
2.	La vision	286
2.1.	La beauté	287
2.1.1.	<i>La beauté des objets lumineux</i>	288
2.1.2.	<i>La beauté des êtres glorifiés</i>	290
2.1.3.	<i>La beauté des paysages</i>	293
2.1.4.	<i>Reflets possibles d’un idéal plotinien de l’unité</i>	295
2.2.	La laideur	299
3.	L’audition	299
3.1.	Les chants du Paradis	299
3.2.	Les sons remplissant les lieux du châtement	302
4.	L’odorat	303
5.	Le goût	305
6.	Le toucher	308
7.	Les effets des perceptions sensibles sur le sujet percevant.....	310
CONCLUSION	315
1.	Innovations du récit de Petrus de Paternis	316
2.	Milieu de réception des manuscrits	316
3.	Une interprétation cistercienne des <i>Visiones Georgii</i>	317
4.	Observations globales I : le pèlerinage de Georgius	

comme parcours progressif vers la vision de Dieu	318
5. Observations globales II: éducation par la parole et par l'image	319
6. Pistes possibles de recherches futures sur les <i>Visiones Georgii</i>	320
7. Lectures contemporaines des <i>Visiones Georgii</i>	321
BIBLIOGRAPHIE	323
ILLUSTRATIONS	335
ANNEXES	346
1. Table des manuscrits latins des <i>Visiones Georgii</i>	346
2. Principes de la transcription	353
3. Transcription des <i>Visiones Georgii</i> sur la base des Ms. 832 et 842 d'Alzella	355

Introduction

Cette thèse portant sur la réception des *Visiones Georgii* a pour but de mieux comprendre comment ce récit de visions fut interprété par ses lecteurs aux 14^e et 15^e siècles. Reconstruire l'interprétation de l'époque de la publication d'un ouvrage ancien, consisterait à se mettre à la place des lecteurs d'autrefois, prendre le codex avec leurs mains, lire le texte avec leurs yeux, penser avec leur esprit et laisser monter en soi les mêmes sentiments – entreprise évidemment vaine, mais, en même temps, tout à fait stimulante et enrichissante. Stimulante, parce qu'elle nous permet de faire l'expérience de l'altérité de l'homme d'un autre temps ; et enrichissante, car on ne peut apprendre à se connaître soi-même qu'à travers une rencontre avec l'altérité.

1. Approches modernes de la littérature des visions

La réception de la littérature des visions constitue un domaine peu exploré par les recherches menées sur ce genre aussi caractéristique du Moyen Âge. Ce hiatus est particulièrement perceptible en ce qui concerne les voyages dans l'autre-monde. On dispose de travaux exhaustifs sur les visions littéraires comme les monographies de Peter Dinzelsbacher, intitulée *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter* (Stuttgart, 1981) ou *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (Ve-XIIIe siècle)* de Claude Carozzi, (Rome, 1994). Ces ouvrages se fondant sur un corpus impressionnant de textes, accordent relativement peu d'attention à la question de la réception des visions littéraires au Moyen Âge et se concentrent plutôt sur les aspects historiques et phénoménologiques du sujet traité. En effet, la monographie de Dinzelsbacher ne se limite pas à une analyse des textes visionnaires, mais elle considère les visions comme un phénomène caractéristique de la culture médiévale. Son approche, marquée par une pluralité de méthodes, vise à examiner les visions d'un point de vue historique, phénoménologique, littéraire et psychologique. Cette perspective large lui permet d'établir des typologies concernant les différentes sortes de

visions, les lieux visionnaires, la relation du visionnaire aux espaces, etc. En traitant de la réception des visions littéraires, Dinzelbacher ne considère pas comme évident une interprétation allégorique de ces textes, mais ses conclusions semblent favoriser le sens littéraire des récits, sans examiner de manière plus fouillée les milieux de leur réception et les traditions exégétiques qui les caractérisent¹.

Claude Carozzi, à son tour, se concentrant sur les récits de visions extatiques, où l'âme se sépare du corps dans un état de mort apparente ou de songe, reconnaît la tendance à la figuration qui caractérise cette tradition littéraire. Il suggère que certaines visions de l'autre-monde, répandues dans les milieux monastiques, auraient pu recevoir des interprétations spirituelles grâce à « un essai de figuration du monde des *spiritualia*² ». Néanmoins, au sujet des changements au sein du genre visionnaire au 12^e siècle, il affirme que ces voyages dans l'au-delà sont souvent marqués par une ambiguïté, provenant d'une double tendance à affirmer la réalité du voyage et à le considérer comme allégorisation:

Le voyage prend alors une autre tournure. Non seulement il est une représentation symbolique, mais il n'a d'autre réalité que spirituelle. Cela correspond à la vision spirituelle. Ce qui est troublant est ce qu'Henri de Salmuth reproduit des textes allant dans ce sens en tête du récit d'un voyage corporel, celui d'Owen au Purgatoire de Saint-Patrick. C'est une manière de dire que la vision spirituelle a autant de réalité que la représentation symbolique. Mais cela implique aussi que le récit varie suivant les visionnaires ; à la limite chacun bâtit son propre

¹ « Die Vision von anderer Welt "statt sie wie bisher den erzählenden Gattungen, z. B. der Legende, zuzurechnen, nunmehr als allegorische Form anzusetzen" ist ein erhelltes Unterfangen. Wenn ein Intellektueller des 14. Jahrhunderts, Dante, seine Jenseitswanderung, eine in der Tat allegorische Kunstdichtung, als Träger eines sensuspolisemos, hoc est plurimum sensuum" verstanden wissen will, so berechtigt dies keinesfalls, all die echten Gesichte der anderen Welt seit Gregor dem Grossen und Gregor von Tours nicht als Erlebnisberichte, sondern als Allegorien anzusprechen. Die Autorin dieser These muss selbst zugeben, dass die Visionenliteratur "oft auch erzählerische Elemente enthält, ihr allegorischer Anspruch dagegen in den Dichtungen selbst fast nie explizit zum Ausdruck kommt". Von den Worten Dantes zu behaupten, dass sie "sich für alle Visionen verallgemeinern lassen", und aus dem Fehlen ähnlicher Äusserungen (!) in älteren Texten auf die "Selbstverständlichen allegorischer Interpretation", ist methodisch undiskutabel. Eine Lectüre gerade der hier angezogenen Jenseitsvisionen vom 6. bis zum 13. Jahrhundert zeigt vielmehr, dass durchwegs meist in Ekstase erfahrene Gesichte geschildert werden, nicht aber fiktive Konstruktionen wie die "Comedia". Dass diese Schauungen vom aufzeichnenden Kleriker einer Exegese unterzogen werden, ist durchaus unüblich, immer geht es um eine getreue Wiedergabe des vom Seher Berichteten, nicht um dessen Interpretationen. » Peter Dinzelbacher, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, A. Hiersemann, Stuttgart, 1981, 288 p.

² Claude Carozzi, *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine : Ve-XIIIe siècle*, École française de Rome diff. de Boccard, Rome Paris, 1994, p. 550.

Au-delà ! Au moment où va disparaître le genre littéraire, on était parvenu à un point où le discours religieux sur l'au-delà était fondamentalement ambigu. Il était possible de présenter les mêmes faits à la fois comme une réalité concrète relevant du miracle, à la manière de Bède, et comme une vision spirituelle purement intérieure. À moins de joindre les deux perspectives et de leur accorder le même degré de réalité, de transformer donc en paradoxe l'ambiguïté. Mais personne ne présente ainsi les choses ouvertement³.

2. Une autre approche : l'esthétique de la réception

La piste que nous avons choisie dans cette étude se distingue de celle des grandes monographies que nous venons de citer plus haut. Au lieu d'envisager une évolution historique ou une typologie des visions en s'appuyant sur un vaste corpus de textes, nous examinerons un seul récit de voyage dans l'au-delà : les *Visiones Georgii*, et, plus précisément, la réception de deux manuscrits appartenant à l'abbaye cistercienne d'Altzella, dans un intervalle de temps de 150 années environ, depuis la réalisation des manuscrits aux 14^e et 15^e siècles jusqu'à la sécularisation des monastères de la Saxe en 1541. Étant donné qu'au cœur de notre intérêt réside l'interprétation du récit, nous ne pouvons pas nous limiter à une analyse du texte en soi et de ses caractéristiques internes, mais notre attention devra également se tourner vers la communauté de lecteurs, en tant qu'institution culturelle, intellectuelle et spirituelle. Les questions qui vont nous occuper sont les suivantes : quelle était la signification du récit de Georgius pour ses lecteurs des 14^e et 15^e siècles? Comment l'acte de réécriture modifie-t-il le sens du récit ? Dans quelle mesure l'interprétation de l'ouvrage influence-t-elle le milieu de lecture ?

Evidemment, une telle approche se concentrant sur la réception repose sur la conviction que le sens d'une œuvre littéraire naît de l'interaction entre le texte et son lecteur⁴. Nous ne considérons pas le texte en soi, comme une entité fermée et figée, mais nous prenons en compte le lecteur historique comme un composant actif dans le processus de l'attribution

³ *Ibid.*, p. 641..

⁴ Notre approche s'inspire de l'esthétique de la réception de Hans Robert Jausse, dont les écrits ont paru en français en 1978: *Pour une esthétique de la réception*, traduit par Claude Maillard, Préface de Jean Starobinski, Paris, Gallimard, 1978. Des approches similaires, consacrant une attention particulière aux processus de la réception, marquent les théories de l'esthétique de l'empathie (voir les travaux de Théodor Lipps, *Ästhetik. Psychologie des Schönen und der Kunst*, Hamburg, 1903-1906; *Zur Einfühlung*; Leipzig, 1913) et celles de la neuroesthétique (pour un résumé voir : Gallese V. and Di Dio C. (2012) *Neuroesthetics: The Body in Esthetic Experience*. In: V.S. Ramachandran (ed.) *The Encyclopedia of Human Behavior*, vol. 2, p. 687-693. Academic Press).

du sens. Nous ne tenons pas le genre pour donné à priori et distinct, mais comme une forme individualisée qui se réécrit avec le récit actuel. Ainsi, nous nous distinguerons, d'une part, des approches purement sociologiques qui voient essentiellement dans la littérature un reflet de la société qui la produit ; et d'autre part, nous ne suivrons pas non plus les pistes formalistes et structuralistes analysant le texte comme une entité close et séparée de son contexte. Enfin, nous n'envisageons pas non plus de rechercher les influences intertextuelles et de révéler les possibles échanges entre les textes et les traditions différentes, car ce qui nous intéresse, c'est de mettre en valeur la nature interactive de l'ouvrage littéraire.

Tandis qu'une telle approche, prenant en compte à la fois les caractéristiques de l'œuvre et de son contexte social, est souvent adoptée par les chercheurs de la culture visuelle du Moyen Âge, elle est moins répandue dans les travaux sur les visions littéraires. De nombreuses études ont été consacrées aux visions appréhendées comme des manifestations de la spiritualité médiévale et on analyse le phénomène visionnaire également en relation avec des objets d'art, objets s'adressant par excellence à la vue⁵. Ces travaux caractérisés par une approche interdisciplinaire, explorent les témoins de la culture visuelle du Moyen Âge en prenant en compte le cadre social et idéologique dans lequel ils étaient jadis insérés. En revanche, les visions littéraires sont souvent absentes de ces études. Il semble que ces ouvrages et opuscules soient moins susceptibles de stimuler l'intérêt des chercheurs étudiant les images médiévales, sinon pour analyser les enluminures et les relations texte-image dans les manuscrits. Or, nous sommes convaincus que les récits de visions méritent en tant que tels, même sans aucune enluminure, l'attention de ceux qui s'intéressent aux images au Moyen Âge. Leur contribution à la culture visuelle ne se limite pas à leur utilité comme sources précieuses pour l'appréhension des notions telles que celles d'*imago*, *figura*, *forma*, *effigies*, *species*, etc. ; mais leur utilisation et leur milieu de lecture suscitent de nombreuses questions

⁵ Pour n'en citer ici que quelques exemples extrêmement connus parmi les monographies explorant la culture visuelle du Moyen Age sous un angle interdisciplinaire : Jeffrey F. Hamburger, *The Visual and the Visionary : the Image in Late Medieval Monastic Devotions*, Berkeley Los Angeles London, University of California Press, 1989.; Jeffrey F. Hamburger et Anne-Marie Bouché (eds.), *The mind's eye : art and theological argument in the Middle Ages*, Princeton (N. J.), Princeton University Press, 2006; Mary J. Carruthers, *The craft of thought : meditation, rhetoric and the making of images 400-1200*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.; Jean-Claude Schmitt, *Le corps des images : essais sur la culture visuelle au Moyen âge*, Paris, Gallimard, 2002; Jérôme Baschet, *Les justices de l'au-delà: les représentations de l'enfer en France et en Italie XIIe-XVe siècle*, Rome Paris, Ecole française de Rome diff. De Boccard, 1993 ; Suzannah Biernoff, *Sight and embodiment in the Middle Ages*, Basingstoke, Palgrave, 2003; . Georges Didi-Huberman, *Fra Angelico: dissemblance et figuration*, Paris, Flammarion, 1995.

dignes d'être examinées. Or, comme Claire Barbetti le souligne dans son étude d'une grande lucidité sur le langage des visions : pour la sensibilité médiévale, les visions constituaient des compositions artistiques à part entière⁶.

En effet, les récits de visions, et, plus particulièrement, de voyages dans l'autre-monde constituent un terrain liminal entre texte et image. Si les images peuvent servir à raconter une histoire ou au moins, la rappeler au spectateur, ces textes constitués de signes verbaux avaient pour mission de rendre accessible l'image de l'invisible aux « yeux de l'esprit » des lecteurs. Leur langage n'avait d'autre but que de rendre visible, non pas pour imiter une réalité absente, mais pour donner à voir une image intérieure et personnelle, qui soit plus intime pour le lecteur que ne le serait aucune image physique. Myriam White-Le Goff, dans son étude sur les réécritures de la légende du Purgatoire de saint Patrick, constate que les visions fonctionnent comme des stimuli pour l'imagination du public qu'elles invitent à une interaction « au sens où certains éléments du récit apparaissent comme vidés de leur substance car il appartient à chaque lecteur de les remplir par l'image la plus effrayante ou la plus délicieuse qu'il puisse trouver dans son univers mental⁷ ». Au sujet de la réécriture versifiée de Marie de France (composée à la fin du 12^e siècle)⁸, elle remarque que l'écrivaine accorde un intérêt particulier à l'aspect extérieur des objets, révélant ainsi une volonté de figurer des contenus invisibles : « On parle au public par une mise en images du réel. Le narrateur utilise la suggestion et invite les lecteurs à inventer leurs propres images⁹ ». Ainsi, les récits du Purgatoire de saint Patrick élaborent une esthétique de la réception, en encourageant la naissance d'images chez le lecteur. Mais Myriam White-Le Goff va au-delà de la confirmation du caractère interactif des visions et propose une interprétation métaphorique du cheminement du chevalier dans

⁶ « what remains invisible to the social eye cannot be conceived officially as a composition that deserves translation or interpretation, except perhaps in the realm of psychoanalysis, a discipline predicated on the individual and the private [...] And yet to the medieval mind such private images as dream and religious vision were considered valuable compositions in their own right and made active and available to the public », Claire Barbetti, *Ekphrastic medieval visions: a new discussion in interarts theory*, 1st ed., New York, Palgrave Macmillan, 2011, p. 2.

⁷ Myriam White-Le Goff, *Changer le monde, réécritures d'une légende: le Purgatoire de saint Patrick*, Paris, H. Champion, 2006, p. 124.

⁸ Marie de France et Henri de Saltrey, *Das Buch vom Espurgatoire S. Patrice, der Marie de France, und seine Quelle*, Halle, M. Niemeyer, 1938.].

⁹ M. White-Le Goff, *Changer le monde, réécritures d'une légende, op. cit.*, p. 126.

l'au-delà, en tant que progression spirituelle non seulement du héros, mais également du lecteur :

Au purgatoire, l'obscurité est donc proche de l'aveuglement, de sorte qu'il s'agit d'un lieu des extrêmes qui échappe à l'entendement et au dicible pour venir s'adresser directement à l'imaginaire. Or c'est peut-être par l'imaginaire que le lecteur progresse spirituellement. La sortie éventuelle de la fosse peut être considérée comme une preuve de la progression spirituelle, voire du progrès de l'esprit qui bouleverse ses limites et qui va au-delà de la contradiction apparente de la présence de l'autre monde au sein même de notre monde géographique. H. de Saltrey et Marie de France s'emploient ainsi à construire une esthétique de la réception car ils cherchent à faire réagir leur public : ils veulent influencer sur son imagination et sa sensibilité pour mieux toucher son âme. Le travail du lecteur doit être effectif pour que puisse s'accomplir en lui le progrès spirituel escompté par des auteurs en quête d'une évolution morale du public¹⁰.

En effet, le thème du voyage intérieur se développe en parallèle avec la découverte du monde extérieur par les sens. Les récits de la tradition du Purgatoire de saint Patrick se caractérisent par un langage très riche en évocations d'expériences sensorielles. Cependant, ces perceptions sont orientées vers les réalités que les sens ne peuvent pas révéler : « Le paradoxe de cette perception est son attention extrême au sensible, alors même qu'on y scrute l'invisible. Le sensible devient le lieu d'un passage d'une réalité matérielle à une révélation spirituelle¹¹. »

Les démarches de Myriam White-Le Goff sont très stimulantes pour nous étant donné qu'elles concernent plusieurs questions qui nous occuperont dans cette thèse, notamment celles ayant trait à la capacité des visions à encourager l'imagination du lecteur, ou au sens figuré du parcours du chevalier ou encore au paradoxe de la perception sensible de réalités invisibles. Néanmoins, contrairement à son approche qui se concentre davantage sur le phénomène de la réécriture au sein d'une tradition littéraire précise, dans notre étude nous nous fixons pour objectif d'analyser la réception d'un seul récit de la légende du Purgatoire de saint Patrick, celui des *Visiones Georgii*, dans une communauté bien définie, les cisterciens d'Altzella. Nos recherches porteront, d'une part, sur le langage du récit avec ses micro- et macrostructures, afin d'explorer les codes inhérents au texte qui sont activés au cours de la

¹⁰ *Ibid.*, p. 128.

¹¹ *Ibid.*, p. 144.

lecture. D'autre part, notre but est d'explorer la perception du récit par les lecteurs d'autrefois et, en allant au-delà des questions liées au genre (récit chevaleresque ou religieux), d'analyser de manière plus approfondie les significations possibles des motifs chevaleresques et religieux du récit. Afin de tenter d'atteindre la signification du récit de Georgius, nous aurons recours à une interprétation figurale, au sens où Georges Didi-Huberman emploie le terme dans son étude sur Fra Angelico. Or, figurer une chose ne signifiait pas pour les penseurs religieux de lui « donner un aspect visible », mais, au contraire, elle désignait l'acte de « s'écarter de l'aspect, le *déplacer*, décrire un détour hors de la ressemblance et de la désignation, bref entrer dans le domaine paradoxal de l'équivoque et de la dissemblance¹² ». Prises dans ce sens, les figures font appel à une interprétation, et Didi-Huberman trouve que l'exégèse, en tant que sorte de poétique « proche du rêve et du fantasme », représente une méthode d'interprétation éminemment capable de mettre en jeu des associations conduisant au dépassement du sens littéraire du texte, vers ses significations morales, doctrinales et mystiques, nommées de manière inclusive comme sens figurés. Si cette méthode peut s'appliquer pour la peinture médiévale, constituée « de figures qui ne valent pas pour ce qu'elles représentent visiblement, mais pour ce qu'elles montrent visuellement, au-delà de leur aspect, comme indices du mystère¹³ », nous sommes convaincues que la même approche vaut également pour les récits de visions donnant à voir des images pour les yeux de l'esprit. Ces images intérieures, surtout lorsqu'il s'agit de visions de l'au-delà, prennent nécessairement « la voie paradoxale des similitudes dissemblables » étant donné qu'elles désignent des réalités invisibles, inouïes, indicibles et inimaginables à l'aide de ressemblances terrestres. Par conséquent, en analysant la signification des *Visiones Georgii*, nous recourons à une interprétation figurale pour pouvoir accéder aux sens figurés du texte. Nous employons ces termes pour désigner les stratégies d'interprétation monastiques et les significations spirituelles du récit, au lieu d'utiliser des mots comme allégorie, métaphore ou symbole et leurs dérivants, dont l'emploi dans ce contexte nous semblent parfois compliqué et problématique.

Notre méthode se caractérise par un comparatisme : en se fondant sur les écrits des auteurs les plus influents de l'ordre cistercien, notamment sur Bernard de Clairvaux mais également sur d'autres comme Aelred de Rievaulx ou Gueric d'Igny, nous offrirons des

¹² G. Didi-Huberman, *Fra Angelico*, *op. cit.*, p. 12.

¹³ *Ibid.*, p. 18.

interprétations de certains motifs du récit de Georgius, sans vouloir suggérer qu'il ne puisse exister d'autres manières de lire les *Visiones Georgii*. En outre, pour mieux comprendre la logique de la description des visions, nous nous appuyerons sur quelques travaux portant sur le langage des textes visionnaires, comme la monographie de Claire Barbetti sur le rôle de l'ekphrasis dans les visions médiévales¹⁴, ou l'étude de Rudy Gordon intitulée *The Mystical Language of Sensation in the Later Middle Ages*¹⁵.

3. Le choix des *Visiones Georgii*

Mais pourquoi les *Visiones Georgii* et non un autre récit de visions ? Pourquoi choisir cette réécriture particulière de la légende du Purgatoire de saint Patrick pour analyser la relation complexe entre le texte et ses lecteurs ? Cette décision s'enracine encore dans nos études d'histoire de l'art à l'université ELTE de Budapest, où les *Visiones Georgii*, ou plus précisément, leur traduction moderne faisait partie des lectures d'un cours sur l'art gothique. Malgré le fait que la traduction d'Ibolya Bellus, parue en 1985 dans la série « Raretés hongroises » ait inévitablement caché la nature intrinsèque du texte médiéval en le transformant, sous la forme d'un récit imprimé et illustré avec des dessins modernes, en un conte contemporain ; la richesse des images verbales et la capacité des mots à donner à voir étaient bien perceptibles. Il nous semblait clair que ce texte datant du 14^e siècle avait pour vocation de créer une interaction avec ses lecteurs, non seulement à travers les longs passages didactiques visant à élucider des questions théologiques, mais, avant tout, d'activer leur perception en évoquant des images sensibles des réalités immatérielles. Cette rencontre à la fois troublante mais aussi très stimulante avec le récit du pèlerinage de Georgius a abouti en 2011 à la rédaction d'un mémoire de Master sur les *Visiones Georgii*, dont l'étude présente constitue la continuation.

La reprise du thème nous est apparue intéressante pour d'autres raisons également. En effet, la réception moderne du récit en Hongrie fut très faible par rapport à sa signification— il suffit de prendre en compte le fait qu'avec leurs 30 000 mots, les *Visiones Georgii* constituent la description la plus volumineuse de l'au-delà dans l'Occident médiéval qui nous soit

¹⁴ C. Barbetti, *Ekphrastic medieval visions, op. cit.*

¹⁵ Gordon Rudy, *The mystical language of sensation in the later Middle Ages*, Routledge, New York, 2002.

parvenue¹⁶, mise à part la *Divine Comédie* de Dante. De plus, les 47 manuscrits que nous connaissons aujourd'hui sont le témoignage d'une diffusion remarquable du récit dans la région moyen-allemande. Néanmoins, nous pouvons constater que les *Visiones Georgii* n'ont pas suscité beaucoup d'intérêt en Hongrie ni comme ouvrage littéraire ni comme document historique, et ce malgré le fait que la redécouverte moderne du récit ait eu lieu il y a presque 150 ans, en 1871. Cette année-là, Ferenc Toldy, « le père de l'historiographie littéraire hongroise », présenta les *Visiones Georgii* dans le cadre d'une conférence à l'Académie des Sciences de Hongrie¹⁷. À cette occasion, il a fait un résumé du récit dont il avait pu prendre connaissance grâce à trois manuscrits latins (L19, L10, L16) et il a déterminé son contexte historique en le plaçant dans le milieu du mysticisme médiéval qu'il considérait, de manière simpliste, comme une rêverie pieuse permettant de sortir des troubles et des souffrances du monde, si nombreuses au 14^e siècle¹⁸. Or, bien que l'enthousiasme modéré de Toldy à l'égard des *Visiones Georgii* puisse s'expliquer par sa déception due au fait que, contrairement à ses attentes, il n'ait pas pu attribuer l'ouvrage à un auteur d'origine hongroise (nous sommes à une époque où la production littéraire joue un rôle extrêmement important dans l'identité nationale et où se construit l'historiographie de la littérature hongroise), la condescendance de son jugement à l'égard de cette sorte de littérature contribua peut-être au fait, s'agissant d'une autorité incontestable de l'époque, que peu d'attention ait été consacrée au récit de Georgius par les générations suivantes de chercheurs hongrois. Ainsi, il n'a jamais été analysé de manière plus approfondie et sa véritable valeur n'a jamais été reconnue. Bien que les questions posées au cours de la discussion ayant eu lieu après la présentation de Toldy auraient pu mener à une étude plus fouillée des *Visiones Georgii* (Georgius a-t-il véritablement existé ? Devons-nous considérer son récit comme une fiction ou comme une histoire vraie ? Quel était l'aspect véritable du Purgatoire de saint Patrick, entrée de l'autre-monde?)¹⁹, seules celles portant sur l'identité du héros réapparaîtront dans les recherches plus tardives.

¹⁶ Bernd Weitemeier, *Visiones Georgii: Untersuchung mit synoptischer Edition der Übersetzung und Redaktion C*, Berlin, Erich Schmidt, 2006, p. 3.

¹⁷ La version éditée de sa conférence a paru en 1871 : Ferenc Toldy, « Egy XIV. századbeli magyar vezeklő Irlandban Sz. Patrik purgatóriumában », *Századok*, 1871, p. 229-247.

¹⁸ *Ibid.*, p. 233.

¹⁹ Toldy résume ces questions à la fin de son article *Ibid.*, p. 247.

3 bis. Textes disponibles des *Visiones Georgii*

Aujourd'hui, le corpus latin des *Visiones Georgii*, englobant 20 manuscrits rédigés entre le 3^e quart du 14^e siècle et la deuxième moitié du 15^e (ou peut-être le début du 16^e quant au manuscrit L20,) constitue un domaine peu exploré par les philologues. La seule édition imprimée des *Visiones Georgii* latines dont nous disposons aujourd'hui a été publiée en 1930 par le philologue danois Louis Leonor Hammerich. Dans son introduction nous apprenons qu'il était en train de rédiger une monographie sur les *Visiones Georgii* quand, en 1925, il est tombé sur l'étude de Max Voigt, parue à Leipzig en 1924. Voigt examinait les aspects historiques et philologiques de l'ouvrage pour formuler ensuite son hypothèse sur l'attribution du récit à un ermite augustinien d'origine provençale²⁰. Suite à cette découverte, Hammerich abandonna ses travaux qui, comme il affirme, l'auraient amené à des résultats similaires à ceux de Voigt et il décida de publier une édition critique des *Visiones Georgii*. Néanmoins, au moment de la préparation de celle-ci, il ne connaissait qu'une partie des manuscrits dont on dispose aujourd'hui. Nous les désignons ci-dessous avec les sigles de Hammerich, et, en crochets, nous ajoutons les sigles plus tardifs de Bernd Weitemeier que l'on utilise dans cette étude²¹.

Les manuscrits connus par Hammerich au moment de la rédaction de l'édition critique :

Mo (L12)	CIm 21658, Bayerischen Staatsbibliothek, Munich, 1 ^{ère} moitié du 15e siècle
K (L5) ^o	Cod. 82, Kremsmünster, Abbaye bénédictine, avant 1414
Me (L10)	Cod. 175, Melk, Abbaye bénédictine, 1414
B (L3)	IV F 60, Staats-und Universitätsbibliothek, Wrocław, au milieu du 15e siècle
W1 (L19)	Cod. 1398, Österreichische Nationalbibliothek, Vienne, après 1424
W2 (L20)	Cod. 4008, Österreichische Nationalbibliothek, Vienne, 14-15e siècles
V (L16)	Ms. Vat. Lat. 5862, Biblioteca Vaticana, Rome, 1474

²⁰ Louis Leonor Hammerich, ed., *Visiones Georgii. Visiones quas in Purgatorio Sancti Patricii vidit Georgius miles de Ungaria, A.D. MCCCLIII*. (København, 1930), 11–12.

²¹ Pour une description des manuscrits voir l'Annexe 1 : Table des manuscrits latins des *Visiones Georgii*,

- A (L1) Cod. 462, Admont, Abbaye bénédictine, au milieu du 15^e siècle ?
- Ba (L2) Cod.Ms. Th. 106, Staatsbibliothek, Bamberg, 1432
- P1 (L14) Ms. 23, Archives du Château de Prague, Prague, à la fin du 14^e siècle ou au début du 15^e siècle
- P2 (L15) Cod. N. 41, Archives du Château de Prague, Prague, au début du 15^e siècle

Les manuscrits découverts après la rédaction de l'édition critique:

- L4 Pap.-Hs. 154, Universitätsbibliothek, Klagenfurt, à la fin du 14^e siècle
- L6 Ms. 832, Universitätsbibliothek, Leipzig, au 3^e quart du 14^e siècle
- L7 Ms. 841, Universitätsbibliothek, Leipzig, 2^e moitié du 15^e siècle
- L8 Ms. Add. 37512, British Library, London, 1457
- L9 Ms 986, Turmbibliothek St. Andreas, Lutherstadt-Eisleben, 2^e moitié du 15^e siècle
- L11 Clm 17796, Bayerische Staatsbibliothek, München, 1445-66
- L13 Ms. 96, Graf Schönborn-Bibliothek, Pommersfelden, 15^e siècle
- L17 Cod. XI. 83. B, Abbaye des *chanoines réguliers* de Saint-Augustin, St. Florian, 1458
- L18 MS A 6, Archives régionales de Třeboň, 2^e moitié du 15^e siècle

Comme texte de base de son édition critique, Hammerich choisit le manuscrit bavarois Mo (L12). Ce témoin, provenant d'un monastère autrichien ou bavarois, et écrit dans la première moitié du 15^e siècle, est inséré dans un groupe de textes édifiants liés au milieu intellectuel de l'université de Vienne, comme le *Sermo de coena domini* de Heinrich von Langenstein (1325-1397 ; maître de théologie à l'université de Vienne à partir de 1384) ou le *De quinque sensibus* attribué à Nicolas de Dinkelsbühl (1360-1433 ; étudiant, puis maître à l'université de Vienne à partir de 1385)²². Hammerich considère cette version comme une

²² Pour le contenu complet du manuscrit, voir l'Annexe 1

copie relativement fidèle à son modèle : « En transcrivant notre texte, le scribe eut clairement l'intention de fournir une simple copie fidèle ; il n'a presque rien omis délibérément et n'a ajouté que des choses insignifiantes²³ » [Notre traduction]. À son avis, l'omission des titres des visions dans le manuscrit Mo est due à sa fidélité. En revanche, à partir de la sixième vision, il est dépourvu des formules introductrices qui proviendraient de l'original²⁴. Sur la base de quelques variantes linguistiques (*Rupertus* au lieu de *Rodbertus*, la mention *secundam vulgarem nostrum papelpawm*) et de la confusion des consonnes f et v (*festi* au lieu de *vesti* 145,9), Hammerich suppose que la copie fut effectuée par un scribe d'origine bavaroise. Étant donné que le texte contient de nombreuses fautes de grammaire, parfois en raison d'un déchiffrement erroné des abréviations de son modèle présumé, Hammerich constate que le copiste était peu cultivé mais soigneux dans son travail de reproduction du texte qui garde certaines caractéristiques de l'original comme l'ordre de mots ou l'absence des titres de chapitre. Hammerich donne ensuite une liste impressionnante des erreurs de copiste dans le manuscrit²⁵ pour conclure que « malgré les erreurs similaires, le manuscrit doit être considéré très bon grâce à sa fidélité »²⁶. Néanmoins, ses présupposés concernant l'original auquel le manuscrit Mo serait fidèle ne sont pas clarifiées.

Après une description détaillée de chaque manuscrit des *Visiones Georgii*, Hammerich détermine quatre groupes de texte : le groupe *M contenant les manuscrits Mo et Ba ; le groupe *W dont font partie W1 et W2 ; le groupe *B auquel appartiennent les manuscrits K , Me, P2, P1 et B ; et enfin le groupe *C, incluant uniquement le manuscrit V de Rome. En ce qui concerne le choix de son texte de base, Hammerich exclut d'emblée les textes fragmentaires (A, Ba et P2), puis le manuscrit Me du fait qu'il s'agit d'une copie du manuscrit K, et il ne prend pas en considération les textes V et W2 non plus, étant donné que ce sont des variations qui diffèrent remarquablement du reste du corpus. Le manuscrit W1, révélant l'origine provençale du rédacteur, grâce à l'occurrence du mot *pibolus*, est inacceptable en raison de ses nombreuses omissions et inexactitudes. B ne serait pas pratique étant incomplet

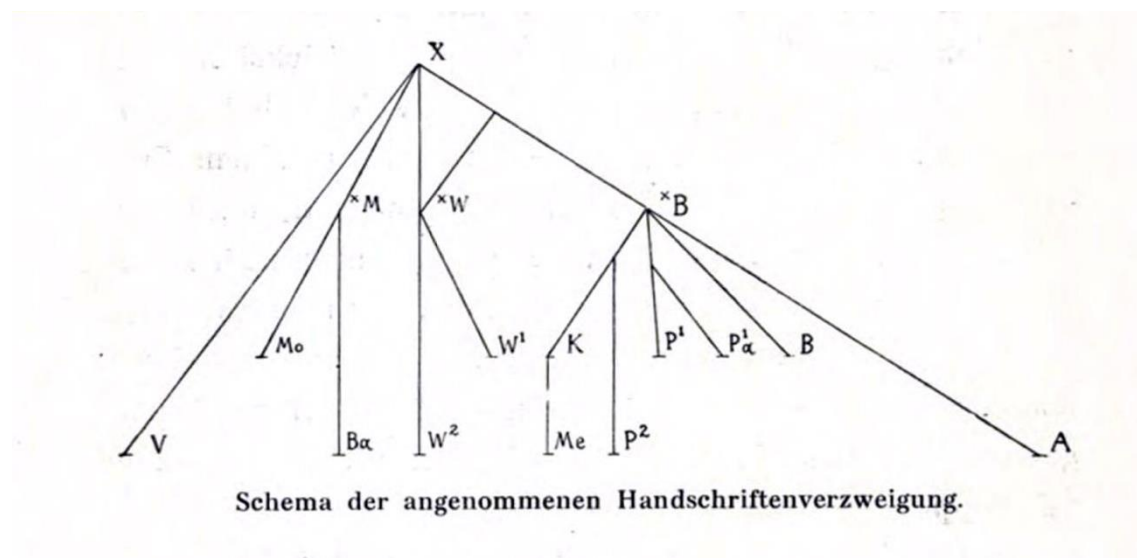
²³ « Der Schreiber ist bei der Abschrift unseres Textes sichtlich bemüht gewesen, eine einfache treue Abschrift zu liefern ; mutwillig weggelassen hat er fast nichts und nur Unbedeutendes hinzugefügt. » Hammerich, *Visiones Georgii. Visiones quas in Purgatorio Sancti Patricii vidit Georgius miles de Ungaria, A.D. MCCCLIII.*, 21.

²⁴ *Ibid.*, p. 22.

²⁵ *Ibid.*, p. 22- 23 ; 67-70.

²⁶ « Trotz der gleichen Fehler ist die Handschrift wegen ihrer Treue als eine sehr gute zu bezeichnen » *Ibid.*, p. 23.

et K fut abrégé de manière arbitraire²⁷. P1, le plus ancien manuscrit connu par Hammerich a été exclu du choix à cause de contraintes extérieures : la bibliothèque municipale de Prague n'a pas consenti à la consultation externe du codex... Toutefois, Hammerich justifie son choix de Mo face à P1 par l'argument que le groupe *B auquel appartient le manuscrit P1 est plus loin de l'archétype que le groupe *M²⁸. Pour représenter les relations entre les manuscrits, il propose le stemma suivant :



Sur la base d'une analyse des fautes communes dans les textes, Hammerich suppose que Mo est une copie indirecte de l'archétype X. Les manuscrits dérivant de *W et *B sont plus éloignés de l'original en raison d'une copie intermédiaire qui s'insère entre eux et X, raison pour laquelle ceux-ci partageraient certaines caractéristiques, absentes du Mo. Dans son *apparatus criticus*, Hammerich s'appuie premièrement sur le groupe *B qu'il considère comme le plus important, et ne se sert des manuscrits W1, W2 et V que de temps en temps, quand il juge cela pertinent. En principe, il donne des leçons de P1 et K pour le texte entier. En revanche, les variantes du corpus entier ne sont incluses que pour la *Prefacio* et les lettres patentes. Pour le reste, il enrichit l'*apparatus criticus* d'une sélection arbitraire de leçons provenant des manuscrits B, W1, W2 et V²⁹. En addition, Hammerich effectue quelques « améliorations » sur le texte qu'il met en cursive pour les distinguer des leçons provenant des manuscrits. En tant que philologue, son but est de rapprocher le plus possible son texte édité

²⁷ *Ibid.*, p. 66.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*, p. 71.

de l'archétype hypothétique, ce qui serait, en accord avec l'hypothèse de Max Voigt, une version longue des *Visiones Georgii*, rédigée au sein de la cour pontificale d'Avignon.

4. Notre approche : se concentrer sur la réception

Toutes les éditions de texte sont au service d'un but, d'une intention plus ou moins explicite de l'éditeur. Chez Hammerich, en conformité avec les conceptions de son époque, celle-ci consistait dans la reconstitution d'un original perdu. Ainsi, son travail de philologue se concentrait sur la récupération des informations perdues et sur la correction des versions corrompues. En revanche, notre recherche porte sur la réception des *Visiones Georgii*, et, en particulier, sur la réception cistercienne de l'ouvrage. car notre but est de comprendre comment la communauté de réception détermine l'interprétation de l'ouvrage. De ce point de vue, nous tenons pour exemplaire l'édition critique Bernd Weitemeier, parue en 2006, qu'il a éditée à partir de deux manuscrits vernaculaires des *Visiones Georgii*.³⁰

4.1. L'édition historio-critique de Bernd Weitemeier

Dans sa monographie, la plus complète jusqu'ici qui se concentre exclusivement sur les *Visiones Georgii*, Weitemeier propose une édition synoptique pour confronter les manuscrits C3 et C7, deux versions longues du récit et il publie plusieurs extraits à partir d'autres copies de la traduction allemande. Il définit sa méthode comme édition historio-critique, « überlieferungskritisches Editionsverfahren », ce qui permet l'évaluation de la quantité et du caractère des variantes textuelles³¹.

Une édition historio-critique est conseillée dans le cas de textes qui, à travers leurs usages multiformes, associés à des buts divers indiquent une histoire de transmission ouverte, notamment si de nombreuses modifications de texte sont enregistrées, apparaissant en partie dans différentes versions. L'édition de l'original ne peut pas être le but final des efforts scientifiques, et cela est valide notamment dans le cas où l'auteur n'est pas connu ou il n'y a

³⁰ Weitemeier, *VisionesGeorgii*.

³¹ *Ibid.*, p. 349.

pas de revendication historique, ou l'intérêt historique se tourne plus vers l'usage de texte que vers le texte de l'auteur³². [Notre traduction]

Ainsi, au lieu de reconstruire l'archétype, Weitemeier considère les manuscrits allemands comme des témoignages en eux-mêmes et comme des élaborations uniques, transmises aux lecteurs par l'activité des copistes ; ce qui implique chaque fois un remaniement, une mise-à-jour du texte. Pris dans ce sens, les manuscrits deviennent des faits historiques. En citant Bernard Cerquiglini, Weitemeier confirme que cette variabilité est un trait intrinsèque de l'œuvre littéraire au Moyen Âge, et, en prenant en compte les conditions historiques de la transmission de textes dans le groupe C des *Visiones Georgii* vernaculaires, il affirme qu'il serait inutile, même impossible, de penser à la reconstitution d'une première traduction³³.

Weitemeier publie dans sa monographie deux transcriptions intégrales et plusieurs extraits des textes allemands. En analysant le groupe C, il identifie un sous-groupe *Y (C1, C2, C3) contenant des descendants relativement fidèles de la traduction archétypique *X ; tandis que dans le sous-groupe *Z on trouve des versions courtes (*Zk – C10, C11, C12) et longues (*Zl – C5, C7, C8, C9) d'une deuxième rédaction indépendante. Ensuite il transcrit en entier la traduction C3, le texte qui serait le plus proche de *X et la réélaboration C7, le seul texte intégral parmi les versions longues. Il édite des passages des versions courtes des passages C10, C11 et C12 et il publie la transcription du fragment B2 en parallèle avec les passages correspondants de A2 et D1.

Ainsi, l'édition critique de Weitemeier représente une tentative remarquable d'éditer les *Visiones Georgii* en respectant le plus possible la singularité de chaque manuscrit. De cette manière, il fait transparaître la grande variabilité d'un groupe de textes vernaculaires et il fournit un outil très utile pour les recherches portant sur la réception des manuscrits. Son travail nous paraît exemplaire étant donné que notre but, comme nous l'avons déjà souligné,

³² « Die überlieferungskritische Ausgabe bietet sich bei Texten an, die durch ihren vielfachen Gebrauch mit unterschiedlicher Zweckbestimmung eine offene Überlieferungsform aufweisen, d.h. zahlreichen Textmutation ausgesetzt waren, ja z.T. in verschiedenen Redaktionen erscheinen. Die originäre Fassung kann hier grundsätzlich nicht im Vordergrund wissenschaftlicher Bemühung stehen, und das gilt zumal dort, wo der Autor nicht bekannt ist bzw. kein historisches Interesse in Anspruch nehmen kann oder wo nicht der Autor-, sondern ein Gebrauchstext zur geschichtlichen Wirkung gekommen ist. » Kurt Ruh, « Votum für eine überlieferungskritische Editionspraxis » dans Ludwig Hödl et Dieter Wuttke (eds.), *Probleme der Edition mittel- und neulateinischer Texte*, s.l., Boppard, 1978, p. 35-36. Cité par Weitemeier, *Ibid.*

³³ B. Weitemeier, *Visiones Georgii*, op. cit., p. 349.

est d'abord d'étudier les interprétations cisterciennes des *Visiones Georgii* sur la base de deux manuscrits conservés autrefois dans l'abbaye cistercienne d'Altzella.

Or, malgré le fait que la découverte du rôle prééminent des manuscrits saxons dans la transmission de l'ouvrage nécessiterait une révision des relations entre les versions afin de mieux comprendre l'histoire de la transmission de l'ouvrage, une analyse comparative n'est pas encore réalisable à cause des difficultés concernant l'accès à certains codex, notamment à celui Pommersfelden, dans la propriété des comtes Schönborn. De plus, un projet aussi ambitieux dépasserait les cadres mêmes de cette étude. Par conséquent, au lieu d'une nouvelle édition critique, nous proposerons une transcription du texte à partir des deux manuscrits d'Altzella. Ce travail nous permettra de considérer cette version cistercienne comme une réception singulière des *Visiones Georgii*.

5. Les *Visiones Georgii* dans le contexte des campagnes de Louis Ier de Hongrie contre Naples

Dans les travaux historiques, la personne de Georgius est le plus souvent citée dans le contexte de la culture chevaleresque de l'époque de Louis Ier de Hongrie (roi de 1342 à 1382). Le lien entre Georgius et la chevalerie hongroise est évident étant donné qu'il ressort du récit que le jeune chevalier avait servi Louis Ier dans ses campagnes en Italie contre Jeanne Ière de Naples. Le conflit entre les deux cousins constitue un épisode tout à fait curieux de l'histoire de la Hongrie au 14^e siècle qui déterminera sa politique étrangère durant les décades à venir. Même si nous n'avons pas pour but de mener une recherche approfondie sur les fondements historiques des *Visiones Georgii*, nous tenons pour important de rappeler ces événements qui encadrent non seulement le récit de Georgius, mais également sa genèse et sa réception³⁴.

Les campagnes de Louis Ier en Italie remontent aux désordres engendrés par les querelles autour de la succession au trône de Naples. La mort de Robert d'Anjou, roi de Naples (1309-1343) et oncle de Carobert (roi de Hongrie 1310-1342) engendra quelques années plus tard un conflit sanglant entre la branche napolitaine et la branche hongroise de la dynastie d'Anjou, impliquant également, outre ces deux camps opposés, le pape, suzerain de

³⁴ Notre présentation du conflit entre Louis Ier de Hongrie et Jeanne Ière de Naples se fonde sur deux monographies portant sur Louis Ier de Hongrie et son époque : Dezső Dercsényi, *Nagy Lajos kora*, Budapest, Egyetemi Nyomda, 1941; Béla Bellér, *Magyarok Nápolyban*, Budapest, Móra, 1986.

Naples, alors installé en Avignon, propriété des Angevins de Naples. Les relations entre Naples et la Hongrie s'envenimèrent quand Robert, quelques jours avant sa mort en 1343, désigna comme son seul héritier sa petite-fille, Jeanne (reine de Naples 1343-1382), violant ainsi les termes de l'accord qu'il avait conclu avec Carobert. Or, les Angevins de Hongrie revendiquaient également le royaume de Naples, qui, en vertu de la primogéniture masculine (Carobert est le premier-né de Charles Martel, lui-même premier-né de Charles II d'Anjou, roi de Naples entre 1285-1309), devait constituer l'héritage de Carobert, alors roi de Hongrie. Pour assurer son droit au trône de Naples, déjà en 1333, Carobert s'était rendu en personne à Naples pour passer un accord avec Robert, dépourvu d'héritier mâle : son fils André, frère cadet du futur Louis Ier, devait s'unir à Jeanne. À cette occasion, il avait laissé le prince âgé de six ans à Naples, auprès de sa fiancée, d'un an son aînée. Selon l'arrangement établi, les deux enfants devaient assurer ensemble la succession au trône de Robert. Ainsi, comme convenu, ils se marièrent en 1342. Néanmoins, l'ambition des Angevins hongrois, malgré leurs efforts remarquables, ne se réalisa jamais, mais les mesures inattendues de Robert suscitèrent la désapprobation du pape également. En raison de son jeune âge, Jeanne fut placée sous la tutelle d'un conseil de régence local selon les prescriptions du testament de son grand-père. Cependant, le pape Clément VI (1342-1352), décida de prendre en charge lui-même la gouvernance de son royaume et y envoya un légat, le cardinal Aymery de Châlus. La situation à Naples devint de plus en plus chaotique, et, dans ce désordre, les adversaires de l'influence hongroise prirent de la vigueur et tentèrent d'empêcher par tous les moyens l'intronisation d'André, souhaitée et promue par la cour hongroise. Alors, Louis Ier et sa mère, la reine Elisabeth (1305-1380) lancèrent des manœuvres diplomatiques complexes et investirent d'énormes sommes dans le but de valider leur réclamation. Leurs efforts semblèrent tout d'abord récompensés, car en 1345 André fut nommé roi de Naples par Clément VI. Néanmoins, un tel déroulement des événements effraya certainement ceux qui, à Naples, s'opposaient à la domination hongroise et conduisit à l'assassinat d'André quelques temps plus tard, dans la ville d'Aversa. Le rôle de Jeanne dans ce meurtre ne fut jamais clarifié. Clément VI exonéra la reine de toute forme d'accusation, mais la cour hongroise la tint pour responsable du meurtre d'André pendant toute sa vie. Quoi qu'il en soit, l'assassinat du prince André, frère d'un des rois les plus puissants de l'époque, eut de très lourdes conséquences. Afin de venger son frère, dès 1347, Louis Ier lança plusieurs campagnes en Italie du Sud. Son armée se composait principalement de trois forces : les bataillons royaux et ceux des hauts dignitaires hongrois que Louis avait fait venir avec lui de Hongrie; les mercenaires étrangers qu'il embaucha en Italie, et ses partisans à Naples. Malgré les rapides

succès militaires des troupes hongroises, en raison de conditions imprévues comme l'épidémie de peste noire en 1348, et le manque de soutien du pape, Louis renonça à son ambition d'obtenir le trône de Naples et, considérant sa vengeance accomplie, il retourna en Hongrie. En 1352, les parties opposées signèrent la paix et Louis Ier reconnut Jeanne et son nouvel époux, Louis de Tarente (roi de Naples 1346-1362) comme souverains du royaume de Naples. En revanche, les soldats hongrois restèrent en Italie plus d'une décennie encore et formèrent des troupes tantôt au service du pape tantôt de la reine Jeanne pour les soutenir dans leurs conflits locaux³⁵.

La guerre entre les deux branches angevines avait donné lieu à d'intenses échanges entre la cour pontificale et celle de Louis Ier, étant donné que « la clé pour Naples était en Avignon ³⁶ ». Ainsi, pendant les années de conflit, les relations diplomatiques étaient particulièrement intenses entre Avignon et Buda. Louis Ier avait besoin de gagner la sympathie du pape car, bien que Clément VI l'ait initialement soutenu contre sa cousine, celui-ci finit par s'allier à Jeanne qui, en 1348, lui céda Avignon pour 80 000 florins. Durant la guerre, de nombreuses délégations hongroises rendirent visite au pape au sujet de Naples pour obtenir un résultat favorable ; et le Saint-Père, à son tour, envoya des légats presque chaque année à Buda pour des séjours plus ou moins longs. Mais les relations entre la Hongrie et Avignon ne concernaient pas seulement le trône du royaume de Naples. À partir de 1345, l'évêché de Nagyvárad (Oradea) obtint un représentant permanent à la cour pontificale pour défendre les intérêts du diocèse ; et de nombreux prélats hongrois visitèrent Avignon afin d'accomplir diverses missions diplomatiques. Pour en citer quelques-uns : Miklós Vásári, primat d'Esztergom rendit visite quatre fois au pape entre 1341 et 1356, accompagné d'autres membres illustres du clergé hongrois, parmi lesquels nombreux furent ceux qui séjournèrent pour une période plus longue à la cour pontificale³⁷. Après la fin des campagnes de Naples, les relations entre Buda et Avignon s'améliorèrent rapidement, mais la fréquence des

³⁵ B. Bellér, *Magyarok Nápolyban, op. cit.* p. 178, 212.

³⁶ D. Dercsényi, *Nagy Lajos kora, op. cit.*, p. 31.

³⁷ Comme Gergely, prévôt de Csázma qui resta en Avignon pour un an et demi et ensuite fut nommé par le pape évêque de Csanád. János Garai, prévôt de Pécs et conseiller de Louis Ier resta également auprès du pape pour une période plus longue ; ensuite, il fut nommé évêque de Veszprém. Harkácsi István, archevêque de Kalocsa passa également plusieurs mois à la cour pontificale, sans oublier les deux représentants permanents de la cour de Buda, Pál Jegendorfi et János Bredenscheyd, ayant pour mission de préparer l'accord de paix. D. Dercsényi, *Nagy Lajos kora, op. cit.* p. 31-32.

délégations entre les deux cours ne changea guère et leurs échanges concernaient également des affaires culturelles. Or, durant le règne de Louis Ier, nous avons connaissance de trois cas où le pape a conféré des titres universitaires à des intellectuels hongrois à la demande du roi ou des hauts dignitaires. En effet, les trois personnes ont fait leurs études à l'Université de Paris et appartenaient à l'ordre des ermites de Saint-Augustin³⁸.

Nous nous sommes permis ce détour concernant le cadre historique des *Visiones Georgii* parce que nous sommes convaincus que cela amène à une meilleure compréhension des conditions historiques de la genèse du récit. En effet, le narrateur raconte que Georgius fut chevalier du roi Louis Ier et qu'il a servi son roi lors de ses campagnes en Italie. En 1352, au moment de la signature de l'accord de paix, Georgius est encore en Italie, d'où il part d'abord en Avignon, puis à Saint-Jacques de Compostelle et enfin, en 1353, il atteint le Purgatoire de saint Patrick. À son retour, il s'arrête probablement de nouveau en Avignon. Eu égard à l'intensité de la circulation des envoyés entre la cour pontificale et celle de Louis Ier évoquée plus haut, l'affirmation du narrateur selon laquelle Georgius fut reconnu par les dignitaires hongrois séjournant auprès du pape, nous apparaît tout à fait crédible³⁹. Néanmoins, l'identité du héros n'a pas encore été validée par d'autres sources historiques que les *Visiones Georgii*⁴⁰,

³⁸ Les liens de l'élite hongroise avec l'Université de Paris sont relativement faibles du fait que les universités italiennes sont plus accessibles depuis la Hongrie et les étudiants hongrois y jouissaient de privilèges (Dercsényi, *op. cit.* p. 76). Cependant, la présence d'ermites de Saint-Augustin d'origine hongroise à Paris s'explique par le fait que pendant longtemps cet ordre n'envoya ses membres pour les études supérieures qu'à Paris et à Oxford. Le premier est Etienne de Sziget, lecteur de la province de Hongrie, dont la nomination comme maître de théologie est demandée directement par Louis Ier et sa mère, la reine Elisabeth en 1345. Le pape donne une suite positive à leur demande et lance le processus. Ayant obtenu le titre de maître, Etienne sera promu en 1350 au rang d'évêque de Nitra, et plus tard, à sa demande s'effectua la nomination comme maître de théologie de son confrère, Péter Verbéli, chapelain de Louis Ier. La troisième demande est faite par Louis Ier en 1353 et vise l'obtention du baccalauréat pour Miklósfia Miklós (Miklós fils de Miklós), de la province de Várad, à l'époque lecteur de l'Université de Paris. *Ibid.* p. 75-76.

³⁹ Le narrateur ajoute la remarque suivante en attestant l'origine noble de Georgius : « sicut clarissime in Romana Curia probatum est per quam plures / nobiles milites et scutiferos ac eciam religiosos vngarie /nacionis homines asserens dictum Georgium virum esse nobilem /et magne nobilitatis utpote filium valde nobilis viri /domini Grissaphan, non solum militis sed eciam baronis » Ms. 841 f. 184r, l. 19-23.

⁴⁰ Nous avons recherché en vain Georgius dans la base de données numériques des lettres pontificales: *Ut per litteras apostolicas*

http://www.brepolis.net/pdf/Brepolis_LITPA_FR.pdf et le nom *Grissaphan* ou son équivalent n'est pas encore ressorti des documents hongrois de l'époque.

sauf le compte rendu de John of Tewksbury, d'où sont absentes, en revanche, les références au nom de son père et à son origine hongroise.

6. Recherches sur l'identité de Georgius

Malgré le fait que plusieurs recherches ont été menées sur l'identité de Georgius, aucun chercheur n'a encore réussi à associer de façon convaincante une figure historique au héros du récit. Ces tentatives sont brouillées par le fait que bien que le narrateur souligne son origine hongroise, le nom du père de Georgius, le baron *Grissaphan* (dans les manuscrits L7, L9, L16, L14) – dans d'autres versions : *Grisefan*, *Grissefan* (L12), *Grissafary*, *Cussaphan*, *Crissaphan* (L19), *Crisaphon* (L20), *Grissafan* (L1), *Crissafan* (L14, L5), *Grissapan* (L14) *Crissaphan* (L3) – n'a aucune consonance hongroise⁴¹. Néanmoins, il est possible que l'étrangeté du nom soit due au fait qu'il nous soit parvenu dans des textes latins, dont les rédacteurs n'étaient pas familiers avec le système phonologique de la langue hongroise. De plus, l'orthographe du nom aurait pu connaître des transformations par le seul fait de la copie. Quoiqu'il en soit, les chercheurs en onomastique hongroise soulignent la difficulté de la reconstruction des anciens prénoms et noms de famille hongrois sur la base des documents latins ; étant donné que les leçons variées ne permettent pas de se former une idée précise de leur prononciation⁴². Par conséquent, bien que de nombreuses tentatives aient été faites pour donner une étymologie au nom *Grissaphan*⁴³, nous ne connaissons qu'une seule hypothèse renforçant la parenté avec Georgius. En 1941, Dezső Dercsényi, historien d'art et médiéviste, dans sa monographie sur la culture de la cour de Louis Ier, associe le fils du baron *Grissaphan*

⁴¹ Pour les variantes, voir l'apparat critique d'Hammerich, que nous avons complété ici avec les leçons des manuscrits L6, L7 et L9:

²⁹. Pour illustrer cette difficulté, Katalin Fehértói évoque que le père du palatin Miklós, provenant du clan Szák [sa:k] (*Zaak*, *Zak*, *Zac*, *Saak*, *Sach*, *Chaak*) est mentionné dans les sources 31 fois sous les formes de *Barch*, *Baroch*, *Borc*, *Bors*, *Borz*, *Borz*, *Boz*, *Burch*, *Burich*. Les noms des seigneurs du comté de Vas du clan Jak [ia:k] apparaissent dans les documents comme *Iak*, *Iaku*, *Gaku*, *Sahu*, *Iaac*, *Iach*, *Iac*, *Schau*, *Thayk*, *Jacus*, *Chak*, *Gak*. Katalin Fehértói, *Árpád-kori személynévtár, 1000-1301*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 2004, p. 11.

⁴³ Ainsi, de nombreuses tentatives ont été faites pour donner une étymologie au nom *Grissaphan*. Entre autres, on a considéré les prénoms anciens *Grifano*, *Grisano*, *Kyrsan*, *Crisonon*, *Crispen*, *Kriza*, *Krizsán*. László Szegfű, « György, Crissafán fia, aki megjárta a túlvilágot », *Irodalomtörténeti Közlemények*, 1986/ 1-2, n° 90..

à un autre chevalier du roi du nom de György (Georgius) Becsei Vesszős⁴⁴. L'identification, outre les événements historiques (tous deux étaient chevaliers de Louis Ier de Hongrie et avaient participé à ses campagnes en Italie) repose sur le fait qu'une fresque de la fin du 14^e siècle représentant le jugement particulier de György Becsei nous est parvenue dans l'église de la ville de Zseliz, aujourd'hui en Slovaquie. Le lien entre les deux personnages serait ainsi leur intérêt pour les Fins Dernières : alors que Georgius (fils du baron Grissaphan) visite le Purgatoire de saint Patrick et que l'on lui révèle le sort des âmes dans l'au-delà ; Georgius (Becsei Vesszős) est représenté sur une fresque à l'heure de sa mort, au moment où se décide le sort de son âme. Bien que cette démarche ne soit pas tout à fait convaincante, la tentative d'identification de Dercsényi fut reprise par László Szegfű en 1986⁴⁵. Néanmoins, ses arguments aux allures quelque peu fantaisistes furent reçus, sans doute à juste titre, avec scepticisme par les chercheurs en Hongrie⁴⁶.

7. Conditions de la genèse des *Visiones Georgii*

D'un autre côté, grâce au témoignage du manuscrit. 841 d'Altzella, nous pouvons désormais identifier l'auteur du récit que les études précédentes n'avaient pas réussi à déterminer à défaut de sources appropriées : c'est donc Petrus de Paternis, maître en théologie, ermite de Saint-Augustin, qui rédigea le récit entre 1354 et 1358 en Avignon⁴⁷. Nous ne savons rien cependant sur la personne qui lui avait confié ce travail ; indication qui pourtant, pourrait nous fournir des renseignements sur l'audience cible de l'ouvrage, et pourrait peut-être également expliquer la diffusion du récit dans les régions de la Saxe, la Bavière, l'Autriche et la Bohême. Quoi qu'il en soit, il nous semble étrange qu'en dépit de la proximité temporelle de la rédaction des *Visiones Georgii* avec le conflit entre Jeanne ère et Louis Ier – conflit dans lequel la papauté s'était également retrouvée impliquée et dont un des

⁴⁴ D. Dercsényi, *Nagy Lajos kora, op. cit.*, p. 72.

⁴⁵ Szegfű László, György, „Crissafán fia, aki megjárta a túlvilágot”, in : *Irodalomtörténeti Közlemények* - 1986. 90. évf. 1-2. füzet.

⁴⁶ Ferenc Zemplényi réfute l'identification proposée par Dercsényi et Szegfű dans sa monographie sur les relations de la *culture courtoise en Europe et de la littérature hongroise* : Ferenc Zemplényi, *Az európai udvari kultúra és a magyar irodalom*, Budapest, Universitas, 1998, p. 36-37.

⁴⁷ Pour une biographie de Petrus de Paternis, voir Louis Carolus-Barré, « Peyre de Paternas. Auteur du livre *De sufficiencie et de necessitat* (1349) », *Romania*, 1943 1942, vol. 67, p. 217-239.

lieux stratégiques avait été la cour pontificale d'Avignon –, le récit ne contienne aucune référence aux parties opposées. En effet, Petrus de Paternis n'évoque ni la reine de Naples ni le rôle du pape dans cette affaire. En ce qui concerne Louis Ier, il en fait mention une seule fois dans le récit en le désignant comme prince et seigneur très illustre, roi de Hongrie⁴⁸, sans le nommer par son nom. En revanche, il mentionne une fois Robert d'Anjou, que Georgius voit dans le Purgatoire en compagnie d'autres rois comme Philippe VI (roi de France 1328-1350) et Alphonse XI le Juste (roi de Castille 1312-1350)⁴⁹, sans indiquer cependant de quels péchés les rois devaient se purger. La seule référence faite à la guerre concerne le passé sanglant de Georgius, mais au lieu d'en faire un argument contre Louis Ier, Petrus de Paternis explique les crimes commis par le chevalier (vols et homicides) par son ardeur à faire justice contre les parties adverses dans le cadre de son office de commandant. Une telle présentation des événements pourrait suggérer une réconciliation entre la cour pontificale et la Hongrie, et, de plus, elle suscite des interrogations sur l'existence d'un quelconque intérêt hongrois dans la rédaction des *Visiones Georgii*. Cette question peut se révéler pertinente si nous prenons en compte l'intensité des relations entre les deux cours et les possibles accointances des ermites de Saint-Augustin avec l'élite hongroise⁵⁰.

7. La réception moderne des *Visiones Georgii*

À défaut de preuves plus solides concernant les conditions de la genèse de l'ouvrage, il peut sembler difficile de le mettre en contexte et de déterminer son public cible. Outre les préjugés idéologiques, peut-être l'absence de tels renseignements est également responsable du fait que le récit de Georgius ait souvent été victime de malentendus. En ce qui concerne les travaux des chercheurs en Hongrie, le peu de remarques consacrées aux *Visiones Georgii* ne nous permettent pas de mieux comprendre leurs enjeux et de déterminer leur contexte littéraire. Pour en citer quelques exemples, en 1985, Sándor V. Kovács, dans son introduction pour la traduction hongroise des *Visiones Georgii* voit l'importance de l'ouvrage dans le fait

⁴⁸ « [Georgius] constitutus /in Apulee partibus capitaneus per illustrissimum principem et dominum /dominum regem Vngarie super quam plures ciuitates et castra quam plurima /et singulariter supra quandam ciuitatem quam dicitur Troiia, situatam in mari- /tima parte ciuitatem Barii et Barilii que vlgariter dicitur / Warleton » Ms. 841 f. 184r 25-30.

⁴⁹ « Inter /quos uidit regem Robertum, regem quondam Ierusalem /et Sycilie. Item Philippum, regem Francie nuper defunc- /tum. Item Alphonsum, regem Castelle et cetera. » Ms. 832 f. 7rB.27-29.

⁵⁰ Voir la note 38.

que, grâce aux scènes de tentations où les diables mettent en cause la foi du chevalier, le récit illustre la laïcisation de la pensée en Hongrie :

Dans le cadre de l'histoire intellectuelle universelle, l'importance des *Visiones Georgii* consiste dans le fait qu'elles inscrivent la laïcisation de la mentalité hongroise dans le courant principal des pensées philosophiques s'éloignant de l'Église et conduisant vers l'humanisme. Cette rencontre entre la pensée européenne et hongroise n'aurait pas été possible sans les visions de Georgius⁵¹.

Cependant, même plus de cent ans plus tôt, en 1871, il était déjà bien évident pour Ferenc Toldy que le récit n'avait pas été rédigé en Hongrie et, de plus, si on considère le fait que des scènes de tentations similaires se trouvent également dans les *Vies des pères du désert*, datant des premiers siècles du christianisme, l'affirmation de V. Kovács nous semble anachronique.

Plus de dix ans plus tard, en 1998, Ferenc Zemplényi s'intéresse aux *Visiones Georgii* dans le contexte de la culture chevaleresque en Hongrie⁵². Lui aussi, comme la majorité des historiens hongrois, se réfère à Georgius comme le prédécesseur de Laurence Tar, chevalier de Sigismond de Luxembourg (roi de Hongrie 1387-1437) qui, en 1411, a également rendu visite au Purgatoire de saint Patrick et dont l'histoire a connu une remarquable réception vernaculaire⁵³. Placer Georgius dans le contexte de la chevalerie hongroise à première vue semble pertinent étant donné que le règne de Louis Ier fut marqué par l'idéalisation d'un style de vie chevaleresque – il est significatif que le jeune roi ait trouvé son idéal dans Ladislas Ier de Hongrie (1077-1095), qui, après sa canonisation en 1192, devint le modèle du roi chevalier en Hongrie⁵⁴. Il est indéniable que la figure de Georgius, chevalier de Louis Ier et membre de l'élite hongroise, s'inscrit bien dans une ambiance chevaleresque et sa participation active aux

⁵¹ « A György-víziók egyetemes eszmetörténeti jelentősége tehát az, hogy háttér gyanánt a magyar közgondolkodás elvilágiasodását is beleilleszti a humanizmus felé vezető, egyháztól eltávolodó filozófiai áramlatok fő sodrába. Ez a találkozás az európaiság és magyarság között a György-féle látomások nélkül nem jött volna létre. » V. Kovács Sándor (ed.), *Tar Lőrinc pokoljárása: Középkori magyar víziók*, Budapest, Szépirod. Kvk, 1985, p. 17.

⁵² F. Zemplényi, *Az európai udvari kultúra és a magyar irodalom*, op. cit., p. 35-38.

⁵³ La figure de Laurence Tar est présente dans un poème de Tinódi Lantos Sebestyén, ménestrel hongrois du 16^e siècle d'où on apprend de son voyage au Purgatoire de saint Patrick : Zsigmond király és császárnak krónikája (Le chronique de Sigismond, roi et empereur), 1552 ; et Arany János fait mention de lui dans son poème épique Toldi szerelme (L'amour de Toldi), 1879, II. 30. l. 5-7.

⁵⁴ B. Bellér, *Magyarok Nápolyban*, op. cit., p. 15.

campagnes du roi, visant à venger l'assassinat du prince André, est en accord avec les valeurs de son milieu social. Néanmoins, il ne faut pas perdre de vue que les *Visiones Georgii* commencent au moment où Georgius laisse derrière lui sa vie de chevalier. De plus, les éléments de son passé ne réapparaissent que sous la forme de tentations : les démons apparaissant sous la figure de ses amis chevaliers et de sa dame. Néanmoins, d'une lecture plus attentive du récit il ressort que Georgius part en pèlerinage sans les signes reconnaissables de son rang social : bien que fils d'un puissant baron, il se déplace à pied, avec un seul serviteur, contrairement à d'autres pèlerins appartenant à l'aristocratie comme Ramon de Perelhos⁵⁵ ou Laurence Tar⁵⁶ qui voyagent jusqu'au Purgatoire de saint Patrick, accompagnés de leur famille ainsi que de leurs domestiques, animaux, compagnons de route, etc. Même son excellence au combat ne se manifeste que sur un plan spirituel : grâce à sa persévérance dans la foi, il repousse les attaques des démons avec l'arme de la prière et de la méditation. Ainsi, Georgius représente plutôt la transformation du chevalier séculaire en *miles Christi*, soldat du Christ. D'ailleurs, si nous prenons en compte la grande diffusion du récit dans les milieux monastiques, cela confirme également la tendance à spiritualiser l'idéal chevaleresque.

D'autre part, en ce qui concerne la réception moderne des *Visiones Georgii* hors de Hongrie, nous pouvons constater que plusieurs études approfondies ont été consacrées au récit de Georgius. En effet, la rédaction de cette thèse n'aurait pas été possible sans leurs résultats. Le premier travail de grande envergure est dû à Max Voigt qui, en 1924, consacre la deuxième partie de sa monographie intitulée *Beiträge zur Geschichte der Visionenliteratur im Mittelalter* aux *Visiones Georgii* et à ses traductions allemandes. Il décrit les manuscrits connus, résume le récit, formule des hypothèses concernant la genèse de l'ouvrage et présente également ses réécritures et ses échos littéraires. Sur la base des preuves textuelles, il affirme

⁵⁵ Le voyage de Ramon de Perelhos au Purgatoire de saint Patrick date de 1397. La description de son pèlerinage est conservée dans deux manuscrits de langue languedocienne et une version catalane, éditée par Ramón Miquel y Planas, *Viatge al Purgatori de Sant Patrici, per Ramón de Perellós. Seguit de les Visions de Tundal y de Trictelm y del Viatge d'en Pere Portes a l'Infern. Textes autèntichs publicats en vista dels manuscrits y de les edicions primitives per R. Miquel y Planas.*, Barcelona, Fidel Giró, 1917.

⁵⁶ Laurence Tar, chevalier de Sigismond de Luxembourg visite le Purgatoire de saint Patrick en 1411. Son voyage fut rédigé à Dublin par Jacopus Yonge. Pour une édition imprimée voir Hippolyte Delehaye, « Analecta Bollandiana », *Le pèlerinage de Laurent de Paszthó au Purgatoire de s. Patrice*, 1908, XXVII, p. 35-60..

que l'auteur du texte était un ermite de Saint-Augustin d'origine provençale⁵⁷ ; et au sujet de la diffusion du récit, Voigt suppose qu'il est arrivé dans les territoires germanophones par l'intermédiaire des ermites de Saint-Augustin, ayant pour mission de propager l'érudition romaine et avignonnaise dans les provinces les plus écartées de l'ordre⁵⁸. Pour ce qui est de la réception du récit, il ne lui accorde pas de valeur de propagande, mais il identifie son objectif plutôt dans les contenus didactiques qu'il transmet :

Le but de l'ouvrage semble résider uniquement dans son contenu, les enseignements dogmatiques et ascétiques, enracinés dans un intérêt pour le fantastique et le curieux. L'exaltation du pèlerin, qui ne devait absolument pas être recherchée, est secondaire, les allusions historiques sont traitées d'un ton neutre et de manière brève. [...]. Pour être considéré comme une propagande au service du Purgatorium Patricii, le récit est beaucoup trop lourd⁵⁹. [Notre traduction]

Au sujet de la question du public ciblé par l'ouvrage, Voigt présume qu'il n'était pas destiné à l'élite intellectuelle des monastères en raison de la « naïveté » du récit, et il refuse également son utilisation comme recueil de matériau pour la prédication. Il situe l'audience du récit du côté des religieux moins érudits et des laïcs, auxquels s'adressent également les traductions vernaculaires des *Visiones Georgii*. Les constatations de Voigt sont reprises quelques années plus tard par L.L. Hammerich, philologue danois qui publie en 1930 la première – et jusqu'ici unique – édition critique des *Visiones Georgii* latines⁶⁰.

Or, bien que les observations de Voigt fassent preuve d'une clairvoyance rare, surtout en ce qui concerne la genèse du récit, quelques-uns de ces éléments peuvent être critiqués à la lumière des études plus récentes sur la spiritualité et le mysticisme du Moyen Âge. Ainsi,

⁵⁷ Max Voigt, *Beiträge zur Geschichte der Visionenliteratur im Mittelalter*, Leipzig, Mayer und Müller, 1924, vol. II., p. 189.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ « Der Zweck der Arbeit scheint wohl ausschließlich in ihrem Inhalt, der dogmatischer-asketischen Unterweisung mit phanatisch-kuriöser Würze zu liegen. Auf eine Glorifizierung des Pilgers – die ja auch keineswegs notwendig erstrebt zu werden brauchte – ist es nicht abgesehen, die historischen Anspielungen sind in gleichgültigen Töne und kurz gehalten. [...] Um als Propagandschrift für das Purgatorium Patricii angesehen zu werden, ist das Werk viel zu schwerfällig » *Ibid.*, p. 186.

⁶⁰ Louis Leonor Hammerich (ed.), *Visiones Georgii. Visiones quas in Purgatorio Sancti Patricii vidit Georgius miles de Ungaria, A.D. MCCCLIII.*, København, 1930. Accessible en ligne : http://www.royalacademy.dk/Publications/Low/545_Hammerich,%20I.pdf

Voigt ne prend pas en compte le fait que la « naïveté » apparente des visions, ou autrement dit, le sens littéraire du récit, puisse ne pas être la seule voie d'accès à l'ouvrage. Comme nous l'avons suggéré plus haut, au sein des monastères, la tradition exégétique favorisait la quête des significations spirituelles, quête à laquelle les figures apparemment « naïves » ne constituaient que le point de départ. Ainsi, si les *Visiones Georgii* avaient pour but de transmettre des contenus didactiques, nous sommes persuadés qu'elles visaient également à conduire le lecteur sur un chemin mystique depuis l'obscurité du péché jusqu'à la vision infiniment lumineuse du Christ et de la Vierge.

Après les travaux de Voigt et Hammerich, il a fallu attendre plus de 70 ans la parution d'une grande monographie consacrée aux *Visiones Georgii*. L'ouvrage en question est une étude exhaustive de Bernd Weitemeier, complétée d'une édition critique d'un groupe de traductions allemandes du récit en 600 pages⁶¹. Le mérite de Weitemeier est, entre autres, qu'il résume les affirmations dispersées sur les *Visiones Georgii* dans d'autres travaux littéraires et en donne une synthèse complète et bien structurée, englobant des questions telles que l'histoire du Purgatoire de saint Patrick, ses échos littéraires et artistiques, le classement des *Visiones Georgii* selon la typologie des visions, l'histoire des recherches portant sur le récit, les conditions historiques et sociales de sa genèse, les sources des *Visiones Georgii*, la diffusion du récit dans les territoires germanophones et sa réception, etc... De plus, Weitemeier ajoute une description codicologique de chaque manuscrit des *Visiones Georgii* parvenu jusqu'à nous. Dans l'Annexe, nous en donnons un résumé concernant les manuscrits latins (Annexe 1), et nous reprendrons dans l'étude présente les sigles qu'il utilise pour les désigner (L1-L20). En bref, son étude constitue un outil extrêmement utile pour ceux qui veulent aborder de nouvelles recherches sur le récit et sa tradition manuscrite, en tant qu'il résume les résultats des travaux précédents et ouvre la porte vers de nouvelles recherches. Sur la base d'un tel panorama, nous pouvons nous consacrer à de nouvelles problématiques, jusqu'ici peu explorées au sujet des *Visiones Georgii*.

9. Plan de travail

Comme nous l'avons dit, cette thèse porte essentiellement sur des questions liées à la réception des *Visiones Georgii* dans la communauté cistercienne d'Altzella. Étant donné que l'œuvre littéraire naît toujours de la rencontre entre le texte et son public, nos démarches se

⁶¹ B. Weitemeier, *Visiones Georgii*, *op. cit.*

concentreront sur ces deux aspects. Ainsi, dans la première partie, nous tenterons d'abord de mieux comprendre les caractéristiques du récit des *Visiones Georgii* comme une réécriture particulière de la légende du Purgatoire de saint Patrick. Cette première phase de notre quête visera l'analyse du texte en le comparant à ses modèles littéraires. Nous voudrions mettre en lumière les traits distinctifs des *Visiones Georgii* au sein du corpus de la légende du Purgatoire de saint Patrick et les raisons des modifications effectuées par rapport aux récits précédents. Ensuite, nous présenterons l'auteur du texte, Petrus de Paternis, dont le nom est ressorti de nos études sur les manuscrits de l'abbaye cistercienne d'Altzella. Nous définirons également nos textes de base, notamment les deux manuscrits d'Altzella sur lesquels reposeront nos affirmations concernant la réception des *Visiones Georgii*,

Dans la deuxième partie, nous poursuivrons notre analyse avec une mise en contexte du récit de Georgius au sein de la communauté cistercienne d'Altzella. Outre l'exploration des stratégies d'interprétation d'un tel milieu de lecture, nous aborderons des questions liées à la diffusion des manuscrits dans la région moyen-allemande, leur place dans les collections de l'abbaye d'Altzella et nous examinerons également le contexte de conservation des *Visiones Georgii* dans les deux codex de l'abbaye. Ensuite, afin de nous forger une idée de l'interprétation du récit dans la communauté, nous effectuerons une série d'analyses des motifs constitutifs des *Visiones Georgii*. En ayant recours aux ouvrages des auteurs cisterciens, notre intention n'est pas de suggérer des relations intertextuelles entre les *Visiones Georgii* et ces textes, mais de mieux comprendre quelles associations le récit des visions de Georgius auraient pu activer dans une telle communauté de lecteurs.

Enfin, dans la troisième partie, nous nous tournerons vers des problématiques anthropologiques comme l'image de l'homme et la représentation des perceptions sensibles dans les descriptions des visions. Ces réflexions en nous permettant de dévoiler des présupposés idéologiques rendront possible une meilleure compréhension de la vision de l'homme et de sa relation au monde extérieur d'après les *Visiones Georgii*; et ils fourniront également des explications sur certaines caractéristiques du récit comme la mise en valeur de l'insolite passage corporel du héros dans l'au-delà.

Nous espérons que notre travail pourra contribuer, d'une part, à une meilleure compréhension des *Visiones Georgii* comme ouvrage littéraire, et, de l'autre, qu'il suscitera de nouvelles questions concernant l'histoire des manuscrits et leur réception.

Première partie

La genèse des *Visiones Georgii* : le récit et ses manuscrits

Chapitre I

Une modernisation de la légende du Purgatoire de saint Patrick : tradition et innovation dans les *Visiones Georgii*

Provenant d'Avignon et datant du milieu du 14^e siècle, les *Visiones Georgii* sont la réécriture la plus ambitieuse du « bestseller » du 12^e siècle, le *Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii*¹. L'enjeu de leur rédaction correspond à une des exigences majeures de son époque : fixer la géographie ternaire de l'au-delà, et donner au lecteur une série de visions illustrant l'enseignement officiel de l'Église sur le sort des âmes après la mort. Ainsi, elles ne font pas que modifier les détails obsolètes du *Tractatus*, mais contiennent également des innovations remarquables qui concernent à la fois la représentation du passé, le rôle du narrateur, les stratégies de persuasion et le contenu des visions. Petrus de Paternis, rédacteur des *Visiones Georgii* et frère augustinien d'Avignon, a recours à des sources diverses pour composer un nouveau récit authentique sur le Purgatoire de saint Patrick : il n'insère pas seulement les lettres patentes issues des religieux irlandais pour justifier les événements narrés mais, afin de donner une image plus exacte du Purgatoire, il emprunte des motifs à la *Visio Lazari*², et il ajoute de nombreux passages de nature savante pour clarifier des détails obscurs des visions de Georgius.

¹ Avec leurs 30 000 mots, les *Visiones Georgii* constituent la description la plus longue de l'au-delà du Moyen Âge qui nous soit parvenue. B. Weitemeier, *Visiones Georgii*, *op. cit.*, p. 4.

² La *Visio Lazari*, récit très répandu en France au Moyen Âge tardif, traite des visions de Lazare avant sa résurrection par le Christ. Le narrateur des *Visiones Georgii* se réfère aux scènes de tourments dont la *Visio Lazari* énumère sept, ou, et d'autres versions, neuf ou onze. Une étude sur les versions françaises fut effectuée par Edward J. Gallagher, *The Visio Lazari. The Cult, and the Old French life of Saint Lazarus : an Overview*, in *Neuphilologische Mitteilungen* (90), 1989, 331-339.

Dans ce qui suit, nous tenterons de déterminer la place des *Visiones Georgii* au sein de la tradition littéraire du Purgatoire de saint Patrick. Tout d'abord, nous précisons les éléments constitutifs de la légende pour analyser ensuite les innovations apportées par les *Visiones Georgii*.

1. La naissance de la légende du Purgatoire de saint Patrick

La légende du Purgatoire de Saint Patrick constitue un mélange particulier d'imaginaire mythique et d'éléments historiques³. Les sources littéraires rendent compte d'un lieu purgatoire en Irlande depuis la fin du 12^e siècle. Néanmoins, ces textes parus autour des années 1180 ne coïncident pas en ce qui concerne la localisation de cet endroit, nommé d'après son inventeur Purgatoire de saint Patrick. Dans sa *Topographia Hibernica*, composée vers 1188, Giraud de Barri (c. 1146 – c. 1223) le situe sur une île merveilleuse. Ici, le Purgatoire consiste effectivement dans des cavités creusées dans la terre d'une île :

En Ulster, il y a un lac qui renferme une île séparée en deux parties.

L'une abrite une église qui est un lieu de culte reconnu, elle est belle et agréable ; l'apparition d'anges ainsi que la présence visible et fréquente des saints locaux lui ont valu un prestige incomparable.

L'autre partie est accidentée et effrayante, et abandonnée, dit-on, aux seuls démons. On peut la voir presque toujours livrée au tohu-bohu et aux cortèges des esprits malins. Il y a, dans cette partie de l'île, neuf trous. Si l'on ose passer la nuit dans l'un d'eux – on sait que des audacieux l'ont tenté parfois - , on est aussitôt assailli par les esprits malins, et toute la nuit on est livré au supplice de peines si terribles, on se voit infliger sans relâche des tortures si nombreuses, si grandes, et si inexprimables, par le feu, par l'eau et par d'autres choses encore, qu'au matin c'est à peine si un mince souffle de vie demeure dans votre malheureux corps. Et l'on dit que si l'on a enduré une fois ces supplices pour faire pénitence, on ne subira pas les

³ Pour une analyse approfondie des aspects mythiques de la légende du Purgatoire de Saint Patrick, voir Myriam White-Le Goff, *Changer le monde, réécritures d'une légende : le Purgatoire de saint Patrick*, Paris: H. Champion (Essais sur le Moyen âge ; 32), 2006. L'auteur considère comme mythique la légende en question en raison d'un ensemble de caractéristiques : "D'un point de vue structuraliste, le statut mythique de la légende s'appuie sur son mode de narration. Dans sa thématique, l'autre monde est un lieu mythique car il appartient davantage au *mythos* qu'au *logos*, à l'imagination qu'à la raison. Ensuite, la légende se présente comme l'expression d'une vérité sur le monde et sur la nature humaine. Enfin, sous un angle anthropologique, le rapport de la légende avec le réel confirme sa nature mythique ». Ibid p. 129.

peines de l'enfer, sauf si, entre-temps, on a commis de graves péchés. Dans le pays on appelle ce lieu le Purgatoire de Saint Patrick⁴.

Même si la plupart des réécritures de la légende s'accordent à placer le Purgatoire sur une île, l'incertitude initiale planant sur la détermination exacte du lieu est frappante si l'on considère le fait que chez Jocelyn de Furness, auteur d'une vie de Saint Patrick écrite entre 1180 et 1183, le Purgatoire en question se trouve sur le mont Cruachan Aigle dans le Connaught⁵. En outre, en ce qui concerne sa nature, Giraud de Barri et Jocelyn de Furness entendent par Purgatoire un lieu terrestre qui permet aux pécheurs d'expier leurs péchés et d'échapper ainsi aux châtements après la mort. C'est ainsi que le Purgatoire de saint Patrick apparaît dans le *Liber Revelationum* (1200-1206) de Pierre de Cornouailles (1139/1140 – 1221). La particularité du compte rendu du chanoine augustinien, prieur de la Sainte-Trinité de Londres, réside dans le fait qu'il contient une des premières narrations relatant la visite de la caverne du Purgatoire par un chevalier anonyme. Concernant sa géographie, la description que Pierre de Cornouailles en donne s'accorde avec les récits qui situent le Purgatoire sur une île ; mais contrairement à ceux-ci, dans le *Liber Revelationum*, cette petite île se trouve au milieu d'une île plus grande du nom de Mabeoch et est entourée d'un fleuve. De plus, Pierre de Cornouailles, en mentionnant la présence des ermites sur la petite île du Purgatoire, inscrit le lieu dans une tradition ascétique :

L'île majeure est entourée d'un fleuve et jouit d'une telle autorité et d'un tel respect auprès des habitants du lieu que personne n'oserait faire du mal à un autre dans la distance d'un jour du fleuve [...]

Sur cette île il y a une église où des chanoines servent Dieu.

Celui qui veut entrer dans le Purgatoire passera de cette île à la petite île susdite.

Sur la petite île il y a une petite chapelle où habitent en permanence, évidemment l'un après l'autre, des hommes vivant en ermite, qui ne boivent pas de boissons meilleures que l'eau mêlée avec du lait, et au temps du Carême, ils mangent toujours du pain d'orge dont un tiers est de la cendre⁶. [Notre traduction]

⁴ Chapitre II/5, traduit et édité par Jeanne-Marie Boivin, "L'Irlande au Moyen âge : Giraud de Barri et la 'Topographia Hibernica' (1188)" Paris, H. Champion, 1993, p. 201.

⁵ Jacques Le Goff, *La Naissance Du Purgatoire*, Gallimard (Folio Histoire) 2011, p. 276.

⁶ *Maior insula undique circumdatur flumine, et tante auctoritatis est et tante reuerentie insula illa apud incolas, ut nemo audeat alii nocere in spacio unius diete a flumine exterius. [...]* In hac

Au sujet du chevalier et sa visite au Purgatoire, Pierre de Cornouailles suggère à la fin de son récit qu'il s'agit d'un acte pénitentiel. En entrant dans le Purgatoire, dont l'aspect n'est pas précisé, le chevalier est trompé par des démons lui apparaissant sous des formes agréables, qui le tourmentent de manière atroce. À la fin de sa visite, il se retrouvera à la sortie du Purgatoire tellement épuisé qu'il croira mourir.

Dans le *Liber Revelationum*, tout comme dans les autres descriptions que nous venons de citer, le Purgatoire n'est pas conçu comme un lieu eschatologique, et le passage vers l'autre-monde n'y est même pas évoqué. Les auteurs mentionnés plus haut mettent l'accent sur le caractère purgatoire des souffrances subies par ceux qui ont le courage d'y entrer et le considèrent plutôt comme une pratique pénitentielle à l'instar des pèlerinages. Néanmoins, en parallèle avec cette tradition anecdotique assez variée, paraît un ouvrage où le Purgatoire de saint Patrick est pensé en tant que lieu de transition entre ce monde et l'au-delà : c'est dans le *Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii*, rédigé vers 1180-1185 que ce lieu revêt une véritable valeur eschatologique.

Ce récit composé par un cistercien de l'abbaye de Saltrey (Huntingdonshire, Angleterre) nous apprend que l'origine de la légende du Purgatoire remonte à l'évangélisation des Irlandais par saint Patrick, à qui Jésus avait montré une fosse dans un lieu abandonné pour l'aider à convertir le peuple. Si on demeurait pendant vingt-quatre heures dans cette cavité du nom de « purgatoire », on pouvait faire l'expérience des souffrances des méchants et des joies des bons ; et ses châtiments futurs seraient remis⁷. Le lieu du Purgatoire n'est pas précisé dans cette version de la légende dont le caractère novateur réside plutôt dans la mise en valeur du

insula est ecclesia in qua canonici seruiunt deo. Qui uult in purgatorium intrare, per hanc insulam ad predictam paruam insulam transibit. Est autem in illa parua insula parua capella ubi semper habitabant uiri, unus uidelicet pro alium, heremiticam uitam ducentes, qui nunquam bibunt meliorem potum quam aquam lacte mixtam, et in quadragesimali tempore semper uescuntur pane ordaceo terciam sui partem cinerem habente. Pierre de Cornouailles, *Liber Revelationum*, ed. Robert Easting (ed.), « Peter of Cornwall's Account of St. Patrick's Purgatory », *Analecta Bollandiana*, 1979, (97), p. 410-416.

⁷ « *Sanctum uero Patricium Dominus in locum desertum eduxit, et unam fossam rotundam et intrinsecus obscuram ibidem ei ostendit, dicens, quia quisquis ueraciter penitens uera fide armatus fossam eandem ingressus unius diei ac noctis spacio moram in ea faceret, ab omnibus purgaretur totius uite sue peccatis, sed et per illam transiens non solum uisurus esset tromenta malorum uerum etiam, si in fide constanter egisset, gaudia beatorum* » Robert Easting, *St Patrick's Purgatory. Two Versions of « Owayne miles » and « The Vision of William of Stranton », Together with the Long Text of the « Tractatus de Purgatorio sancti Patricii »*, Oxford, Oxford University Press, 1991, p. 124.

motif du voyage du héros dans l'au-delà. Ainsi, le Purgatoire qu'Owein, héros pénitent du *Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii*, visite, le fait basculer dans une réalité spirituelle (sans quitter son corps !) où il lui est donné de voir les tourments des pécheurs qui ne sont pas assez mauvais pour être en Enfer ; et ensuite il fait l'expérience de la joie de ceux qui ont accompli leur purgation et séjournent dans un lieu d'attente avant d'être accueillis au Paradis céleste.

Le succès du *Tractatus* fut immédiat (150 manuscrits latins conservés) et tel que Jacques Le Goff, dans son ouvrage fondamental sur le développement de l'idée du Purgatoire, lui attribue un rôle décisif dans la diffusion d'une géographie ternaire de l'au-delà. Son argument principal est que dans ce récit, le substantif Purgatoire ne désigne plus seulement l'acte de la purgation, mais il se réfère désormais à un lieu concret entre l'Enfer et le Paradis⁸. Dans la répartition de l'au-delà en trois catégories remplaçant le schéma quadruple d'Augustin, Le Goff voit une tendance marquante de la pensée de la fin du 12^e siècle qui se manifeste dans différents domaines de la vie sociale. Ainsi, au sujet du renforcement de la notion de Purgatoire comme lieu à part entière de l'au-delà, Le Goff démontre qu'il s'agit d'un processus en plusieurs étapes dont une phase initiale est caractérisée par l'articulation doctrinale d'une troisième catégorie eschatologique opérée par les maîtres parisiens et les penseurs cisterciens (1170-1180) ; tandis qu'une étape plus tardive se réalise grâce à l'adoption de l'idée du Purgatoire par la littérature visionnaire (1180-1215)⁹, et, en particulier, par la diffusion du *Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii* :

Mais l'essentiel dans ce culte et dans ce traité, c'est que désormais il existe sous son nom une description de ce nouveau lieu de l'Au-delà, le Purgatoire, et que, malgré l'antichambre du Paradis visité par Owein, il y a dans le *Tractatus* trois lieux de l'au-delà : à côté de l'Enfer et du Paradis où Owein n'est pas encore entré, il y a le Purgatoire longuement traversé et décrit par le hardi chevalier pénitent. Et cette géographie de l'au-delà s'insère dans la géographie terrestre [...] par la localisation terrestre précise d'une bouche du Purgatoire.¹⁰

Or, malgré l'argumentation solide et impressionnante de Jacques Le Goff situant la naissance du Purgatoire eschatologique à la fin du 12^e siècle, pour notre part, nous sommes plutôt enclins à placer la consolidation d'une répartition ternaire de l'au-delà dans les années

⁸ J. Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, op. cit., p. 259.

⁹ *Ibid.*, p. 267.

¹⁰ *Ibid.*, p. 272.

1330, et en particulier, dans la période qui suit la fin des débats autour de la vision béatifique. Par conséquent, nous sommes d'accord avec Robert Easting et Mattia Cavagna qui soulignent en critiquant Le Goff que le *Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii* conserve dans son essence la répartition ancienne de l'au-delà en quatre parties : l'Enfer, le Purgatoire, le Paradis terrestre et le Paradis céleste¹¹ ; et nous irons jusqu'à affirmer que ce n'est que dans les *Visiones Georgii* que cette structure sera révisée à la lumière de la nouvelle topographie ternaire de l'au-delà, consolidée après l'issue de la bulle papale « Benedictus Deus » en 1336¹². Dans les récits postérieurs, les lieux de l'au-delà seront articulés de manière claire et en conformité avec la répartition approuvée par l'Église. Autrement dit, la géographie ternaire des *Visiones Georgii* sera reprise avec quelques modifications dans une série de réécritures de la légende du Purgatoire de saint Patrick, notamment dans la *Visio Ludovici*¹³ (c. 1358), le *Voyage au Purgatoire de saint Patrick* de Ramon de Perellos¹⁴ (c. 1397), les *Visions* de William Stranton¹⁵ (1409) et le *Memoriale* de Laurentius Tar¹⁶ (1411).

Même si après la consolidation de la doctrine de l'Église la structure de l'au-delà auquel les visiteurs du Purgatoire de saint Patrick accèdent trouve sa forme définitive, des hésitations liées à la localisation précise de son entrée persisteront. Les *Visiones Georgii* décrivent le Purgatoire comme une grotte souterraine qui s'ouvre de la chapelle sur l'île du Lough Dergh à la manière d'une cave :

¹¹ Robert Easting, "Purgatory and the Earthly Paradise in the *Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii*," *Cîteaux*, no. 37 (1986): 28–31.; Mattia Cavagna, « *La vision de Tondale* » et ses versions françaises, XIIIe-XVe siècles : contribution à l'étude de la littérature visionnaire latine et française, Honoré Champion éditeur, Paris, 2017, p. 292-294.

¹² Sur la liaison entre la vision béatifique immédiate et la topographie de l'au-delà, voir le chapitre voir le Chapitre 11 : Le motif de l'autel du Paradis et en particulier les pages 240-243.

¹³ Sonia Maura Barillari, « Il Purgatorio di Ludovico di Sur (Napoli, Biblioteca Nazionale, Vind. lat. 57, cc. 258-263) : un testo a cavallo fra Medioevo e Rinascimento », *Studi medievali*, XLIX, 3a serie, p. 759-808.

¹⁴ Ramon de Perellós Perellós i de Roda et Ramón Miguel y Planas, *Viatge al Purgatori de Sant Patrici*, Barcelona : F. Giró, 1917.

¹⁵ *St Patrick's Purgatory: two versions of « Owayne miles » and « The Vision of William of Stranton », together with the long text of the « Tractatus de Purgatorio sancti Patricii »*, Oxford, Oxford University Press, 1991, 338 p.

¹⁶ H. Delehay, « *Analecta Bollandiana* », art cit.

Dans cette île il y a une très petite chapelle et dans celle-ci se trouve l'entrée à la manière de la porte d'un puits ou d'une cave, comme il est d'usage en France. Ses dimensions sont quatre palmes de longueur et trois palmes de largeur¹⁷.

Pour atteindre les profondeurs de ce Purgatoire, Georgius doit descendre des escaliers en colimaçon extrêmement longs. Cependant, Ramon de Perellos entre dans une grotte fermée tandis que Laurentius Tar décrit le Purgatoire comme une caverne voûtée. Malgré ces incertitudes récurrentes concernant l'aspect de la cavité qui ressemble parfois à une grotte naturelle, tandis que dans d'autres cas celle-ci prend les allures d'une construction artificielle, ces comptes rendus s'accordent désormais sur le fait de situer le Purgatoire sur une île du Lough Dergh, à proximité d'une chapelle ou dans celle-ci. Une autre caractéristique marquante de cette tradition littéraire réside dans la mise en valeur du passage corporel entre ce monde et l'au-delà. La transition des héros entre la réalité terrestre et la réalité spirituelle devient un motif central qui distingue les visions du Purgatoire de saint Patrick des autres voyages dans l'au-delà.

1.1. Rituel du passage

Suite à la diffusion du *Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii*, dans les récits postérieurs relatant des pèlerinages au Purgatoire de saint Patrick, le motif de la transition d'un monde à l'autre est en effet mis en valeur par un rituel se déroulant selon un scénario bien défini. Après s'être confessé à l'évêque local, le chevalier Owein se rend au monastère des chanoines réguliers où, dans le cadre de sa préparation pour l'entrée dans l'autre monde, il accepte de jeûner pendant quinze jours¹⁸. Cette pratique se retrouve également dans la *Légende dorée* et, à partir des *Visiones Georgii* elle reçoit un caractère mortuaire : ayant accompli les quinze jours de jeûne, Georgius est soumis au rite mortuaire de l'Église pendant les cinq jours suivants¹⁹. Le chevalier est mis dans un cercueil couvert par un tissu noir au milieu de l'église et on chante pour lui l'office des morts deux fois par jour, suivi chaque

¹⁷ « *in qua quidem insula est quondam valde modica capella / et in capella introitus ad modum porte putei seu cellarii, / sicut in Francia fieri consuevit, cuius ostium longitudinis quatuor / palmorum, latitudo autem eius trium palmorum continet mensuram* » Ms 841 f. 186r 4-8

¹⁸ « *Prior igitur eum in ecclesiam intromisit, in qua secundum morem quindecim diebus ieiuniis et orationibus uacauit. Quibus expletis a fratribus et a uicino clero, sicut supradictum est, ad Purgatorium ducitur, ubi iterum enumeratis tormentorum intolerabilium generibus dissuasum est ei a priore huiusmodi subire penam.* » in Easting, *op. cit.* p. 127.

¹⁹ Pour la description détaillée du rite de transition au monastère de saint Patrick, voir le Ms 841 de Leipzig, f. 185v 13 - f. 186r 35

matin par une messe de *Requiem*. Ainsi, la transition vers l'au-delà est liée à une rupture totale avec le monde terrestre : le héros doit assumer la mort à ce monde avant son entrée dans le pays des morts.

Nous analyserons plus tard le motif du passage d'une réalité corporelle à une réalité spirituelle dans les *Visiones Georgii* ; ici nous nous contenterons de remarquer qu'en raison de la densité des motifs qui s'organisent autour de cette transition, l'entrée dans l'autre monde reçoit un statut bien plus central dans les *Visiones Georgii* que dans les récits précédents.

2. Les *Visiones Georgii* : une modernisation de la légende du Purgatoire de saint Patrick

Si l'on souhaite déterminer la place des *Visiones Georgii* au sein de la tradition littéraire du Purgatoire de saint Patrick, il faut tout d'abord prendre en compte la distance de 170 ans environ qui sépare la date de leur rédaction de celle de leur modèle principal, le *Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii*. Pendant cette période, les réécritures du *Tractatus* se sont répandues dans toute l'Europe avec un succès remarquable, ce qu'illustre le fait que plus de 150 manuscrits latins nous sont parvenus, manuscrits auxquels viennent s'ajouter de nombreuses vulgarisations du récit. Déjà au 13^e siècle, l'histoire d'Owein connaissait une telle renommée qu'elle fut insérée dans des chroniques (Matthieu Paris, *Chronica maiora*, 1231²⁰), dans les recueils de prédication (Étienne de Bourbon, *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus*, avant 1250²¹) et dans les recueils de vies de saints (Jacques de Voragine, *La Légende dorée*, 1272²²). En outre, il convient de rappeler que le *Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii* a également inspiré des poètes : Marie de France en a rédigé une traduction versifiée²³ et il est considéré également comme l'une des sources les plus

²⁰ Matthieu Paris, *Matthaei Parisiensis, monachi Sancti Albani, Chronica maiora*, London, Longman, 1872, vol II. .De milite Oeno qui purgatorium viviis intravit; p. 192-203

²¹ Étienne de Bourbon, *Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, Prologus ; Pars prima, *De dono timoris*, Turnhout, Brepols publishers, 2002, vol. 1. p. 158-161.

²² Jacques de Voragine, *Legenda aurea : con le miniature del codice Ambrosiano C 240 inf.*, ed. par Giovanni Paolo Maggioni, Firenze, SISMEL - Ed. del Galluzzo, 2007 . p. 369-372.

²³ Le poème intitulé *l'Espurgatoire Seint Patriz* de Marie de France fut composé à la fin du 12^e siècle. Marie de France, *L'espurgatoire seint Patriz*, Nouv. éd., Louvain Paris, Peeters, 1995, 308 p.

importantes de la *Divine Comédie* de Dante (1307-1321)²⁴. Néanmoins, il semble que le succès du récit d'Owein était surtout un succès littéraire : excepté Édouard Ier de Beaujeu (1316-1351), maréchal de France sous Philippe VI de Valois, nous ne connaissons pas d'autres pèlerins du Purgatoire de saint Patrick avant Georgius. Datant de 1350 environ, le voyage allégué du sire nommé dans la *Chronique des quatre premiers Valois* (1327-1393) « Monseigneur de Beaugeu », est à peu près contemporain du pèlerinage de Georgius, réalisé en 1353. Afin de mieux illustrer les spécificités de la narration de Petrus de Paternis, nous citons ici dans son intégralité la description qui nous est parvenue de la visite du pèlerin français :

Monseigneur de Beaugeu par son grant hardement fut en l'espurgatoire saint Patrice où il vit les tourmens infernaux, comme le raconte Heronnet son escuier qui en dit moult de merveilles. Dit Heronnet qu'il vit Burgibus, le portier d'enfer, qui tournoit une roe par cent fois cent mille tours en l'espace d'ung jour et y avoit cent mille ames. Il vit le pont qu'il fault passer aussi trenchant comme ung raseur à l'entrée. Il vit les ames en lis plains de feu et y en recongnut. Il vit le gibet d'enfer. Il vit le puis d'enfer. Il vit le gouffre d'enfer. Apres vindrent en paradis terrestre. En celle maniere le raconte messire Jehan de Mandeville, chevalier anglois, qui fut par le loing du monde en terre habitable²⁵.

Comme nous pouvons l'observer, ce bref compte rendu semble ne faire autre que résumer les motifs récurrents d'une imagerie visionnaire, comme la roue ardente, le pont étroit, la vision des âmes souffrantes, les profondeurs de l'Enfer et, enfin, les joies du Paradis, sans les préciser davantage. Effectivement, au lieu de narrer le voyage d'Édouard de Beaujeu, la *Chronique* ne donne qu'une liste des motifs distincts et la référence faite à Jean de Mandeville rapproche ce pèlerinage du Purgatoire de saint Patrick des descriptions souvent fantastiques du *Voyage autour de la terre* (composé vers 1371). En même temps, cette mention indique que si le voyage du pèlerin français remonte au milieu du 14^e siècle, l'insertion de cet épisode dans la *Chronique des quatre premiers Valois* est postérieure à la rédaction des *Visiones Georgii*, située avant 1358. Par conséquent, du point de vue de la

²⁴ De la vaste littérature portant sur la relation entre la légende du Purgatoire de saint Patrick nous citons une étude plus récente de Claudia Di Fonzo, « The Legend of the Purgatory of Saint Patrick: From Ireland to Dante and Beyond », *Allegorica: Traditions and Influences in Medieval and Early Modern Literature* (Saint Louis University), vol. 26, n° 2009-2010, p. 44-81.

²⁵ Siméon Luce (ed.), *Chronique des quatre premiers Valois (1327-1393)*, Paris, Vve de J. Renouard, 1862, vol. 1, p. 22.

chronologie, le récit de Petrus de Paternis est la deuxième narration portant sur un voyage « véritable » au Purgatoire de saint Patrick, après le *Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii*.

Mais comment narrer un tel pèlerinage dans un lieu lointain et inconnu pour la plupart des lecteurs et qui, de plus, dépasse la réalité de ce monde ? Comment rendre crédible pour le public un tel récit de visions ? Comme nous venons de le voir, le récit anecdotique de la *Chronique des quatre premiers Valois*, inséré au milieu de la narration des événements de la guerre de Cent Ans, se soucie peu de convaincre ses lecteurs : elle a pour but de renforcer la renommée de son héros en l'associant au *topos* du voyage dans l'autre monde. Ainsi, le texte ne fait que résumer brièvement les motifs principaux des visions dans l'au-delà, sans les englober dans une narration proprement dite. Contrairement à celle-ci, le narrateur des *Visiones Georgii*, ayant pour but de narrer un pèlerinage véritable, a recours à de nouvelles stratégies qui distinguent nettement son récit de ses modèles littéraires, notamment du *Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii*. On y trouve des aspects novateurs que nous répartirons en trois catégories : la création d'une histoire vraie, la persuasion du lecteur et la modification du contenu des visions. Nous espérons que l'analyse de ces solutions novatrices des *Visiones Georgii* contribuera à une meilleure compréhension des conditions de la genèse de cette actualisation particulière de la légende du Purgatoire de saint Patrick.

2.1. Comment construire une histoire vraie ?

Si l'on souhaite analyser les façons dont le passé est représenté dans les *Visiones Georgii*, il ne faut pas perdre de vue que le récit constitue tout d'abord une entité littéraire, et, à ce titre, qu'il n'existe qu'à travers la langue. Ainsi, dans le cadre de l'étude que nous consacrons à l'historicité du récit, nous considérons les *Visiones Georgii* comme une construction linguistique, un ensemble bien organisé de signes, et les questions liées à une réalité extrinsèque ne seront pas prises en compte ici. Dans ce qui suit, nous passerons à la loupe la notion d'*historia* que le narrateur emploie afin d'introduire le récit de la vie du chevalier avant son entrée dans l'autre monde : « *Sequitur historia et historie modus...* »²⁶ (Voici l'histoire et la façon de l'histoire ...).

Comme nous l'avons anticipé plus haut, les *Visiones Georgii*, de même que d'autres récits de la tradition littéraire du Purgatoire de saint Patrick, sont marquées par une combinaison d'éléments représentés comme des faits historiques et de contenus miraculeux

²⁶ Ms 841 f.184r 16

qui constituent la matière littéraire. Ainsi, les *Visiones Georgii* adoptent des motifs de la légende du 12^e siècle comme le caractère pénitentiel du pèlerinage, la préparation à l'entrée dans le Purgatoire et certaines visions des lieux du châtement et du Paradis. Cependant, des éléments supplémentaires y seront ajoutés pour actualiser la narration et lui donner un caractère unique. Ces additions permettent d'insérer le récit dans un milieu historique qui différencie les *Visiones Georgii* des réécritures précédentes de la légende, alors que les motifs légendaires garantissent la continuité de la tradition.

Tout d'abord, il faut préciser que par éléments historiques nous entendons tous les faits dont l'existence est confirmée par d'autres sources externes, y compris les noms de personnes, les événements historiques, les lieux et les conditions sociales ou politiques comme les frontières, l'usage des lettres patentes etc. De ce point de vue, les *Visiones Georgii* nous fournissent un sujet de recherche extrêmement riche, car ces détails y sont présents en bien plus grande quantité que dans le *Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii* et d'autres comptes rendus sur le Purgatoire qui mettent davantage l'accent sur le caractère mythique du récit.

Parmi ces éléments historiques, il faut mentionner premièrement les six lettres patentes rédigées par quatre personnes religieuses, notamment par Richard FitzRalph, archevêque d'Armagh (1300-1360), Nicolaus Mac Cathusaigh, évêque de Clogher (de 1320 à 1356), Paul, prieur du monastère des chanoines augustiniens du Purgatoire de saint Patrick et John de Frowick, prieur des hospitaliers de Saint-Jean de Jérusalem en Irlande (documenté entre 1338-1358). Étant insérées entre le prologue et la narration du pèlerinage terrestre de Georgius, ces lettres constituent à la fois les preuves ultimes de la présence du chevalier au sanctuaire irlandais et garantissent la crédibilité de ses visions. Pour assurer l'authenticité de leur témoignage, les auteurs les marquaient de leurs sceaux. Nous examinerons bientôt la signification de cette stratégie de témoignage, ici cependant nous nous limitons à signaler que leur inclusion dans la narration représente une des innovations majeures des *Visiones Georgii*.

La partie suivant l'insertion des lettres, introduite par la formule *Sequitur historia...*, nous révèle ce que l'auteur des *Visiones Georgii* entend par histoire : Petrus de Paternis emploie le terme pour opérer une distinction entre les conditions terrestres du pèlerinage de Georgius et les chapitres suivants intitulés « visions » qui décrivent la réalité de l'autre monde. Cette différenciation, souvent mise en valeur par la rubrication des titres, est observable dans de nombreux manuscrits du récit : Hammerich énumère dans son apparat

critique les manuscrits Mo (L12), W1 (L19), W2 (L20), P1 (L14) et K (L5) auxquels nous ajoutons les manuscrits de Wroclaw (L3)²⁷, de Saint-Florian (L17), de Trebon (L18) et de Leipzig (L6-L7)²⁸. En effet, l'histoire de Georgius englobe des détails bien circonscrits dans le temps et dans l'espace comme les renseignements concernant la personne du héros, les raisons de son pèlerinage, son itinéraire jusqu'au Purgatoire de saint Patrick et les rites de passage auxquels il se soumet. Au contraire, la réalité des visions comprend tout ce dont le héros fait l'expérience pendant son séjour dans le Purgatoire. Comme nous le verrons bientôt, ces perceptions sont dotées d'une autre sorte d'existence – transitoire quant à son apparence sensible et éternelle quant à son essence.

La réalité historique des *Visiones Georgii* s'appuie sur une géographie bien définie. L'*historia* de Georgius nous permet de suivre l'itinéraire du chevalier et les étapes importantes de son voyage depuis son point de départ au Sud de l'Italie jusqu'à son arrivée au Purgatoire de saint Patrick. Nous apprenons qu'il servit dans les Pouilles comme commandant des troupes hongroises de Louis Ier de Hongrie (1342-1382) et son activité militaire fut concentrée sur des villes telles que Troia et Canossa. Sa conversion fut un acte subit : une nuit, ayant pris conscience de la cruauté des crimes qu'il avait commis, il décida de partir en pèlerinage afin d'obtenir l'absolution de ses péchés. Sa première destination est ainsi la *Curia Romana*, c'est-à-dire la cour pontificale qui, à l'époque, réside à Avignon. Après s'être confessé auprès du saint Père (Innocent VI, 1352-1362), il continue son pèlerinage vers Saint-Jacques-de-Compostelle pour parfaire l'expiation de ses péchés. En parvenant destination, il décide de demeurer pendant cinq mois dans un petit ermitage nommé Saint-Guillaume à

²⁷ Étant donné que la préface et les lettres patentes sont absentes de cette copie, le récit commence directement par la formule *Sequitur hystoria et hystorie modus...* L'emploi de cette phrase au début du récit efface la signification du terme *hystoria* parce que dans ce contexte, elle se réfère plutôt au récit entier au lieu de désigner une partie bien définie de la narration. Ms IV. 60, Wroclaw, BU, Cod. f. 79 rA .

²⁸ La partie en question est absente du L6, mais il est légitime de supposer qu'il contenait la même version de texte que L7 dont il constitue le modèle. Pour la relation entre les deux manuscrits, voir notre analyse dans le chapitre 3. Le deuxième manuscrit de Prague, L15 est un extrait dont la première partie est endommagée, tandis que Hammerich confirme dans son introduction que L10, exemplaire de Melk est une copie faite à partir du manuscrit L5. L'expression *historia* est cependant absente de deux versions courtes, le manuscrit de Klagenfurt (L4) et celui de Bamberg (L2) qui ne séparent pas de cette façon la narration du voyage terrestre de chevalier du reste du récit. Nous n'avons pas eu la possibilité de consulter cette occurrence de texte dans les manuscrits L1, L8, L9, L11 (version courte), L13 et L16.

proximité de l'église de la Vierge à Finistère²⁹. Mais cette période de vie érémitique est juste une étape intermédiaire de son voyage : en entendant parler du Purgatoire de saint Patrick, Georgius se met en route de nouveau pour visiter le sanctuaire irlandais, autre lieu tenu pour une confine du monde. En chemin, Georgius traverse la Gascogne, la Navarre, la France, l'Angleterre et l'Irlande. Néanmoins, une fois arrivé au monastère des chanoines augustinien au Lough Derg, il doit retourner tout de suite à Armagh et à Clogher pour obtenir la permission des autorités ecclésiastiques d'entrer dans la fosse du Purgatoire. Les documents obtenus, Georgius reste encore au monastère de Saint-Patrick pendant vingt jours pour se consacrer aux préparations nécessaires. Enfin, la communauté l'emmène en procession solennelle sur une petite île où se trouve l'entrée du Purgatoire de saint Patrick :

[...] le prieur et la communauté susdits amenèrent Georgius sur une très petite île située près de leur monastère, et sur cette île il y avait une très petite chapelle et dans cette chapelle se trouvait l'entrée ressemblant à des portes de puits ou de caves comme on les construisait en France. Les vantaux de la porte mesuraient quatre paumes en longueur et trois paumes en largeur³⁰. [Notre traduction]

Le parcours du chevalier jusqu'au Purgatoire de saint Patrick est donc clair et logique ; de plus, il correspond aux conditions sociales et politiques de son époque. En revanche, on perd de vue Georgius après sa sortie du Purgatoire : le chapitre 29 se termine par la narration de l'accueil du chevalier à la porte de la caverne par la communauté religieuse et par le peuple dévot, y compris un roi local du nom de Machamathan. Nous ignorons son parcours de retour et, contrairement à d'autres héros visionnaires, nous n'avons aucune information sur son éventuel changement de vie. Néanmoins, les indications incluses dans les lettres patentes et la nature des missions que saint Michel lui confie nous permettent de reconstituer au moins en partie un itinéraire de retour possible. Or, dans sa première lettre adressée au chevalier, Richard FitzRalph invite Georgius chez lui pour se renseigner sur ses visions. Les colophons des deux lettres suivantes de l'archevêque nous apprennent que FitzRalph reçut le chevalier à

²⁹ Louis L. Hammerich, « Studies to *Visiones Georgii* », *Classica et mediaevalia*, 1938, vol. 1, p. 110.

³⁰ « [...] *supradicti prior et conuentus duxerunt eundem Georgium ad quandam insulam valde modicam et satis prope iuxta eorum monasterium, in qua quidem insula est quedam valde modica capella et in capella introitus ad modum porte putei seu cellarij ; sicut in Francia fieri consuevit, cuius ostij longitudo quatuor palmorum, latitudo autem eius trium palmorum continet mensuram* » in Louis Leonor Hammerich, ed., *Visiones Georgii. Visiones quas in Purgatorio Sancti Patricii vidit Georgius miles de Ungaria, A.D. MCCCLIII*. (København, 1930), *op. cit.* p. 97–98.

Dromiskin, siège des archevêques d'Armagh, et l'envoya ensuite à son neveu du même nom qui séjournait à ce moment-là à Avignon. Sur la route vers la cour pontificale, Georgius s'arrêta chez l'évêque Nicolaus comme cela est attesté par la lettre rédigée à Clogher, et passa ensuite par Dublin où il logea à l'hôpital des chevaliers de Saint-Jean de Jérusalem au faubourg Kylmainhaim, selon le témoignage de la lettre du prieur John Frowick.

En ce qui concerne les missions confiées à Georgius, elles comprennent cinq mandats diplomatiques visant à assurer la justice et la paix dans le monde chrétien³¹. La première s'adresse à Richard FitzRalph, archevêque d'Armagh, tandis que la deuxième est destinée à Edouard III d'Angleterre (1327-1377) et à sa mère, Isabelle de France (1295-1358). La troisième mission concerne Jean II le Bon, roi de France (1350-1364), la quatrième le pape Innocent VI (1352-1362), alors que la dernière implique une visite au sultan de Babylone. Le narrateur souligne à plusieurs reprises que Georgius ne lui a guère parlé du contenu de ces mandats en raison de leur caractère secret et personnel. Néanmoins, le peu d'informations dont nous disposons révèlent qu'ils étaient liés aux affaires politiques majeures du 14^e siècle comme la guerre de Cent Ans ou la menace ottomane face au monde chrétien. Quelques missions concernent également des problèmes plutôt locaux, notamment l'interdit injuste jeté sur une ville dans le diocèse d'Armagh ou l'absolution d'un prince anonyme, mort depuis longtemps³².

Ces détails historiques ont été pour la plupart rassemblés au début et à la fin de la narration ; et de cette manière, ils constituent un cadre narratif dans lequel s'insèrent les visions dans l'Au-delà. Comme nous l'avons vu, avant le franchissement du seuil de l'autre monde, le narrateur raconte l'histoire du voyage du chevalier jusqu'au Purgatoire de saint Patrick ; tandis qu'à la fin de ses visions, les éléments historiques servent à ramener le héros purifié à la réalité terrestre où il contribue désormais d'une façon active à introduire la paix et la justice auprès des peuples, en contrastant de façon radicale avec son passé sanglant. Si le narrateur réserve la notion d'*historia* à la narration des conditions terrestres du voyage du chevalier, les trois derniers chapitres des *Visiones Georgii* se distinguent également des

³¹ Pour la description des missions de Georgius, voir le chapitre 28 des *Visiones Georgii*.

³² Au sujet de cette mission étrange de Georgius, le texte reste très énigmatique : *Item ambassiatam ad dominum papam contine- /bat etiam tractatum pacis inter reges predictos. /Item absolucionem cuiusdam principis, qui /longo elapso tempore iam decessit et quem nomina- /re non curavit*. Ms 832 f. 22vA 24-28. Hammerich suppose qu'il s'agissait peut-être de Louis III de Bavière (1282-1347), qui s'est fermement opposé à la papauté, notamment à Jean XXII. in Hammerich, *op. cit.* p. 312.

visions par leurs titres : ils sont désignés comme *Capitulum*. En effet, ces parties du récit occupent une place intermédiaire entre la réalité terrestre et les révélations : après sa dernière vision du couple céleste, Georgius parle avec saint Michel dans un espace indéfini de la suite de son voyage terrestre. Ainsi, les visions du chevalier sont bien intégrées dans son histoire de sorte qu'elles jouent le rôle de catalyseurs d'une conversion intérieure. Elles ne constituent pas seulement la fin d'un parcours charnel qui aboutit à une mort symbolique au monde, mais elles anticipent également un nouvel itinéraire qui se fonde désormais sur des valeurs spirituelles.

2.2. *Un voyage corporel dans l'autre monde : la transcendance sensible des visions de Georgius*

Si la narration du pèlerinage terrestre de Georgius se caractérise par une tendance à rendre les dimensions spatiales et temporelles du voyage les plus concrètes possibles, l'organisation du temps et de l'espace des visions diffère fondamentalement de celle de l'*historia* de Georgius. Tandis que le pèlerinage terrestre du chevalier se présente comme un parcours horizontal à travers de nombreux pays, son voyage dans l'au-delà est marqué par des dimensions verticales à valeur eschatologique. Cette tendance de la spatialisation des concepts abstraits est reconnaissable dès les visions d'Owein, où, comme Jacques Le Goff le démontre, à l'échelle des péchés et des peines

« correspond un étagement dans les lieux de peine, dans l'enfer souterrain que certains voient comme une prison de ténèbres. Les lieux des plus grandes tortures sont situés en bas, ceux des plus grandes joies en haut, les récompenses à la fois moyennement bonnes et mauvaises au milieu (*media autem bona et mala in medio*). On voit ici qu'H. de Saltrey a adopté la répartition en trois catégories (à la place des quatre catégories augustiniennes) et la notion d'intermédiaire³³. »

Le même étagement ternaire de l'au-delà est observable également dans les *Visiones Georgii*. Ainsi, l'Enfer avec ses damnés se situe dans les profondeurs de la terre, alors que le Paradis, séjour des élus, se trouve dans les hauteurs du ciel. Enfin, le chemin de Georgius passe par un niveau intermédiaire, celui du Purgatoire.

En ce qui concerne la temporalité des visions, dans la réalité spirituelle de l'autre monde règne une subjectivité de la perception du temps. La jouissance mystique dont

³³ J. Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, op. cit., p. 260.

Georgius fait l'expérience dans les régions paradisiaques modifie tellement ses sens que le chevalier oublie sa dépendance aux conditions terrestres. Cet effet transformant de la contemplation se manifeste entre autres dans la Vision 19 où le chevalier traverse un champ fleuri avec saint Michel :

En passant ainsi à travers le milieu du champ avec l'ange, Georgius eut tant de plaisir que même si ce passage avait duré cent jours ou un an ou des années, il lui semblait de ne pas avoir marché plus d'une lieue ou un mile grâce à la douceur et au plaisir très doux de ses parfums et de sa vue³⁴. [Notre traduction]

Dans les visions, non seulement la perception du temps et l'organisation de l'espace sont modifiées, mais toutes les qualités sensibles de l'autre monde diffèrent de celles d'ordinaire, ce que le narrateur exprime par des formules apophatiques et synesthésiques. Or, ces figures de langue suggèrent que les qualités perceptibles dans l'au-delà, à l'instar de la structure spatiale, sont toujours porteuses de valeurs symboliques, et à ce titre, elles font appel à une interprétation figurale. De cette tendance à la figuration des perceptions, il s'ensuit que l'avancement du héros sur son chemin évoque une progression spirituelle : les obstacles sensibles qu'il doit affronter incarnent effectivement les pensées négatives qui l'empêchent de parvenir jusqu'à Dieu. Pour les combattre, le chevalier doit d'abord faire preuve d'une foi solide face aux diables qui lui apparaissent sous des formes diverses afin de le détourner de son chemin. Chaque fois qu'ils l'attaquent, Georgius se fortifie grâce au signe de la croix, et à l'aide d'une formule protectrice il chasse les démons (Visions 1-9). Sauvé de ces tentations, il voit ensuite des lieux où les âmes passent leur période de purgation : un lac ardent, une immense maison, un puits très profond, une très haute montagne (Visions 10-13). Ces visions révélant les souffrances purgatoires des âmes ont été empruntées pour la plupart au *Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii*. Néanmoins, Georgius n'aura accès au Purgatoire proprement dit qu'après sa rencontre avec l'archange saint Michel, qui lui montrera un autre Purgatoire, inspiré par la *Visio Lazari*³⁵. Dans cet endroit, structuré selon les sept péchés capitaux, les

³⁴ « *Georgius sic per medium prati cum angelo transiens tantam /habuit delectacionem, quod transitus iste, si per centum duras-/ set dies uel per annum et annos, non uideretur sibi iuisse /per spacium vnus leuce, uel miliaris, pre/ dulcedine / et dulcissima delectacione illius in odoratu pariter / et aspectu* » Ms. 832 f. 9vB 21-26.

³⁵ C'est Petrus de Paternis qui désigne-la *Visio-Lazari* comme sa source au début de la description des châtements des sept péchés capitaux : « *Item uidit ibi, sicut etiam beatus / Lazarus in libro suo quem fecit de penis purgatorii / et qui comuniter et publice legitur in ecclesia massiliensi .et eius quondam Episcopi massiliensis* » in Ms 832 f. 5rA 5-8. Nous n'avons pas réussi à identifier le texte auquel Petrus de Paternis se réfère. Ci-dessous, nous citons cependant une version française

âmes souffrent de châtements souvent analogues à leurs fautes (Vision 16) : les orgueilleux sont torturés sur une roue ardente par des serpents mordants, les avares sont alimentés avec de l'or et de l'argent fondus, les luxurieux sont percés par un piquet ardent qui passe à travers leur nombril et leurs reins, les coléreux souffrent des épées qui percent leurs membres, les gloutons mangent des diables qui prennent la forme de nourritures, les envieux qui ont mal à cause du bonheur de leurs proches se punissent en déchirant leur poitrine avec des poignards, tandis que les paresseux sont mordus continuellement par des bêtes diaboliques. La présentation des péchés correspond à l'abréviation mnémotechnique SALIGIA : *superbia, avaritia, luxuria, ira, gula, invidia, acedia*. Les sept scènes se suivent de manière séparée, sans créer l'impression d'une continuité spatiale : il nous semble que Georgius reste immobile en regardant se dérouler sous ses yeux ce film effrayant. Après les visions de ce Purgatoire plutôt infernal, Georgius participe à une dernière révélation concernant la sévérité de la justice divine, encore plus horrible que les précédentes : à partir du pont de l'Enfer, il voit s'ouvrir l'Enfer et dans les profondeurs, la multitude des âmes damnées qui y souffrent, désespérées. Par la suite, la route du chevalier se poursuit dans des régions plus agréables. En passant à

de la *Visio Lazari* où les sept châtements sont associés aux sept péchés mortels. Contrairement aux *Visiones Georgii*, ces souffrances n'ont pas lieu au Purgatoire, mais elles sont destinées aux damnés en Enfer : « [...] *me furent monstrées poines espouvantables, horribles, terribles, inestimables et diverses que les dampnez souffrent en enfer perpetuellement et sans remission. C'est assavoir celux meurent et estat de pechié mortel et privacion de grace et par espal les poines qui sont proportionnées aux coulpes des vij pechiez capitaulx et mortelz en la forme et maniere qui s'ensuit : Premièrement, je vus pluseurs roes sur montaigne situées et comme meulle de moulin vehementement tournantes et mouvantes à grans crampons de fer esquelz les orgueilleux estoient fichez et pendus. Secondement, je vis en ung plain plusieurs grans fosses plaines de feu et de souffre gettans fumer pourrie, trouble et puantes esquelles les luxurieux sont colloquiez. Tiercement, potz et chaudieres plaines de liqueurs metallicques boullans esquelz les avaricieux sont plongiez jusques à la bouche. Quartement, je vis une place ocscure [sic] plaine d'espées et de gleves de bouchers ouquel lieu les yracundiux homicides et tirans son perchiez de gleves horribles et agus. Quintement, ung fleuve tout congelé auquel les envyeux sont mis juques au lubmril et [ung vent] au dessuz et quant ilz sentent icelle froidure et se veullent retirer ou eschapper en la glace sont plus avant plongiez et boutez. Sixtement, je vis en une vallée ung fleuve tres puant et trouble devant lequel et sur la rive estoit mise une table couverte de nappes tres ordes et puantes à laquelle table sont les gloutons et gourmaulx assis et constrains de menger crappoux et bestes venimeuses et de boire de l'eau d'icellui fleuve. Septismement, je vis une grant salle horrible et tenebreuse en laquelle pluieurs serpens grans et petis estoient qui les parescheux diversement et en pluseurs lieux poignent et mordent et comme viretons volans et trancans les perchent. Et ainsi Lazaron au commandement de nostre Seigneur à l'assistense dudict coupper recita des sept terribles tourmens qui sont permis aux dampnez proportionnez au vij coulpes des vij pechiez motelz. BnF. Ms. fr. 923 f. 116r, cité par E. J. Gallagher, « The Visio Lazari , The Cult, and the Old French Life of Saint Lazarus : An Overview », *Neuphilologische Mitteilungen*, 1989, vol. 90, n° 3-4, p. 336.*

travers un très beau champ et un bosquet mystique, Georgius parvient à un mur doré similaire à l'enceinte circulaire d'une ville. À l'intérieur de celui-ci se déploie le Paradis charnel qui, dans les *Visiones Georgii*, est conçu comme une image sensible de la gloire céleste des élus³⁶. En entrant dans ce lieu merveilleux, le chevalier voit la joie des saints anges et des hommes qui marchent en procession en louant leur Créateur. Mais cela ne constitue pas encore l'acmé de son parcours mystique, puisque ses visions aboutissent à l'ouverture des portes du Paradis céleste que le chevalier voit d'une hauteur au milieu de la plaine paradisiaque. La gloire céleste se manifeste à lui sous la forme d'un très beau palais dans lequel règnent le Christ et la Vierge en tant que Roi et Reine. Georgius les adore en se prosternant devant eux. Après cette acmé de la gloire divine, il reste encore avec saint Michel pour l'interroger sur la nature des choses vues avant de retourner à la porte d'entrée du Purgatoire. À sa sortie, il est accueilli par une grande foule profondément bouleversée par la vision de saint Michel et par l'odeur miraculeuse qui sort de la caverne.

Conclusion

Dans la partie précédente, nous avons envisagé de démontrer que Petrus de Paternis avait pour ambition de créer une histoire vraie : sa narration révèle une forte intention de représenter le récit de Georgius comme un événement historique. Dans ce but, il évoque souvent des réalités externes, ce qui distingue les *Visiones Georgii* des versions plus anciennes de la légende du Purgatoire de saint Patrick. Néanmoins, malgré cette tendance moderne, le récit garde son caractère mythique. Une de ses caractéristiques principales consiste dans le fait que les réalités spirituelles sont dotées de la même véracité que ceux du pèlerinage terrestre. Le motif assurant la continuité entre ces deux modes de l'existence est la transition miraculeuse qui a lieu au Purgatoire de saint Patrick. En même temps, le narrateur met en valeur les traits distinctifs des deux dimensions : le pèlerinage terrestre de Georgius jusqu'au Purgatoire se dessine comme un voyage historique, conforme aux conditions politiques et sociales de son époque, tandis que les visions de l'autre monde donnent lieu à des interprétations figurales.

³⁶ Contrairement au *Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii*, où le Paradis terrestre qu'Owein visite est une antichambre du Paradis céleste, Petrus de Paternis crée un Paradis virtuel : il est constitué d'images qui reflètent les qualités du véritable Paradis dans lequel Georgius ne peut pas entrer. Voir la note 54.

2.3. Nouvelles stratégies au service de la persuasion

Étant donné que le chevalier Georgius éprouve physiquement le passage d'une dimension terrestre vers une autre spirituelle, la factualité des événements d'ici-bas se transmet à ceux de l'autre monde qui, en retour, deviennent concrets et perceptibles pour les sens. D'un autre côté, il nous semble que la transition corporelle entre les différents ordres de réalité fait appel à une stratégie d'authentification, car cette continuité de la perception est assez insolite même dans les récits de visions. Une telle intention transparait dans l'insertion des lettres patentes.

2.3.1. Les lettres patentes : le témoignage comme empreinte de la réalité

Afin de satisfaire une exigence documentaire, Petrus de Paternis adopte la logique des procédures juridiques de l'époque³⁷, en ajoutant à son récit six témoignages écrits qui en font parties intégrantes : ces lettres patentes n'attestent pas seulement la véracité des faits, mais, issues d'autorités ecclésiastiques, confirment également la véracité des visions du chevalier et de cette manière, elles les canonisent³⁸. Ces documents insérés entre la *Prefacio* et l'*historia* de Georgius sont effectivement les preuves d'une communication orale entre leurs auteurs et le héros. Comme de brefs résumés des événements vécus par Georgius, elles sont destinées à accompagner et soutenir sa narration faite de vive voix, en permettant de même une grande liberté au chevalier. Voici quelques passages qui révèlent comment les auteurs des lettres ont reçu le pèlerinage de Georgius au Purgatoire de saint Patrick :

³⁷ Une référence au processus juridique se trouve dans le *Prefacio* des *Visiones Georgii* pour introduire les lettres patentes, présentées comme témoignages écrits de l'archevêque d'Armagh, de l'évêque de Clogher, du prieur du monastère du Purgatoire de saint Patrick et celle du prieur de l'Hôpital Saint-Jean de Jérusalem : « *Et quia in ore duorum uel trium stat omne verbum, sequitur, quod / testimonium quatuor virorum supradictorum talium et tantorum, ipsorum / sigillis authenticis confirmatum, a ueritate non vacare sed verissimum / a fidelibus debet firmiter reputari* » Ms 841 f. 182r 30-33

³⁸ Le *discretio spirituum* devient une pratique (surtout sous forme de questionnement) de première importance au sein de l'Église ayant pour but de discerner la véracité des expériences mystiques, de plus en plus nombreuses à partir du 13^e siècle. Pour plus d'informations voir Wendy Love Anderson, *The Discernment of Spirits: Assessing Visions and Visionaries in the Late Middle Ages*, s.l., Mohr Siebeck, 2011, 288 p.

La seconde lettre de Richard FitzRalph :

[...] le susdit Georgius entra dans le lieu du Purgatoire et il y effectua un pèlerinage de manière sainte et pieuse, comme il est d'usage³⁹. [Notre traduction]

La troisième lettre de Richard FitzRalph :

Georgius est entré dans l'endroit et il y est demeuré pendant le temps habituel, et, comme il l'affirme, il a vu là-bas beaucoup de miracles concernant les vivants et les morts, sur les sauvés et les damnés, comme l'ange le lui a révélé⁴⁰. [Notre traduction]

La lettre de Paul, prieur du monastère du Purgatoire de saint Patrick :

[...] Georgius, fils d'un soldat de Hongrie du nom de sire Grissaphan et porteur de cette lettre, a effectué louablement un pèlerinage au Purgatoire selon la règle de notre monastère, et dans ce Purgatoire il a souffert différents tourments ; puis l'archange saint Michel lui est apparu et est resté avec lui pendant un jour entier ; et enfin il a conduit Georgius dans son corps humain au Paradis⁴¹. » [Notre traduction]

Si nous considérons les *Visiones Georgii* comme pure fiction, sans aucun fond historique, nous pourrions de même nous interroger sur la fonction de l'oralité qui, d'après la narration, serait à l'origine du récit écrit. Comment interpréter cette insistance de la part du narrateur à fonder son ouvrage sur le récit oral du héros ? Les allusions à une communication de vive voix entre Georgius et les rédacteurs des lettres patentes sont d'une importance primordiale pour les *Visiones Georgii*, du fait qu'elles sont la preuve d'un contact personnel avec le héros. Ainsi, les documents écrits ont pour but de fixer la volatilité de la communication orale dont ils deviennent les *traces* : l'écriture retrouve sa vocation dans l'intention d'incarner la parole prononcée par le héros, porteur du message divin. L'importance de cette relation presque tactile entre la parole et l'écriture est mise en valeur par la présence des sceaux, objets matériels représentant l'autorité de leurs propriétaires. Cette

³⁹ « [...] *idem Georgius predictum Purgatorii locum intrauit et deuote et sancte / peregrinacionem inibi, ut fieri consuetum est, consumavit* » Ms 841. f. 183r 5-6.

⁴⁰ « [*Georgius*] *locum intrauit, et ibidem tempore consueto remansit, vbi / asserit mirabilia de viuis et mortuis, de saluatis et perditis, multa / qua vidit angelo reuelante* ». *Ibid*, 24-26

⁴¹ « *Georgius, filius domini Grissaphan, militis de Vngaria, / lator presencium, laudabiliter fecit peregrinacionem eiusdem Purgatorii, iuxta / ordinacionem et regulam cenobii nostri. In quo quidam purgatorio diversa tormenta / fuit passus, et post eadem tormenta sanctus Michahel archangelus / sibi apparuit, et secum per vnum diem naturalem permansit, et ipsum Georgium / cum suo corpore humano finaliter in paradisum perduxit* ». Ms 841 f. 183v 3-8

logique de témoignage évoque effectivement l'économie de l'empreinte : l'empreinte renvoie à sa cause par son effet, ou autrement dit, elle témoigne d'une présence qui lui est extérieure, mais dont elle est le résultat. Si l'écriture est l'empreinte matérielle qui témoigne de la parole, cette relation se répète à l'occasion de la copie de chaque manuscrit qui devient, à son tour, une empreinte intermédiaire. Par conséquent, en suivant cette logique, le caractère documentaire des *Visiones Georgii* repose sur le fait que grâce à la copie des manuscrits, chaque exemplaire se présente aux lecteurs comme empreinte authentique des événements passés. Ainsi, dans ce qui suit, nous présenterons quelques formules provenant des lettres patentes qui laissent transparaître l'importance attribuée à l'empreinte dans les témoignages :

Richard FitzRalph, archevêque d'Armagh :

Comme je l'ai appris du témoignage de notre suffragant, l'évêque de Clogher, et du témoignage fiable du prieur et de la communauté des chanoines réguliers qui surveillent l'endroit susdit, ce Georgius est entré dans le Purgatoire cité et a effectué un pèlerinage pieux de manière dévote, comme il est d'usage. Nous attestons sous serment son pèlerinage par nos lettres patentes. Fait le 22 février à proximité de Dromiskin, dans notre diocèse d'Armagh, confirmé par mon sceau⁴². [Notre traduction]

Paul, prieur du monastère du Purgatoire de Saint-Patrick :

Pour témoigner de ces faits, voici mon sceau ci-attaché⁴³. [Notre traduction]

Le témoignage de l'évêque de Clogher :

Nous invitons ainsi les personnes présentes à croire fermement en ce que Georgius raconte de son pèlerinage et des autres tourments variés du Purgatoire. Pour attester cela devant les

⁴² Formule de la deuxième lettre de l'archevêque d'Armagh, Richard FitzRalph : « *et sicut ex testimonio / episcopi Clothorensi, suffraganei nostri, ac etiam prioris et conuentus canonicorum / regularium habencium custodiam loci predicti testimonio fidedigno recepimus, / idem Georgius predictum Purgatorii locum intrauit et deuote et sancte / peregrinacionem inibi, ut fieri consuetum est, consumavit. Super qua peregrinacione / sua, etiam prestitio iuramento, vniuersitati vestre in forma testimonium prehibemus. Datum apud Drumiskin manerium nostre / ecclesie Armathane sub nostro sigillo vicesima secunda die mensio / februarii.* » Ms 841 f. 183r 2-10

⁴³ Formule de la lettre de Paul, prieur du monastère du Purgatoire: « *In cuius rei testimonium sigillum nostrum presentibus est appensum.* » in Hammerich, *Ibid* 18.

personnes présentes et pour faire preuve de notre foi solide, voici notre sceau ci-attaché⁴⁴.
[Notre traduction]

Le témoignage du John of Frowick, prieur des hospitaliers de Saint-Jean de Jérusalem :

Nous vous prions et demandons dévotement de croire fortement comme vérité en ce que Georgius raconte sur son pèlerinage et sur les différents supplices du Purgatoire, et puisque vous êtes obligés d'y croire pieusement, croyez-y et veuillez y croire entièrement. En témoignage nous apposons notre sceau attaché⁴⁵. [Notre traduction]

Cependant, les sceaux auxquels les témoignages cités se réfèrent sont absents en raison de l'acte de la copie. Aussi, la référence à eux n'est qu'une formule rhétorique. Par conséquent, l'intégration de ces éléments dans la narration résulte d'un paradoxe troublant : une fois annexés au récit, ils n'en seront plus extérieurs. La visibilité et la tangibilité de la preuve matérielle est nécessairement remplacée par l'action verbale du témoignage dont la crédibilité s'appuie sur elle-même. Livrées de cette manière à la langue qui les évoque, les lettres patentes oscillent entre fiction et réalité historique, et leurs lecteurs se trouvent devant le choix déconcertant de les accepter comme preuves véritables du voyage de Georgius au Purgatoire de saint Patrick, ou de considérer l'ensemble du récit comme une fiction sophistiquée.

2.3.2. Le narrateur en tant que commentateur des visions

Mais la communication orale joue un rôle majeur également dans la création d'autres récits sur le Purgatoire de saint Patrick. Dans le Prologue du *Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii*, on prend connaissance d'une longue chaîne de transmission orale par laquelle les aventures du chevalier Owein seraient parvenues au lecteur : le narrateur entend le récit d'un moine du nom de Gilbert qui le lui raconte cinquante ans après sa rencontre avec Owein. Il s'agit ainsi d'un témoignage indirect fait au narrateur lui-même par lequel il s'impose ensuite

⁴⁴ Formule de la lettre d'évêque de Clogher: « *Quare vestram uniuersitatem / attente rogamus presentibus quibus possumus, quatenus eidem Georgio de sua / peregrinacione ac de alijs diuersis tormentis dicti Purgatorij diligenter / et veraciter credatis. In cuius testimonium et fidem certissimam sigillum nostrum / presentibus est appensum.* » Ms 841 f. 183v 27-31.

⁴⁵ De la lettre de John of Frowick, prieur des hospitaliers de Saint-Jean de Jérusalem: « *Quare vestram / vniuersitatem precibus quibus possumus attente et deuote rogamus, / quatenus eidem Georgio de sua peregrinacione ac diuersis / aliis tormentis dicti Purgatorij diligenter et veraciter, sicut et / credere pie tenemini, omnino credatis et credere velitis. / In cuius testimonium sigillum nostrum duximus apponendum.* » Ms 841 f. 184r 9-14.

à ses lecteurs. Contrairement à cette stratégie de persuasion, le narrateur des *Visiones Georgii*, quant à lui, est dépourvu de l'ambition d'influencer ses lecteurs par un témoignage personnel. Cela se manifeste également dans le fait que sa relation avec Georgius reste obscure, même si on peut retrouver dans le texte quelques implications cachées d'une communication directe entre le héros et le rédacteur⁴⁶. À l'inverse du narrateur du *Tractatus*, Petrus de Paternis n'assume que la responsabilité de copiste, étant donné que la tâche d'attester du pèlerinage de Georgius et de ses visions est remplie par les lettres patentes⁴⁷. Une référence plus tardive aux lettres comme garanties du voyage du chevalier se trouve également à la fin du récit, au chapitre 28 : « Et ce que c'est vrai ressort clairement des lettres patentes du seigneur d'Armagh et de bien d'autres encore, qui sont jointes et décrites plus haut au début de ce traité⁴⁸. » Néanmoins, le recul du rédacteur en ce qui concerne le témoignage des événements ne diminue pas son importance au cours de la narration, car il prend en charge un autre rôle non moins remarquable : celui de vérifier le contenu des visions de Georgius, c'est-à-dire de les expliquer d'une manière conforme à l'enseignement officiel de l'Église. Cette tâche, absente des récits précédents, se réalise effectivement sous la forme d'une exégèse pratiquée sur les images des visions afin d'en réduire la polysémie et de les insérer dans un cadre doctrinal bien défini.

Un souci majeur de Petrus de Paternis, qui joue à la fois le rôle de commentateur et d'exégète, consiste dans l'atténuation des difficultés théoriques qui découlent du caractère corporel de la visite de Georgius dans l'autre monde⁴⁹. Comment peut-on percevoir des réalités spirituelles avec les yeux du corps ? Cette question occupait déjà le narrateur du *Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii*, et le conduisit à ajouter des anecdotes ayant pour but

⁴⁶ Il s'agit de quelques références faites à une communication orale entre le rédacteur et Georgius : « [Georgius] *In generali tamen expressit ambas- / siatam ad primatem Ybernie de qua dixit / quod inter cetera ambassiatam illa fundabatur / super absolucionem cuiusdam magne ciuitatis / sui archiepiscopatus, quam dictus primas iniuste / interdicebat et excommunicabat [...]* Item ambassiatam ad solda- / num Babilonie non expressit, nisi tantum, quod / ambassiatam coninebat magnum et notabile tocium / christianitatis bonum ». Ms 832 f. 11-31

⁴⁷ Voir la citation dans les pages 90-91.

⁴⁸ « *Et quod ita verum fuerit / patet per patentes et euidentem literas, domini / Armachani et aliorum multorum positas et descriptas superius in principio huius tractatus* » Ms. 832 f. 22vb 14-17.

⁴⁹ Une spécificité de la tradition littéraire du Purgatoire de saint Patrick consiste dans le fait que les héros affirment qu'ils accomplissent leur voyage à l'autre monde dans leurs corps physiques et ainsi l'au-delà se manifeste à eux sous une forme visible pour les yeux physiques.

de confirmer la possibilité d'une expérience corporelle des êtres spirituels⁵⁰. En outre, l'évocation des Pères de l'Église comme saint Augustin et saint Grégoire⁵¹ vise à inscrire le voyage d'Owein au Purgatoire dans un contexte d'interprétation accepté par l'Église. Le narrateur des *Visiones Georgii* choisit cependant une autre piste pour résoudre ce problème : il s'engage dans des spéculations savantes, de caractère scolastique, sur la nature de la vision et sur les corps célestes, pour conclure le fil de sa pensée en confirmant que c'est une grâce divine exceptionnelle qui permet au chevalier de percevoir les réalités spirituelles sous la forme d'images sensibles. Toutefois, cette perceptibilité de l'autre-monde est transitoire, car cette réalité virtuelle disparaîtra dès que Georgius aura achevé sa visite. Voici un passage de la vision de la porte du Paradis où le dialogue cité entre Georgius et l'ange saint Michel nous donne un aperçu de ces raffinements théologiques :

Ayant vu toutes ces choses, Georgius demanda à l'ange : qu'est donc ce mur brillant comme le soleil ? Et qu'est cette porte qui dépasse par sa clarté dix fois le soleil ? L'ange lui répondit : ce mur est le mur du Paradis et cette porte est la porte du Paradis, non celle du Paradis céleste, mais elle est la porte de ce Paradis qui est l'image du véritable Paradis, où tu vas voir les anges et tous les saints selon leurs places ordinaires, et tu vas les voir visiblement sous une *forme* visible et correspondant à leur propre gloire. Bien que les âmes, les anges et les saints soient des esprits indivisibles qui voient Dieu de face et existent dans le ciel et, par conséquent, ils restent invisibles pour les yeux corporels et mortels dans leur propre substance naturelle à l'instar de Dieu, dont ils sont des *images* naturelles, il leur est toutefois permis pour toi d'adopter leur figure propre similaire à leurs corps, dans laquelle ils peuvent être

⁵⁰ La légende de la fondation du Purgatoire de saint Patrick est décrite chez Robert Easting, R. Easting, *St Patrick's Purgatory*, *op. cit.*, p. 123-124. ; l'anecdote du prieur qui n'avait qu'une seule dent, emprunté à saint Grégoire, *ibid.* 125 ; le récit du moine torturé par de diables, *ibid.* p. 150 - 151. L'anecdote du prêtre que les démons voulaient corrompre par sa fille adoptée, *ibid.* p. 152-154.

⁵¹ « *Et quoniam beatum papam Gregorium legimus multa dixisse de hiis, que erga animas fiunt terrenis exutas, et corporali narratione plurima proposuisse, ut et tristibus negligentium animos terreret et letis iustorum affectum ad deuotionem inflammaret, fiducialius quod iubetis ad profectum siplicium perficiam.* » *Ibid.* 121. « *Dicit uero beatus Augustinus animas defunctorum post mortem usque ad ultumam resurrectionem abditis receptaculis contineri, sicut unaqueque digna est, uel in requiem uel in erumpnam. Quod et beatus Augustinus et beatus Gregorius incorporeos spiritus dicunt pena corporalis ignis posse cruciari, ista uidentur etiam affirmari narratione* », *Ibid.* 122.

corporellement visibles, afin que toi, homme mortel, tu puisses les voir par tes yeux corporels⁵². [Notre traduction]

Pour ce qui est de ce caractère sensible des êtres spirituels, on peut reconnaître un effort remarquable de la part du narrateur pour les rendre perceptibles aux lecteurs. Il utilise des effets d'*enargeia*, bien connus des anciennes rhétoriques⁵³, complétés par une répétition presque obsessionnelle de l'incapacité du langage face aux expériences sensibles de l'outre-monde. Ces figures apophatiques, reprises jusqu'à la monotonie, fonctionnent comme outils pour empêcher le lecteur de comprendre littéralement les descriptions et encouragent une interprétation figurale. Cette tendance à s'exprimer par négation, présente déjà dans les récits du moine de Saltrey et de Marie de France, devient plus marquante dans les *Visiones Georgii*, et donne naissance à des figures de style complexes comme la suivante :

Dans ce lac ardent il vit trois cents châtements très atroces qui étaient tellement horribles que si le ciel entier était un parchemin et toutes les étoiles du ciel et toutes les feuilles des arbres et des herbes étaient des scribes ; et si tout le bord de mer était de l'encre et si tous les anges collaboraient avec les étoiles mentionnées et les feuilles des arbres et des herbes en tant que scribes ; ces scribes et l'encre ne suffiraient pas à décrire et notifier aux hommes les peines des hommes et des femmes dans le Purgatoire, leurs châtements et l'infinie horreur et atrocité de leurs supplices⁵⁴. [Notre traduction]

⁵² « *Hiis autem visis interroga- / uit angelum Georgius dicens: « Quid est murus iste ful- / gentissimus sic sol et quid porta eius decuplis / solis deuincens claritatem ? » Cui respondit angelus / dicens : « Murus iste est murus paradisi, et porta eius / porta paradisi, non quidem paradisi celestis sed paradi- / si qui est ymago ueri paradisi, in quo uidebis ani- / mas et singulos sanctos in suis ordinibus constitu- / tos, quos uidebis uisibiliter et in forma visibili, et / modum glorie ipsorum. Licet enim angeli et sanctorum anime / Deum facie ad faciem uidentes et in celo existentes / sint spiritus indiuisibiles et per consequens oculo corporali / et mortali inuisibiles in substantia propria et natura / sicut et Deus, cuius sunt naturalis ymago, tamen concessum / est eis omnibus propter te, ut tu qui homo mortalis es, ip- / sos oculo corporali uidere possis assumere et assu- / ment figuras proprias et similimas suorum corporum / in quibus corporaliter uideri possint ».* Ms 832 f. 10 rB 15-32

⁵³ Sur la notion d'*enargeia* voir Murray Krieger, *Ekphrasis: The Illusion of the Natural Sign*, Baltimore (Md.) London, the Johns Hopkins University Press, 1992, notamment les chapitres 3-4 (Representation as Enargeia I: Verbal Representation and the Natural-Sign Aesthetic: p. 67-90, Representation as Enargeia II: Nature's Transcendence of the Natural Sign: p. 93-112).

⁵⁴ « *Et in lacu illo ignito vidit modos puniendi principales trecentos horribilissimos et in tantum horribiles ; quod si totum celum esset pergamenum et omnes stelle celi et omnia folia arborum et herbarum essent scriptores et tota maris rippa esset attramentum et omnes angeli dei cum predictis stellis et arborum et herbarum folijs essent conscriptores, scriptores et attramenta non*

Conclusion

Les stratégies de persuasion adoptées dans les *Visiones Georgii* pour garantir leur véracité se distinguent nettement de celles du *Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii*. D'un côté, comme nous l'avons montré plus haut, Petrus de Paternis s'attache à vérifier le contenu des visions de Georgius en leur donnant une interprétation conforme aux doctrines de l'Église, et, de cette manière, il dissipe tous les doutes sur leur origine divine⁵⁵. De ce point de vue, les *Visiones Georgii* diffèrent remarquablement du *Tractatus*, étant donné que le narrateur de celui-ci ne se présente pas comme exégète. Cependant les récits anecdotiques qu'il insère pour contextualiser son récit ne sont pas présents dans la narration de Petrus de Paternis ; même la légende de saint Patrick y est absente. Comme nous l'avons montré plus haut, le maître augustinien confie la tâche de remporter l'adhésion des lecteurs aux six lettres patentes jointes juste après le prologue. Ces lettres assument la fonction de certificats justifiant la véracité du pèlerinage de Georgius. Fournis avec les sceaux des auteurs, ceux-ci invitent les lecteurs à croire à tout ce que Georgius raconte sur ses visions au Purgatoire. De cette manière, les preuves employées par Petrus de Paternis fonctionnent comme les

sufficerent ad scribendum et notificandum hominibus penas purgatorij et modos penarum et ipsorum ipsarumque tribulacionum infinitam horribilitatem et horritudinem ». Hammerich, *op. cit.* p. 167.

⁵⁵ Un exemple de cette attitude du narrateur se trouve dans l'épisode où Georgius rencontre l'ange saint Michel et lui rend hommage en embrassant ses pieds. Ce passage est suivi par une explication sur la signification de ce geste : « *Hijis dictis et notificatis statim Georgius flexis genibus osculatus est pedes angeli, qui tamquam ambasiator dei et vice ei permisit se osculari, licet oppositum in Apocalipsi inueniatur de angelo, qui beato Iohanni apparuerat et qui sibi reuelebat mirabilia, que in Apocalipsi leguntur, cui cum Iohannes reuerenciam exhibere et facere voluisset, angelus prohibuit dicens. "Vide, ne feceris! Conseruus enim tuus sum et fratrum tuorum!"* Hic autem archangelus Michael permisit sibi per Georgium reuerenciam exhiberi et pedes osculari, non obstante quod Georgius esset homo et confrater sancti Iohannis ewangeliste quantum ad naturam humanitatis. » Hammerich

« *Ne autem inter hec aliqua repugnancia videatur, est dicendum, quia angelus, qui beato Iohanni apparuit, non permisit se a beato Iohanne honorari propter duo: Primo, quia Georgius erat homo precise; attamen non solum homo, sed tota ecclesia militans in festo beati Michaelis facit festum de omnibus angelis et faciendo festum facit reuerenciam omnibus angelis dei; sed hoc ideo in beato Iohanne forte angelus non permisit, quia sciebat beatum Iohannem virum sanctissimum, apostolum et ewangelistam, et maioris gradus sunt beatissimi apostoli et ewangeliste super omnes angelos dei; non sic autem erat de Georgio, vt manifeste patet. Item 2º, quia beatus Iohannes forte subito videns angelum voluit sibi vt angelo reuerenciam exhibere, et iste minoris status recipere noluit propter premissa: hic autem Michael archangelus reuerenciam accepit a simplici homini Georgio, non precise vt archangelus, sed in quantum ambasiator et nuncius dei et gerens vices dei et in quantum officialis Dei.* » In Hammerich, *op. cit.* p. 164 -166

empreintes d'une communication orale entre le héros et les autorités de l'Église, autorités dont la fiabilité assure la véracité de la narration.

2.4. Preuves externes du pèlerinage de Georgius : le Mémorial de Laurentius Tar et John of Tewskbury

Après avoir présenté les efforts de Petrus de Paternis pour rédiger un récit dont le caractère documentaire serait confirmé par l'insertion de preuves véritablement fiables, il nous reste à présenter deux documents distincts qui nous permettent d'aborder la question de l'historicité du pèlerinage de Georgius selon les critères d'aujourd'hui. En effet, nous disposons de deux sources textuelles dans lesquelles le chevalier hongrois est mentionné comme pèlerin au Purgatoire de saint Patrick. Le plus connu est la description du voyage de Laurentius Tar au Purgatoire de saint Patrick, rédigé en 1411 par Jacobus de Yonge à Dublin. Néanmoins, ce récit plus tardif que celui des *Visiones Georgii* n'indique probablement que la connaissance de l'ouvrage littéraire qui constitue un de ses modèles. Le passage en question est inclus dans la lettre du prier du monastère de Purgatoire de saint Patrick, insérée à son tour dans la lettre de Nicolas, l'archevêque d'Armagh. L'ajout des lettres sert dans ce cas aussi à attester de la réalité du pèlerinage de Laurentius Tar, à l'instar des lettres patentes des *Visiones Georgii* :

Le grand homme Laurent Ratholdi de Pastoth, [...] est entré dans le Purgatoire de saint Patrick [...] et il a subi des peines infligées par des esprits impurs, comme il nous est donné d'apprendre, et il a vu et entendu des révélations divines dans cette caverne où avaient été saint Nicolas et George, fils du chevalier Grifanus [sic !] des régions de la Hongrie, et Eugène nommé Obrian d'Angleterre, et ils subirent les tourments et les peines infligés par des esprits impurs⁵⁶. [Notre traduction]

Étant donné qu'en la personne de saint Nicolas on peut reconnaître le héros fictif de la *Légende dorée*, il est possible que les autres personnes mentionnées soient également les héros de récits connus à Lough Dergh. Ici, une question se pose inévitablement : devons-nous considérer le Purgatoire de saint Patrick comme une invention littéraire qui a trouvé son écho

⁵⁶ « *magnificus vir Laurentius Ratholdi de Pastoth [...] Purgatorium sancti Patricii intravit [...] et penas immundorum spiritum, sicut nobis datur intelligi, sustinuit et revelaciones divinas vidit et audivit in eadem spelunca, in qua fuerunt sanctus Nicholaus ac Georgius filius Grifani militis de partibus Ungarie et Eugenius dictus Obrian de Anglia, sustinentes tormenta ac penas immundorum spiritum* » Transcrit par Hippolyte Delehaye, "Analecta Bollandiana," *Le Pèlerinage de Laurent de Paszthó au Purgatoire de S. Patrice* XXVII (1908): 58.

dans la création d'un lieu de culte ? Ou a-t-il existé à Lough Derg une véritable pratique purgatoire, mise en relation avec saint Patrick ? Theresa O'Byrne souligne que, malgré le fait que les premiers textes portant sur le Purgatoire de saint Patrick datent de la fin du 12^e siècle, le premier récit rédigé en Irlande même est le mémoire de Laurentius Tar, écrit à Dublin en 1412 par le notaire Jacopus Yonge⁵⁷. D'où vient donc l'intérêt de propager la légende du Purgatoire si non du territoire même dans lequel il se situe⁵⁸ ? Cette distance entre le lieu de culte et la tradition littéraire le concernant laisse entrevoir que les questions autour de l'historicité des *Visiones Georgii* ne concernent pas exclusivement le cas individuel de Georgius, mais qu'elles font partie d'une problématique plus large. Quoi qu'il en soit, l'étude des *Visiones Georgii* révèle que nos catégories sont anachroniques du fait qu'une distinction nette entre historicité et tradition littéraire est étrange pour le récit. Si on veut insister sur l'établissement de distinctions, la réalité historique, dans le récit de Petrus de Paternis, ne se distingue pas autant de la fiction littéraire ; mais, comme nous l'avons démontré, de la réalité de l'autre monde, réalité par excellence pour la pensée médiévale.

La seconde référence externe au récit de Georgius dont nous avons connaissance est tout à fait remarquable, étant donné que ce document garde le souvenir d'une rencontre personnelle avec le chevalier hongrois alors que celui-ci se trouvait sur le chemin du retour vers Avignon. Le passage en question, découvert récemment à la bibliothèque Chetham de Manchester⁵⁹ provient d'un manuscrit de *De situ universalis* de John of Tewkesbury (actif entre 1351 – 1392) portant sur la localisation du Paradis et sur son accessibilité. La présence de Tewksbury, frère mineur de la custodie de Bristol, est documentée dans la maison des

⁵⁷ « Drawing on a long literary tradition surrounding Saint Patrick's Purgatory, James Yonge wrote the first extant contribution to that body of visionary works that was actually composed in Ireland. » in Theresa O'Byrne, *Dublin's Hoccleve: James Yonge, Scribe, Author, and Bureaucrat, and the Literary World of Late Medieval Dublin* (University of Notre Dame, 2012), 163.

⁵⁸ Jacques Le Goff explique la diffusion de la légende du Purgatoire de saint Patrick par une influence anglo-saxonne : « Mais à la fin du XII^e siècle le *Purgatorium Sancti Patricii* malgré ses liens avec le christianisme irlandais et le culte de saint Patrick n'a sans doute pas la coloration nationaliste catholique et irlandaise qu'il prendra à l'époque moderne et contemporaine. Il semble bien que ce sont des réguliers anglais qui lancent le pèlerinage et le contrôlent » J. Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, op. cit., p. 269.

⁵⁹ Je remercie à Giovanni Paolo Maggioni pour me faire parvenir la transcription de ce document encore inédit. Je lui remercie également pour les renseignements supplémentaires qui paraîtront dans sa monographie sur le Purgatoire de saint Patrick : *Il Purgatorio di san Patrizio. Testi latini del xii-xiii secolo, documenti letterari e testimonianze di pellegrinaggio*, Firenze, Edizioni del Galluzzo (Quaderni di Hagiographica 13), 2017.

frères mineurs à Oxford en 1351, en 1353 et en 1388. C'est effectivement là qu'il rencontra Georgius, entendit le compte rendu de son pèlerinage au Purgatoire et consulta les lettres patentes que le pèlerin présentait comme preuves à ceux qu'il rencontrait. Dans le *De situ universonum*, rédigé probablement entre 1356 et 1357 et encore peut-être en 1371, John of Tewkesbury résume une partie des visions de Georgius en nous en transmettant la version la plus ancienne. Ce récit primitif diffère sur plusieurs points de celui rédigé en Avignon. Tout d'abord, la description du pèlerinage de Georgius par Tewksbury se concentre exclusivement sur son voyage dans le Paradis, étant donné que dans cette partie de *De situ universonum*, il s'intéresse à l'accessibilité du Paradis. Pour déterminer la place de Georgius au sein de la tradition connue du Purgatoire de saint Patrick, Thewksbury commence sa narration en se référant à Nicolas, le héros de Jacques de Voragine. On apprend qu'après avoir vu et souffert les peines du Purgatoire, Nicolas avait été amené à la porte du Paradis par deux personnes d'une beauté rare. Thewksbury fait mention encore d'un certain Audowinus (peut-être identique à Owein) qui a parcouru un trajet similaire ; et ensuite il commence la description de sa rencontre avec Georgius et son voyage dans le Purgatoire de saint Patrick.

Une chose similaire arriva en l'an du Seigneur 1353 à un jeune pèlerin de vingt-quatre ans environ du nom de Georgius, fils et héritier d'un seigneur très puissant des aires des Pouilles, qui entra dans le Purgatoire de saint Patrick en Irlande et vit beaucoup de grandes peines, d'une quantité supérieure à celles que les saints hommes susdits auraient racontées, comme il en ressort du récit de son voyage⁶⁰. [Notre traduction]

Le texte de John of Thewkesbury s'accorde avec la version de Petrus de Paternis concernant l'année du pèlerinage, l'âge de Georgius et ses relations familiales dans les Pouilles. Cependant, il ne fait pas mention de son nom de famille et de ses origines hongroises. Étant donné que ces données sont essentielles pour pouvoir assimiler le héros à un personnage historique, nous pouvons nous demander si cette omission suggère que les détails en question ont été ajoutés au récit par Petrus de Paternis, ou s'il serait plus légitime de supposer que John of Thewksbury les aurait omis pour des raisons telles que l'oubli ou leur caractère peu pertinent à ses yeux-? À défaut d'autres sources externes, ces questions restent

⁶⁰ «Item consimile contigit anno domini 1353 de quodam iuene peregrino quasi annorum 24 qui erat filius et heres cuiusdam domini prepotentis de partibus Apulye nomine Georgius, qui purgatorium sancti Patricii in Hybernia intrauit et multas et magnas penas et multo plura quam supradicti sancti narrauerunt vidit ut patet in itinerarium suum. » John of Tewksbury, *De situ universonum*, transcrit par Giovanni Paolo Maggioni, Manchester, Chetham Library, Ms. A.4.100 (6681), ff. 49r-52r.

ouvertes pour le moment. Cependant, on apprend que John of Tewkesbury a vu les lettres patentes de Georgius et les a considérées comme authentiques grâce aux sceaux attachés des auteurs :

À la suite de ces événements [*la visite de Georgius au Purgatoire de saint Patrick*], le pèlerin Georgius fut reçu comme un ange de Dieu non seulement par le prieur du lieu, mais également par l'archevêque, l'évêque et par le prieur de l'Hôpital de saint Jean de Jérusalem en Irlande. Et pour attester de l'évidence de la vérité de ce qui fut exposé devant eux, ils lui donnèrent leurs lettres en témoignage des choses passées, pourvues de leurs sceaux, que j'ai vus de mes propres yeux, moi, l'auteur de ce livre, dans le couvent des frères mineurs d'Oxford le 3 avril de l'an susdit, quand elles étaient présentées au maître de la sainte théologie, aux *bacularii* aux bedauds (Du Cange), au gardien et à beaucoup d'autres frères. Georgius a raconté de vive voix aux frères susdits et à beaucoup d'autres, moi inclus, les événements mentionnés plus haut, les peines du Purgatoire, les afflictions, les tentations, les illusions démoniaques et les tourments qui lui arrivèrent, en remarquant qu'il a vu et entendu beaucoup d'autres choses aussi qu'il n'osait raconter à personne.⁶¹ [Notre traduction]

Les personnages que John of Tewksbury désigne comme auteurs des lettres sont les mêmes que ceux cités dans les *Visiones Georgii*. Leurs témoignages écrits sont marqués par leurs sceaux : un motif évoqué également dans le récit d'Avignon mais d'une manière différente. Or, tandis que le narrateur des *Visiones Georgii* copie les lettres mot à mot pour laisser parler directement leurs auteurs, John of Thewksbury prend le rôle de témoin oculaire en affirmant les avoir vues de ses propres yeux. Comme l'insistance de John of Tewksbury sur ce motif l'indique, l'enjeu qui se cache derrière la question de l'authenticité des lettres est considérable : il consiste à faire sortir les visions de Georgius du statut d'apocryphe et de les élever au rang de révélations approuvées par l'Église.

En ce qui concerne les visions de Georgius que Tewksbury décrit dans son traité, les premières dont il fait mention sont celles du champ fleuri et du jardin mystique où les oiseaux

⁶¹ « *Post hec Georgeus peregrinus non solum apud dictum priorem loci, verum etiam ab archiepiscopo et episcopo ac etiam a priore hospitalis sancti Iohannis Ierosolime in Hibernia velud dei angelus est exceptus. Et ex veritatis euidentiis quas habebant sibi dederunt litteras suas in testimonium rei geste, quas in conuentu fratrum minorum Oxoniensem III nonas aprilis anno supradicto presentibus magistro sacre theologie et baculariis et gardiano et multis aliis fratribus sub sigillis authenticis oculis meis uidi (ego scriptor istius infra l.). Premissa autem et penas purgatorii et afflictiones et temptationes et illusiones demonum et tormenta que sibi acciderant supradictis fratribus et multis aliis et mihi retulit sepe dictus Georgius ore suo asserens se multa vidisse alia et audisse que non auderet cuiquam enarrare.* » Ibid.

chantent d'une manière inouïe. En traversant ce pré très agréable, le chevalier Georgius arrive avec saint Michel devant les murs dorés du Paradis. L'ange implore à la porte de s'ouvrir au nom de Dieu et la frappe avec son bâton. Ce motif revient modifié dans les *Visiones Georgii* où le bâton est remplacé par une croix. De plus, la formule que saint Michel adresse à la porte devient plus complète : le syntagme « *ex parte Dei* » (de la part de Dieu) est prolongée par une formule christique : « *ex parte domini nostri Jhesu Christi et ex parte passionis eiusdem* » (de la part de notre Seigneur Jésus Christ et de la part de sa Passion). La porte ouverte, Georgius retrouve au Paradis les saints qu'il vénérât le plus, notamment saints Pierre et Paul, saint Grégoire, saint François, saint Nicolas, sainte Catherine et une grande multitude d'autres saints et anges. Cette référence aux saints les plus chers au héros est absente des *Visiones Georgii*, où les saints hommes et anges marchent en procession et le narrateur présente de manière détaillée leurs ordres, vêtements, leurs couleurs, les cantiques qu'ils chantent, etc. (chapitres 23 et 24). Dans la narration de Tewksbury, Georgius est conduit après cette vision sur une montagne composée de gemmes et de pierres précieuses qui s'élève au milieu du Paradis. De cette hauteur, point d'acmé de son pèlerinage, il aura une vision globale sur la terre paradisiaque, suivie par l'ouverture du ciel. La gloire céleste se manifeste à lui sous l'aspect d'un splendide palais, habitation du Christ et de la Vierge, d'où émane une immense lumière. Ces éléments se retrouvent également dans les *Visiones Georgii*, mais de façon légèrement modifiée. Tout d'abord, la montagne d'où le héros de Tewksbury voit le ciel s'assimile à un autel dans la narration de Petrus de Paternis (« *in altari seu monticulo* »). À partir de cet hauteur (l'autel représentant la porte du Paradis céleste dans la liturgie), Georgius reçoit une révélation plus complète de la gloire divine : il ne voit pas seulement le palais et une lumière très éclatante qui descend du ciel sous la forme du feu - « *lux fulgidissima in figura ignis* » - , mais il lui est donné de voir le Christ et la Vierge en tant que couple royal d'une beauté indicible.

Conclusion

Le compte rendu de John of Tewksbury est ainsi la seule source nous permettant de reconstruire un récit de Georgius antérieur aux *Visiones Georgii*. Contrairement au *Memoriale* de Laurentius Tar, qui atteste plutôt de la connaissance d'un compte rendu du pèlerinage de Georgius, la narration conservée dans le *De situ universorum* peut effectivement garder le souvenir d'une véritable rencontre entre l'auteur franciscain et le pèlerin visionnaire sur le chemin du retour vers Avignon. Les différences entre la narration de Tewksbury et celle de

Petrus de Paternis suggèrent qu'aucun lien de dépendance n'existe entre les deux textes. L'absence de la vision du couple céleste est particulièrement signifiante à cet égard : étant donné que non seulement Tewksbury omet cet acmé du pèlerinage du héros, mais il est également absent des compte rendus des lettres patentes incluses dans les *Visiones Georgii*, nous supposons que l'ajout de cette manifestation de la gloire divine est dû à Petrus de Paternis. Par cette révélation extraordinaire, que nous analyserons de manière détaillée dans le Chapitre 15, le héros des *Visiones Georgii* va plus loin dans la connaissance des réalités divines que ceux des récits précédents appartenant à la tradition littéraire du Purgatoire de saint Patrick. Ainsi, pour mieux comprendre les enjeux de l'introduction d'une nouvelle imagerie dans les *Visiones Georgii*, nous entreprendrons dans ce qui suit de mettre en lumière quelques aspects novateurs des visions décrites par le narrateur d'Avignon.

2.5. Introduction d'une nouvelle imagerie dans les visions au Purgatoire de saint Patrick

Une autre innovation majeure des *Visiones Georgii* consiste dans l'introduction de nouvelles images dans la tradition littéraire du Purgatoire de saint Patrick. Les modifications en question sont opérés en partie par l'ajout de visions absentes des récits précédents, tandis que d'autres changements découlent de la volonté de rendre le récit conforme aux doctrines de l'Église. Pour illustrer ces aspects novateurs de la narration de Petrus de Paternis, nous commencerons notre présentation avec un détour par le modèle le plus influent des *Visiones Georgii*.

Le narrateur du *Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii* relate les tourments des pécheurs au Purgatoire pour présenter ensuite les délices de ceux qui ont déjà achevé leur période de purgation. Ce jardin paradisiaque est conçu comme un lieu d'attente d'où les âmes purifiées passeront, au bout d'une période indéterminée, au Paradis céleste. p. 71 Cette appréhension du Paradis terrestre comme un espace transitoire où les âmes séjournent avant leur entrée dans la gloire céleste, avait suscité, déjà au 13^e siècle, l'objection des penseurs comme le compilateur dominicain Vincent de Beauvais (c. 1190-1264) en fait état dans son *Speculum historiale*, dans lequel il offre un bref résumé de la légende du Purgatoire dont il met en doute la crédibilité, précisément à cause de la représentation du Paradis terrestre comme un lieu d'attente :

Cette histoire n'est pas acceptée comme vraie par beaucoup de gens surtout parce que l'on dit ici que les âmes libérées du Purgatoire ne volent pas tout de suite au ciel mais restent

temporairement au Paradis terrestre, c'est-à-dire dans un lieu de repos intermédiaire, et de ce lieu elles partiront à un moment déterminé vers les palais du ciel. Mais on ne doit pas croire à un lieu intermédiaire des âmes entre le Purgatoire et le Paradis céleste.⁶² [Notre traduction]

Nous ne savons pas si Petrus de Paternis connaissait l'objection de Vincent de Beauvais ni s'il l'approuvait, mais ce Paradis corporel où le chevalier hongrois arrive reçoit une interprétation bien différente de celle du *Tractatus*, même s'il en garde l'apparence sensible. Quand Georgius pose quelques questions à l'archange saint Michel sur la nature du Paradis corporel, on lui répond que tout ce qu'il voit sont des images transitoires du Paradis céleste, créées juste pour la durée de son séjour et qui disparaîtront aussitôt qu'il sortira de ce lieu. Ainsi, il ne s'agit que d'une grâce exceptionnelle qui permet à Georgius de voir la joie des saints sous une forme visible. Le statut d'image de cette vision implique que le chevalier fait l'expérience de la gloire du Paradis d'une manière réduite, correspondant à son état corporel. Toutefois, malgré ses limites, il lui sera donné également de voir l'ouverture des portes du Paradis céleste comprenant la perception physique de la gloire corporelle du Christ et de la Vierge. Un tel aboutissement des expériences visionnaires est absent de tous les récits antérieurs au sein de la tradition littéraire du Purgatoire de saint Patrick. Nous analyserons plus tard, au Chapitre 15, cette dernière révélation (omise dans les lettres patentes). Ici nous soulignons seulement que les *Visiones Georgii* vont plus loin que leurs modèles littéraires afin de démontrer que l'union avec Dieu est accessible même dans cette vie.

Néanmoins, ce n'est pas seulement la fin du voyage de Georgius au Purgatoire qui diffère remarquablement du scénario du *Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii*. En réalité, sa visite dans l'autre monde est marquée de motifs novateurs dès l'entrée du héros dans le Purgatoire. Ainsi, au lieu d'être pris par les diables qui montrent les supplices des pécheurs à Owein, Georgius doit subir d'abord une mise à l'épreuve de sa foi par des démons qui lui apparaissent sous différentes formes⁶³. La logique de ces tentations est de construire des pièges en faisant appel aux peurs, aux désirs et aux convictions terrestres de Georgius ; et leur

⁶² « *Verum hystoria hec a multis non recipitur, propter illud maxime quod ibi dictum est animas a purgatorio liberatas non statim ad celum evolare, sed in paradyso terrestri tanquam in loco quietis intermedio temporaliter commanere, et inde statuto tempore ad celi palatia transmeare, cum econtra nullus credatur esse locus medius animarum inter purgatorium et celestem paradysum.* » in Vincent de Beauvais, *Speculum historiale*, XXI Chapitre 24, *De baculo Ihesu sibi Patricio dato et Purgatorio sibi ostenso*, accessible sur le site des Bases Textuelles de l'Atelier Vincent de Beauvais : <http://atilf.atilf.fr/bichard/>.

⁶³ Voir les visions 1-9 de Georgius

description est la manifestation d'une grande finesse psychologique de la part du rédacteur. Georgius doit résister à toutes sortes de séductions et menaces qui lui apparaissent sous la forme de ses amis chevaliers, de sa famille, de sa dame, de religieux d'ordres différents, de bêtes féroces etc. Ces neuf tentations que Georgius vainc en invoquant une prière, notamment la prière du cœur, n'ont de parallèles, à notre connaissance, ni dans la légende du Purgatoire de Saint Patrice ni dans d'autres récits de voyages dans l'autre monde. Elles rapprochent les *Visiones Georgii* des visions diaboliques des Pères du désert, notamment de celles de la vie de saint Antoine ou des narrations d'Évagre le Pontique. Or, ces ermites sont tentés également par les diables qui se présentent à eux directement, sous la forme de bêtes féroces ou d'êtres humains (souvent des femmes). Mais cette série de neuf tentations n'est qu'un parmi de nombreux motifs rattachant les *Visiones Georgii* à une tradition ascétique que nous analyserons de manière plus détaillée dans le Chapitres 8 et 9.

Ayant résisté aux tentations des diables, Georgius voit les tourments des âmes au Purgatoire. Une partie de ces visions correspond au scénario du *Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii*, mais en arrivant au pont de l'Enfer, le chevalier rencontre l'archange saint Michel qui le conduit à un autre Purgatoire divisé en sept parties selon les sept péchés capitaux. Cette réorganisation de la géographie du Purgatoire est visible à partir du 14^e siècle dans des représentations picturales où est figurée une analogie entre les sept châtiments et les sept péchés capitaux⁶⁴. Nous avons décrit plus haut les châtiments analogues aux péchés, et nous avons également désigné la *Visio Lazari*⁶⁵ comme l'origine d'une telle imagerie. Ainsi, il nous reste à constater que même si les *Visiones Georgii* gardent, pour la plupart, les caractéristiques structurales du *Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii*, elles constituent cependant une tentative de modernisation du récit en le raccordant aux doctrines de l'Église du 14^e siècle. Les nouveaux détails comme les scènes de tentations ou la représentation analogique des péchés et châtiments au Purgatoire invitent les lecteurs à une lecture favorisant l'introspection et l'actualisation de l'événement visionnaire.

⁶⁴ Jérôme Baschet voit la cristallisation de cette tendance dans les fresques du Camposanto de Pise, réalisées aux années 1330 par Buonamico Buffamalco. Néanmoins, la représentation compartimentée et l'utilisation du septenaire de péchés caractérise ici l'Enfer, non pas le Purgatoire. *Les justices de l'au-delà : les représentations de l'enfer en France et en Italie XIIIe-XVe siècle*, Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome 279 (Rome Paris: Ecole française de Rome diff. De Boccard, 1993), chapitre VI, p. 294-349.

⁶⁵ Avant l'énumération de sept péchés capitaux et leurs châtiments dans le Purgatoire, le narrateur se réfère à saint Lazare : « *Item uidit ibi, sicut etiam beatus / Lazarus in libro suo quem fecit de penis purgatorii / et qui comuniter et publice legitur in ecclesia Massiliensi.* » Ms 832 f. 5rA 5-7

Pour rendre manifeste la richesse de cette imagerie créée par Petrus de Paternis par rapport aux récits antérieurs et contemporains, nous présenterons les visions paradisiaques en les comparant aux visions de trois autres récits : le *Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii*, la *Légende dorée* et le *De situ universorum*. De cette comparaison il ressort tout d'abord que les *Visiones Georgii* offrent une synthèse en complétant et modifiant les motifs des réécritures antérieures de sorte qu'il soit possible d'attribuer une signification même aux éléments secondaires. De cette manière, les *Visiones Georgii* ne sont pas seulement la description la plus longue de l'au-delà mais également la plus structurée, où tous les détails doivent leur importance à la place qu'ils occupent dans l'ensemble. Un exemple typique de cette façon d'attribuer du sens est le motif de l'éminence située au milieu du Paradis qui se transforme en autel dans les *Visiones Georgii* : cette allusion liturgique, très riche en significations, donne un nouveau sens même à la vision suivante de l'ouverture du ciel, en évoquant l'autel céleste de l'Apocalypse, motif très controversé dans les débats autour de la vision béatifique⁶⁶. Deuxièmement, nous pouvons constater que le récit le plus proche de la narration de Petrus de Paternis est naturellement celui de John of Tewksbury. Les correspondances entre les deux textes suggèrent qu'ils remontent à la même source, qu'elle soit écrite (un récit primitif rédigé au Purgatoire de saint Patrick ?) ou orale (la narration du récit de vive voix par Georgius?). Cependant, les interventions de Petrus de Paternis rendent bien évidente son intention de créer un parcours exemplaire qui n'englobe pas seulement quelques visions individuelles de l'au-delà, mais constitue le chemin par excellence de l'homme pécheur vers son Créateur.

visions	<i>Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii</i> ⁶⁷	<i>Legenda aurea</i> ⁶⁸ (éd. Giovanni Paolo Maggioni)	<i>De situ universorum</i> (Transcription par Giovanni Paolo Maggioni)	<i>Visiones Georgii</i> (Ms 832 de Leipzig)
1. Le champ fleuri et le	-	<i>Nicholaus [...] in quoddam pratum</i>	<i>Tandem angelo dicente venit ad prata virentia rosas</i>	Vision 19 d'un très beau pré et

⁶⁶ Sur l'interprétation de l'autel paradisiaque voir le Chapitre 11.

⁶⁷ *St Patrick's Purgatory: Two Versions of "Owayne Miles" and "The Vision of William of Stranton", Together with the Long Text of the "Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii,"* Early English Text Society 298 (Oxford (England): Oxford university press, 1991).

⁶⁸ *Legenda aurea*, Secunda ed. rivista dall'autore, vol. 2., Millennio medievale 3 (Firenze: SISMEL Ed. del Galluzzo, 1998).

viridarium		<i>amenissimum deuenit, ubi diuersorum florum mira suauitatis redolebat (la vision du viridarium est absente de la Légende dorée)</i> <i>Maggioni 372</i>	<i>liliis ceterisque floribus odoriferis et florigeris arboribus consita, in quibus sedebat auium dulcissime cantancium maxima multitudo</i>	Vision 20 ^e du viridarium	
2. Le mur et la porte dorée du Paradis corporel	<i>Procedens igitur miles [...] uidit ante se murum quendam magnum et altum in aere a terra erectum. Erat autem murus ille mirabilis et inconparandi decoris structure. In quo muro portam unam clausam uidebat, que metallis diuersis lapidibus[que] pretiosis ornata mirabili fulgore radiabat. Easting 141.</i>	<i>Et ecce, duo speciosi iuuenes ei apparuerunt, qui ipsum usque ad quendam ciuitatem speciosissimam ex auro et gemma mirabiliter rutilantem perdixerunt.</i> <i>Maggioni 372</i>	<i>Vidit interea Georgius ante se portam auream maximam intextam et ornatam lapidibus preciosis cuius fulgor solis splendorem vincere videbatur, murum etiam altissimum quasi aureum uel pannis aureis ornatum quem quidem locum paradysum angelus affirmabat</i>	Vision 21 du mur doré et de la porte du Paradis corporel	
3. Ouverture de	<i>Cui</i>	<i>cum</i>	<i>De cuius porta</i>	<i>Querenti</i> vero	Vision 21 du

<p>la porte du Paradis corporel</p>	<p><i>appropinquasset, sed adhuc quasi spacio dimidii miliarii abesset, porta illa contra eum aperta est et tante suauitatis odor ei occurrens per eam exiit ut, sicut uidebatur, si totus mundus in aromata uerteretur, non uinceret huius magnitudinem suauitatis. Easting 141</i></p>	<p><i>odor mirabilis emanabat qui illum adeo recreauit quod nullum dolorem uel fetorem sensisse uidebatur ; dixeruntque ei quod illa ciuitas paradisi esset. In quam cum Nicholaus intrare uellet, dixerunt ei predicat iuuenes quod primo ad suos rediret. Maggioni 372</i></p>	<p><i>Georgio si intrare sibi liceret, angelus annuebat, veniensque ad portam percussitque leuiter baculo quem tenebat, « Aperi » inquiens angelice « ex parte dei ». Et aperte sunt latissime sine mora, sic uidelicet quod Georgeo uidebatur simul intrasse tria milia hominum potuissent, ubi tantus et tam suauis exiuit odoris fragrantia ut omnia mundi aromata superaret.</i></p>	<p>mur doré et de la porte du Paradis corporel (10vA)</p>
<p>4. Vision des élus au Paradis</p>	<p><i>Cum enim adhuc aliquantulum longius esset, egressa est in occursum eius cum crucibus et uexellis et cereis et quasi palmarum aurearum ramis processio talis ac tanta quanta in hoc</i></p>		<p><i>Et aperte sunt latissime sine mora, sic uidelicet quod Georgeo uidebatur simul intrasse tria milia hominum potuissent, ubi tantus et tam suauis exiuit odoris fragrantia ut omnia mundi aromata superaret. Ostendit autem angelus ibi</i></p>	<p>Vision 23 de la procession des saints anges, Vision 24 de la procession des sains hommes et femmes</p>

	<p><i>mundo, prout estimauit, / nunquam uisa est. Ibi uidit homines [unius] cuiusque ordinis ac religionis diuerse etatis et utriusque sexus. Alios quasi archiepiscopos, presbiteros et singulorum graduum sancte ecclesie ministros, sacris uestibus ordini suo congruentibus indutos. Omnes uero, tam clerici quam laici, eadem forma uestium uidebantur induti in qua Deo seruiuerunt in seculo. Militem uero cum magna ueneratione et leticia susceperunt, eumque cum concentu seculo inaudite armonie secum perducentes, per portam introierunt.</i></p>		<p><i>Georgeo ut asseruit sanctos Petrum et Paulum, Gregorium, Franciscum Nicholaum Katherinam ad quos speciale deuocionem habuit et etiam innumerabiles alios sanctos et uirgines ac etiam angelos uelud in humanis corporibus splendidis indutos uestibus et coronis aureis coronatos; ¹⁹quorum plurimi angelo permittente colloquio fruebatur. Ibi erat tanta angelorum et auium melodia, tantus florum et arborum dulcis odor, tantaque preclara sanctorum et angelorum uirgines sacras manu circumducentium multitudo, tanta tranquillitas et securitas, tantus amor, tanta</i></p>	<p>(Les Visiones Georgii ne font pas mention de saints particuliers)</p>
--	--	--	---	---

	<i>Easting 141</i>		<i>reuerentia mutua, tanta iocunditas ut nec mens capere nec lingua sufficeret enarrare.</i>	
5. La colline au milieu du Paradis corporel et la vision de la porte du Paradis céleste	<i>Hijis dictis, assumentes militem secum in montem unum ; iusserunt ut sursum ascipiens diceret cuiusmodi coloris ei supre se celum uideretur . Quibus ille respondit, 'Auro mihi simile uideretur ardenti in fornace'. 'Hec,' inquiunt, 'est porta celestis paradysi. hac introeunt qui a nobis sumuntur in celum. Nec te latere debet quod cotidie pascit nos Dominus semel cibo celesti. Qualis autem fuerit cibus ille quamque delectabilis, iam Deo donante nobiscum gustando senties'. Easting</i>		<i>Duxit eum angelus interim ad montem quemdam gemmis repletum et lapidibus preciosis in medio paradysi; in cuius stante cacumine iubet aspicere circumquaque; quod cum faceret videbatur sibi incomparabiliter latius et distantius posse terram illam aspicere; quam unique poterat in alito (=alto) loco quaecumque hic in mundo</i>	25 ^e vision de l'élévation de Georgius

	144			
6. Ouverture du ciel et vision du palais céleste	<p><i>Vixque sermone finito, /quasi flamma ignis de celo descendit, que patriam totam cooperuit et, quasi per radios diuisim super singulorum capita descendens, tandem in eos tota intrauit. Sed et super militem inter alios descendit et intrauit. Vnde tantam dilect[at]ionis dulcedinem in corde et in corpore sensit ut pene pre nimietate dulcedinis non intellexerit utrum uiuus an mortuus fuisset. Easting 144-145</i></p>		<p><i>Angelo vero mandante quatinus sursum aspiceret vidit celum patere portasque velud cuiusdam palacii singularissime gloriosi, lumen etiam immensum descendere.</i></p> <p><i>Siscitanti vero Georgeo quenam foret illa mansio gloriosa, respondit angelus ibi manere Ihesum Christum cum Maria mater virgine gloriosa</i></p>	26 ^e vision de l'ouverture du ciel
7. Le héros exprime sa volonté de rester dans le Paradis	<p><i>Ad hec uerba pauescens miles magno merore pontificibus supplicare cepit ne a tanto leticia ad</i></p>	<p><i>Nicholaus intrare uellet, dixerunt ei predicat iuuenes quod primo ad suos</i></p>	<p><i>Querenti preterea si posset illic ascendere,</i></p> <p><i>« Nequaquam », inquit, « mortali carne vestitus illic</i></p>	26 ^e vision de l'ouverture du ciel Georgius adresse la même

	<p><i>erumpnas huius seculi redire cogereetur. 'Non,' inquiunt, 'ut postulas, erit, sed sicut ipse disposuit qui quod omnibus expediat solus agnouit'. Easting 145</i></p>	<p><i>rediret et per loca per que uenerat eum redire oporteret, demone autem eum non lederent, se deo uiso territi fugerent et post dies triginta in pace quisceret et tunc illam ciuitatem ciuis perpetuus introiret. Tunc Nicholaus inde ascendens in loco per quem descendit se restitutum inuenit et omnibus que sibi contingerant narrans, post triginta dies in domino feliciter requieuit. Maggioni 372</i></p>	<p><i>ascendere preualebis ». Tandem petenti Georgeo ne de paradiso discedere cogereetur, respondit angelus: « Hic, « inquit », permanere non poteris, quousque mortali carne deposita reuertaris ».</i></p>	<p>question à l'ange et il recevra la même réponse</p> <p>27^e vision de quatre supplications de Georgius</p>
8. Les accompagnants	<p><i>Sed quoniam ex parte uidisti que</i></p>		<p><i>Et ille: « Num, » inquit, « mihi est</i></p>	

<p>indiquent au chevalier la voie de retour</p>	<p><i>uidere desiderasti, requiem uidelicet beatorum et tormenta peccatorum, oportet nunc, frater, ut redeas per eandem uiam qua uenisti.[...] Securus ergo redeas... nam quicquid hic tibi uenienti terroris erat, tibi redeunti etam apparere pertimescet. Easting 145</i></p>		<p><i>remedium per illas penas horribiles per quas ueni, vel inter mundi miserias et angustias amplius uiuendum est? » « In rediendo, », inquit angelus, « tormenta tibi que uideras non nocebunt.</i></p>	
<p>9. Le chevalier veut connaître l'heure de sa mort</p>			<p>³³ « <i>Peto, », inquit Georgius, « ex quo mihi hic moram non habet, quatinus indices mihi horam mortis mee ». « Grande rem », inquit angelus, « postulasti, et quam ignorant multi angeli paradysi, verumptamen optinebis; tali », inquit, « anno, tali mense, tali die infallibiliter</i></p>	<p>27^e vision de quatre supplications de Georgius</p>

			<i>morieris et vitam tuam tempore medio sic dispones ».</i>	
10. Les ambassades de Georgius			<i>Itaque plenius eum informans et dans eidem quedam intersigna certa ad archiepiscopum Armachanum primatem Hibernie, regem Anglie, regem Francie, dominum papam et ad soldanum Babilonie et reduxit eum ad portas per quos introiuit paradysum.</i>	28e chapitre des missions de Georgius
11. Le chevalier supplie pour la libération de sa mère des peines			<i>Tunc occurrit sibi memoria matris sue quam in purgatorio viderat et angelo supplicavit ut eius liberationem a penis apud dominum Ihesum Christum precibus optineret; quod angelus repromisit statim cum ab eo recederet se facturum et ipsam sine mora in</i>	Chapitre 27 : les quatre supplications de Georgius Chapitre 29 : la sortie de Georgius du Purgatoire

			<i>paradysi gaudia perducturum.</i>	
12. Les accompagnants bénissent le héros avant sa sortie du Purgatoire de saint Patrick	<i>Merens igitur miserabiliter, uolens nolens egreditur accepta bene[di]ctione, trisit admodum sed tamen intrepidus, eadem qua uen[rt]at quia reuertitur et clausa est ianua. Easting 145</i>		<i>Tunc angelus Georgeo impressit in fronte, pectore et in manu dextera signum crucis et valedicens, « Habebis », inquit, « statim priorem loci obuium iam ad portam ». Et sic ab oculis eius est sublatus.</i>	Chapitre 29 : la sortie de Georgius du Purgatoire de saint Patrick :
13. La sortie du héros du Purgatoire de saint Patrick	<i>Eadem uero hora qua prior portam aperuit, miles de intro ueniens apparuit. Quem cum gaudio magno prior suscipiens in ecclesiam introduxit ; in qua eum aliis quindecim diebus orationibus insistere constituit. Deinde ; signo dominico crucis in hmero suscepto, dominici corporis</i>		⁴² <i>Aperuit autem prior loci hostium et osculata manu Georgii dextera magnam sensit boni odoris fragranciam. Qui quidem odor mansit in illa manu quam tenuerat angelus quousque disponente priore manus eadem aqua calida lauaretur.</i>	Chapitre 29 : la sortie de Georgius du Purgatoire de saint Patrick :

	<i>sepulchrum</i> <i>Ierosolimis uisitare</i> <i>perrexit. Easting</i> 149			
--	---	--	--	--

Conclusion

Dans ce chapitre, nous avons envisagé de présenter les *Visiones Georgii* en mettant en lumière, d'une part, les caractéristiques qu'elles partagent avec la tradition littéraire du Purgatoire de saint Patrick, notamment le motif du chevalier pénitent, la transition corporelle vers l'autre monde et une série de visions révélant les tortures et les délices des âmes dans l'au-delà. D'autre part, nous avons tenté de démontrer ce qui distingue le récit de Petrus de Paternis des réécritures antérieures de la légende en essayant de comprendre les enjeux de ces innovations. Nos observations ont concerné la notion d'historicité, les chevauchements entre la réalité terrestre et celle de l'au-delà, les stratégies de persuasion, le rôle de l'empreinte dans les témoignages et l'imagerie novatrice des *Visiones Georgii*. Sur la base de ces analyses, nous constatons que les *Visiones Georgii* constituent une tentative réussie de modernisation du *Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii* grâce à la modification de ses éléments dépassés. Les efforts de Petrus de Paternis visent premièrement la création d'un récit documentaire et conforme à l'enseignement de l'Église, récit qui doit sa crédibilité à des témoignages incontestables. Or, grâce à l'inclusion des lettres patentes fournies avec les sceaux de leurs auteurs, les *Visiones Georgii* se présentent aux lecteurs comme l'empreinte d'une révélation extraordinaire qui sert, au-delà de la purgation individuelle du héros, au salut du peuple chrétien. Ainsi, contrairement aux récits antérieurs, la narration de Petrus de Paternis favorise l'intériorisation du parcours de Georgius en ajoutant des motifs traditionnels tels que les tentations par les diables, la démonstration des sept péchés capitaux ou la vision du couple céleste, image de l'union entre l'homme et Dieu.

Ces différences entre la version de Petrus de Paternis et la tradition concernent également la question du genre et de la réception du récit. Si l'on considère un auditoire religieux, il nous semble légitime d'affirmer qu'alors que le *Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii* semble, d'après l'inclusion de longs sermons didactiques, avoir été destiné à une lecture publique, les *Visiones Georgii* favorisent plutôt une lecture privée. Cette hypothèse se

fonde principalement sur les descriptions très sensibles des lieux de l'au-delà aident le travail de la mémoire et faisant appel à une exégèse passant par la méditation. De plus, pour la première fois au sein de la tradition littéraire du Purgatoire de saint Patrick, les *Visiones Georgii* se définissent clairement comme visions. Une telle résolution dans la terminologie implique une approche différente de l'ouvrage, qui, grâce à son caractère sensible, devient catalyseur de visualisations.

En créant un récit plus long, plus sensible et plus « crédible » que ses modèles littéraires, ancré dans la réalité historique mais servant à la consolidation d'une répartition ternaire de l'au-delà ; Petrus de Paternis se donne pour mission de propager la doctrine de l'Église concernant le sort des âmes après la mort. Son rôle comme exégète des visions constitue effectivement une des innovations majeures des *Visiones Georgii*. En tant que professeur de théologie auprès du *studium* d'Avignon de l'ordre des ermites de saint Augustin, son autorité assure le caractère orthodoxe de ses commentaires. Par ailleurs, sa présence intense au cours de la narration désigne également une mise à l'écart de l'idéal monastique de l'humilité, perceptible dans le fait que le narrateur du *Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii* est resté anonyme. Mais la mise en évidence de l'identité de l'auteur correspond également à la tendance susdite d'une concrétisation des détails historiques du récit, perceptible tout au long des *Visiones Georgii*. Néanmoins, la désignation de l'auteur des *Visiones Georgii* n'est présente que dans deux manuscrits parvenus jusqu'à nous : dans le Ms 841 de la Bibliothèque universitaire de Leipzig (L7) et dans un manuscrit des chanoines réguliers de St-Florian (Cod. XI. 83. B – L17). Ainsi, dans le chapitre suivant, nous présenterons cette découverte, solution d'un problème qui constitue dès la parution de la monographie de Max Voigt en 1924 une des anomalies principales des *Visiones Georgii*.

Chapitre 2

Petrus de Paternis, l'auteur retrouvé des *Visiones Georgii*

Depuis le début des recherches engagées sur les *Visiones Georgii*, l'attribution de l'ouvrage constitue un problème non résolu. Plusieurs hypothèses, parfois très bien fondées, ont été formulées autour de la genèse du récit et de la transmission des manuscrits. Dans ce chapitre nous entreprendrons de résumer les principales tentatives qui ont été faites afin de déterminer l'identité de l'auteur et les conditions de la rédaction de l'ouvrage. Ensuite, nous présenterons Petrus de Paternis, l'auteur retrouvé des *Visiones Georgii*, d'après les études que nous avons menées sur les manuscrits cisterciens

1. À la recherche de l'origine des *Visiones Georgii*

Bien que depuis les années 1920 plusieurs philologues aient essayé d'identifier l'auteur des *Visiones Georgii*, leurs tentatives ont donné lieu à des réponses partielles faute de sources adéquates. Max Voigt, dans la deuxième partie de son *Beiträge zur Geschichte der Visionenliteratur*, paru en 1924, analyse pour la première fois de manière détaillée les versions latines des *Visiones Georgii*, et, en s'appuyant sur des preuves linguistiques, il conclut que l'ouvrage fut rédigé en Avignon par un moine provençal de l'ordre des ermites de Saint Augustin. Son hypothèse se fonde principalement sur deux arguments textuels : d'une part, l'occurrence du mot provençal *pibolus* (peuplier) dans le manuscrit Cod 1398 de l'Österreichische Nationalbibliothek de Vienne, témoigne selon lui de l'origine provençale du rédacteur ; et, de l'autre, l'expression « *quidam ex nostris vocatus Iohannes de Lana* » (un parmi les nôtres de nom de Johannes de Lana) désignant l'ermite de saint Augustin de Bologne serait la preuve de son appartenance religieuse¹. Grâce à son analyse claire et précise, l'attribution de Voigt est largement acceptée et reprise fréquemment dans la littérature traitant

¹ Max Voigt, *Beiträge zur Geschichte der Visionenliteratur im Mittelalter, I-II*, Leipzig, Mayer und Müller, 1924, p. 188-189.

des *Visiones Georgii* malgré le fait qu'elle s'appuie sur une variante unique, ce qui contredirait les normes philologiques d'aujourd'hui.

Suite à la parution de la monographie de Voigt, Louis Leonor Hammerich, philologue danois, publie la seule édition critique des *Visiones Georgii* latines en 1930. Dans son introduction il affirme être parvenu, indépendamment de Voigt, à des résultats similaires² et confirme ses hypothèses sur l'origine du récit.

Outre l'auteur hypothétique d'Avignon, deux autres personnes ont été mises en relation avec la genèse des *Visiones Georgii* : Richard FitzRalph (c. 1300-1360), archevêque d'Armagh, et Wilhelmus Barisensis, qu'un extrait dans un manuscrit provenant de l'abbaye bénédictine de St. Mang désigne comme sa source³. Quant à l'archevêque, son intérêt dans la réécriture de la légende du Purgatoire de saint Patrick se justifierait par la nécessité de moderniser le *Tractatus de Purgatorio sancti Patricii*, ouvrage issu de son territoire assigné, dont certains éléments, comme nous l'avons démontré dans le chapitre précédent, n'étaient plus acceptables pour les théologiens du 14^e siècle. D'un autre côté, le rôle hypothétique que l'on attribue à FitzRalph dans la réécriture de la légende du Purgatoire se fonde sur la volonté de l'archevêque de promouvoir les pèlerinages au Lough Derg⁴. Malgré le fait que cette supposition n'est pas confirmée par les sources disponibles, l'efficacité que l'archevêque accorda aux visites au Purgatoire de saint Patrick ressort d'un commentaire qu'il ajoute dans son journal de prédication au passage 7,41 de Luc, pour illustrer la conversion à Dieu avec l'exemple du chevalier pénitent :

Un exemple pour cela sont les susdits adultère et homicide et le chevalier adultère et brigand, homme très mauvais qui, suite à sa conversion à la pénitence était le seul depuis le temps de saint Patrick à entrer dans son Purgatoire pour l'amour de Dieu, dans ce qui se révèle vrai ce

² « Ich selbst hatte den grössten Teil einer längeren Abhandlung über dasselbe Thema geschrieben und war auch z. T. zu ähnlichen Ergebnissen gekommen wie Voigt, als mir 1925 sein Buch in die Hände kam » Louis Leonor Hammerich (ed.), *Visiones Georgii. Visiones quas in Purgatorio Sancti Patricii vidit Georgius miles de Ungaria, A.D. MCCCLIII.*, København, 1930, p. 12.

³ Le codex en question se trouve aujourd'hui à Augsburg: Universitätsbibliothek, Cod. III.1.2. 29 (fol. 103rb)

⁴ Katherine Walsh analyse de manière détaillée l'influence possible de Richard FitzRalph sur la rédaction des *Visiones Georgii* dans sa monographie intitulée *A Fourteenth-century scholar and primate: Richard Fitzralph in Oxford, Avignon and Armagh*, Oxford, Clarendon press, 1981, 518 p..

que le Christ affirma dans la parabole citée plus haut : la personne à laquelle on remet beaucoup, aime beaucoup⁵.

En outre, nous savons d'après les lettres patentes que FitzRalph envoya Georgius à Avignon, auprès de son neveu du même nom pour qu'il interroge le chevalier sur ses visions :

Ce qu'il nous a dit en personne, vous pourriez l'entendre de lui-même lorsqu'il arrivera chez vous ou le lui faire dire avec discernement. Comme preuves de ce que nous avons raconté plus haut, vous pourriez montrer ma lettre aux cardinaux présents⁶.

Par conséquent, sur la base des échanges entre FitzRalph, son neveu et Georgius, il peut sembler légitime de supposer que l'archevêque d'Armagh ait encouragé de manière active la rédaction des *Visiones Georgii* ; et sa contribution paraît encore plus vraisemblable si l'on prend en compte que Richard FitzRalph a eu des liens étroits avec le milieu papal et qu'il s'était même rendu à la cour pontificale à plusieurs reprises : il effectua son premier voyage en Avignon en 1334, voyage qui fut suivi par un deuxième séjour de sept ans entre 1337 et 1344. Sa troisième visite eut lieu entre 1349 et 1351 ; et il y retourna encore une fois en 1357, trois ans avant sa mort. Néanmoins, il faut également considérer que les *Visiones Georgii* ne contiennent aucune exhortation à un pèlerinage en Irlande et elles ressemblent moins à un récit de propagande qu'à un compte rendu à caractère documentaire ; enrichi par des commentaires théologiques et des allusions mystiques. De plus, l'opposition de FitzRalph aux ordres mendiants est bien connue à partir des années 1350⁷ et nous connaissons également la

⁵ « [...] et exemplum de dictis adultero et homicida et de milite adultero raptore homicida et viro pessimo qui post quam conuersus fuit ad penitentiam solus post tempus sancti Patricii eius purgatorium pro dei amore intrauit in quo constat verum esse quod Christus in parabola predicta asseruit 'cui nimius dimittitur nimius diligit ».Oxford, Bodleian Library, Bodl. 144, f. 1v. Je remercie à Giovanni Paolo Maggioni pour me faire parvenir la transcription de ce document.

⁶ *Que vero de nostra persona nobis expressit, / ab eo, cum ad vobis venerit, fortassis gratis audire aut prudenter / poteritis extorquere. Super premissis vero aput dominos vestros cardinales / presentes nostras literas tamquam testimoniales poteritis exhibere* Hammerich Ms 841 f. 183r 26-29

⁷ FitzRalph critique les privilèges des ordres mendiants dans son *Proposicio* prêché devant Clément IV en 1350. Jusqu'à sa mort en 1360, FitzRalph continue ses attaques contre les mendiants avec une ferveur toujours croissante. En 1356, dans un traité intitulé *De pauperie Salvatoris*, il ne met pas seulement en doute leurs privilèges, mais, de manière plus radicale, il prend position pour l'abolition des ordres mendiants. Néanmoins, l'affaire suscitant des vifs débats en Oxford et en Avignon prend fin en raison de la mort de l'archevêque en 1360. Eric Leland Saak, *High Way to Heaven : the Augustinian Platform between Reform and Reformation, 1292-1524*, Leiden, Brill, 2002, p. 269-270.

réponse des ermites de saint Augustin à ses attaques : en 1358, Grégoire de Rimini (vers 1300-1358) a prélevé une taxe de 10 florins sur toutes les provinces de l'ordre afin de financier le combat contre FitzRalph à la cour pontificale⁸. Dans cette ambiance tendue, il nous semble peu probable que l'archevêque d'Armagh ait confié la rédaction d'un tel récit stratégique à un ermite de saint Augustin. Aussi sommes-nous plutôt enclins à penser que la solution de la question réside ailleurs.

Le nom de l'autre personne associée à la genèse des *Visiones Georgii*, à savoir celui de Wilhelmus de Barisensis, provient d'un résumé allemand dont le rédacteur admet avoir eu recours à son ouvrage comme source : « *Item erschreibt Wilhelmus Barisensis von eim ritte der hiez Georius*⁹ ». Néanmoins, Bernard Weitemeier remarque que cette référence peut également indiquer le traducteur ou le rédacteur du récit, dépourvu des références à l'origine et au nom de famille de Georgius. En cherchant à identifier la personne, il présente plusieurs hypothèses. Premièrement, à défaut d'un auteur connu sous le nom de Guillaume de Bari, il suppose que le nom Barisensis pourrait être une forme dialectique de Parisensis et il suggère cinq personnes avec lesquelles l'extrait peut être mis en relation : Johannes Herolt (1416-1468) dominicain de Nürnberg dont les sermons sont parus sous le nom de Guillelmus Parisensis ; Guillaume de Paris (mort en 1486 ?), dominicain franciscain auquel on attribue l'ouvrage intitulé *Postilla super epistolas et evangelia* ; Guillaume d'Auvergne, nommé également *Parisensis*, évêque de Paris de 1228 jusqu'à sa mort en 1249 ; Wilhelm Peraldis (c. 1200- 1271 ?), dominicain germanophone dont la mention comme Parisensis dans certains manuscrits est due à sa formation effectuée à Paris, peut-être au couvent Saint-Jacques ; et, enfin, un autre dominicain français nommé Guillaume de Paris, décédé en 1314. Toutefois, Weitemeier tient la première hypothèse pour la plus probable : c'est-à-dire celle supposant que la référence à Guillaume de Paris désignait Johannes Herolt, du fait que la période et le lieu de son activité coïncident avec la diffusion des manuscrits des *Visiones Georgii*. Néanmoins, il concède également que l'extrait des visions de Georgius est passé pour une anecdote de Guillaume d'Auvergne, étant donné que les écrits de l'évêque parisien, riches en

⁸ *Ibid.*, p. 320.

⁹ Bernd Weitemeier, *Visiones Georgii: Untersuchung mit synoptischer Edition der Übersetzung und Redaktion C*, Berlin, Erich Schmidt, 2006, p. 206.

récits de visions et autres contes édifiants, furent très bien reçus dans les milieux de la réforme de l'Observance du 15^e siècle¹⁰.

Quoi qu'il en soit, bien que l'identité de Wilhelmus n'ait toujours pas été démontrée de manière satisfaisante, nous pouvons exclure qu'il été le rédacteur des *Visiones Georgii* étant donné que, grâce à la preuve du Ms 841 de Leipzig, l'identité de l'auteur véritable a été révélée. En effet, l'intérêt des travaux de Max Voigt et Hammerich se révèle du fait que le profil de l'auteur correspond à leurs attentes : Petrus de Paternis était un frère augustinien d'origine provençale qui rédigea les *Visiones Georgii* en Avignon, au sein de la cour pontificale.

2. La preuve du Ms 841 de Leipzig et le manuscrit de St-Florian

Le Ms 841 de la bibliothèque universitaire de Leipzig provient de l'abbaye cistercienne d'Altzella. Bien qu'il s'agisse d'une copie relativement tardive – il a été réalisé en 1452 par le père Heinrich Lichtenfels d'Altzella –, il mérite notre attention du fait qu'il est probablement la copie du Ms 832, un des plus anciens manuscrits des *Visiones Georgii* qui nous soit parvenu. Néanmoins, contrairement à ce dernier dans lequel le récit a été conservé dans un état fragmentaire, le Ms 841 contient une version complète des *Visiones Georgii*, dans un contexte édifiant et dévot que nous analyserons plus tard de manière détaillée. En outre, il a gardé également une version ancienne de la *Prefacio*, ce qui nous a permis d'identifier l'auteur.

En effet, la version du Ms 841 commence de la même manière que le texte édité par Hammerich et, seules quelques différences peu remarquables surviennent jusqu'à l'insertion de la première lettre patente de Richard FitzRalph. Cependant, à cet endroit du texte, nous trouvons un passage absent de l'édition critique :

Veritatem autem supradicte / Purgatorii visitacionis supranominatus dominus Richardis archiepiscopus / Armachanus testificatur per suas literas triplicatas, quarum (182r) / prima est ista de uerbo ad verbum fidelissime copiata et inserta / huic tractatui ordinato et composito per magistrum Petrum de / Paternis, sacre theologie professorem ordinis fratrum

¹⁰ *Ibid.*, p. 209.

*heremitarum / sancti Augustini actu regentem studium in conuenti dictorum fratrum / in Romana curia, ad utilitatem populi christiani laudemque / domini nostri Ihesu Christi*¹¹.

Richard Fitz Ralph, archevêque d'Armagh atteste de la vérité de la visite au Purgatoire susdit par trois lettres, dont la première est celle-ci, copiée mot à mot de manière très fiable et insérée dans ce traité, rédigé et arrangé par le maître Petrus de Paternis, professeur de la sainte théologie de l'ordre des ermites de saint Augustin, fait lors de sa fonction dans le *studium* du couvent des frères susdits auprès de la curie romaine, pour l'utilité du peuple chrétien et à la louange de notre Seigneur Jésus Christ. [Notre traduction]

Cette référence est singulière du fait qu'aucun parmi les manuscrits des *Visiones Georgii* étudiés ne contient ni le nom de l'auteur ni aucune indication concrète sur le lieu de la rédaction. Dans les manuscrits connus par Hammerich, les formules suivantes sont insérées entre la première mention des trois lettres de Richard FitzRalph (*Veritatem autem supradicte / Purgatorii visitacionis supranominatus dominus Richardis archiepiscopus / Armachanus testificatur per suas literas triplicatas*) et le début de la première lettre l'archevêque :

L12 (Mo) : *quarum prima est talis*

L16 (V) : *quarum quidem licterarum tenorem ac de uerbo ad uerbum ad maiorem legentium certificationem fideliter copiatum duxi jn presenti opusculo premitendum. Et primo domini riccardi archiepiscopi armachanensis tamquam inter ceteros dignioris. Cuius prime littere tenor talis est*

L19 (W1) : *quarum prima est ista de uerbo ad uerbum fidelissime compilata*

L20 (W2): *quas pretermitto cura breuitatis inuenitur tamen in multis locis videlicet in libro isto*

L14 (P1) : *Prima est de uerbo ad uerbum fidelissime copiata..*

L5 (K) : *quas prima est ista*

Étant donné que même sans connaître le passage cité du Ms 841, Max Voigt et Hammerich ont tous deux supposé qu'il s'agissait d'un auteur provençal de l'ordre des ermites de saint Augustin, nous n'avons pas de raison de mettre en cause l'indication que le texte nous donne concernant l'auteur et le lieu de rédaction des *Visiones Georgii*. Le profil de Petrus de

¹¹ Ms 841 de l'Universitätsbibliothek de Leipzig, f. 182 r33 – f.182v6

Paternis, connu également comme auteur d'un ouvrage bilingue en latin et en provençal, intitulé *Tractatus de sufficiencia et necessitate humanae vitae*, correspond parfaitement à l'hypothèse des deux philologues.

Néanmoins, le Ms 841 n'est pas la seule version du texte à avoir conservé le nom de l'auteur. La même formule résumant les conditions de la rédaction des *Visiones Georgii* se retrouve dans un manuscrit des chanoines augustiniens de St Florian (L17) ; bien que dans ce manuscrit, le nom de Petrus de Paternis soit légèrement déformé :

*quarum prima ista est de verbo / ad verbum fidelissime copiata et inserta / tractatui ordinato et composito per / magistrum Petrum **Deternis** sacre theologiae / professorem ordinis fratrum heremitarum sancti / Augustini studium actu regentem in con- / ventu dictorum fratrum in Romana curia / ad utilitatem popouli christiani laudemque domini / nostri Ihesu Christi*¹².

Malgré son lieu de conservation à St-Florian, cet exemplaire provient également de la Saxe : il a été copié en 1458 à Lößnitz (précédemment Lescnica, Lesnitz, Lessnitz) par Jodocus Christen, plus tard prieur de la Chartreuse d'Erfurt¹³. Ainsi, nous présumons que la réévaluation de la place des manuscrits saxons au sein du corpus latin des *Visiones Georgii* pourrait contribuer à une meilleure compréhension de l'histoire de la diffusion du récit dans l'Europe Central.

3. Portrait de Petrus de Paternis

Bien que nous ne soyons pas en mesure d'expliquer de manière satisfaisante la transmission des *Visiones Georgii* depuis la cour pontificale d'Avignon jusqu'en Saxe, grâce aux manuscrits saxons, nous pouvons désormais déterminer la personne de l'auteur. Comme nous l'avons mentionné plus haut, Petrus de Paternis est connu comme l'auteur d'un traité intitulé *Tractatus de sufficiencia et necessitate humanae vitae*, qui nous est parvenu dans un exemplaire unique, aujourd'hui conservé à la Bibliothèque nationale de France¹⁴. Sa

¹² Ms XI, 83 B de St. Florian, f. 338rB 4-12

¹³ B. Weitemeier, *Visiones Georgii*, op. cit., p. 116.

¹⁴ Ancienne cote : Colbert 1517, nouvelle cote : Latin 3313A, Bibliothèque Nationale de la France

biographie fut étudiée par Louis Carolus-Barré dont un article portant sur l’auteur d’Avignon est paru en 1942 dans la revue *Romania*¹⁵.

Comme Carolus-Barré l’indique, Petrus, ou en dialecte provençal Peyre, est né dans le premier quart du 14^e siècle à Pernes (en latin Paternis, en provençal *Paternas*) dans le Vaucluse. Il a probablement revêtu l’habit des ermites de saint Augustin en Avignon où il commença ses études. Plus tard, son ordre l’envoya à Paris pour se former en théologie. Titulaire du baccalauréat en 1340, il reçoit le grade de maître et la licence pour enseigner en 1344 suite à une lettre de Clément VI, rédigée à Villeneuve-lès-Avignon le 26 août 1344, dans laquelle le pape souligne la nécessité du recrutement d’un maître « de lingua ocana » (langue d’Oc) dans le *studium* des frères augustiniens. Cela s’explique par le fait que depuis longtemps, l’ordre des ermites de saint Augustin ne recrutait qu’en Italie et manquait d’intellectuels de langue provençale. Ainsi, Peyre de Paternas fut nommé maître de théologie au *studium* prestigieux de son ordre en Avignon, à proximité de la curie romaine. En 1349 il rédigea son *Tractatus de sufficiencia et necessitate humanae vitae*, grâce auquel il fut pourvu en 1350 de la dignité de chapelain du pape. On ne dispose pas d’informations concernant le reste de sa vie, mais Louis Carolus-Barré note que « Des recherches approfondies aux Archives du Vatican, et aux Archives départementales de Vaucluse apporteraient sans doute de nouveaux renseignements sur Peyre Marcelli, de Paternas¹⁶ ».

3.1. *Tractatus de sufficiencia et necessitate humanae vitae*

Ce premier traité de Petrus de Paternis est curieux tant il partage de nombreuses caractéristiques des *Visiones Georgii*. Tout d’abord, il contient un texte visionnaire auquel viennent s’ajouter les commentaires savants du rédacteur visant à proposer une interprétation conforme aux enseignements de l’Église. De plus, le visionnaire est dans ce cas aussi d’origine hongroise, Elisabeth de Hongrie¹⁷. En même temps, les conditions de la genèse du *Tractatus de sufficiencia et necessitate humanae vitae* sont plus claires que celles des *Visiones Georgii* : de l’épître dédicatoire il ressort qu’il fut rédigé à la demande de Delphine de

¹⁵ Louis Carolus-Barré, “Peyre de Paternas. Auteur Du Libre De Sufficiencie et de Necessitat (1349),” *Romania* 67 (1942-1943): 217–39.

¹⁶ L. Carolus-Barré, art. cit. p. 219.

¹⁷ Dans le *Tractatus de sufficiencia*... les visions d’Elisabeth de Schönau (morte en 1165), recueillies dans le *Libellus revelationum beatissimae Marie Virginis beatae Elisabeth*, sont attribuées erronément à Elisabeth de Hongrie, Carolus-Barré, art. cit. p. 222

Beaufort, nièce de Clément VI qui voulait lire les révélations de la Vierge Marie à Elisabeth de Hongrie en langue provençale. À cette fin, elle confia à Petrus de Paternis la tâche « d'en confirmer la valeur théologique par un solide commentaire (*auctoritatibus et rationibus*) »¹⁸. Le texte visionnaire qu'il fallait commenter était le *Libellus revelationum beatissimae Marie Virginis beatae Elisabeth*, selon toute probabilité rédigé dans les milieux franciscains à l'occasion de la canonisation de la duchesse de Thuringe en 1235. En effet, Petrus de Paternis effectue ici les mêmes sortes d'interventions que plus tard, dans les *Visiones Georgii* : il ajoute aux visions apocryphes des références aux autorités de l'Église et des explications morales. La notion centrale de l'ouvrage est la charité, condition suffisante et nécessaire au salut, d'où son titre. Pour mieux présenter son contenu, Carolus-Barré divise les 54 chapitres du traité en trois parties principales :

Partie 1 (chapitres 1-28) : Les trois enseignements de la Vierge à sainte Elisabeth sur la bonté et la vertu, suivis d'un discours portant sur des thèmes tels que la charité, le péché, l'âme et ses facultés.

Partie 2. (chapitres 29-37) : La révélation du jour de la sainte Agathe, complétée par une méditation sur l'Annonciation et sur l'efficacité de la récitation de l'*Ave Maria*, puis quatre autres révélations menant à des réflexions sur la pénitence, la patience, la charité et l'humilité.

Partie 3. (chapitres 38-54) : De la manière d'obtenir l'amitié de Dieu. La révélation des prières de la Vierge au Temple et les trois préceptes qu'elle y reçut : l'amour de Dieu, l'amour du prochain et la haine de l'ennemi. Commentaire du Décalogue.

Le *Tractatus de sufficiencia et necessitate humanae vitae* est classé dans les catalogues de manière systématique avec les manuscrits latins, et sa cote actuelle suggère également un texte latin. Néanmoins, Louis Carolus-Barré souligne que considérer l'ouvrage dans le contexte de la littérature latine est discutable, « car si le titre de présentation, la lettre dédicatoire et de nombreux passages sont écrites en latin, le corps de l'ouvrage est en fait un texte provençal »¹⁹. Peut-être est-ce à cause de ce malentendu que Peyre de Paternas est absent

¹⁸L. Carolus-Barré, art. cit, p. 221.

¹⁹ *Ibid.*, p. 220.

des inscriptions historiques des auteurs provençaux²⁰. Aussi, ce n'est qu'à partir de la fin des années 1990 que son ouvrage suscita quelque intérêt, surtout dans les études portant sur le multilinguisme littéraire²¹. Ainsi, Catherine Léglu commence sa monographie intitulée *Multilingualism and Mother Tongue in Medieval French, Occitan, and Catalan*, paru en 2010, par la présentation de Peyre de Paternas et de son traité comme d'un cas exemplaire des problématiques liées au multilinguisme médiéval²². Sa présentation met l'accent sur le fait que dans le *Tractatus de sufficiencia et necessitate humanae vitae*, le texte latin et sa traduction provençale, réalisée également par l'auteur, sont à poids égal. Le but de l'usage parallèle des deux langues est probablement celui de rendre le traité accessible à un public plus large :

Il serait certainement impoli de la part de Peyre de Paternas de suggérer que les membres de la curie romaine n'était pas en mesure de lire en latin, par conséquent la visée du *Liber de sufficiencia* doit être au-delà d'une telle mise en évidence. L'occitan est utilisé à ce moment-là à la fois comme une langue vernaculaire pour un texte latin, théoriquement inaccessible pour Delphine, et comme un idiome de prestige servant à proclamer sa propre utilité, et au pontificat d'Avignon, et à son entourage géographique et dynastique en Provence²³. [Notre traduction]

²⁰²⁰ Carolus-Barré fait mention de la *Liste alphabétique de tous les poètes ou auteurs provençaux* de C. Chabaneau, publiée en appendice à son édition des *Bibliographies des troubadours*, XXXVIII, t. X (1885), de la 3^e édition de *l'Histoire générale de Languedoc*, p. 372 Mais le *Tractatus de sufficiencia et necessitate humanae* est également absent de *La bibliographie des manuscrits littéraires d'ancien provençal*, rédigé par Clovis Brunel en 1935. *Ibid.*

²¹ Keith Busby évoque le *Libre de sufficiencia et de necessitate* et tant qu'un exemple du trilinguisme régional où le texte en occitan et latin est complété avec des notes d'enlumineur en langue d'œil : « This manuscript of the *Libre de sufficiencia et de necessitat*, a translation into Occitan by Peyre de Paternas of his own Latin original, was copied by a Breton scribe, Guillaume ar Bleiz de Kergoat [...] and illuminated by 'mestre Jehan de Mazieres.' If the author was an Occitan, and the scribe, a Breton, there is no doubt that Jean de Maisières was French » Keith Busby, *Codex and context : reading old french verse narrative in manuscript*, Amsterdam, Rodopi, 2002, p. 52-53.

²² Catherine Léglu, *Multilingualism and Mother Tongue in Medieval French, Occitan, and Catalan Narratives*, s.l., Penn State Press, 2010, 248 p.

²³ « It would surely be discourteous of Peyre de Paternas to imply that the members of the papal curia were unable to read Latin, so the purpose of the *Libre de sufficiencia* has to lie beyond such clarification. Occitan is used in this instance both as a vernacular language for a text in Latin that (theoretically) remained? inaccessible to Delphine and as a prestigious idiom used by Peyre to proclaim his personal usefulness both to the Avignonese papacy and to its geographical and dynastic location in Provence. » *Ibid.*, p. 4.

3.2. *Le Tractatus de sufficiencia et necessitate humanae vitae et les Visiones Georgii : une comparaison*

Les circonstances de la naissance du *Tractatus de sufficiencia* permettent une mise en parallèle avec la genèse des *Visiones Georgii*. En réalité, il s'agit encore une fois d'un texte visionnaire et d'un héros hongrois. Quelle est l'importance de cette correspondance ? Quelques années après l'achèvement de son traité, Peyre de Paternas se charge de la rédaction d'un autre récit, en étant conduit par le même objectif : fonder les visions de Georgius sur une solide base théologique et les rendre conformes à l'enseignement de l'Église. De plus, quelques thèmes récurrents dans les deux ouvrages renforcent encore le lien entre le *Tractatus de sufficiencia et necessitate humanae vitae* et les *Visiones Georgii*, comme la présentation des trois facultés de l'âme, la question de la glorification du corps et de l'âme, l'appréhension de la lumière comme image de la gloire divine, le précepte de l'amour, motif central non seulement du *Tractatus de sufficiencia*, mais aussi du discours sur l'aumône spirituelle au chapitre 27 des *Visiones Georgii*. Cependant, malgré ces ressemblances remarquables, permettant de mettre en évidence une liaison plus profonde entre les deux textes, bien au-delà de la personne de l'auteur, il y a également des différences significatives entre les deux ouvrages. Tout d'abord, les *Visiones Georgii* sont tenues pour des révélations authentiques, contrairement au *Libellus revelationum* que Petrus de Paternis considère comme apocryphe, c'est-à-dire une lecture édifiante et efficace, mais non approuvée officiellement par l'Église²⁴. Deuxièmement, le genre des deux ouvrages diffère : tandis que le *Tractatus de sufficiencia*... est un traité théologique, c'est-à-dire un ouvrage didactique ayant pour but d'élucider des questions concernant la foi chrétienne, les *Visiones Georgii* constituent une narration continue aux allures chevaleresques, dont le contenu édifiant est moins explicite. Enfin, les deux personnes visionnaires se distinguent également : d'un côté, la fille du roi de Hongrie, réputée pour sa générosité, qui sera canonisée comme une sainte franciscaine (1235), de l'autre, le chevalier sanguinaire de l'armée de Louis Ier de Hongrie, qui part pour un pèlerinage pénitentiel et achève son voyage dans le paradis. Deux chemins de vie tout à fait différents mais marqués par une extraordinaire expérience du divin.

Néanmoins, non seulement leur contenu distingue les deux œuvres de Peyre de Paternas, mais leur public aussi. Le *Tractatus de sufficiencia et necessitate humanae vitae*, comme nous l'avons vu, fut dédié à Delphine de Beaufort, et, en tant que commande privée, il

²⁴L. Carolus-Barré, art cit, p. 224.

n'était accessible qu'à un public relativement modeste. En revanche, les *Visiones Georgii* se sont diffusées plus largement et nous sont parvenues via 47 manuscrits. On peut même observer que leurs lecteurs appartenaient pour la plupart à des communautés monastiques. Cependant, à défaut de dédicace ou autre référence historique, on ne connaît pas la personne qui aurait pu commander la rédaction des *Visiones Georgii*, condition qui nous empêche de préciser davantage le public auquel l'ouvrage était adressé.

Conclusion

La personne de l'auteur des *Visiones Georgii* constituait jusqu'à nos jours une question non résolue par les recherches menées sur l'ouvrage. Néanmoins, les tentatives visant à l'identifier ont permis de déterminer sa provenance et son appartenance religieuse sur la base des preuves textuelles de l'ouvrage. De cette manière, depuis l'analyse clairvoyante de Max Voigt, parue en 1924, on supposait un auteur provençal de l'ordre des ermites de saint Augustin qui aurait rédigé les *Visiones Georgii* dans la deuxième moitié des années 1350, à proximité de la cour pontificale d'Avignon. À partir de ces constatations, faire un pas en avant n'était possible que grâce aux manuscrits saxons qui n'étaient connus ni de Voigt ni de Hammerich. Or, parmi les trois textes provenant de Saxe, deux ont gardé le nom de l'auteur (le ms 841 de Leipzig, provenant de l'abbaye cistercienne d'Altzella - L7 ; et un manuscrit de Löbnitz, aujourd'hui dans l'abbaye des chanoines réguliers de saint Augustin à St-Florian - L17) ; le Ms 832 est fragmentaire mais on peut supposer à juste titre qu'avant son endommagement, il avait également contenu le passage clé pour l'identification.

La révélation du nom de Petrus de Paternis comme auteur, éclaircit quelque peu le flou autour de la genèse des *Visiones Georgii*. L'autre de ses ouvrages qui nous est parvenu, le *Tractatus de sufficiencia et necessitat e humanae vitae* traitant d'une série de visions attribuées de manière erronée à Elisabeth de Hongrie nous permet d'observer qu'en tant que professeur de théologie au *studium* d'Avignon des ermites de saint Augustin, Petrus de Paternis utilisa à plusieurs reprises son savoir pour accorder les récits de visions avec l'enseignement officiel de l'Église. En outre, malgré leurs différences de caractère, le fait que les deux récits aient pour protagoniste un personnage hongrois, pose des questions concernant l'image de la Hongrie à la cour pontificale.

La confirmation du lieu de la rédaction et du rédacteur des *Visiones Georgii* est devenue possible grâce à la formule insérée entre la préface et la première lettre patente de

Richard Fitz Ralph. Néanmoins, cette découverte ne résout pas tous les problèmes ni autour de la genèse, ni autour de la diffusion de l'ouvrage. En effet, Petrus de Paternis n'est pas l'auteur du texte selon la notion d'auteur aujourd'hui. Lui, il désigne son activité par les verbes *ordino* (arranger, mettre en ordre) et *compono* (arranger, préparer, placer ensemble)²⁵. Si l'on considère le fait qu'il voyait la valeur de son ouvrage dans sa fidélité mot à mot à ses sources, on comprend qu'il était dans son intérêt de ne s'autoriser aucun ajout de nouveaux contenus à un récit préexistant. Par conséquent, Petrus de Paternis se rapproche plutôt de ce que l'on appelle compilateur et s'éloigne clairement de l'auteur, notion caractérisée par l'*inventio* et l'originalité. En même temps, le nom du maître augustinien de la cour pontificale sert également de garant pour l'orthodoxie du récit et peut-être est-ce la raison qui explique sa mention. Or, contrairement au rédacteur anonyme du *Tractatus de Purgatorio sancti Patricii*, Petrus de Paternis utilise même son prestige personnel pour donner plus de poids à ses arguments, visant la persuasion de lecteurs.

Pour ce qui est de la réception des *Visiones Georgii* en Saxe et dans des régions voisines, nous pouvons remarquer que les manuscrits se diffusèrent dans ces zones très tôt, peut-être même avant le commencement du Grand Schisme en 1378, comme la datation du Ms 832 de Leipzig le suggère²⁶. Jusqu'ici on connaît peu les relations entre les différents groupes de manuscrits et l'histoire de leur diffusion ; surtout si on prend en compte que huit manuscrits ont été découverts depuis les précédentes études approfondies sur l'ouvrage. Ainsi, dans le chapitre qui suit, nous tenterons d'élucider quelque peu cette problématique en se concentrant sur les Ms 832 et 841 de Leipzig.

²⁵ Cette observation se fonde sur la mention de la rédaction du traité : *huictractatuiordinato et composito per magistrumpetrum de /paternis*

²⁶ Voir la description du Ms 832 de Leipzig sur le site « Manuscripta mediaevalia » : <http://www.manuscripta-mediaevalia.de>

Chapitre 3

Les manuscrits 832 et 841 de la Bibliothèque universitaire de Leipzig

Si nous consacrons une grande partie de notre thèse à l'étude de la réception cistercienne des *Visiones Georgii*, cet intérêt procède d'une curiosité philologique portant sur le manuscrit Ms 832 de la Bibliothèque universitaire de Leipzig, autrefois appartenant à l'abbaye cistercienne d'Altzella (Fig. 1.). Le choix de cet exemplaire s'explique tout d'abord par le fait que, datant du troisième quart du 14^e siècle, le Ms 832 est peut-être la version la plus ancienne qui nous soit parvenue des *Visiones Georgii*¹. Cependant, malgré ce fait, il n'a été ni étudié ni transcrit jusqu'ici. Hammerich ne le connaissait pas lorsqu'il rédigeait son édition critique, et, peut-être en raison de son caractère endommagé ou du manque d'information concernant son lieu d'origine, plus tard non plus, il n'a pas attiré l'attention des chercheurs. Deuxièmement, l'occurrence du mot provençal *pybolus* dans la 14^e vision nous semblait soutenir l'hypothèse de Max Voigt concernant l'originalité de cette leçon, affirmation sur laquelle reposait son hypothèse consistant à attribuer les *Visiones Georgii* à un auteur provençal. Néanmoins, le fait qu'il ne connaissait qu'un seul manuscrit où cette leçon était présente, à savoir le Ms. 1398 de Vienne (L19), a mis en cause quelque peu la crédibilité de ses propositions. Cependant, outre le renforcement des arguments de Voigt, le Ms 832 de Leipzig nous a également permis de constater que les versions contenant la leçon *pibolus* provenaient toutes de milieux cisterciens, notamment du monastère d'Altzelle, pour les manuscrits Ms 832 et Ms 841 de la Bibliothèque universitaire de Leipzig, et de l'abbaye de Rein bei Graz, pour le manuscrit Cod. 1398, aujourd'hui à Vienne. Naturellement, cette découverte suscite des questions sur le rôle des cisterciens dans la transmission de l'ouvrage ; questions sur lesquelles nous reviendrons plus tard, dans le Chapitre 6. Une troisième raison pour laquelle le Ms 832 a attiré notre attention réside dans le fait qu'avant son

¹ Voir la description du codex effectuée par Almuth Märker sur le site <http://www.manuscripta-mediaevalia.de>

endommagement – il en manque le premier cahier et un folio entre les feuillets 12 et 13 – il avait probablement servi de modèle au Ms. 841 de la Bibliothèque universitaire de Leipzig, copié en 1452 par Heinrich Lichtenfels, moine d'Altzella (Fig. 2.). En effet, le Ms. 841 nous est d'une importance primordiale étant donné qu'il est le seul exemplaire comportant le nom précis de l'auteur et le lieu de la rédaction du texte.

L'ensemble de ces caractéristiques assurent aux Ms. 832 et Ms. 841 une place singulière au sein du corpus des *Visiones Georgii* latines, fait qui nous a amené à étudier de manière plus approfondie ces deux manuscrits en accordant une attention particulière à leur histoire et à leur contexte de conservation. En outre, pour assurer une base solide à nos études sur la réception des *Visiones Georgii*, nous avons décidé de transcrire la totalité du récit sur la base du Ms 832 et d'en compléter les lacunes à l'aide du Ms 841 (Annexe 3). Ainsi, dans ce qui suit, nous présenterons ces deux manuscrits en nous concentrant sur leurs caractéristiques pertinentes quant à la production des copies.

1. Le Ms 832

Le manuscrit Ms 832 fut intégré aux collections de la Bibliothèque universitaire de Leipzig suite à la sécularisation du monastère en 1541. Grâce aux motifs présents sur sa reliure en peau, on a récemment réussi à déterminer comme propriétaire l'abbaye cistercienne d'Altzelle, où il aurait été relié au début du 16^e siècle², et ensuite nous avons pu constater que le manuscrit appartenait à la même collection que le manuscrit Ms 841, aujourd'hui également dans la Bibliothèque universitaire de Leipzig. Outre le récit des *Visiones Georgii*, copié de la même main, en bas du folio 1v on trouve une inscription fragmentaire d'un religieux du nom de Nycolaus : *Ego frater Nycolaus presbiter*, dont l'identité n'est pas claire ; et encore une remarque à la fin de l'ouvrage : « O Georgius, combien grande est ta foi ! » (*O Georgij quam magna est fides tua !* ; f. 23vA), probablement due à un lecteur du texte, qui, d'après son commentaire, avait vu en Georgius une figure exemplaire de la foi.

Pour ce qui est de l'état actuel du Ms 832, trois cahiers de huit feuillets de parchemin ont été conservés du manuscrit original de format 35,5 cm x 26,5 cm. La foliotation indiquée

² Je remercie pour cette information Christophe Mackert, directeur du Département des manuscrits de la Bibliothèque universitaire de Leipzig et sa collègue, Saskia Schmid. La description complète de Ms. 832 est accessible sur le site <http://www.manuscripta-mediaevalia.de>.

en haut de page est plus tardive : elle date d'après l'endommagement du codex³. Les feuillets qui nous sont parvenus contiennent le récit de Georgius à partir du milieu de la huitième vision jusqu'à la fin de l'ouvrage. Néanmoins, le fait que le cahier manquant comprenait la *Prefacio* et les lettres patentes, dont par exemple le manuscrit de Wroclaw (L3) est dénué⁴, est prouvé par une référence faite à ces parties à la fin du chapitre 28⁵. Quant à l'écriture du codex, elle se déploie en style *textualis* sur deux colonnes de 40 ou 39 lignes par page. Dans les marges on ne trouve que peu de notes qui servent toutes ou bien à préciser une référence du texte ou à opérer une correction. Ces dernières, d'ailleurs, nous permettent de rejeter toute tentative d'identifier le Ms 832 à un texte autographe de Petrus de Paternis⁶. D'autre part, nous pouvons constater que le Ms. 832 est presque dénué d'omissions : aucun paragraphe entier ni aucune phrases entière ne sont jamais omis, alors que ce type d'erreur se produit souvent dans la plupart des manuscrits latins des *Visiones Georgii*⁷. En même temps, il est également dépourvu de tout ajout quelconque et ne donne que très rarement des leçons uniques. En ce qui concerne les autocorrections, le copiste a recours à plusieurs solutions. On trouve dans le manuscrit des mots rayés (*assume* – f. 10rB 30, *dei* – 13vB), effacés (*a corpore* – f. 6rA 23), exponctués (*graciam* – f. 15rA 13 ; *rote* – f 3rA 29). En somme, le Ms 832 révèle une intention de reproduire une copie exacte et fidèle, et, si l'on prend en compte aussi l'ancienneté du manuscrit, il est à considérer comme un proche témoin du manuscrit d'Avignon.

1.1. Outils servant à structurer le texte

En ce qui concerne la structure visible du texte, le copiste du Ms 832 n'utilise qu'un seul signe de ponctuation, notamment le point intermédiaire entre deux mots, mais même

³ C'est pour cette raison que la foliation n'est pas interrompue entre les folios 12 et 13, où il manque un feuillet.

⁴ Le récit du manuscrit Ms 832 de Leipzig et celui du Cod. IV. 60 de Wroclaw ont de nombreuses leçons communes, et à la fin du 27^e chapitre, les deux ajoutent des phrases supplémentaires par rapport au reste du corpus

⁵ « *ita verum fuerit / patet per patentis et euidentis literas, domini / Armachani et aliorum multorum positas et descrip- / tas superius in principio huius tractatus* »

⁶ Une telle erreur de copiste se trouve à la marge du folio 6v : la phrase omise est ajoutée à la marge, avec une écriture différente, aux allures de *bastarda*.

⁷ voir l'apparat critique d'Hammerich, Louis Leonor Hammerich (ed.), *Visiones Georgii. Visiones quas in Purgatorio Sancti Patricii vidit Georgius miles de Ungaria, A.D. MCCCLIII.*, København, 1930.

l'application de ce signe est irrégulière et arbitraire. Les fonctions qu'il remplit sont les suivantes : séparer deux phrases (dans ce cas, le point est suivi d'une majuscule rubriquée au début du mot suivant) ; signaler les subdivisions au sein de la même phrase; introduire une citation ou un discours inséré dans la narration (le point est combiné avec une majuscule rubriquée au début de la citation – dans ce cas, c'est seulement le contenu qui permet de faire la distinction entre une citation et une nouvelle phrase). Les majuscules rubriquées, plus visibles que les points sur la surface écrite, indiquent les débuts des phrases et font ressortir certains éléments du récit afin d'aider l'orientation du lecteur. Un autre outil au service du même but est de souligner certaines expressions, notamment les références extérieures et même intérieures (« *sicut statim superius visione xxviii tibi dixi* » – f. 15rB 11). Pour indiquer les unités plus grandes au sein d'un chapitre, certaines phrases commencent par un pied-de-mouche. Néanmoins, les paragraphes ne correspondent pas de manière systématique aux unités de contenu du récit ; ils servent plutôt de points d'orientation visibles.

Vingt-neuf chapitres constituent les unités les plus grandes des *Visiones Georgii*. Ceux-ci sont bien reconnaissables grâce aux initiales mises en valeur et aux titres rubriqués, serrés dans l'espace restant entre la dernière ligne de la fin d'un chapitre et la première de celui qui suit. Cependant, le mot « *capitulum* » dans les titres n'apparaît pour la première fois qu'au début du vingt-septième chapitre, précédemment on a recours à l'expression « *visio* » pour structurer la narration.

En somme, on peut conclure que la majorité des outils dont le copiste du Ms. 832 se sert pour structurer le récit a tout d'abord une valeur visuelle, sans intention de faire ressortir la structure syntactique du texte. Les points, majuscules, signes de paragraphes et autres signes ont pour but d'aider le lecteur à s'orienter plus facilement sur la page écrite. Comme nous le verrons bientôt, le Ms 841 conserve quelques-unes des solutions auxquelles le copiste du Ms. 832 avait eu recours.

2. Le manuscrit Ms 841 de Leipzig

Le Ms 841 est un codex mieux documenté par rapport au Ms 832 et son histoire est plus facile à retracer. Sa provenance est prouvée par le double *ex libris* de l'abbaye d'Altzella : *Liber Veteris Celle Sancte Marie* (f. 5v/6r : à la fin du 15^e siècle ; f. 9v/10r : au début du 16^e siècle). Contrairement au Ms 832, ce codex contient une version intégrale des *Visiones Georgii*, conservée dans son contexte original. Grâce au colophon de l'ouvrage, nous

connaissons la date de la réalisation de la copie (1452) et le nom du copiste : Heinrich Lichtenfels. Outre ces conditions cruciales pour nos recherches, conditions sur lesquelles nous reviendrons plus tard, cet exemplaire se distingue du Ms 832 également par son format modeste: le codex se constitue de 261 feuillets de 21,5 cm x 15 cm. L'écriture *bastarda* se déploie sur la justification sans être divisée en colonnes. Contrairement au Ms 832, si l'on ne trouve pas de corrections dans les marges, il y a cependant des pictogrammes et des notes (*de beneficio resurrectionis*, etc.). De cette manière, le copiste donne une plus grande visibilité aux éléments auxquels il attache un intérêt particulier, éléments par ailleurs qui sont presque exclusivement des contenus théologiques. Outre ces points d'orientations visibles, Heinrich Lichtenfels a recours à différentes solutions pour structurer visuellement son texte : il utilise au moins quatre différents signes de ponctuation, notamment le point en position intermédiaire et trois signes complexes : le *punctus elevatus*, le *punctus versus* et le *punctus flectus*⁸, sans distinguer clairement leurs fonctions. Par ailleurs, ces signes, ajoutés après la réalisation de la copie, sont absents à partir du f. 218v, et il n'en reste que les majuscules pour structurer l'écriture. Néanmoins, nous pouvons observer même dans cette partie que les unités séparées par des majuscules, qu'il s'agisse de phrases ou de clauses, correspondent bien aux unités séparées par des points intermédiaires dans le Ms 832. De plus, ayant examiné le manuscrit de Lutherstadt Eisleben (L9), dont le copiste reprend souvent la même structure interne, mais d'une manière moins systématique, il nous semble probable que cette organisation de l'écriture remonte à un modèle commun. Néanmoins, pour pouvoir confirmer cette hypothèse, nous devrions analyser la ponctuation également dans d'autres versions longues des *Visiones Georgii*, recherche que nous n'avons pas pu mener à bien jusqu'ici.

3. La relation entre les manuscrits 832 et 841 de Leipzig

D'autre part, en ce qui concerne le texte même, le manuscrit Ms 841 est une copie fidèle du Ms 832. Sur la base d'une analyse textuaire de la vision 16, une des plus longues unités des *Visiones Georgii*, nous pouvons affirmer que le Ms 841 se raccorde presque

⁸ Le *punctus flectus*, dont l'usage se répand au 10e siècle, tend à disparaître à la fin du Moyen Âge hors des milieux cisterciens, chartreux et des cercles de la *Devotio moderna*. Ces derniers « se font ainsi les héritiers des réformes du XIIe siècle aussi bien intellectuellement qu'en matière de ponctuation » Dominique Stutzmann, La ponctuation : Introduction, publication mise en ligne sur le site de l'IRHT le 16 novembre 2016 : <https://irht.hypotheses.org/1916>, (consulté le 18 novembre 2017).

toujours au Ms 832. En effet, cette correspondance entre les deux manuscrits est la plus évidente lorsque le Ms 832 contient une variante unique qui le distingue du reste du corpus. Dans ces cas, le Ms 841 correspond au Ms 832, ou, rarement, il donne une autre leçon unique qui, à son tour, ne se raccorde pas aux autres variantes. Pour donner quelques exemples des correspondances entre le Ms 832 et le Ms 841, voici une sélection des leçons de la vision 16 sur laquelle se fonde notre hypothèse concernant la relation étroite entre le Ms 832 et Ms 841⁹:

Signes :

- : opposition
- *italique* : les leçons de L6 et L7 diffèrent
- om : omission

Ms 832 f. 4vB

36 *ligwa* L6 : *ligua* L7: *lingwa* Mo P1 : om K

Ms. 832 f. 5rA

1 *linguam* L6 : *liguam* L7 : *lingwam* Mo P1 : *ligwam* K

7 et qui comuniter L6 L7 : qui et comuniter P1 Mo H : et comuniter K : qui comuniter B

12 per collum et per guttur L6 L7 : per guttur et per collum Mo H : per guttur P1 K

13 serpentinis predictis L6 L7 : serpentinis : Mo H : serpenicum predictis P1 : serpentum K

⁹ Comme première leçon nous signalons toujours celle du Ms. 832, et nous indiquons les feuillets de ce manuscrit. Les manuscrits présents dans les notes : L6 : Ms 832, Bibliothèque universitaire de Leipzig ; L7 : Ms 841, Bibliothèque universitaire de Leipzig ; Mo :München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 21658 ; P : Prague, Archives du Château de Prague, Cod. H. XXIII ; K : Kremsmünster, Abbaye bénédictine, CC 82 (VIII.26) ; B: Wroclaw, Bibliothèque universitaire, Cod. IV. 60 ; W1 : Vienne, Österreichische Nationalbibliothek, CPV 1398 ; W2 : Vienne, Österreichische Nationalbibliothek, CPV 4008 ; H : édition critique de L. L. Hammerich.

- 23 plenas et plenas L6 L7 : plenas et plenos P1 K B : plenas Mo H
- 24 *auro argento (argenteo P1) L6 P1 : auro et argento L7 Mo H : cupro plumbo K*
- 36 predonum L6 L7 : depredatorum Mo P1 H : om K

Ms. 832 f. 5rB

- 25 eorum L6 L7 : in eorum Mo P1 H : et in eorum K
- 34-35 pena specialis et acerbissima L6 L7 : acerbissima et specialis pena Mo H: pena specialis K

Ms. 832 f. 5vA

- 1 Etiam videbatur quod ibi essent L6 L7 : Et videbantur ibidem esse Mo H : Et videbantur quod ibi essent P1 : Et videbatur ibi quod essent K
- 11 in forma et figura predictorum L6 L7 : in forma et in figura Mo: in forma predictorum et figura : P1 : in forma siue in figura B : in figura et forma W1
- 14 lixa assata in pastillis L6 L7 : lixa assata in patellis Mo : lixa assata in pastilla P1 : lixa assata in pastilis W1: inlixa in pastilla assata K : lixa assata in pascillis B: lixa assata in patellis et in postillis W2: elixa, assata in pastillis H
- 17 calidissimo L6 L7: callidissimo Mo : caldissimo P1 K H
- 19 cupri argenti blumbi (plumbi-L7) L6 L7 : auri et argenti, plumbi Mo : cupri auri argenti plumbi P1 K B : cupri, auri et argenti, plumbi H
- 33 et precipue L6 L7 : om Mo P1 K H
- 40 spontanes L6 L7 : spatones Mo : spontones P1 K H

Ms. 832 f. 5vB

- 9 persequentes pungentes L6 L7 : persequentes et pungentes Mo H : pungendo persequentes W1 : pergentes persequentes P1
- 15 in L6 L7 : et Mo : ad P1 K H
- 16 enim L6 L7 : quidem Mo P1 K H

19 ad assurgendum L6 L7 : ad surgendum P1 Mo H: om K

23 *cathenis L6 : kathenis L7*

26 *cynifum L6 : cinifum L7 Mo P1 H: et cinifum K*

29 ligatissimi L6 L7 : colligati Mo : ligati P1 K H

Ms. 832 f. 6rA

6-7 aliter oculis corporalibus apparere et intueri L6 L7 : aliter corporalibus oculis intueri et apparere Mo H : aliter corporalibus oculis apparere et intueri P1 : aliter oculis corporalibus appareri K

18-19 sua corpora alias suis corporibus L6 L7 : sua vel suis corporibus corpora Mo : sua vel sua species corpora P1 : qua corpora (effacé) sua vel corpora B : om K : sua vel sue speciei corpora H

19 informentur L6 L7 : informarent Mo H : informarentur P1 : informent B : om K

22 *sit L6 : om L7*

31 anima non potest a corpore pati L6 L7 : anima pati non potest a corpore Mo P1 H : anima non potest a corpore K : anima pati non potest siue corpore W1

Ms. 832 f. 6rB

11 vel sic L6 L7 : ut sic Mo P1 K B H: et sic W1 W2

14 *cremare L6 : concremare L7*

Ms. 832 f. 6vA

1 combustam vel conbinatam L6 L7 : coniunctam vel conbinatam Mo H : conbinatam W1 : conbinatam combustam P1/K

2 ex duabus partialibus L6 L7 : ex duabus et principalibus Mo : ex duabus partialibus P1 H: ex duabus W1 : particularibus B: ex duabus participibus K

4-5 et singulas passiones corporis corporales L6 L7 : passiones et singulas corporis corporales P1 : et singulas passiones corporales corporis Mo H : et singulas passiones corporis W1

6-7 et passiones ac lesiones L6 L7: et lesiones Mo P1 H : om K

7-8 et lesiones quascumque L6 L7: et lesiones P1 :

eciam lesiones Mo : et cetera B : om W1 K

14 *aristoteles L6 : arestotiles L7*

Ms. 832 f. 6vB

21 posse sentiri L6 L7: posse sentire Mo P1 K H

25 *anima humana L6 P1 K H : humana anima L7 B : anima Mo*

Ms. 832 f. 7rA

2 et sicut L6 L7 : et quia sicut K B H

3 est rationale L6 L7: est racionabile Mo K H : om P1

5 rationale L6 L7 : racionabile Mo P1 K H

En plus de ces cas, le Ms 832 et le Ms 841 diffèrent du reste du corpus dans deux passages plus longs. Le premier est une énumération de saints auxquels s'adressent les âmes souffrantes au Purgatoire:

*« Iste uocem suam dirigendo ad sanctum Pe- / trum, iste ad sanctum Paulum, ille ad sanctum
Laurencium / ille ad sanctum Augustinum, Dominicum et Franciscum, / Mathiam,
Magdalenam et sic de alijs¹⁰. »*

Dans le Ms 841 nous retrouvons la même liste avec une seule différence : le nom *Mathiam* est remplacé par *Mariam*¹¹, ce qui est une *lectio facilior* étant donné que Marie Madeleine est un personnage plus connu et plus évident dans ce contexte que Mathias, qui, sans être davantage caractérisé, peut désigner plusieurs saints du même nom.

Le deuxième passage conclut le chapitre 27 dans lequel le narrateur insère un traité sur les manières d'aider les âmes souffrant au Purgatoire :

¹⁰ Ms 832, 2vA 28-31

¹¹ Ms 841 f. 199r 10-12

« *Explicit Capitulum / xxvijm ualde prolixum, tamen ualde utile, / in quo agitur de supplicacionibus Georgij / archangelo Michaeli porrectis et exaudi- / tis et affirmatiue signatis dicendo : fiat, fiat.*¹² »

La Ms 841 suit mot à mot la formule citée, c'est juste un *Amen* à la fin du passage qui distingue les deux versions du texte. Le manuscrit de Wroclaw (L3), provenant du couvent dominicain de la même ville, contient un passage similaire ; mais avec la précision du nom de l'auteur allégué du chapitre :

« *Explicit capitulum xxvij per Mathiam molendinatore scriptum et fratrem ordinis predicatorum, et tamen est valde vtile : in quo agitur de quatuor supplicacionibus Georgij Archangelo Michaeli porrectis et exauditis et affirmatiue signatis. Deinde agitur de ambasiatis multiplicibus preceptis ex parte dei et indictis. Et sequitur aliud videlicet*¹³. »

Conclusion

Sur la base de la comparaison du Ms 832 et Ms 841, on peut constater qu'il y a un lien étroit entre les deux manuscrits d'Altzella. Comme nous l'avons vu ci-dessus, les différences entre les deux textes restent dans la limite qu'elles nous permettent de penser que les Ms 841 est une copie faite à partir de Ms 832. Étant donné que la pratique de conserver plusieurs copies du même ouvrage est prouvée par les catalogues de l'abbaye¹⁴, nous pouvons supposer que c'était également le cas des *Visiones Georgii*, ouvrage d'un intérêt particulier grâce à ces contenus eschatologiques, dont la communauté a gardé plusieurs exemplaires, pour des usages différents.

¹² Ms 832, f. 22rB 19 - 23

¹³ Louis Leonor Hammerich (ed.), *Visiones Georgii. Visiones quas in Purgatorio Sancti Patricii vidit Georgius miles de Ungaria, A.D. MCCCCLIII., op. cit.*, p. 310.

¹⁴ Cristophe Mackert suppose que la pratique de conserver plusieurs exemplaires du même texte peut renvoyer au fait qu'ils n'étaient pas conservés au même endroit. Cristophe Mackert, Schattkowsky Martina et Tom Graber, « *Repositus ad Bibliothecam publicam - eine frühe öffentliche Bibliothek in Altzelle?* » dans *Die Zisterzienser und ihre Bibliotheken. Buchbesitz und Schriftgebrauch im Kloster Altzelle*, Leipzig, 2008, p. 23.

Deuxième partie

La réception des *Visiones Georgii* :
une lecture cistercienne du voyage de Georgius
dans l'au-delà

Chapitre 4

Les cisterciens d'Alzella et leurs bibliothèques

La diffusion des manuscrits des *Visiones Georgii* dans les régions de Bavière, Saxe, Autriche et Bohême constitue une des questions les plus curieuses des recherches portant sur le récit : malgré le fait que Petrus de Paternis ait rédigé son texte à Avignon, on ne trouve aucune trace de la réception des *Visiones Georgii* dans les territoires francophones. Or, les manuscrits qui nous sont parvenus proviennent tous, à l'exception d'un seul exemplaire copié en Italie (L16), des zones mentionnées plus haut (Fig. 3.). Par ailleurs, on remarque qu'ils étaient conservés presque exclusivement dans des collections monastiques¹. Pour ce qui est des manuscrits latins dont nous avons connaissance, huit sur vingt-quatre² faisaient partie autrefois des bibliothèques bénédictines, toutes situées en Bavière et en Autriche, dans les zones d'influence des mouvements de réforme de Kastl et Melk³. Quatre manuscrits ont été en

¹ Bernd Weitemeier, *Visiones Georgii: Untersuchung mit synoptischer Edition der Übersetzung und Redaktion C*, Berlin, Erich Schmidt, 2006, p. 243.

² Aux 20 manuscrits conservés s'ajoutent quatre manuscrits dont l'existence est prouvée par des catalogues des collections monastiques, mais sont disparus. *Ibid.*, p. 202-203.

³ Dans l'ordre bénédictin, l'extension temporelle de la création des manuscrits correspond aux mouvements de réforme et d'observance en Bavière et en Autriche. Les mouvements se caractérisèrent par un renouvellement de la vie monastique à l'instar des communautés primitives des bénédictins. Les initiatives eurent pour but l'intériorisation et la consolidation de la vie spirituelle : au lieu d'une routine quotidienne, on essaya de donner un sens nouveau à l'*Opus Dei* en cherchant une communion personnelle avec Dieu. Ce désir pour des expériences spirituelles correspond bien aux aspirations des chartreux et à celles de la *Devotio Moderna* ; ce qui explique pourquoi on trouvait de grandes collections des œuvres des auteurs chartreux et de ceux provenant du milieu de la *Devotio moderna* dans les bibliothèques des bénédictins. Une autre tendance de la réforme se manifesta dans l'engagement pour les études, particulièrement dans la réforme de l'observance de Melk.²⁹ La nouvelle ferveur intellectuelle entraîna une croissance significative des collections des bibliothèques qui ne se limitaient pas aux textes des Pères et des théologiens médiévaux ; mais en témoignages d'un nouvel intérêt, inclurent aussi des œuvres d'inspiration humaniste. Dans le monastère de Kastl, le mouvement commença entre 1378- 1389 et s'étendit au nord-ouest jusqu'à la Thuringe, au sud-est jusqu'au Danube et au Jura. La réforme de Melk commença entre 1415 et 1418 avec un groupe de moines autrichiens qui, à leur retour de Subiaco, cherchèrent un renouvellement par l'adaptation de la vie commune à l'ancien idéal de saint Benoît.

la possession des chartreux, tandis que trois proviennent des collections cisterciennes⁴. Les dominicains, les chanoines augustinien, les carmélites et les ermites de saint Augustin possédaient également des exemplaires des *Visiones Georgii*. Dans ce chapitre, nous nous concentrerons sur la réception des deux manuscrits provenant de l'abbaye cistercienne d'Altzella am Nossen, à 80 km au sud-est de Leipzig. Comment les *Visiones Georgii* ont-elles été acheminées depuis la cour pontificale jusque dans cette abbaye, à la frontière-est de l'Empire Romain Germanique, zone marquée au 15^e siècle par des événements tels que l'issue du Décret de Kutná Hora⁵ et l'exode des intellectuels germanophones de Prague, la fondation de l'université de Leipzig, les combats hussites, ou bien la tournée de prédications de Jean de Capistran ? Afin de tenter de répondre à cette question, dans ce qui suit, nous analyserons le cadre historique et social de la réception des *Visiones Georgii* à Altzella, en passant par l'examen de l'histoire et la nature des collections abbatiales, des liens sociaux et économiques

Car l'influence de Melk affecta les monastères dans une extension d'est en ouest, de Vienne jusqu'à la forêt Noire, dans la zone comprise entre le Danube et les Alpes, où les deux mouvements se chevauchaient. Un grand nombre de communautés se joignirent à la réforme. D'autres mouvements commencèrent à Trèves en 1419-21 et à Bursfelde en 1430, tous soutenus par des personnages influents comme le Palatin Ruprecht dans le cas de Kastl et les princes Albrecht V d'Autriche et Wilhelm de Bavière qui jouèrent un rôle essentiel dans la diffusion de la réforme de Melk³. À côté des intérêts politiques, il faut prendre en compte le fait que ceux qui effectuèrent la réforme dans un monastère vinrent souvent de l'extérieur de la communauté, la plupart de temps du milieu universitaire. Au cours de 15^e siècle, Melk eut des liens très forts avec l'université de Vienne alors que Kastl se tourna vers les universités de Prague et de Heidelberg. Petrus Becker, O.S.B., « Ersterbte un erreichte Ziele benediktinischer Reformen im Spätmittelalter » dans Kaspar Elm (ed.), *Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen*, Berlin, 1989, p. 24-28.

⁴⁴ B. Weitemeier, *Visiones Georgii*, op. cit., p. 227-228.

⁵ Par le Décret de Kutná Hora, promulgué le 18 janvier 1409 dans la ville du même nom, le roi de Bohême Venceslas IV donnait la priorité aux voix tchèques dans les décisions concernant l'Université Charles de Prague. Sa prise de position radicale s'explique par deux raisons principales: premièrement, au début du 15^e siècle, les maîtres allemands de l'Université refusent en bloc l'enseignement de John Wyclif qui jouit d'une grande popularité à Prague, grâce notamment à sa diffusion par Jan Hus. À cette polémique s'ajoute que les nations étrangères de l'université (le Saxe, la Bavière et la Pologne) ont rejeté de rester neutres face au Grand Schisme alors en cours. Au départ, chaque « nation » de l'Université (les Polonais, les Bavaois, les Saxons et les Tchèques) possédait une voix. Venceslas IV bouleversa cet ordre en donnant trois voix aux tchèques, alors que les étrangers n'en conservaient qu'une. Comme réaction directe à cette mesure injuste, la majorité des maîtres et des étudiants étrangers, dont le nombre estimé varie entre 5000 et 20 000, quittent Prague, ce qui entraînera l'abaissement considérable du niveau de l'éducation. Une autre conséquence de ce décret était le fait que Jan Hus était autorisé de continuer l'enseignement de la doctrine de John Wyclif à l'Université, ce qui devait mener plus tard aux guerres hussites.

des cisterciens dans la région, et, dans un contexte plus large, des attitudes des moines blancs envers les livres et l'érudition.

1. L'histoire de l'abbaye cistercienne d'Altzella am Nossen

L'histoire de l'abbaye d'Altzella, appelée initialement *Cella Sanctae Mariae*, remonte à 1162 : en cette année, le margrave Othon de Misnie obtient de l'empereur Frédéric Barberousse un don de terre à l'ouest et au sud de la rivière Freiburger Mulde pour la fondation d'un monastère. En 1174 une confrérie de douze moines arrive de l'abbaye cistercienne de Pforta (Naumburg-an-der-Saale) appartenant à la lignée de l'abbaye primaire de Morimond. Ainsi commença la construction. L'église abbatiale est consacrée en 1198 : l'édifice en brique à plan basilical avec un transept reflète l'influence lombarde. Le caractère prestigieux des constructions s'explique par le fait que de 1190 à 1381, Altzella accueillit le caveau familial des seigneurs de la Maison de Wettin. Cette relation avec la dynastie apportera à l'abbaye des dons et des privilèges importants au cours des siècles. Ainsi, grâce à la générosité des margraves et à la gestion soigneuse des biens par les moines, Altzella obtint un rôle prééminent dans la région, rôle fondé sur sa puissance économique. Mais la propriété abbatiale s'enrichit également à travers des acquisitions. Ainsi, Altzella possédait entre autres des granges (sous sa propre gérance) à Zwäten, à Altranstädt, à Ostrau, à Zädil, à Leubnitz, à Dresde, et à Lovosice (Bohème), auxquelles venaient s'ajouter ses vignobles à Jena der Unstrut, à Camburg, à Kirchberg, à Eisenberg et à Elbta⁶. La quantité impressionnante des propriétés abbatiales suggère une forte présence d'Altzella dans la partie est de l'Allemagne moyenne, d'autant plus que dans les territoires assignés à Altzella, l'abbaye disposait également du droit de patronat des églises, ce qui lui assurait un surplus de revenus. En 1225, le margrave Heinrich transfère à Altzella les cinq paroisses de Freiberg avec l'hôpital municipal⁷, et, à Nossen, à Leubnitz et à Zadel, les églises appartiennent également à l'abbaye, de même que la chapelle du château de Grimma.⁸ L'influence croissante d'Altzella

⁶ Roland Fröhlich, *Die Zisterzienser und ihre Weinberge in Brandenburg*, Erstausg., 1. Aufl., Berlin, Lukas-Verl. für Kunst- und Geistesgeschichte, 2010, p. 87-88.

⁷ Eduard Beyer, *Das Cistercienser-Stift und Kloster Alt-Zelle in dem Bisthum Meißen geschichtliche Darstellung seines Wirkens im Innern und nach Außen, nebst den Auszügen der einschlagenden hauptsächlich bei dem Hauptstaatsarchive zu Dresden befindlichen Urkunden*, Dresden, Janssen, 1855, p. 259.

⁸ La chapelle du château de Grimma a été donnée à Altzella par le margrave Dietrich en 1218, *Ibid.*, p. 260.

dans la région se manifeste également par les liens de filiation qu'elle crée: en 1217 : elle prend sous sa protection les bénédictines de Sainte-Croix de Meissen et, en 1268, elle fonde une filiale nommée *Cella Nova* (Neuzelle) près de Guben, au bord de la Neisse . C'est à partir de ce moment-là que la dénomination *Cella Vetus* devient plus fréquente dans les documents pour distinguer l'abbaye mère de sa fille.

En outre, l'abbaye était liée au monde extérieur grâce aussi à l'accueil qu'elle offrait aux voyageurs. Pour ce qui est de l'ampleur de cette hospitalité, nous savons grâce à une note de l'abbé Paul, dernier abbé de la communauté, que pendant son abbatiat Altzella avait accueilli en trois ans 20 000 voyageurs à pied et 14 000 à cheval, ce qui revient à une moyenne de treize personnes par jour⁹. Bien que les hôtes aient été normalement séparés de la communauté, les échanges abondants entre l'abbaye et la région, y compris avec les autres communautés religieuses, les centres intellectuels, les relations économiques et les voyageurs ont permis une circulation singulière des idées et même des biens tels que les manuscrits.

Altzella vécut son âge d'or aux 15^e et 16^e siècles : pendant cette période, elle a joui de la réputation d'un véritable centre intellectuel et sa collection de livres était considérée comme une des plus riches d'Europe centrale¹⁰. Ce foisonnement culturel était dû en partie au fait que l'abbaye attirait de nombreux intellectuels qui quittaient Prague en raison de l'issue du Décret de Kutná Hora (1409) et de la crise hussite. Même Vincent Gruner, professeur célèbre en arts libéraux et de théologie à Prague vint à Altzella suite à cette crise, afin d'enseigner dans l'école du monastère, qui assurait alors temporairement les fonctions du collègue cistercien de Prague¹¹. En 1411, celui-ci fut élu abbé de la communauté, et, grâce à sa bonne réputation, Altzella réussit à attirer d'autres érudits de Bohême comme Mättheus von Königsaal, qui vint à l'abbaye sur son invitation. Après la mort de l'abbé Vincent en 1442, Altzella continua de renforcer sa position culturelle sous la direction d'abbés savants comme Johannes Hilger (1449-1470), Antonius Schöter de Mittweida (1470-1496) et Leonhard Steinmetz, (1486 et 1493). L'apogée du développement culturel de l'abbaye date des années

⁹ R. Fröhlich, *Die Zisterzienser und ihre Weinberge in Brandenburg*, op. cit., p. 101.

¹⁰ Sur l'histoire de la bibliothèque d'Altzella voir : Ludwig Schmidt, « Beiträge zur Geschichte der wissenschaftlichen Studien in sächsischen Klöstern I. Altzelle », *Neues Archiv für sächsische Geschichte*, 1897, vol. 18, p. 201 - 272. ; Tom Graber et Schattkowsky Martina (eds.), *Die Zisterzienser und ihre Bibliotheken. Buchbesitz und Schriftgebrauch des Klosters Altzelle im europäischen Vergleich*, Leipziger Universitätsverlag GMBH., s.l., 2009.

¹¹ L. Schmidt, « Beiträge zur Geschichte der wissenschaftlichen Studien in sächsischen Klöstern I. Altzelle », art cit, p. 217.

de la direction de l'abbé Martin von Lochau (1493-1522) : le nombre des moines inscrits à l'université de Leipzig atteignit son acmé pendant son abbatiat et Altzella devint un véritable centre de l'humanisme grâce à sa magnifique nouvelle bibliothèque et aux activités intellectuelles des moines doctes tels que Michael Muris (Meurer) de Hainichen, Petrus, abbé de Pforta à partir de 1516, Petrus Mosellanus, Paul Bachmann de Chemnitz, et Michael Smelczer, prieur de la communauté de 1494 jusqu'à sa mort en 1519.

Néanmoins, la floraison culturelle d'Altzella est interrompue par un événement historique déplorable : à la suite de sa conversion au protestantisme, Henri IV, duc de Saxe et margrave de Misnie, ordonne en 1540 la sécularisation des abbayes dans ses territoires. Par conséquent, l'abbaye d'Altzella est vidée et sa célèbre collection de livres confisquée.

L'histoire d'Altzella montre bien que, contrairement à l'idée répandue selon laquelle les cisterciens se caractérisaient par un courant de pensée anti-intellectuel, l'abbaye avait beaucoup investi dans la formation d'une élite savante. Déjà, à la fin du 14^e siècle, quelques membres de la communauté fréquentaient le collège de Saint-Bernard à Prague, ce qui pouvait contribuer à la création de liens culturels dans la capitale impériale¹². Cependant, après le Décret de Kutná Hora, de nombreux maîtres et étudiants germanophones s'enfuient de Prague et s'installent à Leipzig. Aussi, en décembre 1409, une nouvelle université est fondée par les landgraves Frédéric Ier de Saxe et Guillaume de Misnie. Dans les années suivantes, l'abbaye d'Altzella développe d'étroits liens avec ce nouveau centre intellectuel, fait attesté entre autres par la croissance du nombre des inscriptions de membres de la communauté dans les facultés de l'université de Leipzig¹³. En outre, à partir de 1411, l'abbé Vincent joue un rôle actif dans l'établissement d'une maison d'étude cistercienne à Leipzig, dont la fondation date de 1427. L'institution nommée Bernhardinerkolleg a comme premier prieur un moine d'Altzella du nom de Georgius, maître des arts libéraux. À partir de 1428, elle accueille des moines issus de l'abbaye.

¹² « Leider ist, da eine vollständige Universitätsmatrikel von Prag nicht vorliegt, im einzelnen nicht nachzuweisen, aus welchen Klöstern und in welcher Zahl Cistercienser dort studiert haben. Das indessen Altzelle unter diesen vertreten gewesen, ist bei den sonstigen vielfachen Beziehungen zwischen jener Universität und dem Kloster mit Sicherheit anzunehmen. » *Ibid.*, p. 214.

¹³ En énumérant 38 élèves issus de l'abbaye d'Altzella, Schmidt donne une liste complète des membres de la communauté présents dans le registre de l'Université de Leipzig entre 1430 et 1522. *Ibid.*, p. 219.

L'orientation culturelle d'Altzella peut ainsi être déterminée d'une part, par ses liens avec les centres universitaires, et, d'autre part, par le réseau cistercien, qui comprend l'appartenance à une culture monastique, partagée par toutes les communautés au sein de l'ordre. Par la suite, nous présenterons certaines implications de cette double identité aussi décisive dans la vie quotidienne de l'abbaye.

2. Les cisterciens et l'écriture

En quoi consiste la conception cistercienne de la culture, uniformisée par les documents fondateurs de l'ordre ? Quelles sont les caractéristiques de l'attitude des moines blancs envers l'écriture, les livres et la connaissance intellectuelle, et quelles sont les directives réglant le partage et la diffusion du savoir ? Tout d'abord, il faut souligner que les cisterciens savaient profiter de l'écriture de façon innovante : chez eux, elle ne joua pas seulement un rôle central dans la liturgie mais eut aussi une fonction pragmatique en tant que moyen puissant de l'affirmation de soi et de l'autoreprésentation de l'ordre¹⁴. En outre, comme garante de la conformité aux règles, l'activité d'écriture contribua également à l'idéal de l'*unitas ordinis*, ce qui distinguait les moines blancs de leurs prédécesseurs bénédictins dont les communautés, souvent isolées les unes des autres, adoptaient parfois des coutumes assez diverses. Or, la vie des moines au sein de l'ordre cistercien était contrôlée par quatre documents principaux, visant à renforcer l'uniformité entre les monastères dispersés : premièrement, la Règle de saint Benoît organisant la vie quotidienne de la communauté ; puis, la *Carta caritatis* (c. 1155) texte constitutionnel définissant la relation entre les filiales et les abbayes-mères au sein de l'ordre ; ensuite, les *Consuetudines Cistercenses*, recueil des us et coutumes propres aux cisterciens, et enfin, les statuts des chapitres généraux, apportant les modifications nécessaires aux règles suite aux assemblées annuelles des abbés. Par ailleurs, comme Elke Goetz le remarque dans son étude, ce qui caractérise l'approche générale de l'ordre réapparaît aux niveaux des abbayes particulières aussi : l'écriture constitue le fondement de l'organisation cistercienne¹⁵. Les documents cités plus haut déterminaient également le rôle des livres dans les monastères en donnant des prescriptions sur leur contenu, leurs ornements et leur arrangement au sein même du monastère. Chaque communauté était

¹⁴ Elke Goetz, « Zur Bedeutung der Schriftlichkeit im Zisterzienserorden » dans *Die Zisterzienser und ihre Bibliotheken. Buchbesitz und Schriftgebrauch des Klosters Alzelle im europäischen Vergleich*, Leipziger Universitätsverlag GMBH., s.l., 2008, p. 21.

¹⁵ *Ibid.*, p. 23.

obligée de disposer d'un certain nombre de manuscrits liturgiques et de textes servant et à la lecture commune et privée. Selon la *Carta caritatis*, les abbayes-mères étaient chargées de fournir les manuscrits nécessaires aux nouvelles fondations :

Et puisque nous accueillons dans notre cloître tous leurs moines qui viennent à nous, et qu'eux-mêmes, de la même manière, accueillent les nôtres dans leurs cloîtres, il nous semble opportun, -- et c'est aussi notre volonté, - qu'ils aient le mode de vie, le chant et tous les livres nécessaires aux heures diurnes et nocturnes ainsi qu'aux messes, conformes au mode de vie et aux livres du Nouveau Monastère, de sorte qu'il n'y ait aucune discordance dans nos actes, mais que nous vivions dans une seule charité, sous une seule Règle et selon un mode de vie semblable¹⁶.

Cette collection de base comprenait des livres indispensables au service liturgique et à la formation des novices : notamment la Bible, le missel, l'évangélaire, l'épistolier, les prières pour l'hebdomadier, le graduel, l'antiphonaire, l'hymnaire, le psautier, le lectionnaire et la Règle de saint Benoît, textes auxquels venaient encore s'ajouter les recueils les *Vitae Patrum*, les vies de saints, les textes d'auteurs cisterciens, et, en particulier, les écrits de Bernard de Clairvaux. Cependant, le nombre de manuscrits qu'un monastère mère devait transmettre à sa filiale reste imprécis. Dans le cas d'Altzella, on dispose d'une liste énumérant les manuscrits parvenus au monastère de son abbaye mère, Pforta¹⁷. Altzella a reçu ainsi un psautier et au moins vingt autres manuscrits, mais ce don généreux doit être considéré plutôt comme une exception, car les nouveaux monastères devaient copier très rapidement pour eux-mêmes les manuscrits nécessaires¹⁸. Les manuscrits fondamentaux étaient conservés dans une collection séparée au sein de l'abbaye, tandis que la bibliothèque proprement dite se composait d'ouvrages théologiques servant à l'éducation des novices¹⁹. L'établissement d'une bibliothèque était un long processus au sein d'un monastère : outre les ouvrages reçus de leur abbaye mère, les collections des communautés s'enrichissaient au travers de donations ou

¹⁶ Carta caritatis, Chapitre .III *Statut 3*

¹⁷ L'inscription partiellement illisible des premiers manuscrits d'Altzella nous est parvenue sur le dernier feuillet d'un manuscrit du 12^e siècle (ms. 54 de la Bibliothèque universitaire de Leipzig, f. 170). L. Schmidt, « Beiträge zur Geschichte der wissenschaftlichen Studien in sächsischen Klöstern I. Altzelle », art cit, p. 209.

¹⁸ E. Goetz, « Zur Bedeutung der Schriftlichkeit im Zisterzienserorden », art cit, p. 36.

¹⁹ Emilia Jamrozik, *The Cistercian order in medieval Europe 1090-1500*, London, Routledge, Taylor & Francis Group, 2013, p. 210.

d'acquisitions provenant de monastères voisins, cisterciens ou non²⁰ et de la propriété de nouveaux membres de l'ordre. De plus, la circulation des manuscrits entre les monastères était une pratique quotidienne. Aussi, les délais de retour et la perte des volumes constituaient également des problèmes récurrents.

3. Les cisterciens dans les universités

Pour ce qui est du rôle de ces collections, souvent très prestigieuses, dans les abbayes cisterciennes, nous devons souligner que si une partie des manuscrits était employée lors des services liturgiques et de la dévotion privée des moines, les bibliothèques assuraient également une fonction éducative : la formation des novices se déroulait au sein même des monastères, et, par conséquent, ceux-ci étaient obligés de disposer des ouvrages nécessaires à la transmission des fondements de la foi catholique et de l'identité cistercienne. Cependant, à partir du 13^e siècle, les universités commencèrent à jouer un rôle de plus en plus important dans la formation d'une élite cistercienne, ce qui provoqua des changements marquants du point de vue de la culture intellectuelle au sein de l'ordre.

Il est difficile de surestimer l'impact de l'enseignement universitaire sur les communautés cisterciennes – sur les moines eux-mêmes, sur leur place dans l'Ordre, sur la transmission des idées et des ouvrages dans les bibliothèques monastiques. L'établissement des collèges cisterciens dans la deuxième moitié du 13^e siècle a eu pour conséquences d'une part, la mise en place d'une structure centrale d'accueil pour les moines cisterciens, et de l'autre, l'apparition d'une tendance régionale pour les moines issus de différents contextes culturels et linguistiques à se déplacer vers les centres universitaires de leur propre région²¹. [Notre traduction]

Afin de permettre aux membres de leur communauté de bénéficier d'un enseignement universitaire, les cisterciens fondèrent des collèges au sein même des universités les plus reconnues de l'Europe médiévale. La première et la plus prestigieuse parmi ces institutions

²⁰ « The traffic of books between Cistercian houses at the initial foundation stage was an important indicator of the value of filiation links and connections to other religious institutions. » *Ibid.*

²¹ « It is difficult to overestimate the impact of university education on the Cistercian communities – on individual monks, their place in the Order, transmission of ideas and books in monastic libraries. The establishment of Cistercian colleges in the second half of the thirteenth century gave rise to, on the one hand, central structure catering for Cistercian monks and, on the other, a regional tendency for monks from different cultural and linguistic spheres to gravitate towards academic centres within their own region » *Ibid.*, p. 248.

académiques était sans doute le collège des Bernardins à Paris, fondé en 1245 par Etienne de Lexington, abbé de Clairvaux. Par la suite, d'autres collèges cisterciens furent créés dans le giron de différents centres intellectuels de France et d'Europe : en 1265 l'abbaye de Valmagne (Languedoc) fonda un collège rattaché à l'université de Montpellier, tandis que l'abbaye de Grandselve créa en 1280 un centre d'étude à Toulouse. Des collèges cisterciens ouvrirent leurs portes à Oxford (1280), à Würzburg et à Cologne, et, à partir du 14^e siècle, ils se développèrent également dans les régions les plus à l'est : on en recense à proximité de l'université de Prague (1348), à Vienne, à Heidelberg et à Cracovie. D'autres collèges virent le jour à Erfurt, à Rostock et à Greifswald. En ce qui concerne leur capacité, 300 étudiants appartenant à l'ordre étaient inscrits entre 1428 et 1522 au collège Saint-Bernard de Leipzig, fondé en 1409, parmi lesquels se trouvaient également des moines issus de l'abbaye d'Altzella²².

Les conditions d'admission dans ces collèges étaient déterminées par le chapitre général de l'ordre et les critères sur lesquels elles s'appuyaient variaient d'un centre à l'autre : la nationalité à Oxford et Bologne, les frontières séculaires à Vienne, Heidelberg et Rostock, le territoire de l'archidiocèse à Cracovie, tandis que le collège de Metz n'acceptait que des étudiants rattachés à la lignée de l'abbaye de Morimond. En ce qui concerne Leipzig, le chapitre général ordonna en 1411 que le nouveau collège accueille les étudiants de Thuringe, de Saxe, de Meissen, du Hesse, de Westphalie, de la Poméranie occidentale et des « régions voisines²³ ». Les étudiants cisterciens, quant à eux, choisissaient leur lieu de formation en fonction de leur propre héritage culturel et de leur maîtrise des langues. Ainsi, Jamroziak fait remarquer que les étudiants germanophones provenant de Poméranie préféraient faire leurs études à Leipzig, tandis qu'au collège de Cracovie les locuteurs slaves étaient majoritaires²⁴. Il arrivait parfois que des étudiants laïcs décident de rejoindre l'ordre cistercien pendant leurs études. Dans ce cas, l'ordre prenait en charge les frais de leur éducation, et, en échange ils devaient céder à la communauté certaines de leurs possessions, comme des livres, par exemple.

Les cisterciens poursuivaient rarement des carrières académiques. La majorité des étudiants retournait à l'ordre après avoir terminé ses études. On trouve cependant quelques

²² Voir la note 13, p. 114.

²³ E. Jamroziak, *The Cistercian order in medieval Europe 1090-1500*, *op. cit.*, p. 249.

²⁴ *Ibid.*

exceptions : Conrad d'Ebrach, avec la permission de l'abbaye de Morimond, enseigna à l'université de Prague à partir de 1375 jusqu'à sa mort en 1399, tandis que Jan Stekna, après son service à la chapelle de Bethlehem à Prague entre 1393 et 1397, devint professeur de théologie à l'université de Cracovie²⁵.

L'abbaye d'Altzella également contribua à la formation d'une élite cistercienne. Dans ce qui suit, nous présentons l'évolution de sa bibliothèque sur laquelle se reposa la réputation de l'abbaye comme centre intellectuel dans la région moyen-allemande.

4. Les bibliothèques d'Altzella

L'abbaye d'Altzella, comme la majorité des monastères cisterciens de l'Empire Romain Germanique et des régions d'Europe de l'est, appartenait au réseau de l'abbaye primaire de Morimond (Fig. 4.). Sa lignée de filiation est la suivante : Morimond (1115) – Kamp (1123) – Walkenried (1129) – Pforta (1132) – Altzella (1170) – Neuzelle (1268). Tout au long de son existence, Altzella conserva des liens étroits avec les autres représentants de l'ordre. Pforta, l'abbaye mère et Neuzelle, l'abbaye fille d'Altzella, constituaient deux pôles naturels entre lesquels s'échangeaient les manuscrits. En outre, les chapitres généraux de l'ordre favorisaient les échanges et les acquisitions entre les communautés, même plus lointaines. Les manuscrits provenant des prestigieux *scriptoria* français étaient très recherchés dans les abbayes-filles, dispersées à travers les territoires d'Europe Centrale. Nous avons connaissance de manuscrits importés directement de France et retrouvés dans les collections de communautés telles que celles de Ruda (Silésie) et Pelplin (Poméranie)²⁶. Ainsi, nous pouvons supposer, à juste titre, que les relations avec les monastères français pouvaient conduire à un export de manuscrits également dans le cas d'Altzella.

Cependant, nous devons admettre que nous avons relativement peu d'informations sur l'histoire des collections de livres au sein de l'abbaye d'Altzella, et cela est vrai surtout en ce

²⁵ *Ibid.*, p. 251.

²⁶ « For Cistercian abbeys all over Europe journeys to the General Chapter were an opportunity to source books from highly esteemed French scriptoria : Ruda Abbey (Silesia) purchased several volumes from Morimond Abbey in the thirteenth century, and Henryclów Abbey, also in Silesia, purchased a manuscript copied in the scriptorium of Pforta Abbey (Saxony) in 1441, which was eventually passed on to its daughter Mogila Abbey (Greater Poland). The relatively well-preserved collection from Pelplin Abbey (Pomerania) contains a number of high-quality illuminated manuscripts, which appear to be direct imports from France, possibly from Parisian scriptoria » *Ibid.*, p. 211.

qui concerne la période qui précède l'établissement, au début du 16^e siècle, d'une nouvelle bibliothèque, évoquée dans les sources comme la *bibliotheca publica*. Or, l'époque qui serait pour nous d'un intérêt majeur est précisément celle englobant la fin du 14^e et l'ensemble du 15^e siècle, étant donné que l'arrivée des manuscrits des *Visiones Georgii* à Altzella peut être fixée dans cet intervalle de temps. Néanmoins, les documents du 16^e siècle nous fournissent également des renseignements précieux sur les attitudes des moines envers ce genre littéraire. Étant donné que les préceptes de la vie monastique sont plutôt constants, nous allons nous servir de ces sources pour tenter de reconstituer, dans la mesure du possible, le parcours des *Visiones Georgii* dans les collections de l'abbaye. Mais d'abord considérons l'histoire sommaire des bibliothèques d'Altzella.

Les premiers manuscrits sont parvenus à la nouvelle fondation depuis son abbaye-mère, Pforta, afin de fournir à la nouvelle communauté les documents indispensables pour les services liturgiques et pour la vie quotidienne. Ce premier don important, comme nous l'avons déjà précisé, comprenait une vingtaine de manuscrits. Au cours des décennies qui suivirent, la collection d'Altzella s'accrut considérablement grâce aux dons et aux acquisitions, mais aussi grâce à sa propre production de livres. On a retrouvé une série de manuscrits contenant des écrits des Pères de l'Église tels qu'Augustin, Grégoire le Grand, Bernard de Clairvaux, Pierre Lombard, conservés aujourd'hui dans la bibliothèque universitaire de Leipzig, mais qui auraient été intégrés à la collection du monastère au cours des 13^e et 14^e siècles²⁷. Cette bibliothèque de la communauté, en plein essor, était placée sous la direction de l'abbé Vincent von Gruner (1411 -1442) dans la salle spacieuse du réfectoire d'hiver qui s'ouvrait directement sur le cloître²⁸. Ce local servit de bibliothèque jusqu'à la destruction de l'abbaye. La surveillance de la collection était confiée, au moins dans les derniers temps, au sacristain. Cependant, certains documents du début du 16^e siècle confirment que cette bibliothèque n'était pas la seule au sein de l'abbaye, qui connaissait alors, à cette époque son véritable âge d'or.

L'intention de créer un centre intellectuel dans l'abbaye se manifeste, entre autres par l'établissement d'une nouvelle bibliothèque : en 1506, on transféra une partie de la collection

²⁷ E. Beyer, *Das Cistercienser-Stift und Kloster Alt-Zelle*, op. cit., p. 111. note 4b

²⁸ *Ibid.*, p. 114.

existante à l'ancien dortoir de la maison des converses²⁹. Ainsi, la nouvelle bibliothèque d'Altzella, avec ses dimensions impressionnantes de 10m x 42m, devint une des plus grandes et plus belles de son époque.

Or, de nombreux volumes intégrés à la collection pendant cette période sont marqués de l'inscription suivante : « *Liber monasterii veteris celle ad bibliothecam publicam repositus anno millesimo quingentesimo...* » Jusqu'en 2008, on a identifié 163 items faisant partie autrefois de cette collection « publique » de l'abbaye³⁰. L'inscription ne change guère dans les volumes, seulement le mot *bibliotheca* est remplacé parfois par le synonyme *armarium* alors que le qualificatif *publica* devient *commune*. L'interprétation de l'inscription en question divise les chercheurs. L'idée d'une bibliothèque publique au sens actuel, c'est-à-dire une collection accessible non seulement aux membres de la communauté, mais à un public plus large, est encore très novatrice au début du 16^e siècle en Saxe. Effectivement, l'ouverture de la première bibliothèque religieuse aux lecteurs extérieurs remonte à 1444 et a lieu à Florence : il s'agit de la collection célèbre du couvent dominicain de San Marco, qui ouvrit ses portes aux savants à la suite d'un don prestigieux de 400 volumes par l'humaniste Niccolò Niccoli. Ainsi, si on entendait par *bibliotheca publica* une collection accessible aux personnes extérieures à la communauté, cela signifie qu'Altzella aurait abrité la première bibliothèque de ce genre dans sa région, avant même la création de celle de Zwickau, ouverte à partir de 1537. Cependant, le mot *publica* peut être entendu également comme une distinction entre les collections diverses au sein de l'abbaye. Cette hypothèse semble être confirmée par la préface que Martin von Lochau, abbé d'Altzella entre 1493 et 1522, rédige en 1516 pour une édition imprimée des homélies de Bernard de Clairvaux. L'abbé Martin remarque - eu égard aux difficultés liées à la quête des manuscrits de Bernard - qu'il les avait cherchés d'abord sans succès dans la *bibliotheca publica*, mais les avait enfin retrouvés dans les cellules des moines, au milieu des livres « cachés » dont ils se servaient pour leur dévotion privée³¹. Néanmoins, Christophe Mackert, dans son étude sur la *bibliotheca publica* d'Altzella, considère que cette spécification indiquerait plutôt une opposition avec une autre inscription plus traditionnelle

²⁹ Mackert 122-123 Christophe Mackert, Schattkowsky Martina et Tom Graber, « Repositus ad Bibliothecam publicam - eine frühe öffentliche Bibliothek in Altzelle? » dans *Die Zisterzienser und ihre Bibliotheken. Buchbesitz und Schriftgebrauch im Kloster Altzelle*, Leipzig, 2008, p. 122-123.

³⁰ *Ibid.*, p. 90.

³¹ *Ibid.*, p. 92.

dans les manuscrits de l'abbaye : « *Liber monasterii veteris Celle*³² ». Mackert, en se fondant sur les inventaires du 16^e siècle, émet l'hypothèse qu'Altzella aurait disposé de plusieurs bibliothèques au début du 16^e siècle, assurant des fonctions complémentaires³³. Ainsi, outre la *bibliotheca publica*, favorisant les études universitaires et humanistes conformément aux souhaits de l'abbé Martin et de l'élite savante de l'ordre, Altzella aurait disposé d'une autre collection, réservée à l'usage interne de la communauté et incluant des ouvrages liturgiques et d'autres textes dévots qui servaient aux exercices spirituels des moines. Cette division semble être confirmée par l'inventaire fait à l'occasion des séquestres de l'abbaye en 1541. En effet, ce document, aujourd'hui dans les Archives de Dresde, établit une distinction entre une collection désignée comme *Grossenn Lieberey* (grande bibliothèque), dont le contenu correspond à celui de la *bibliotheca publica*, et une autre bibliothèque nommée *Kleinenn Lieberey* (petite bibliothèque), englobant soixante-cinq volumes et environ deux-cents titres. À part la forte présence des ouvrages liturgiques, cette petite collection incluait des recueils de sermon et d'*exempla*, des écrits des Pères, des commentaires bibliques, des vies de saints, un petit groupe d'ouvrages grammaticaux, historiographiques et philosophiques. En somme, les ouvrages conservés dans la Kleinenn Lieberey étaient utilisés pour les services liturgiques et pour les dévotions privées des moines, tandis que la *Grossenn Lieberey* avait un profil plus académique en tant qu'elle embrassait toutes les disciplines universitaires.

Mais est-ce que cette distinction concernant la fonction des collections suffit à expliquer la dénomination *publica* dans les inscriptions, ou bien devons-nous considérer que celle-ci renvoyait également à l'existence d'un public distinct ? En répondant à cette question, Christophe Mackert souligne que l'on ne dispose d'aucune preuve concrète en ce qui concerne l'accessibilité de la *bibliotheca publica* à un public plus large. Cependant, le caractère humaniste de ses contenus nous fait penser qu'elle ne servait pas seulement à satisfaire les besoins internes du monastère. Le pourcentage élevé des ouvrages non-théologiques, en

³² « Da ist zum einen zweigliedrige Aufbau der Inskriptionen, die aus dem traditionellen Besitzvermerk (*Liber monasterii veteris celle*) und einer ausschließenden Festlegung bestehen, an welchem Standort das Buch aufgestellt wurde (*repositus ad bibliothecam publicam*). Warum wurde diese Standortgabe vermerkt, wenn es nur eine Bibliothek gab ? » *Ibid.*, p. 93. En effet, l'inscription *Liber monasterii veteris Celle* est présente dans les manuscrits de l'abbaye à partir de la 2^e moitié du 14^e siècle. L. Schmidt, « Beiträge zur Geschichte der wissenschaftlichen Studien in sächsischen Klöstern I. Altzelle », art cit, p. 210.

³³ Pour les arguments en faveur de l'existence d'une deuxième collection au sein de l'abbaye d'Altzella, voir C. Mackert, S. Martina et T. Graber, « *Repositus ad Bibliothecam publicam - eine frühe öffentliche Bibliothek in Altzelle?* », art cit, p. 93-97.

comparaison avec la proportion de contenus similaires dans la possession d'autres monastères, indique un fort intérêt scientifique de la part de l'abbaye d'Altzella. Or, nous savons que l'élite de la communauté devenait de plus en plus nombreuse et que le nombre des moines inscrits à l'université de Leipzig atteignit son acmé pendant le service de l'abbé Martin. Même après avoir achevé leurs études, certains membres de la communauté assumaient des responsabilités universitaires. Ces liens étroits avec le nouveau centre universitaire au début du 16^e siècle se manifestaient également dans la reconstruction du Bernhardinerkolleg. Néanmoins, cette dernière ne possédait pas sa propre collection de livres, Mackert suppose donc que la *bibliothèque publica* d'Altzella était accessible à ses membres aussi. Cependant, à défaut de preuves, l'accès à la bibliothèque par d'autres cercles académiques ne peut être confirmé.

Cet âge d'or d'Altzella est interrompu par la mort de Martin von Lochau en 1522. Après l'entrée en service de son successeur, Paul Bachmann de Chemnitz, les nouveaux items intégrés à la collection sont peu nombreux dans les catalogues et la distinction systématique entre « la petite bibliothèque » et la « grande » devient de plus en plus floue³⁴. Enfin, la sécularisation de l'abbaye, ordonné par Henri IV le Saxe (1473 – 1541) en 1540 met définitivement fin à la floraison des sciences à Altzella : l'abbaye est vidée et sa collection entière est mise sous séquestre. Aujourd'hui il n'en reste que 410 volumes dont la majeure partie, 320 items, est conservée dans la Bibliothèque Universitaire de Leipzig³⁵.

4.1. Restructurer le savoir : l'apparition des bibliothèques à pupitres

L'inventaire de la collection d'Altzella de 1514³⁶ révèle que les volumes de la *bibliotheca publica* étaient rangés sur 28 pupitres, parmi lesquels 21 étaient consacrés à la théologie et aux *artes humaniores*, tandis que le reste se répartissait entre la science du droit et la médecine³⁷. Les volumes ordonnés selon leur thématique (pupitres A-D : textes bibliques et commentaires bibliques ; pupitres E-G : Pères de l'Église ; pupitres H-O : écrits théologiques ; pupitres P-S : *libros arcium humanorum* : philosophie chrétienne, historiographie, rhétorique,

³⁴ *Ibid.*, p. 132.

³⁵ *Ibid.*, p. 85.

³⁶ Pour une édition complète de l'inventaire de 1514 voir L. Schmidt, « Beiträge zur Geschichte der wissenschaftlichen Studien in sächsischen Klöstern I. Altzelle », art cit, p. 229-268.

³⁷ C. Mackert, S. Martina et T. Graber, « Repositus ad Bibliothecam publicam - eine frühe öffentliche Bibliothek in Altzelle? », art cit, p. 117.

philosophie antique, poésie, astronomie³⁸) étaient fixés aux pupitres à l'aide de chaînes. Les traces de cette pratique sont encore visibles sur les reliures percées des volumes, comme cela est le cas des deux manuscrits des *Visiones Georgii* provenant d'Altzella. Ainsi nous devons supposer que ces codex faisaient partie autrefois d'une telle division à pupitres, et, étant donné que leur lieu de conservation constituait également le cadre de leur réception, nous tenons pour utile de passer à la loupe cette coutume.

Tout d'abord, nous devons faire une distinction entre la pratique consistant à enchaîner des livres dans l'espace monastique et l'établissement des bibliothèques à pupitres proprement dites. En ce qui concerne le premier cas, la coutume de fixer certains volumes avec des chaînes à l'endroit de leur utilisation apparaît dans les communautés monastiques d'Europe au 11^e siècle. Néanmoins, à cette époque, seulement certains volumes liturgiques étaient fixés de cette manière dans l'espace ecclésial afin de prévenir les vols ou les pertes et d'assurer leur disponibilité lors des services. Plus tard, on disposa également des écrits constitutionnels – en les enchaînant aussi - dans les locaux communs du monastère pour les rendre accessibles continuellement aux membres de la communauté. Cependant, l'établissement des premières bibliothèques à pupitres s'explique par un changement radical concernant les habitudes de lecture au sein des monastères et dans les cercles intellectuels au milieu du 13^e siècle. Avant ce tournant révolutionnaire lié à la structure de la connaissance, l'accès des moines aux livres était strictement limité dans les communautés :

La Règle de saint Benoît stipulait que chaque moine reçoive chaque année un livre à étudier, au début du Carême. Ceci sous-entend que les moines n'accédaient à un autre livre qu'un an après avoir rendu le premier. Les « bibliothèques » étaient des *armaria*, c'est-à-dire des armoires, des niches ou si besoin des pièces fermées équipées de meubles de rangement, dont la fonction était limitée au stockage des livres qui n'étaient pas justement prêtés. Les moines lisaient au cloître ou dans l'église, ils y méditaient sur les textes, jouant de leur mémoire pour approfondir leur compréhension³⁹.

Cordez, dans son étude fondamentale sur les livres enchaînés, met en valeur le fait que bien que les conditions de prêt se soient assouplies avec le temps, les monastères ne possédaient pas de salles destinées uniquement à la lecture ou à la confrontation des textes :

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Philippe Cordez, « Le lieu du texte. Les livres enchaînés au Moyen Age », *Revue Mabillon, revue internationale d'histoire et de littérature religieuses*, 2006, vol. 17, p. 98-99.

cela ne faisait pas partie des pratiques intellectuelles jusqu'à la deuxième moitié du 13^e siècle. Néanmoins, avec le développement de la production de manuscrits, auquel s'ajoute une exigence croissante de leur circulation, les bibliothèques furent amenées à rechercher de nouvelles solutions pour assurer une meilleure accessibilité de leur collection. En ce qui concerne les difficultés à surmonter, nous pouvons nous faire une idée de leur nature grâce à un passage des premiers statuts (ca 1268-1270) de la bibliothèque de la Sorbonne, dans lequel on demandait aux lecteurs de rendre les documents empruntés avant de quitter la ville :

Les premiers statuts de la maison, datés approximativement de 1268-1270 et rédigés probablement par Robert même, prescrivent qu' « aucune personne ne sera acceptée dans la maison si elle ne jure que, dans le cas où elle recevrait des livres de la communauté, elle les traiterait avec un tel soin comme si c'étaient les siens, elle ne les sortirait en aucun cas de la maison et ne permettrait à personne de les sortir ; et qu'elle les rendrait dans leurs intégrité chaque fois qu'on les lui réclamerait et lorsqu'elle devrait quitter la ville⁴⁰ » [Notre traduction]

C'est effectivement ici, à la Sorbonne que l'on établit la première bibliothèque composée de manuscrits enchaînés : les statuts de 1321 prescrivent d'enchaîner le meilleur exemplaire de chaque ouvrage pour mieux servir le bien commun. Cette salle de lecture, nommée initialement « *libraria communis* » fut appelée à partir du deuxième tiers du 14^e siècle « *magna libraria* », par opposition à la « *parva libraria* », une collection distincte de livres mobiles que l'on gardait dans l'armoire de l'ancienne bibliothèque. Les deux collections avaient des fonctions complémentaires : la *libraria magna* disposait des volumes les plus recherchés de la collection et les rendait toujours accessibles aux membres de l'institution, tandis que la *parva libraria* comprenait les *duplicata*, les ouvrages moins demandés et les volumes circulant parmi les maîtres⁴¹. La pratique qui consistait à diviser la collection en deux en mettant en place d'une part une bibliothèque enchaînée et d'autre part un stock mobile de livres s'est généralisée en Europe au tournant des 13^e et 14^e siècles, grâce au prestige de l'institution parisienne. La fondation des bibliothèques enchaînées marque un

⁴⁰. « The first statutes of the house, which are dated ca. 1268-1270 and are probably the work of Robert himself, stipulate that "no one be accepted into the house unless he swears that, if he receives books from the community, he will treat them as carefully as if they were his own; that under no circumstances will he take them, or permit them to be taken, outside the house; and that he will return them whole, they are demanded of him, and when he must leave the city. » Richard H. Rouse, « The early library of the Sorbonne », *Scriptorium*, 1967, vol. 21, n° 1, p. 47.

⁴¹ *Ibid.*, p. 61.

changement décisif dans la vie intellectuelle : par opposition aux anciennes bibliothèques dont le rôle principal était celui de conserver les livres de la communauté, les bibliothèques à pupitres permettaient d'utiliser les volumes de manière individuelle en assurant à la fois le cadre social de la lecture. De plus, en rendant possible la consultation simultanée des ouvrages, la bibliothèque enchaînée contribua à la diffusion de nouvelles formes de savoir :

[...] la bibliothèque enchaînée est à la fois la conséquence et l'instrument de pratiques nouvelles liées aux études scolastiques. Grâce à elle, les textes purent désormais être confrontés, comparés, dans l'esprit des discussions menées dans les écoles. Les livres étant généralement fixés à des tringles elles-mêmes cadenassées, les responsables des bibliothèques pouvaient toujours faire glisser les chaînes le long de leurs barres et redistribuer les volumes selon un nouvel ordre du savoir. La bibliothèque à pupitres favorisait également le travail de compilation, à la suite des grandes encyclopédies du 13^e siècle qui étaient elles-mêmes, par la concaténation d'extraits des œuvres d'auteurs plus anciens, de véritables bibliothèques enchaînées en réduction.[...] La chaîne n'aura finalement pas été l'instrument d'un asservissement des livres, mais celui de leur mise en commun et d'une accélération de la circulation du savoir, d'une libération aux conséquences déterminantes à long terme : c'est dans ces salles permettant la lecture privée, mais socialement encadrée par des institutions, que s'élaborera la culture scientifique de l'Occident⁴².

Conclusion

Dans la Saxe médiévale, l'abbaye d'Altzella était un centre économique et culturel de première importance. Du fait de sa situation particulière en tant que lieu accueillant le caveau familial de la dynastie Wettin, l'abbaye jouissait de dons et de privilèges exceptionnels, dont elle sut profiter afin de renforcer sa position économique et intellectuelle dans la région. Grâce aux investissements continus des abbés visant l'acquisition de nouveaux manuscrits et encourageant les études des membres de la communauté, Altzella est devenue au début du 16^e siècle un véritable centre de l'humanisme. Ses ambitions culturelles se reflètent dans la richesse de ses bibliothèques au cours du premier quart du 16^e siècle.

Ainsi, Altzella participa aux changements révolutionnaires ayant bouleversé la vie intellectuelle à partir de la deuxième moitié du 13^e siècle. En instaurant une bibliothèque à pupitres, Altzella accepta et se réappropria les nouvelles structures du savoir, qui passaient

⁴² P. Cordez, « Le lieu du texte. Les livres enchaînés au Moyen Âge », art cit, p. 101.

entre autres par une nouvelle relation aux livres. La répartition de ses collections en une Grossenn et une Kleinenn Lieberey avec leurs fonctions complémentaires évoque effectivement l'arrangement des livres à la *magna et parva libraria* de l'université de la Sorbonne. Même l'idée de la *bibliotheca comunis* parisienne trouve son équivalent dans la *bibliotheca publica* d'Altzella, connue d'après les inscriptions visibles sur les manuscrits. Ainsi, nous pouvons constater que la volonté d'établir une bibliothèque savante en conformité avec les standards de l'époque a poussé l'élite de l'abbaye à recourir au modèle parisien : une bibliothèque à pupitres assurait l'accessibilité d'une quantité impressionnante d'ouvrages scientifiques aux étudiants et aux érudits de l'ordre, tandis que la Kleinenn Lieberey servait les exigences internes de la vie monastique. Ces questions nous sont pertinentes en tant qu'elles nous permettent de mieux comprendre les réactions suscitées par les *Visiones Georgii* au sein de l'abbaye d'Altzella. En ce qui concerne les deux manuscrits autrefois propriétés de l'abbaye, nous allons désormais tenter de savoir s'ils faisaient partie de la collection *publica*, destinée aux études, ou s'ils étaient plutôt réservés à l'usage privé des moines. En cherchant la réponse à ces questions, nous examinerons les manuscrits de manière plus approfondie, en prenant en compte leurs caractéristiques internes et leur composition.

Chapitre 5

Les manuscrits des *Visiones Georgii* à Altzella et leur contexte de conservation

Après avoir examiné le cadre social et historique de la lecture des *Visiones Georgii* à l'abbaye d'Altzella, dans ce chapitre nous passerons à la loupe leur contexte de conservation au sens strict, notamment celui des deux manuscrits grâce auxquels l'ouvrage nous est parvenu, ainsi que leur contenu. Cet examen contribuera à une meilleure compréhension de la perception des *Visiones Georgii* par ses lecteurs des 15^e et 16^e siècles ; et cela nous permettra de formuler quelques idées sur leur réception au sein du monastère. Ainsi, dans ce qui suit, nous présenterons quelques hypothèses liées aux circonstances de l'entrée en possession des manuscrits des *Visiones Georgii* par Altzella ; puis nous examinerons le lieu où se trouvent ces codex dans l'abbaye ; et enfin, nous analyserons le contexte de conservation des *Visiones Georgii* dans le manuscrit Ms 841 de Leipzig. Nous pensons que ces informations nous permettront de développer des affirmations dignes d'intérêt sur la réception des manuscrits ayant appartenu à l'abbaye d'Altzella.

1. Comment les manuscrits des *Visiones Georgii* sont-ils parvenus à Altzella ?

Comme nous l'avons démontré plus haut, les deux manuscrits des *Visiones Georgii* conservés à l'abbaye d'Altzella ne sont pas deux copies indépendantes : nous appuyant sur le caractère identique des deux textes, nous avons constaté que la version du Ms. 841 qui nous est parvenue dans son intégralité était une copie du Ms. 832, exemplaire plus ancien, qui a été intégré à la collection du monastère au milieu du 15^e siècle. Mais comment ce manuscrit s'est-il retrouvé à Altzella ? Faut-il supposer qu'il a été copié dans l'abbaye même par un de ses occupants, ou bien, est-il plus probable qu'il y soit arrivé par acquisition ou par donation ?

Si on s'appuie sur l'analyse paléographique du Ms. 832 effectuée par Almuth Märker, philologue au département des manuscrits à la Bibliothèque universitaire de Leipzig, on peut affirmer que cette version fragmentaire est la plus ancienne copie des *Visiones Georgii* dont

nous disposons aujourd'hui¹. Almuth Märker affirme qu'elle avait été réalisée dans la zone est de l'Allemagne moyenne ; et la datation qu'il propose pour le manuscrit (troisième quart du 14^e siècle) indique que les *Visiones Georgii* se sont diffusées très tôt en Saxe, peut-être avant même le début du Grand Schisme de 1378. Par ailleurs, le fait que la référence à la cour pontificale d'Avignon (que le Ms 841 reprend certainement du Ms 832) soit absente des manuscrits plus tardifs, à l'exception du manuscrit Cod. XI. 83. B de St. Florian, suggère également que les *Visiones Georgii* se sont répandues dans cette région hostile envers le pape d'Avignon, avant l'explosion de la crise². En effet, l'omission de ce détail peut refléter une intention d'effacer les traces de l'origine de l'ouvrage, mais quoi qu'il en soit, la rapidité avec laquelle les *Visiones Georgii* se sont propagées en Europe Centrale peut sembler encore plus surprenante si on considère le fait que Petrus de Paternis avait rédigé son récit dans la deuxième moitié des années 1350. Nous tenons donc pour possible que le Ms. 832 ait été copié directement du manuscrit d'Avignon peu après l'achèvement de sa rédaction.

Dans son état actuel, le codex Ms. 832 ne contient que les *Visiones Georgii*, mais on ne peut toutefois exclure l'éventualité qu'avant sa reliure dans la première décennie du 16^e siècle, le récit ait été inséré dans un recueil comprenant plusieurs ouvrages. Suite à une analyse comparative de plusieurs versions des *Visiones Georgii*, nous pouvons constater que le Ms. 832 partage beaucoup de caractéristiques avec le plus ancien manuscrit de provenance tchèque (L14), actuellement conservé dans les Archives du Château de Prague (Cod. H. XXIII) et réalisé en Bohême à la fin du 14^e siècle. Bien que les deux versions en question ne dépendent pas l'une de l'autre, les similarités entre elles nous permettent de constater qu'elles

¹ La description détaillée du Ms 832 par Almuth Mäckert se trouve sur le site de *Manuscripta Mediaevalia*, catalogue numérique des manuscrits des bibliothèques allemandes : <http://www.manuscripta-mediaevalia.de> (Date de consultation : le 15 novembre 2017)

² Pendant la période du Grand Schisme, les échanges se sont raréfiés entre les communautés religieuses sous la surveillance du pape d'Avignon et celles appartenant au pape romain. À partir de 1379, les ermites de saint Augustin eurent deux prieurs généraux : Jean de Bâle fut nommé par le pape Clément VII, tandis que Bonaventure de Padou, fidèle à Urbain VI, continua à exercer son office hors les territoires de Clément VII. Les ermites de saint Augustin ont perçu les années de la division interne comme une époque apocalyptique. Eric Leland Saak, *High way to heaven : the Augustinian platform between reform and Reformation, 1292-1524*, Leiden, Brill, 2002, p. 591-592. Le Grand Schisme et l'isolement des monastères français ont particulièrement concerné les cisterciens en raison de la structure centralisée de l'ordre. Emilia Jamroziak, *The Cistercian order in medieval Europe 1090-1500*, London, Routledge, Taylor & Francis Group, 2013, p. 266.

relèvent de la même famille de texte, à laquelle appartiennent également le manuscrit de Kremsmünster (L5) et celui de Wroclaw (L3)³.

Étant donné qu'à cette époque, Prague était un centre intellectuel de première importance, dont la zone d'influence embrassait la Saxe et d'autres régions où les manuscrits des *Visiones Georgii* ont été conservés, il est possible qu'elle constitua le point de départ de la diffusion du récit. Des échanges entre la Saxe et les territoires tchèques semblent encore plus probables si on considère que jusqu'à la promulgation du Décret de Kutná Hora en 1409, les membres de la communauté d'Altzella séjournaient vraisemblablement de manière régulière à Prague pour y faire leurs études ; ce qui leur donna l'occasion de fréquenter les cercles intellectuels de l'université et de faire connaissance avec leurs confrères du collège Saint-Bernard⁴. En réalité, depuis la fondation de l'université de Prague en 1348, la ville attirait de nombreux érudits de renommée et son influence était perceptible jusqu'au Rhin et aux Alpes. Cependant, suite à l'exode des membres germanophones de l'université en 1409, une grande partie de ceux-ci se sont dispersés dans les régions voisines, contribuant de cette manière à l'établissement d'autres institutions académiques, comme l'école du monastère d'Altzella ou l'Université de Leipzig⁵. Ainsi, la capitale impériale est devenue littéralement un centre de diffusion du savoir. Néanmoins, même si on considère Prague comme le point de départ de la diffusion des *Visiones Georgii* dans les territoires tchèques et germanophones, on ignore la manière dont le récit de Petrus de Paternis est parvenu depuis Avignon jusqu'à la cour impériale de Charles IV. Or, l'hypothèse du philologue danois L. L. Hammerich propose une solution à cette énigme : il suppose que Niccolò de Beccari de Ferrara, humaniste italien qui avait visité lui-même le Purgatoire de saint Patrick en 1358 avec son compatriote, Malatesta Ungaro⁶, aurait pu emporter un manuscrit des *Visiones Georgii* à Prague à l'occasion de sa

³ Voir le stemma de Hammerich, p. 98.

⁴ Eduard Beyer, *Das Cistercienser-Stift und Kloster Alt-Zelle in dem Bisthum Meißen geschichtliche Darstellung seines Wirkens im Innern und nach Außen, nebst den Auszügen der einschlagenden hauptsächlich bei dem Hauptstaatsarchive zu Dresden befindlichen Urkunden*, Dresden, Janssen, 1855, p. 98-99.

⁵ Ludwig Schmidt, « Beiträge zur Geschichte der wissenschaftlichen Studien in sächsischen Klöstern I. Altzelle », *Neues Archiv für sächsische Geschichte*, 1897, vol. 18, p. 217.

⁶ Malatesta Ungaro (1327-1372), issu de la dynastie des seigneurs de Rimini, fut armé chevalier par Louis Ier en 1347, lors la première campagne du roi en Italie, d'où son nom. Sur sa biographie voir Cinzia Cardinali et Anna Falcioni, *La signoria di Malatesta Ungaro (1327-1372)*, Rimini, B. Ghigi, 2001, 243 p.

visite dans la capitale impériale⁷. En réalité, après son pèlerinage, Niccolò s'est rendu à Padoue et, plus tard, il a séjourné en Avignon où il a fréquenté les cercles de Pétrarque, dont il était l'admirateur. Pendant sa visite à la cour de Charles IV entre 1376 et 1377, il a apparemment gagné la confiance de l'empereur, auquel il a apporté plusieurs manuscrits de Pétrarque⁸. Hammerich présume ainsi que le premier manuscrit des *Visiones Georgii* serait arrivé à Prague par l'intermédiaire de Beccari, dont le rôle central dans la diffusion du récit se justifie à son avis par le fait que la première traduction allemande de l'ouvrage avait été rédigée dans la langue utilisée à la chancellerie de Charles IV à la fin du 14^e siècle⁹.

Bien que l'on ne puisse pas exclure que les *Visiones Georgii* soient arrivées à Prague par l'intermédiaire d'un voyageur comme Niccolò de Beccari, l'hypothèse de Hammerich laisse ouverte une série de questions et elle semble contredire la datation d'Almuth Mäckert selon laquelle la diffusion des manuscrits dans la région aurait eu lieu bien avant. Tout d'abord, si un premier exemplaire du texte est parvenu aux humanistes de la cour impériale grâce à Beccari, comment peut-on expliquer le fait que les manuscrits existants des *Visiones Georgii* aient été conservés presque exclusivement dans des milieux monastiques ? Il nous semble peu probable qu'une telle réécriture en prose de la légende du Purgatoire de saint Patrice, évoquant directement les thèmes traditionnels du monachisme, ait suscité l'intérêt des érudits de la cour de Charles IV. Ainsi, nous proposons de rechercher plutôt la réponse à la question de la transmission des *Visiones Georgii* du côté des milieux religieux, et, peut-être, des cisterciens.

La question qui se pose donc est de savoir si, depuis leur rédaction à la cour pontificale, les manuscrits sont passés par la cour de Prague avant de se retrouver dans les collections d'Altzella, ou si, depuis la France, c'est par l'intermédiaire du puissant réseau de filiation cistercien qu'ils ont été acheminés à Altzella. Dans ce deuxième cas, il faut supposer que les *Visiones Georgii* sont arrivées en Europe Centrale encore avant le commencement du Grand Schisme en 1378, car, pendant cette période, les monastères français appartenant au pape d'Avignon étaient coupés du reste du réseau cistercien¹⁰. Jusqu'au Concile de Pise en

⁷ Louis L. Hammerich, « Studies to *Visiones Georgii* », *Classica et mediaevalia*, 1938, vol. 1, p. 104 -105.

⁸ *Ibid.*, p. 105.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ E. Jamroziak, *The Cistercian order in medieval Europe 1090-1500*, *op. cit.*, p. 266.

1409, les chapitres généraux furent suspendus, et les abbés ne se réunirent que pour des rencontres régionales, de manière irrégulière. Par conséquent, si nous tenons pour probable la diffusion du récit d'Avignon à travers le réseau cistercien, cela implique que les manuscrits des *Visiones Georgii* soient parvenus aux territoires germanophones très tôt, encore dans le troisième quart du 14^e siècle. En outre, étant donné que les filiales cisterciennes en territoire tchèque et autrichien, et une grande partie d'elles dans l'Empire romain germanique appartenaient de manière directe ou indirecte à la lignée de l'abbaye-mère de Morimond¹¹, nous pouvons constater que la région de diffusion des manuscrits des *Visiones Georgii* correspond à la zone d'influence de cette abbaye fondatrice. Cependant, Morimond ne s'étendait pas seulement vers l'est, mais elle avait des fondations importantes dans le Sud de la France aussi, notamment dans le comté de Toulouse, dans le duché de Guyenne, et dans les royaumes de Navarre et d'Aragon. Les abbayes en question étaient les suivantes : les abbayes Notre-Dame d'Aiguebelle (Drôme), de Féniers (Cantal) et, de Bouschet-Vauluisant (Puy-de-Dôme), de Bonnefont (Haute-Garonne), de Bouillas (Gers), de Flaran (Gers), de Berdoues (Gers) et de Planselve (Gers), de l'Escaladieu (Hautes-Pyrénées), Sainte-Marie de Villelongue (Aude) et de Franquevaux (Gard), de Pérignac (Lot-et-Garonne) ; de Sauvelade (Pyrénées-Atlantiques), de La Clarté-Dieu (Maine-et-Loire), des Feuillants (Haute-Garonne), de Silvacane (Bouches-du-Rhône), Notre-Dame de Valsaintes (Alpes-de-Hautes-Provence). (CARTE) Ainsi, si les liens de filiation entre les différents monastères cisterciens favorisaient de véritables échanges et la circulation du savoir ; il est possible que les manuscrits des *Visiones Georgii* soient parvenus dans les territoires germanophones à travers le réseau de filiation de l'abbaye de Morimond. En outre, l'idée d'une transmission cistercienne du récit est étayée également par le fait que la légende du Purgatoire de saint Patrick était d'un intérêt particulier pour les cisterciens depuis la rédaction du *Tractatus de Purgatorio sancti Patricii*.

2. Le lieu de conservation des manuscrits des *Visiones Georgii* à l'abbaye d'Altzella

Si on tente de déterminer le lieu de conservation des deux manuscrits des *Visiones Georgii* au sein de l'abbaye d'Altzella, on se retrouve tout de suite face à une situation très complexe. Le premier problème est lié aux chaînes qui étaient utilisées pour fixer les

¹¹ Sur le réseau de filiation de Morimond, voir Michel Parisse, « La formation de la branche de Morimond » dans *Unanimité et diversité cisterciennes: filiations, réseaux, relectures du XIIIe au XVIIe siècle: actes du quatrième Colloque international du CERCOR, Dijon, 23-25 septembre 1998*, Saint-Étienne, Publ. de l'Université de Saint-Étienne, 2000, p. 87-101.

manuscripts. En réalité, les deux manuscrits ont été enchaînés pendant une période plus ou moins longue de leur conservation à l'abbaye : la reliure du Ms 832 est percée pour fixer le codex, ce qui suggère qu'il était enchaîné au moins après sa reliure dans la première décennie du 16^e siècle. Cependant, ce volume est absent des catalogues de la bibliothèque à pupitres de l'abbaye, rédigés au début du 16^e siècle. Cette omission et le fait qu'un item du même titre : *uisiones Georgij militis*, est enregistré dans l'inventaire de 1541 de la *Kleinenn lieberey*¹² nous permet de présumer que ce manuscrit soigné faisait partie, au moins au moment de la sécularisation de l'abbaye, du stock mobile de la communauté. En effet, grâce à son grand format, le Ms. 832 permettait une lecture publique, et la trace de la chaîne indique qu'il était vraisemblablement fixé dans une des pièces communes de l'abbaye.

L'autre exemplaire du récit de Georgius, conservé dans un recueil théologique d'Altzella dont la cote actuelle est Ms. 841, nous est parvenu dans son intégralité. L'inscription traditionnelle *Liber Veteris Celle Sancte Mariae*, sur le bord inférieur des folios 5v-6r (fin du 15^e siècle) et 9v-10r (début du 16^e siècle) indique l'appartenance du codex aux collections d'Altzella, sans préciser cependant son emplacement. Néanmoins, sa reliure perforée, et un item du catalogue de la bibliothèque à pupitres de 1514 : « *Visiones Tundali et Georgii cum aliis variis et utilissimis tractatulis, qui assignatur primo folio eiusdem libri* » (Les visions de Tondale et Georgius avec d'autres opuscules variés, énumérés au premier feuillet du codex), renvoie au fait que ce codex, contenant également la *Visio Tundali* et d'autres ouvrages théologiques que nous énumérons plus tard dans ce chapitre, était conservé alors dans la *bibliotheca comuna* de l'abbaye. En effet, le catalogue révèle également que le Ms. 832 portant autrefois la cote J 27, était placé sur le pupitre 9, désigné avec la lettre J (I majuscule). Sur celui-ci étaient rangés 39 autres codex dont les contenus enregistrés dans le catalogue suggèrent que la cote J était réservée aux volumes d'un intérêt particulier pour les cisterciens¹³. Or, la majorité de ces

¹² Hauptstaatsarchiv Dresden, cote : 10036 Kammerkollegium / Geheimes Finanzkollegium, Loc. 38021, Nossen, Nr. 5

¹³ De l'édition imprimée du catalogue de la bibliothèque à pupitres d'Altzella, datant de 1514, nous citons ici les items conservés autrefois au pupitre J. L. Schmidt, « Beiträge zur Geschichte der wissenschaftlichen Studien in sächsischen Klöstern I. Altzelle », art cit, p. 243-245.

1. *Epistule b. Bernardi ad Innocencium papam, ad Henricum Senonsem episcopum I, ad Adam monachum II et de expedicione terre sancte due. Bernardi de precepto et dispensacione liber I. Eiusdem sermones diversi et sermo Petri Manducatoris.*
2. *Bernhardus de conceptione b. virginis. Item Bernardus super Cantica canticorum sermones LXXXVIII*
3. *Bernhardus de consideracione libri V, de diligendo deum liber I, de libero arbitrio liber I, de gradibus humilitatis liber I. Eiusdem super Primum qui habitat tract., liber florum III, sermones*

-
- varii. *Idem super evangelium Missus est, apologeticon liber I, et sermo pulcherrimus eiusdem sanctissimi patris.*
4. *Epistole b. Bernardi.*
 5. *Sermones b. Bernardi.*
 6. *Vita et opera beati Bernardi.*
 7. *Flores Bernardi et Augustini. Raymundi de penitencia liber I. Notabilia.*
 8. *Canonisacio et vita Elisabeth. Vita Bernardi. Bernhardus de precepto et dispensacione. Epistole Bernardi diversas personas. Bernhardus de regularibus disciplinis liber I.*
 9. *Opera Anselmi. De sanctis materia predicalibilis (?). Flores Bernardi. De indulgenciis tract. II.*
 10. *Miracula ordinis Cisterciensis.*
 11. *Dyalogus Cesarii ordinis Cisterciensis. p. 51.*
 12. *Sermones Ludigeri abbatis Cellensis*
 13. *Liber azimorum ven. Ludigeri abbatis Cellensis, cum diversis eiusdem sermonibus.*
 14. *Opus sermonum festivalium ven. Ludigeri abbatis Cellensis.*
 15. *Prima – tercia pars Malogranati*
 16. *Prima – tercia pars Malogranati*
 17. *Elucidarius libri III. Ricardus de contemplacione. Vita s. Ethmundi Cantuariensis archiepiscopi. Vita s. Elisabeth.*
 18. *Prima pars revelacionum s. Brigide libri V.*
 19. *Secunda pars revelacionum s. Brigide libri IIII. Articuli minus approbati ex revelacionibus Brigide. Errores Grecorum. Nomina ordinum ab ecclesia approbatorum. Compendium contra monachos proprietarios.*
 20. *Vita s. Elisabeth libri VIII. Summa aurea divisa in partes XV. Sermo Berhardi abbatis Clarevallensis de corpore et sanguine domini.*
 21. *Lumen anime. Hugo de institucione morum spiritualis vite. Sermo cuiusdam Salominis de corpore Christi. Biblia b. virginis. Elucidarius.*
 22. *Alanus Cisterciensis de modo predicandi et semones eiusdem. Odonis abbatis de nativitate domini sermo. Opus Smaragdi abbatis, quod Dyadema monachorum dicitur. Sermones de variis breves sed utiles.*
 23. *Epistola b. Bernardi ad Carthusienses. Richardus de contemplacione et alia multa.*
 24. *Opuscula minora b. Bernardi*
 25. *Flores Bernardi. De vertitate contricionum libellus.*
 26. *Augustinus de conflictu viciorum et virtutum. Opuscula aliqua s. Bernardi cum aliis multis videlicet primum folium eiusdem libri intuenti.*
 27. *Visiones Tundali et Georgii cum aliis variis et utilissimis tractatulis, qui assignatur primo folio eiusdem libri.*
 28. *Miracula collecta de multis.*
 29. *Psalterium cum apparatu vulgari. Pascasius in lamentaciones Hieremie. Tract. contra vicia.*
 30. *Liber spiritualis gracie sive revelaciones s. Mechtildis virginis. Vita s. Gertrudis abbatisse.*
 31. *De articulis fidei tract. Metra in vetus et novum Testamentum. De imitacione Christi libri III. Devota contemplacio vulgariter de modo proficiendi.*
 32. *De institucione et constitucionibus ordinis Carthusiensis cum multis aliis devotissimis utilissimisque tractatibus in alio latere assignatis eiusdem libri.*
 33. *Manuale curatorum. Contra vicia tract. Methodius cum figuris. Devotus trac. Jacobi Carthusiensis. De concepcione b. virginis varii tract. Questio quodlibetaria studii Erfordensis.*
 34. *Manipulus curatorum.*
 35. *Communicaciones Hemnerici sacre theologie professoris super certis articulis ex libris Revelacionum s. Brigide extractis. Regula salvatoris data s. Brigide. Epistola fratris Magni Petri*

volumes contient des ouvrages attribués à des auteurs cisterciens (le manuscrit J 27 à lui seul en englobe un grand nombre bien que le catalogue n'en fasse pas mention). De plus, c'est le seul pupitre où sont énumérés des textes visionnaires : outre les visions de Georgius et de Tondale, l'inventaire cite des révélations de Brigitte de Suède, dont au moins quatre codex contiennent des extraits (J 18, J 19, J 35), de même que le codex J 27, de Mechtilde (J 30) et de Méthode (J 33 enluminé : *Methodius cum figuris*, J 35, J 37). À ces ouvrages, s'ajoute également le *Speculum artis bene moriendi* (J 36) à la thématique eschatologique. D'un autre côté, plusieurs textes traitent de la contemplation (*Ricardus de contemplacione* : J 17, J 23 ; *Devota contemplacio vulgariter de modo proficiendi* : J 31, *Malogranati* : J 16) et de la pénitence (*Raymundi de penitencia liber I.* : J 7, *De veritate contricionum libellus* : J 25, *Aureaum speculum peccatricis anime* : J 37.). En général, nous pouvons constater que les codex placés sur ce pupitre étaient consacrés à la vie intérieure des moines et constituaient des matériaux pour l'introspection. Dans un tel contexte, les récits de visions avaient également une utilité par le fait qu'ils favorisaient une interprétation figurale et encourageaient la lecture méditative par laquelle le lecteur pouvait parvenir à la contemplation des vérités divines. La place privilégiée des récits de Georgius et de Tondale dans ces processus ressort également du fait que parmi les riches contenus du Ms 832, - à peu près 64 titres du codex ont été enregistrés dans le nouveau catalogue en ligne -, l'inventaire ne fait mention que des *Visiones Georgii* et des visions de Tondale¹⁴. Cette attention particulière portée au récit de Georgius transparaît également du fait que sur la tranche inférieure du codex se trouve l'inscription

contra calumnitatis b. Brigide revelaciones. Prophetia et cronica s. Methodii. De virtutibus antiquorum trac. fratris Joannis Gallensis.

36. *Bernhardus de consideracione. Opus Nosce te ipsum. Speculum artis bene moriendi. Breviloquium Bonaventure. Jacobus Chartusiensis de sancta Anna.*
37. *Boninus (!) Mombriicii de passione domini libri VI. Aureaum speculum peccatricis anime. Passio doctoris Johannis Hennick. Historia de festo translacionis trium regum. Paradisus anime. Petri de Abano de venenis et aliis multis tract. revelaciones s. Methodii.*
38. *Passio Christi. Antropologium de Johannis dignitate etc. Oracio de laudibus libaralium arcium. Esopus Prosaice. Bap[tista] Mantua[nus] de contempnenda morte. Carmen de poetices et carminis commoditatibus. Alphabetum Hebraycum.*
39. *Petri Aureoli de conceptione b. virginis. Bernardus super Stabat mater dolorosa. De Christianis triumphis. Vincencius de fine mundi. Exhortacio Anshelmi ad moriturus.*
40. *Alanus de diversis vocabulorum significationibus.*

¹⁴ Cette combinaison des deux ouvrages peut s'expliquer par la relation étroite entre la Visio Tundali et la tradition littéraire du Purgatoire de saint Patrick, bien mises en valeur par Mattia Cavagna, qui voit plusieurs points de continuité entre ces deux récits : Mattia Cavagna, « *La vision de Tondale* » et ses versions françaises, XIIIe-XVe siècles : contribution à l'étude de la littérature visionnaire latine et française, Honoré Champion éditeur, Paris, 2017, p. 292-297.

partiellement illisible : « *Visiones Georgii et...* ». Outre le fait que cette solution insolite pour les volumes d'Altzella suggère que le manuscrit a probablement été rangé pendant quelques temps en position couchée, dans une armoire¹⁵, il montre également que pour l'auteur de cette inscription, l'ouvrage particulièrement digne d'être mentionné de ce codex volumineux était les *Visiones Georgii*.

Ces observations nous font penser que le Ms. 841, rédigé à Altzella dans le troisième quart du 15^e siècle, a été déplacé d'un lieu de conservation à un autre : pendant quelque temps, comme l'indiquent l'inscription aux tranches inférieures, il appartenait probablement à un lot mobile de la communauté ou il est également possible qu'il était utilisé de manière permanente par un moine d'Altzella, jusqu'à ce qu'au début du 16^e siècle il soit transféré dans la nouvelle bibliothèque à pupitres. En ce qui concerne les décennies suivantes, il nous semble que le Ms. 841 est resté dans la *bibliotheca publica* jusqu'à la sécularisation de l'abbaye, car l'inventaire de la confiscation de 1541 contient un item qui se réfère probablement à l'ancienne cote J 27. En effet, ce registre sommaire, aujourd'hui dans les archives de Dresden¹⁶, fait témoignage d'un bouleversement de l'ordre originel des manuscrits sur les pupitres, néanmoins, certaines séquences de l'ancien catalogue ont été conservées englobant une partie des manuscrits de la cote J. Ainsi, on y trouve enregistré un item du nom de *Visiones Tundali*¹⁷, et, étant donné que l'on ne connaît pas d'autre mention des visions de Tondale dans les anciens inventaires, et que même dans l'ancien catalogue de 1514, le codex J 27 est évoqué par la référence aux visions de Tondale et de Georgius, il est très probable que cette inscription désigne le même item que l'ancienne cote J 27.

Pour conclure, les informations disponibles aujourd'hui nous suggèrent que les *Visiones Georgii* étaient accessibles dans deux collections différentes au sein de l'abbaye d'Altzella. Si le Ms 832, conservé dans la petite bibliothèque d'Altzella, était réservé à l'usage interne de la communauté, le Ms 841 faisait partie, du moins à partir du 16^e siècle, de la bibliothèque à pupitres et était accessible de manière continue pour les visiteurs – souvent des novices et des jeunes moines de l'abbaye.

¹⁵ Weitemeier, *op. cit.* p.107

¹⁶ Hauptstaatsarchiv Dresden, cote : 10036 Kammerkollegium / Geheimes Finanzkollegium, Loc. 38021, Nossen, Nr. 5

¹⁷ *Ibid.*, f. 112v

I. Le contexte de conservation des *Visiones Georgii* dans les manuscrits d'Altzella

2.1. Questions liées au Ms. 832

Parmi les deux manuscrits conservés autrefois à l'abbaye d'Altzella, seul le Ms. 841 nous permet d'étudier le contexte de conservation proprement dit des *Visiones Georgii*, étant donné que le Ms 832 ne contient pas d'autres textes qu'une version fragmentaire du récit de Georgius. Néanmoins, ce codex pose une série de questions : est-ce que la conservation des *Visiones Georgii* comme œuvre unique du manuscrit correspond à son état d'origine, ou étaient-elles insérées autrefois dans un recueil contenant plusieurs ouvrages ? À quel usage renvoie la trace de chaîne sur la reliure ? À quel moment a-t-il été endommagé ? Qui est le prêtre Nicholaus dont l'autographe nous est parvenu au verso de la reliure : « *Ego Nicholaus presbyter* », et comment se relie-t-il au Ms. 832 ?

Naturellement, la majorité de ces questions reste sans réponses du fait que nous disposons de peu d'informations concernant l'histoire du Ms. 832. Néanmoins, au sujet de l'endommagement du codex nous pouvons présumer qu'en 1452, il était encore intègre, étant donné que le Ms. 841, dont il était le modèle, ne contient aucune omission.

2.2. Le Ms. 841

Contrairement au Ms. 832, le Ms. 841 a gardé les *Visiones Georgii* dans leur contexte de conservation original. Dans le but de mieux comprendre la nature de ce dernier et de déterminer le public cible auquel l'ouvrage s'adressait, nous ferons par la suite une description sommaire des opuscules inclus. Cependant, nous examinerons premièrement ce que les *Visiones Georgii* permettent de révéler sur les conditions de sa rédaction.

A première vue, le Ms. 841 nous surprend par la richesse de son contenu : il englobe 64 items de catalogue dont la plupart datent du milieu du 15^e siècle¹⁸. Les *Visiones Georgii* autorisent une datation encore plus précise : à la fin du récit le copiste révèle son identité en désignant également la date de l'achèvement de la copie :

¹⁸ Voir la description du codex par Almuth Märker sur le site Manuscripta Mediaevalia : <http://www.manuscripta-mediaevalia.de>. Date de consultation : 16 novembre 2017

Voici la fin des visions du vénérable chevalier Georgius de Hongrie ; fait le dimanche des rameaux en l'Année du Seigneur 1452 par le frère Henricus Lichtenfels¹⁹

Mais Heinrich Lichtenfels, dont l'appartenance à Altzella est confirmée par un document rédigé à l'occasion de sa désignation comme curé de Leubnitz en 1459.²⁰, est également le copiste d'un autre ouvrage inclus dans le Ms 841, notamment du *Speculum humanae salvationis* (f. 10r–64v), qu'il effectue après les *Visiones Georgii*, en 1453. Dans le colophon, Heinrich Lichtenfels indique également le lieu de son activité : la mention « *in Grimmis* » fait référence à la ville de Grimma, à 20 km environ au sud de Leipzig et à 50 km d'Altzelle :

Voici la fin du Miroir du salut humain, écrit par le frère Henricus Lichtenfels au moment du moulin (?) à Grimma, dans l'Année de la Grâce 1453 le jour de l'abbé saint Benoît. Ceux qui auront utilisé cet opuscule, qu'ils prient Dieu pour lui²¹

Mais pourquoi Heinrich Lichtenfels a-t-il quitté son abbaye ? Quelle mission a-t-il accompli dans cette ville, loin de sa communauté d'origine ? À Grimma se situaient alors au moins deux institutions religieuses avec lesquelles Altzella tissait des liens : au sud de la ville, au bord de la rivière Mulde, se trouvait le couvent des cisterciennes nommé Kloster Nimbschen, une fille de Pforta, et, à ce titre, abbaye-sœur d'Altzella²². De plus, Altzella disposait également des droits de patronat sur la chapelle du château de Grimma ; ce qui implique que l'abbaye devait y assurer le service liturgique. En outre, Grimma a abrité le couvent des ermites de Saint-Augustin, une autre direction possible des échanges culturels. Où donc séjournait Heinrich Lichtenfels pendant la rédaction de la copie ? S'est-il rendu chez les moniales de Nimbschen pour leur prodiguer ses soins pastoraux, ou était-il en charge à la chapelle du château ? Était-il en contact avec les ermites de Saint-Augustin, contact qui aurait

¹⁹ *Expliciunt visiones venerabilis Georgii militis de Ungaria, anno domini 1 :4 :5 :2 in dominica Iudica per fratrem Henricum Lichtenfels.* (Ms. 841 f. 240r)

²⁰ E. Beyer, *Das Cistercienser-Stift und Kloster Alt-Zelle in dem Bisthum Meißen geschichtliche Darstellung seines Wirkens im Innern und nach Außen, nebst den Auszügen der einschlagenden hauptsächlich bei dem Hauptstaatsarchive zu Dresden befindlichen Urkunden*, op. cit., p. 190.

²¹ *Explicit Speculum humane salvacionis scriptum per fratrem Henricum Lichtenfels, scriptorem tunc temporis molendini et in Grimmis, anno gracie 1453 in die sancti Benedicti abbat. Qui usi fuerint hoc libello, orent Deum pro eo. Amen.* Ms 841 f. 64v

²² L'histoire du Kloster Nimbschen, connu aussi comme Marienthron (le Trône de Marie), remonte à 1240 : en cette année, Heinrich der Erlauchte (1221–1288), margrave des Wettins, fonde un couvent de femmes pour assurer le salut de sa femme décédée récemment. Marienthron est incorporé à l'ordre cistercien, et en 1279, Pforta prend en charge le soin pastoral des moniales. E. Beyer, *Das Cistercienser-Stift und Kloster Alt-Zelle in dem Bisthum Meißen*; op. cit., p. 174.

pu donner lieu à l'échange de manuscrits ? Ces questions nous semblent pertinentes en tant qu'elles révèlent que la confection d'un codex comme le Ms. 841 n'était pas une affaire locale de l'abbaye d'Altzella, mais elle était le fruit d'une série d'échanges entre les communautés de la région. Cependant, l'exemple même d'Heinrich de Lichtenstein démontre qu'Altzella avait acquis des manuscrits provenant de zones plus éloignées : le Ms. 800 de la Bibliothèque universitaire de Leipzig, autrefois en la possession d'Altzella, contient un texte que Lichtenfels avait copié en 1436 dans une ville nommée *Marpurg*²³. Selon toute probabilité, la mention fait référence à Marbourg de Hesse, à 370 km environ à l'ouest d'Altzella, où résidaient les cisterciennes de Caldern²⁴. En raison des statuts du chapitre général formulés entre 1220 et 1228 qui mettaient fin à l'incorporation des couvents de femmes dans l'ordre, l'abbaye de Marbourg n'était pas incluse dans le réseau de filiation cistercien, et le soin pastoral des moniales était assuré par le diocèse. Sur la base des autres évidences biographiques que nous venons de présenter, nous présumons qu'au moment de la copie du Ms 800 Heinrich Lichtenfels séjournait chez les moniales de Caldern, et, comme plus tard aussi dans sa vie, il profita de cette mission consacrée premièrement à l'assistance pastorale pour copier quelques ouvrages utiles.

Nous nous sommes permis ce détour parce que le cas de Heinrich Lichtenfels nous semble bien illustrer la manière dont les manuscrits se diffusaient au sein de l'ordre cistercien grâce aux déplacements des moines. Or, les cisterciens, en accomplissant des missions en dehors de leur monastère, profitaient de l'occasion pour rapporter quelques manuscrits dans leurs abbayes. Cette mobilité interne, stimulée encore par l'établissement des collèges cisterciens explique les liens avec les monastères même les plus éloignés aussi, et, par conséquent, l'idée de la transmission des manuscrits des *Visiones Georgii* à travers le réseau cistercien ne peut pas être réfutée.

Revenant plus strictement à notre sujet, notamment aux textes recueillis dans le Ms. 841, nous proposerons par la suite une distinction entre plusieurs groupes de textes. Tout d'abord, nous opérerons une distinction entre écrits savants et textes dévots ; et ensuite, nous emploierons ces catégories dans une réflexion sur la réception des textes. Ayant conscience du fait que notre classification sera forcément anachronique, car le recueil ne recourt pas à ces

²³ Ms 800 f. 228r – 331r: *Summula Raymundi*; f. 331r: « *Explicit liber Raymundi, lectus a reverendo bacalario Erfordensi, finitum per me Henricum Lichtenfelsz, in die sancti Laurentii [le 10 août] de mane hora octava in Marpurg sub anno domini 1436.* »

²⁴ Marpurg peut désigner également la ville de Maribor, en Slovénie.

catégories limitantes, nous les utilisons avec l'intention d'explorer la diversité de ses contenus et afin d'en tirer des conséquences permettant d'enrichir notre réflexion.

2.2.1. Ecrits savants

Nous avons rassemblé sous ce titre tous les textes ayant pour but d'éduquer le lecteur en approfondissant son appréhension des mystères divins et du monde créé. La nature de la connaissance que ces écrits transmettent diffère de ce que nous entendons par science aujourd'hui : par exemple, les sermons de Bernard de Clairvaux ne s'adressent jamais exclusivement à l'intellect de l'homme mais invitent le lecteur à une compréhension plus globale, faisant appel à plusieurs de ses facultés. De même, en analysant leurs contenus, nous pouvons constater que ces ouvrages et opuscules servaient d'une manière ou d'une autre à la transmission des connaissances de base concernant la foi catholique. Il nous semble ainsi probable que leurs lecteurs cibles aient été tout d'abord les novices et les jeunes moines de la communauté.

Parmi les ouvrages décrits ici, nous établirons une distinction entre plusieurs catégories. Premièrement, nous présenterons les écrits théologiques qui constituent le corpus le plus ample du volume. Puis, nous prendrons en compte les textes médicaux, les notes et les vers, les écrits liés à la vie cistercienne et un traité sur la mnémotechnique.

2.2.1.1. *Sermons, traités et notes théologiques*

Les écrits théologiques énumérés ici traitent des mystères de la foi tels que le rôle de la Vierge dans le Salut, l'Incarnation, la Trinité ou l'Eucharistie. Ce sont normalement des sermons ou de petits ouvrages de quelques folios, à l'exception du *Speculum humanae salvationis* (f. 10r–64v), traité plus volumineux. Composé entre 1309 et 1324, le *Speculum humanae salvationis* est une des lectures les plus diffusées à la fin du Moyen Âge, connu pour son exégèse typologique de la Bible et son cycle d'illustrations, absent cependant du Ms 841. Une autre particularité de la version conservée de ce recueil consiste dans le fait que, comme nous l'avons mentionné plus haut, elle a été réalisée par le même copiste que les *Visiones Georgii*, à savoir Heinrich Lichtenfels d'Altzella. Sur la base des allures didactiques de l'ouvrage et de son contexte de conservation, nous supposons qu'il était destiné aux novices et aux jeunes moines, pour leur transmettre les fondements de l'exégèse biblique. Or, il nous semble probable que même les autres écrits théologiques du Ms. 841 aient eu pour fonction

d'initier à la culture monastique. Ainsi, les sermons recueillis proviennent tous d'autorités ou de pseudo-autorités reconnues comme telles par l'Église, tels Bernard de Clairvaux, Augustin, Origène, Anselme de Canterbury ; et leurs titres font penser plutôt à une introduction aux principaux thèmes de la théologie catholique (*De conceptione gloriose virginis Marie ; De Sancta Trinitate ; De Incarnacione Domini etc.*). Cependant, en ce qui concerne le sermon de Jean de Capistran (1386-1456) sur Bernardin de Sienne (1380-1444), il faut remarquer que le prêcheur d'observance franciscaine avait visité Leipzig en 1452 et 1454, dans le cadre de sa tournée de prédication dans le nord des Alpes entre 1451 et 1456. Les sermons prêchés dans la ville en 1452 et à l'Université de Leipzig en 1454 connurent un énorme succès : des dizaines de personnes décidèrent alors de se tourner vers la vie religieuse et encore plus nombreux sont ceux qui effectuèrent un profond changement de vie²⁵. Le sermon de Capistran sur son maître et confrère est ainsi le texte le plus récent du recueil et il garde selon toute probabilité le souvenir de la visite de son auteur à Leipzig.

Note : Entre les signes >..... < on insère les titres rubriqués. Puis s'ensuit l'incipit du texte, parfois séparé de l'explicit par - Les signes [...] incluent le titre de l'ouvrage dans les cas où ce n'est pas indiqué, ou le nom de l'auteur.

1v:>*De sancta Maria*< *Frater Arnolfus solebat cottidie resolvere septem gaudia*

10r – 64v [*Speculum humanae salvationis*]

65r – 67v: [Ps.-Anselmus Cantuariensis. De conceptione BMV]>*De conceptione gloriose virginis Marie*<

82r – 83r : Inscription : anselmus in monologio²⁶ >*Prologus sequentis tractatus*< *O anima misera, quid dormis... - ... in gaudium domini mei, qui est trinus et unus benedictus in secula seculorum Amen* .

96v – 97v: [Leo Papa. Sermones]>*Sermo beati Leonis pape de sancta trinitate*<

25 Sur l'effet de la de prédication de Jean de Capistran au Nord des Alpes voir Ottó Geceer, « Preaching and Publicness: St John of Capestrano and the Making of his Charisma Norht of the Alps » dans Katherina L. Jansen et Miri Rubin (eds.), *Charisma and Religious Authority: Jewish, Christian, and Muslim Preaching, 1200-1500*, Turnhout, Brepols, 2010, p. 145-189.

²⁶ Le même opuscule est également inclus dans un autre manuscrit d'Altzella datant du 14^e siècle : Ms. 134, f. 121v-123v, Bibliothèque universitaire de Leipzig

97v – 98v: [Augustinus Hipponensis. *Sermo de trinitate*]

98v: [paraphrase de Fulgence au sujet de la Trinité] *De hac itaque fide sanctus Fulgencius episcopus sic inquit in quadam epistola ad Donatum. Dicit ergo: Trinitas est unus solus creator...*

99r – 100r: [Ps.-Augustinus Hipponensis]>*Sermo beati Augustini episcopi de incarnatione domini*<

100r – 103r: [Quodvultdeus Carthaginensis. *Sermo contra Iudeos paganos et Arianos*]
>*Sermo beati Augustini episcopi contra Iudeos*<

103r -105v : [Ps.-Origenes. *Homilia in Matthaem*]>*In vigilia natalis domini secundum Mattheum*<

107r – 108r: >*Sermo beati Bernhardi abbatis. De visitacione sancte Marie*< *Redempturus genus humanum*

108r – 111r: > *Sermo beati Bernhardi abbatis de sancta Maria*< *Signum magnum apparuit (Apc 12, 1) ... - ... et preparata altissimi filio, qui est super omnia ... Amen. >1452*<

111v – 113r:> *Sermo beati Bernhardi abbatis de passione domini*< *Uide nunc opera domini, que posuit..... quam dabis nostros in sinus, qui es ... Amen.*

113r – 118r:> *Lectiones in sollempnitate omnium sanctorum*< *Legimus in ecclesiasticis historiis, quod sanctus Bonifacius... - ... leticie largitorem, qui viuit ...*

118r:> *Sequencia sancti ewangelii secundum Matheum*< *In illo tempore, videns turbas Jhesus ascendit in montem (Mt 5, 1) ... - ... largiaris per dominum.*

118v – 120v:> *Sermo venerabilis Johannis de Capistrano ordinis minorum de sancto Bernhardino eiusdem ordinis*< *Noua lux oriri visa est... - ... lux vestra coram hominibus etc.*

120v – 121v:>*Secuntur prouocatiua religionis*< *Ad religionem prouocant tria... - ... scilicet pericula fluminum et pericula latronum etc. de aliis.*

154r – 158r: [Ps.-Augustinus. *De essentia divinitatis*]>*Incipit liber sancti Ieronimi presbiteri de essentia dei*<

173v:> *Nota de sacra theologia*< *Item sciendum, quod theologia est sermo siue sciencia de deo... - ... De hiis itaque speciebus quatuor subterminatur omnis diuinitatis sermo.*

174r – 178v: [Ps.-Bernhardus Claraevallensis. Tractatus de corpore Christi]>*Sermo beati Bernardi de misterio corporis et sanguinis domini*<

179r – 181r: [Caesarius Arelatensis]> *Sermo beati Augustini episcopi de dedicacione ecclesie*< *Quocienscumque, fratres carissimi, altaris uel templi festiuitatem...*

181r :*De horis canonicis. Nota secundum beatum Bernardum sex utilitates ... - ... in celo poterit peruenire. Amen. Hec ille.*

181rv: [Instrumenta artis spiritualis]>*Sanctus Benedictus de instrumentis bonorum operum*< *In primis dominum deum diligere ex toto corde... - ... et stabilitas in congregacione. Hec ille.*

2.2.1.2 Ecrits médicaux

La plupart des opuscules médicaux du Ms 841 contiennent des préceptes d'usage quotidien. Nous citerons ici également le *Physiologus* (4^e siècle ?) en tant qu'ouvrage introduisant le lecteur à une appréhension symbolique de la nature. Le *Regimen sanitatis* (12-13^e siècles) dont le Ms 841 contient plusieurs extraits, est effectivement un poème didactique englobant des directives concernant la santé. Ce dernier, de même que le *Secretum Secretorum* (les versions latines datent du 12^e et du 13^e siècles) du pseudo-Aristote (f. 9rv, extraits), un autre manuel similaire, avait bénéficié d'une large diffusion tout au long du Moyen Âge. Leur présence dans le recueil s'explique par leur fonction éducative : ils transmettent aux lecteurs des renseignements de base concernant leur propre santé et celle des autres. Son importance majeure est due au fait qu'à partir de 1225, Alzella était chargée d'assurer le fonctionnement de l'hôpital de Freiberg²⁷. À cette thématique médicale, très cultivée par ailleurs à l'Université de Leipzig, vient s'agréger l'*Herbarius* (date ?) (f. 91r–93v) décrivant l'utilisation des plantes et des racines à des fins médicales, tandis que l'*Epistula* du Pseudo-Arnaud de Villeneuve (f. 7v – 8v) traite des effets bienfaisants du chêne et de toutes ses parties. En ce qui concerne l'épître *Contra pestilenciam*, elle contient des directives contre cette maladie (f. 95v – 96r) et témoigne d'un genre littéraire qui s'était

²⁷ Manfred Wilde, *Alte Heilkunst: Sozialgeschichte der Medizinalbehandlung in Mitteldeutschland*, 1re éd., München, Müller-Straten, 1999, p. 180.

répandu après l'épidémie de 1348 , visant à conseiller les médecins et la population sur les comportements adéquats en temps de peste et sur le traitement des malades. La lettre incluse dans le Ms 841 s'apparente à d'autres opuscules très diffusés en Europe centrale et adressés à l'empereur romain et qui, pour la plupart, datent de 1371²⁸.

7v – 8v: [Ps.-Arnoldus de Villanova. Epistula ad Ricardum de virtute quercus]> De arbore quercina<

9rv : *Arestotiles (!) in libro de regimine sanitatis ad Alexandrum. Superfluitas extranei...*

91r – 93v: [Herbarius]>*Incipit tractatus de virtutibus herbarum et radicum*<

94r – 95r: [Regimen sanitatis, Extraits]

95v – 96r: [Directives contre le peste]*Contra pestilenciam. Hec epistula missa fuit regi Bohemie anno domini Mo ccco xciiiiio*[1394]

96r: [Regimen sanitatis. Extrait sur les bains]

158v – 168v: [Physiologus Latinus: 36 capitula incl. 4 cap. de lapidibus]>*Liber de naturis animalium et mistico intellectu eorundem. Et primo de naturis leonum*< *Igitur Iacob benedicens filium suum Iuda dicebat. Catulus leonis Iuda (Gn 49, 9) ..., (167v)*>*Sequitur consequenter de lapidibus*< *Sunt lapides pii ... - ... Iacinctus (sic) est lapis ceruleum habens colorem. Et sic de aliis.*

2.2.1.3. *Ecrits liés à la vie cistercienne*

Les écrits énumérés ci-dessous visent à initier le lecteur à la vie monastique selon son interprétation cistercienne. Ils abordent des sujets tels que les indulgences générales accordées à l'ordre, ou les rituels de la confession à l'heure de la mort. Il est remarquable que le Ms. 841 contienne la description d'une fresque visible à l'époque dans le cloître d'Altzella et qui représentait un des thèmes caractéristiques de l'identité cistercienne, à savoir les miracles cisterciens. En outre, les explications liées aux services liturgiques visent à une meilleure compréhension de ces structures fondamentales de la vie monastique.

28 Dorothea W. Singer, « Some Plague Tracts (Fourteenth and Fifteenth Centuries) », *Proceedings of the Royal Society of Medicine*, IX, 2 (1916), p. 186.

69v:>*De indulgenciis ordinis*< *Hec sunt indulgencie generales, que in omnibus monasteriis et capellis cisterciensis ordinis habentur...*

121v – 132r:> *Miracula ordinis cisterciensis conscripta et depicta in monasterio Celle Sancte Marie in ambitu ordinis supradicti ex canonico*< *Quidam canonicus regularis hic ad cisterciensem ordinem... - ... Maii bis senis est hic defuncta kalendis. Amen.*

132v:>*Ad non differendum Confessiones fratrum*< *Cum a Claravalle conuentus mittendus esset... - ... cum signum confessionis videret.*

133v:>*Absolucio super monachos et conuersos ordinis cisterciensis in extremis*< *Dominus Ihesus Christus te absoluat... - ... per condignam satisfaccionem reuertantur per eundem ... Amen.*

171r – 173v:>*De officio misse et eius prerogatiuis*< *Anima duertite, videte et intelligite, uniuersi fideles...*

181r :*De horis canonicis. Nota secundum beatum Bernhardum sex utilitates ... - ... in celo poterit peruenire. Amen. Hec ille.*

2.2.1.4. Notes et vers

Le Ms. 842 contient un petit groupe de textes qui doit être traité séparément : il s'agit de notes et de formules versifiées. Ces petits textes sont souvent des commentaires ajoutés à un autre ouvrage mais fonctionnent aussi parfois de manière indépendante. Ils résument de façon condensée un contenu à mémoriser et renforcent ainsi le côté didactique du codex. Les rythmes et les rimes favorisent le travail de la mémoire et ils révèlent ainsi la pratique d'une sorte de mnémotechnique qui ne se fonde pas sur la représentation visuelle des contenus, mais sur la sonorité de la langue.

133r *Animo non tristi fer penam, quam meruisti (léonin)*

173v:> *Nota de sacra theologia*< *Item sciendum, quod theologia est sermo siue sciencia de deo... - ... De hiis itaque speciebus quatuor subterminatur omnis diuinitatis sermo. (par une deuxième main de la même époque) Unde uersus : Littera gesta docet, quid credas allegoria/ Moralis quid agas, quo tendas anagogia.(Walther, Nr. 13899)*

181v: [Distichon]> *Mors tua mors Cristi, fraus mundi, gloria celi/ Et dolor inferni sunt meditanda tibi.*<(suivant la *Visio Tundali*)

90v : >De obediencia nota. Unde beatus Benedictus ... - ... et per hanc ad perfectionem venerunt Amen.<

2.2.1.5. La mnémotechnique

Les traités consacrés à la mnémotechnique ont connu un nouvel essor dans les territoires germanophones dans la deuxième moitié du 15^e siècle et au début du 16^e²⁹. La présence d'un opuscule intitulé *Ars memorativa* dans le Ms 841 illustre bien cette tendance. Ce petit ouvrage de deux pages aborde le sujet de la mnémotechnique en se référant à Cicéron, autorité auquel on attribua durant tout le Moyen Âge la *Réthorica ad Herrenium* qui traite de la mémoire artificielle. La recrudescence de ce genre au 15^e siècle est due à plusieurs facteurs. Tout d'abord, l'influence de Thomas d'Aquin qui faisait de la mémoire une vertu, est significative, mais l'impact des penseurs grecs ayant fui Constantinople joua également un rôle considérable. Les traités sur la mémoire ont été diffusés à travers toute l'Europe depuis l'Italie grâce aux événements tels que le Concile de Constance (1514-1518) et celui de Bâle (1431-1438). La propagation de leur popularité jusqu'en Europe centrale s'explique par la multiplication des universités dans la région ; mais aussi par l'apparition d'une nouvelle exigence de diffuser le savoir de manière facilement accessible au public³⁰.

68r – 69r: >Ars memorativa< *Quia teste Tulio in suo libro de artificiosa memoria.*

2.2.2. Textes dévots

Contrairement aux textes savants, les textes dévots du Ms 841 visent moins l'éducation que l'engagement personnel du lecteur. Au lieu de transmettre de la

²⁹ Sur le rôle de l'art de la mémoire au 15^e et 16^e siècles parmi les penseurs germanophones, voir Rafal Wójcik, « Masters, Pupils, Friends, and Thieves: A Fashion of Ars Memorativa in the Environment of the Early German Humanists », *Daphnis - Zeitschrift für Mittlere Deutsche Literatur*, 2012, vol. 41, p. 399-418.

³⁰ « The most important reasons of the popularity of the art of the memory and its subsequent flowering in fifteenth century include the significant increase in the number of students at universities, as well as the growing number of universities in the whole of Central Europe, and in Germany in particular. This unique mass education of a particular kind imposed a change in the discourse of teaching, which produces an extraordinary outburst of treatises and textbooks, though far shorter than in the preceding centuries [...]. The changes that ensued resulted not only in the formula adopted for university treatises, but also for the preaching type of lecture teaching initiated by San Bernardino of Siena. This famous Franciscan expanded the use of rhetoric means, successfully used them to influence and attract the audience, and, in addition, appealed a number of times to mnemonic principles, especially in his vernacular sermons ». *Ibid.*, p. 406.

connaissance,-même si ceux-ci portent toujours sur Dieu -, ces écrits ont pour but de conduire le lecteur à entrer en communion avec Dieu. Cette rencontre peut se réaliser à l'aide de la prière, à travers l'introspection dont les fruits sont la pénitence et la componction du cœur ; ou encore grâce à la lecture méditative aboutissant à la contemplation. La matière des ouvrages cités ci-dessous doit être appréhendée comme un point de départ dans la vie spirituelle : ce sont des textes de base sensés nourrir l'âme et l'amener à la connaissance de Dieu non par le discours, mais par une ascension mystique.

2.2.2.1. Hymnes et prières

Le Ms. 841 contient des hymnes et des prières qui interrompent de temps en temps la continuité des opuscules savants et d'autres ouvrages plus importants. Ces petits textes constituent les moments du repos et de la louange, durant lesquels le lecteur doit laisser derrière lui les pensées stimulées par ses lectures pour entrer dans un dialogue avec le divin. Parmi les hymnes figurant dans le Ms. 841, trois s'adressent à la Vierge tandis qu'un quatrième loue la Trinité. Comme en témoignent des manuscrits liturgiques conservés dans la région, plusieurs parmi ces derniers faisaient partie des offices des moines. Ainsi, *l'hymne Ave, hierarchia celestis* servait d'introït durant les messes de l'Avent³¹ ; tandis que la prière *Maria, tu vox apostolorum, corona martirum* était incluse dans l'office des vêpres pour la fête de la conception immaculée de la Vierge. Le catalogue des hymnes médiévaux de Guido Maria Dreves mentionne aussi dans ses sources un bréviaire du 14^e siècle provenant de « *Cella* », ancien nom de l'abbaye d'Altzella³². L'hymne de la Trinité est attribué à Hildebert de Lavardin (1056-1133), archevêque de Tours³³. À la fin du codex, une version paraphrasée du *Pater noster* latin est suivie de la traduction allemande des trois prières principales du catholicisme : le Notre Père, l'Ave Maria et le Credo.

³¹ Guido Maria Dreves considère cette hymne comme un chant typiquement tchèque qui s'est diffusé dans les territoires germanophones grâce au recueil de chants rédigé par Johann Leisentritt (1527-1586) en 1567. Guido Maria Dreves (ed.), *Cantiones Bohemica, Leiche, Lieder und Rufe des 13., 14. und 15. Jahrhunderts*, Leipzig, R. Reisland, 1886, vol. 1/, p. 34. Pour l'hymne voir : *Ibid.* p. 94 -95.

³² Guido Maria Dreves (ed.), *Historiae rhythmicae: aus Handschriften und Wiegendruckten, Liturgische Reimofficien des Mittelalters*, Leipzig, R. Reisland, 1889, p. 51 -53.

³³ Guido Maria Dreves (ed.), *Hymnographi latini, Lateinische Hymnendichter des Mittelalters*, Leipzig, O. R. Reisland, 1907, vol. 2/2, p. 409.

f. 3r: [Hymne à la Vierge] *Ave, hierarchia celestis et pia dei monarchi*

3v: *Item de beata Maria. En emula tipica supremi molitoris... - ... da perhennis vite gaudium*

64v: [Hymne à la Vierge] *Ave virgo sponsa, nostra spes et domina...*

67v : [Hymne à la Vierge] *Maria, tu vox apostolorum, corona martirum, sciencia doctorum...*

169r – 170v: [Hildebert Cenomanensis. Hymnus de Trinitate] *Alpha et O, magne deus/ Helii Helii, deus meus / Cuius virtus totum posse / Cuius sensus totum nosse ... - ... Atra crucis tumulique, calix lapidisque patena / Sindonis officium candida bissus habet.*

5r:>*De annunciacione dominica*< *Creator omnium rerum deus... - ... et pro homine mortuum tali die Amen.*

243v: [Pater noster paraphrase en ternaires, lat.] *Pater noster, excelsus in creacione, suavis in amore... - ... sed libera nos a malo preterito, presenti, futuro Amen*

243v: [Pater noster, Ave Maria, Credo, dt.] *Vater unser, der du wist in den hymmelin..., Gegrüßet seystu, Maria, vol gnodin ..., Ich gelewbe in Got vater, almechtigen schepper hymmels und erdin ... - ... und daz ewige leben Amen. Daz gesche*

2.2.2.2. Légendes

Les deux récits hagiographiques sur lesquels s'ouvre le Ms 841 étaient très connus au Moyen Âge, dans les territoires germanophones. À l'époque de la rédaction du manuscrit, ils circulaient en versions vernaculaires aussi. Tous deux s'inspirent des vies de rois historiques : tandis que la légende d'Henri porte sur le mariage chaste entre Henri II, empereur romain (1014-1024), et Cunégonde de Luxembourg³⁴, la légende d'Oswald, elle, fait le récit de la vie du saint roi et martyr Oswald de Northumbrie (604-642).

En ce qui concerne Henri II, sa première vie fut rédigée par Adalbert, diacre de Bamberg, à l'occasion de sa canonisation dans les années 1140. Une autre *vita* intitulée *Vitae Henrici Additamentum* a ensuite été composée dans la dernière décennie du 12^e siècle, celle-

³⁴ Pour une étude du motif du mariage chaste dans les légendes d'Henri et d'Oswald voir : Claudia Bornholdt, « What makes a marriage: consent or consummation in twelfth-century German literature » dans Nancy van Deusen (ed.), *Chastity. A Study in Perception, Ideals, Opposition*, s.l., Brill, 2008, p. 127-149.

ci contenant plus de détails relatifs à la reine Cunégonde, qui fut à son tour canonisée en 1200. Les récits en question mettent en valeur le mariage non consommé du couple royal : l'idéal du mariage chaste constitue également un motif central des versions vernaculaires de la légende qui se sont répandues à partir du début du 13^e siècle.

La légende d'Oswald est parvenue jusqu'à nous sous la forme de deux versions principales en latin. L'auteur de la première *Vita*, Bède, avait rédigé son texte environ cent ans après la mort du roi. Par la suite, à l'occasion de l'arrivée des reliques du saint en Bavière, un moine bénédictin du nom de Drogo a composé une deuxième *Vita* en transformant quelques détails mineurs de la version précédente. Dans les textes en latin, Oswald se marie avec la fille d'un roi païen, Cynegisl, de laquelle il a un fils appelé Oethewald et, à la fin de sa vie, il est martyrisé.

5r – 6r: *>De sancto Heinricho rege< Anno domini millesimo regno uacante Romano... - ... fuerunt cottidie miracula ad laudem et gloriam domini nostri Ihesu Christi, qui est super omnia ... Amen.*

6v – 7v: *>De sancto Oswaldo rege et martire< Rex Oswaldus Anglicus nacione, ab adolescencia nutritus... - ... ubique dies natalicus renouari ad laudem et gloriam domini nostri Ihesu Christi Amen.*

2.2.2.3. Miroirs des moines

Si le 15^e siècle constitue une période florissante pour le genre des miroirs, cela transparaît également dans le contenu du Ms. 841. Ces ouvrages véritables guides de l'introspection signalent une nouvelle sensibilité analytique à l'égard de soi et sont souvent associés aux pratiques de la confession.

Les miroirs recueillis ici contiennent des directives relatives à la vie monastique. Le *Speculum monachorum* et le *Speculum peccatorum*, deux opuscules pseudo-bernardiens comprennent un manuel de confession³⁵ ; ce qui nous permet d'en déduire qu'ils avaient pour objectif de faciliter l'examen de conscience avant l'acte même de la confession.

³⁵. Michel E. Cornett, « The Form of Confession. A Later Medieval Genre for Examining Conscience. », Chapel Hill, A dissertation submitted to the faculty of the University of North Carolina, 2011, p. 42, note 3.

Le manuel d'ascétisme intitulé *De exterioris et interioris hominis compositione* fut rédigé par David d'Augsbourg (c. 1200–1272), un des premiers franciscains germanophones. Cependant, l'opuscule est souvent attribué dans les manuscrits à Bernard de Clairvaux, comme cela est le cas également dans le Ms. 841. Cette référence à Bernard renforce encore le caractère cistercien du codex. Le traité est précédé d'une dédicace dans laquelle l'auteur s'adresse directement aux novices, révélant ainsi le public visé par l'ouvrage.

Deux autres traités pseudo-bernardiens, intitulés *De interiori domo* et *De conscientia* donnent des préceptes concernant la vie spirituelle au sein du monastère ; alors que l'opuscule de Jonas d'Orléans, le *De institutione laicali*, s'adresse originellement au comte de Manfrid et constitue un véritable « miroir des princes ». Néanmoins, le chapitre 14 inclus dans le Ms 841 aborde le sujet de la prière personnelle hors de l'église, afin de propager la pratique de l'examen de conscience avant le coucher³⁶.

69v. [Ps.-David de Augusta. Lettre aux novices, en même temps lettre de dédicace pour 70r – 79r] *Desiderasti a me, karissime, ut aliquid scriberem tibi ad edificacionem...*

70r – 79r: [David de Augusta. *De exterioris et interioris hominis compositione* (Formula novitiorum)]>*Liber beati Bernardi abbatis Clarevallensis. De disciplinis regularibus*< *Primo considerare debes semper, quare veneris...*

79v – 81v: [Arnulfus de Boeris (Ps.-Bernardus Claraevallensis). *Speculum monachorum*]> *Hic notatur tabula illa, que in armario cistercii habetur, quomodo monachi se habeant omni tempore, que tabula debet esse in armario librorum et debet affigi in quadrata tabula*

83r – 85r: [Ps.-Bernardus Claraevallensis, *De interiori domo seu de conscientia aedificanda*]> >*Incipit tractatus de consciencia compositus a beato Bernardo abbate*< *Consciencia, in qua anima perpetue est mansura... - ... Redde ergo te tibi et si non semper aut sepe saltem interdum. >*

85v: [Jonas Aurelianus. *De institutione laicali*, Chapitre 14]>*Doctrina beati Johannis crisostomi*<

86r – 90v: [Ps.-Augustinus. *Speculum peccatorum*] >*Speculum peccatoris beati Bernardi abbatis*<

³⁶ J.-P. Migne, *PL*, 1880, vol.150, col. 149-151.

2.2.2.4. Récits de visions

À part les *Visiones Georgii*, le Ms 841 contient trois autres récits de vision, tous différents de leur technique de narration et leur typologie. Ainsi, alors que la *Visio Tnugdali* est rédigée à la troisième personne et décrit le voyage extatique du Tondale dans l'autre monde, la *Visio Philiberti* est un dialogue fictif entre l'âme et le corps, qui, à l'heure de la mort, s'accusent l'un l'autre et conduisent ainsi la personne à la damnation. Les passages empruntés aux *Revelationes* de Brigitte de Suède (1303-1373) décrivent le jugement particulier et le combat des démons et des anges pour l'âme du mourant. Ensuite, les lieux des élus et des damnés sont révélés à Brigitte qui raconte ses visions à la troisième personne et se désigne comme *sponsa*³⁷. Nous pouvons ainsi constater que les visions incluses dans le Ms 841 ont toutes une valeur eschatologique : elles sont des manifestations des fins dernières et leur contenu doit être appris, médité et intériorisé afin de ne jamais perdre de vue le but final de la vie monastique, le salut.

134r – 149v: [*Visio Tnugdali*] > *Incipit prologus in visione cuiusdam militis Tundali nomine* <

149v – 153v: [*Visio Philiberti*] > *Conflictus corporis et anime* <

182r – 240r: [*Visiones Georgii militis de Ungaria*] *Incipit prologus super uisiones Georgii militis, quas vidit in purgatorio sancti Patricii confessoris* (par une deuxième main, écriture bâtarde, fin du 15^e siècle)

240v – 243r: > *Visio beate Brigitte principisse Svecie, ut habetur in quarto libro. Visio mirabilis et notanda de quadam anima iudicanda. Et de dyaboli accusacionibus et virginis gloriose aduocacionibus. Et de exposicione ipsius, in qua celum per pallacium, Christus per solem, Virgo per mulierem, dyabolus per ethiopem, angelus per militem designantur. Et in qua duo loca penarum irremediabilia computantur et multa alia mirabilia et quam maxime de suffragiis et cetera in uidelicet in sequenti capitulo* < *Uni persone vigilanti in oracione et non dormienti ... - ... in tue deitatis lucem et tue faciei visionem Amen.*

³⁷ 7e chapitre, Livre 4, Révelations de Brigitte de Suède. Pour une édition moderne voir Brigitte de Suède, *The Revelations of St. Birgitta of Sweden*, traduit par Denis Michael Searby, Oxford, Oxford University Press, 2006, vol. 4.

2.2.3. La place des *Visiones Georgii* dans le Ms. 841

Bien que l'appartenance des *Visiones Georgii* aux textes visionnaires du manuscrit 841 soit incontestable, un trait marquant du récit de Petrus de Paternis est son caractère éclectique qui l'apparente ainsi à d'autres sortes de textes inclus dans le Ms 841. Ainsi, à côté de leur fonction méditative - que nous présenterons plus tard de manière détaillée - les *Visiones Georgii* ont apparemment une grande importance didactique : elles font une description orthodoxe des lieux de l'autre monde, description approuvée par les autorités religieuses. Or, la consolidation de la géographie ternaire de l'au-delà chrétien ne sera entérinée qu'après l'émission de la bulle *Benedictus Deus* de Benoit XII en 1336, et, par conséquent, sans une exacte articulation théologique, les textes précédents comme la *Visio Tnugdali* proposent forcément une vision moins fiable de l'autre monde. En outre, c'est non seulement le caractère très visuel de la description des lieux de l'au-delà qui donne aux visions de Georgius leur valeur didactique, mais aussi les nombreux passages aux allures scientifiques et théologiques, visant à une meilleure compréhension des révélations divines. Ainsi, aussi bien la présentation des cinq facultés de l'âme humaine et de sa ressemblance naturelle avec la Trinité, que les explications sur la visibilité des âmes des damnés et celles des élus, sont mises au service de l'enseignement du lecteur. En outre, un ample traité inclus dans le chapitre 27 sur l'aumône spirituelle expose des directives sur le rapport idéal de chacun avec ses proches et avec Dieu. À ce titre, il relève de la théologie morale également.

D'un autre côté, les *Visiones Georgii* présentent certaines caractéristiques de la littérature hagiographique : dans l'introduction du récit, Georgius apparaît en tant qu' élu, personnage doué d'une grâce extraordinaire. Cette grâce ne comprend pas seulement le pardon de ses horribles pêchés, mais c'est encore elle qui guide le chevalier à travers l'autre monde en le protégeant contre tout éventuel danger, s'accomplissant dans une révélation exceptionnelle de la divinité. Ainsi, les *Visiones Georgii* ont pour but de présenter un pèlerinage exemplaire, un chemin à suivre depuis le péché jusqu'à la vision de Dieu. Il convient de souligner le fait que dans les deux autres écrits hagiographiques inclus dans le Ms. 841 (la légende d'Henri et celle d'Oswald) figurent également des héros laïques qui s'illustrent par leur grande vertu ; ils peuvent eux aussi assumer la fonction de modèles pour le lecteur. Georgius, héros provenant de la haute noblesse, grâce à son pèlerinage salutaire, s'inscrit de manière implicite dans la lignée de ces « saints » laïques. Par ailleurs, le manuscrit vernaculaire de Budapest (Bibliothèque Nationale, Cod. germ. 52) témoigne d'une réception de son récit comme une narration hagiographique, grâce à l'étiquette collée à l'arrière de

l'ancienne reliure : « *Legende des heiligen Georg von Ungern Manuscript* », (Manuscrit de la légende de saint Georgius de Hongrie).

Enfin, les *Visiones Georgii* sont étroitement liées aux thèmes de la vie religieuse. Entre autres, la manière de la présentation des châtiments auxquels les pécheurs sont soumis au Purgatoire reflète l'influence des miroirs de pécheurs et des manuels de confession, dans lesquels l'examen de conscience avait pour cadre les sept péchés capitaux³⁸. Ainsi, le parcours de Georgius à travers le Purgatoire et l'Enfer représente une sorte de miroir, une invitation à l'introspection, qui permet au lecteur de voir les conséquences possibles de son comportement fautif et le conduit, le cas échéant, à la componction.

Quant au public cible de l'ouvrage, sur la base des textes inclus dans les Ms. 841, nous pouvons supposer que le codex était destiné surtout aux novices et aux jeunes moines. Les ouvrages décrits plus haut constituent une introduction à la vie monastique : leur propos n'est pas de donner lieu à une étude approfondie, car il s'agit pour la plupart d'opuscules ou d'extraits au service de la vie monastique et de ses multiples exigences. À l'exception des écrits théologiques qui servent pour la formation catéchétique des lecteurs, la plupart de ces textes ont une utilité quotidienne : les miroirs que l'on utilise pour l'examen de conscience, les prières qui font partie de la liturgie, les écrits médicaux et les outils de méditation sont tous des ouvrages donnant accès à une culture commune au sein du monastère et ils garantissent l'uniformité et la continuité des pratiques quotidiennes du monachisme cistercien.

Conclusion

Nos recherches portant sur le contexte de conservation et sur la réception des *Visiones Georgii* à Alzella avaient premièrement pour but de mieux comprendre la manière dont le récit était perçu dans son milieu de lecture originel. Dans cette perspective, les questions liées à la transmission des manuscrits nous ont permis d'explorer les cercles dans lesquels l'ouvrage avait suscité un intérêt particulier. Sur la base de ces observations, nous présumons que les *Visiones Georgii* se sont répandues en Europe centrale à travers le réseau des monastères de manière très rapide mais difficile à retracer. Supposer une telle diffusion nous

³⁸ A sujet de la structure des *confessionales* voir Pierre Michaud-Quantin, *Pierre Michaud-Quantin. Sommes de casuistique et manuels de confession au moyen âge, XII-XVI siècles*, Louvain Lille Montréal, Nauwelaerts Giard Librairie dominicaine, 1962, 124 p.

paraît très probable si l'on prend en compte le cas de Heinrich Lichtenfels, copiste des *Visiones Georgii* (Ms. 841) et moine d'Altzella, qui a profité de ses missions pastorales pour enrichir les collections de son monastère. Le rôle des centres universitaires dans la transmission du récit doit être également examiné de manière plus détaillée : ici nous sommes limités à remarquer que d'abord Prague, et après 1409, Leipzig, avaient pu servir de point de départ à la circulation des manuscrits dans ces régions. Quoiqu'il en soit, le Ms. 832, la plus ancienne copie des *Visiones Georgii* dont nous ayons connaissance à l'heure actuelle, nous permet de supposer que les premiers exemplaires du récit sont arrivés dans la zone est de l'Allemagne moyenne peut-être même avant le commencement du Grand Schisme de 1378. Cependant, la plupart des manuscrits qui nous sont parvenus datent du 15^e siècle. En effet, cette époque peut être considérée comme l'âge d'or de la réception des *Visiones Georgii* : dans ce siècle marqué par les mouvements d'observance, les guerres hussites et par la fondation de nouvelles universités en Europe centrale, les visions de Georgius ont trouvé un écho favorable dans les monastères. Ce phénomène est attesté par le grand nombre de manuscrits conservés (vingt manuscrits latins, vingt-six manuscrits allemands, un manuscrit tchèque) et par l'existence de traductions vernaculaires de l'ouvrage.

En ce qui concerne les manuscrits des *Visiones Georgii* en possession d'Altzella, les inventaires des collections de l'abbaye au 16^e siècle nous permettent de nous forger des idées concernant leur lieu de conservation au sein de l'abbaye. Un catalogue de la bibliothèque à pupitres de l'abbaye datant de 1514 contient un item sur la cote J 27 se référant très probablement au Ms. 841, tandis que le Ms. 832 est évoqué dans l'inventaire de la Kleinenn Lieberey d'Altzelle, effectué à l'occasion de la sécularisation de l'abbaye en 1541. Or, bien que le Ms. 832, contenant le texte unique des *Visiones Georgii*, ne rende pas possible d'étudier le contexte de conservation de l'ouvrage, cela est tout à fait possible au sujet du Ms. 841, dont certaines caractéristiques nous inclineraient à penser que ses lecteurs cibles aient été tout d'abord les novices et les jeunes moines ayant besoin de prolégomènes sur la vie monastique et ses aspects savants et dévots.

Parmi les riches contenus du Ms. 841, les *Visiones Georgii* devaient probablement leur succès à leur nature composite : elles constituaient un ouvrage polyvalent susceptible de donner lieu à de multiples usages, grâce notamment à la présence de passages aux allures théologiques, scientifiques, hagiographiques, moralisants, didactiques... Mais aussi complexe soit-il, à notre avis, l'ouvrage avait pour principal objectif la méditation : en explorant l'au-delà, les *Visiones Georgii* invitent leurs lecteurs à suivre un chemin intérieur commençant par

l'expiation du péché et atteignant son acmé dans la vision de Dieu. Ainsi, dans les chapitres suivants, nous mettrons en lumière les contenus spirituels des *Visiones Georgii* en nous concentrant sur quelques-uns de leurs motifs les plus significatifs.

Chapitre 6

Comment lire les visions ? Tentatives d'interprétation des *Visiones Georgii*

« [le démon] nous persuade encore, pour un motif de charité, de nous entremettre et de faire des visites, afin de nous tirer hors de la clôture très sainte du monastère et du secret d'une paix amie¹ » (Cassien, Conférences, I.20)

Dans le chapitre qui suit, nous avons pour but d'explorer les interprétations possibles des *Visiones Georgii* dans leur milieu de réception, le monastère. Avant d'aborder une analyse des motifs constitutifs du texte, nous nous concentrerons sur la question de la vision même comme outil mnémonique, acte cognitif et genre littéraire. En s'appuyant sur les textes fondamentaux des communautés monastiques, en particulier sur Cassien dont les *Conférences* (420-429) étaient lues pendant les repas du soir tout au long du Moyen Age et sur Bernard de Clairvaux, l'auteur le plus influent de la tradition cistercienne, nous tenterons de mieux comprendre le rôle de la vision dans l'acquisition des connaissances divines.

1. Diriger le regard : pratique de la fixation mnémonique

Dans le premier entretien de son recueil de conférences auprès des grands solitaires d'Égypte, Jean Cassien décrit sa discussion avec l'abba Moïse, un ermite renommé pour sa sainteté, qu'il interroge avec son compagnon, l'abba Germain, sur le but final de la vie monastique et les moyens d'y parvenir. Dans sa réponse, l'abba Moïse confirme que si les moines assument toutes les difficultés de leur condition, y compris la solitude, les veilles, les jeunes, les privations et les longues études, c'est pour atteindre la vie éternelle, à laquelle on ne peut accéder sans la pureté du cœur. La vie monastique consiste ainsi dans un effort

¹ Première conférence de l'abbé Moïse. De but et de la fin du moine. Tome 1. Jean Cassien, *Conférences*, Paris, Ed. du Cerf, (Sources Chrétiennes 42) 1955,, p. 103.

continuel visant à obtenir un cœur pur et à le préserver de tous les troubles et de toutes les passions mondaines. Cet objectif se réalisera à travers la maîtrise des pensées :

Si nous nous proposons ce but, toujours nos actes et nos pensées iront droit à l'obtenir. Mais, s'il ne nous reste invariablement devant les yeux, nos efforts, vains et incertains, se dépenseront en pure perte. De plus ; nous verrons surir en nous tout un monde de pensées les plus diverses et contraires les unes aux autres. Car il est fatal que l'âme qui n'a pas où revenir et se fixer de préférence, change à toute heure, à tout moment, au gré des pensées qui la traversent ; jouet des influences du dehors, elle appartient aussitôt à la première impression qui se rencontre².

La fixation mnémorique à laquelle l'abba Moïse invite ses hôtes s'exprime dans le texte par des termes empruntés au vocabulaire de la vision: le moine doit détourner ses yeux de toutes les distractions qui lui apparaissent sous la forme des pensées négatives, des peurs, des doutes etc., et il lui faut diriger continuellement son regard vers son idéal. Fixer son regard, le ramener vers son but et ne pas s'en écarter – ces expressions récurrentes dans l'enseignement du saint ermite relèvent en effet d'une pratique de contemplation, également centrale dans la vie monastique. En même temps, l'abba Moïse précise qu'il s'agit d'une vision tournée vers l'intérieur : « Tout gît dans le sanctuaire profond de l'âme » car : « Le règne de Dieu, dit l'Évangéliste, ne viendra pas de telle manière qu'on puisse l'apercevoir de yeux. On ne dira point : Il est ici ; il est là. En vérité je vous le dis, le règne de Dieu est au-dedans de vous³. »

Pour décrire les processus intérieurs visant à atteindre le recueillement désiré, l'abba Moïse introduit également un vocabulaire mnémorique. Le péché est ainsi identifié à l'oubli de Dieu⁴, tandis que les vertus naissent du souvenir continu des choses divines. On peut ainsi reconnaître un lien intime entre la vision et la mémoire : la fixation du regard comporte également une fixation mnémorique, qui se fonde sur un effort continu pour retenir dans la mémoire son idéal, tandis que l'oubli implique une distraction intérieure par la perte de vue de l'objet vers lequel nos yeux étaient tournés. Le recours à ce travail mnémorique est indispensable pour ceux qui veulent avancer dans la vie spirituelle, parce que l'homme n'est

² *Ibid.*, p. 83

³ *Ibid.*, p. 91.

⁴ *Ibid.*, p. 93. : « personne n'a souvenir de Dieu, s'il fait ce qui est abominable à Dieu » p. 93.

pas en mesure de choisir les pensées qui envahissent son âme. En revanche, c'est lui qui décide de la manière dont il les traite :

Il est impossible, j'en conviens, que l'esprit ne soit traversé de pensées multiples ; mais il reste loisible à qui veut en prendre la peine de les accueillir ou de les rejeter. Leur naissance ne dépend pas de nous entièrement ; mais nous sommes bien les maîtres de les approuver et de les accueillir.

[...] Je déclare, au contraire, qu'il dépend de nous, pour une grande part, de hausser le ton de nos pensées, et qu'elles soient saintes et spirituelles ; ou terrestres et charnelles. Aussi bien, la lecture assidue et la continuelle méditation des écritures n'a-t-elle point d'autre but que de procurer l'éclosion dans notre mémoire des pensées divines ; le chant répété des psaumes est destiné à nourrir une composition continuelle ; et notre empressement aux veilles, aux jeûnes et à la prière a pour dessein d'affiner tellement l'âme qu'elle perde le goût des choses terrestres et ne veuille plus contempler que les célestes. Que si, nous laissant gagner à la négligence, nous quittons ces saints exercices, on verrait, par une suite fatale, l'âme épaissie de la malpropreté des vices pencher bientôt du côté de la chair, pour enfin s'y ruer⁵.

Les conditions de la vie monastique sont ainsi au service de la fixation continuelle des pensées des moines sur les choses divines. La lecture et la méditation des Écritures fournissent des matériaux vers lesquels ils peuvent diriger leur attention, les psaumes et les chants sollicitent la composition du cœur tandis que les veilles, les jeûnes et d'autres exercices les aident à détacher les pensées des choses terrestres. En effet, il ne suffit pas de combattre les pensées charnelles, ce qui serait une lutte vaine étant donné que l'homme ne peut pas être complètement purifié des illusions, mais il faut les remplacer par des idées plus profitables :

Cet exercice du cœur pourrait, non sans justesse, se comparer aux meules que les eaux d'un canal, en se précipitant, actionnent d'un mouvement giratoire. Elles ne peuvent cesser leur travail, forcées qu'elles sont de tourner par la poussée des eaux. Cependant, il est au pouvoir du maître du moulin de faire moudre, à son gré, du blé, de l'orge ou de l'ivraie. Ce qui est hors de doute, c'est qu'elles ne moudront que ce qui leur sera fourni par celui à qui le soin de cet ouvrage a été commis.

De même, l'âme se sent-elle pressée durant la vie présente. De toutes parts, les torrents des tentations se précipitent et lui impriment le mouvement ; c'est en elle un flot continu de

⁵ Ibid., p. 98-99.

pensées bouillonnantes. Mais le soin est commis à son zèle et à sa diligence de voir lesquelles elle doit admettre et lesquelles elle doit rechercher. Si, comme je l'ai dit, nous recourons à la méditation constante des saintes Écritures, et élevons notre mémoire au souvenir des réalités surnaturelles, au désir de la perfection et à l'espérance de la future béatitude, nécessairement les pensées qui naîtront de là seront spirituelles, et maintiendront l'âme dans les hauteurs où elle aura vécu⁶.

Ainsi, les objets vers lesquels on tourne le regard doivent être sélectionnés avec la conscience du fait que l'on s'identifie à ce que l'on regarde ; autrement dit, la fixation des pensées sur une chose donnée entraînera des idées similaires. L'enseignement de l'abba Moïse repose ainsi sur la conviction que la puissance des contenus qui occupent l'âme consiste dans cette capacité d'assimilation. Dans cette perspective, la Bible et les textes que les moines utilisent pour leurs méditations, ont une importance primordiale au sein d'une communauté monastique, car le matériau écrit pénètre dans l'âme du lecteur à travers les pratiques méditatives et ainsi joue le rôle d'une terre fertile stimulant l'éclosion des pensées.

Si on considère la grande diffusion de la littérature visionnaire dans les communautés monastiques, et en particulier, chez les cisterciens, nous pouvons supposer que ces textes exerçaient une fonction singulière dans le domaine de la vie spirituelle. Aussi, il nous semble légitime d'expliquer leur succès par le lien intime qu'ils établissent entre la vision et la mémoire. Or, les riches descriptions des récits de visions sollicitent l'imagination du lecteur et l'aident à fixer les yeux de l'esprit sur les représentations mentales des contenus spirituels. La fonction mnémonique des images verbales est encore plus évidente si on prend en compte le fait que dans les communautés cisterciennes, la présence des images matérielles était réduite afin de laisser place aux métaphores du langage mystique, favorisant la production d'images intérieures⁷. Dans la suite, nous présenterons comment la puissance des récits de visions réside dans leur capacité à favoriser la visualisation des images verbales - pratique qui a entraîné une appréhension non seulement intellectuelle des contenus impliqués, mais une participation totale de la part du lecteur.

⁶ *Ibid.*, p. 99.

⁷; Selon Jean-Claude Schmitt, « la spiritualité monastique (chez les cisterciennes notamment) cherchait à tirer la vision spirituelle vers le haut, en l'arrachant au corps, au sens de la vue, à la contemplation douteuse des objets matériels (sculptures divertissantes des cloîtres, figures colorées des vitraux, enluminures chatoyantes de manuscrits) pour laisser libre cours aux métaphores du langage mystique, chez saint Bernard en premier lieu », Jean-Claude Schmitt, *Le corps des images : essais sur la culture visuelle au Moyen âge*, Paris, Gallimard, 2002, p. 27.

2. Vision et visualisation

Avant de commencer notre analyse des récits de visions et leur interactivité avec le lecteur, il n'est pas peut-être inutile de remarquer que contrairement à une tradition narrative de l'art visuel où l'image imite le texte en créant des formules pour exprimer une certaine temporalité, dans notre cas, c'est le texte visionnaire qui emprunte des caractéristiques aux images en évoquant par ses descriptions vives une série d'objets et d'événements visibles. Le pouvoir de ces figures verbales réside cependant dans la capacité de visualisation du lecteur : c'est grâce à ce processus mental que la vision écrite devient objet de la contemplation à l'instar des images matérielles.

Or, dans les communautés monastiques, les exercices de visualisation faisaient avant tout partie des pratiques de méditation sur les Écritures. En ce qui concerne la tradition cistercienne, Aelred de Rievaulx (1110-1167), dans ses *Regulae inclusarum* (1160-1162), donne aux sœurs anachorètes, auxquelles il adresse son ouvrage, des instructions claires concernant les techniques de visualisation. Dans une série de méditations guidées sur la vie de la Vierge et du Christ, Aelred leur demande d'imaginer une scène biblique et d'y être présent non comme spectateur, mais en tant que participant. De cette manière, il encourage les anachorètes à voir et entendre ce qui se passe dans le passage choisi, et il les pousse à répéter les phrases prononcées des personnages bibliques. À titre d'exemple, il propose la méditation suivante au sujet de la Nativité :

...avec un saint empressement, accompagne la mère à Bethléem, retire-toi avec elle dans l'asile qui l'a reçoit, aide-la, assiste-la quand elle enfantera ; et quand le nouveau-né aura été déposé dans la crèche, en un grand cri de joie proclame avec Isaïe : « Un enfant nous est né, un Fils nous a été donné ! » Va entourer de tes bras ce berceau ; que l'amour vainque la timidité, que l'affection chasse la crainte, presse longuement tes lèvres sur ces pieds très saints, couvre-les de baisers. Revois en esprit la veillée des bergers, regarde, émerveillée, les armées des anges, prends part au concert céleste, chante de cœur et de bouche : « Gloire à Dieu dans les cieux et paix sur la terre aux hommes de bonne volonté⁸ ! »

Les passages évoqués des *Regulae inclusarum* visent à transmettre aux moniales une connaissance allant de soi à l'intérieur du monastère, telle que celles qu'un moine doit

⁸ Aelred de Rievaulx, *La vie de recluse La prière pastorale*, Paris, Éd. du Cerf, (Sources chrétiennes 76) 1961, p. 121.

apprendre en tant que novice.⁹ L'utilité d'une telle pratique se fonde sur la conviction qu'à travers la visualisation des événements bibliques, le lecteur peut arriver à une contemplation plus parfaite des choses divines. Barbara Newman démontre dans son étude sur la réception des récits de visions le lien intime entre les exercices de visualisation et la naissance des visions, qu'elle présente comme deux processus se stimulant l'un l'autre. De cette manière, pendant la lecture méditative, les images du texte entrent dans le réservoir de la mémoire du lecteur et y restent stockées. Ensuite, la visualisation permet aux yeux de l'esprit de construire leur objet à partir des stocks disponibles dans la mémoire ; et cette nouvelle image animée, née de la visualisation, va exercer à son tour une influence sur le sujet visualisant. Au cours de l'interaction entre l'objet visualisé et le sujet qui le voit, ce dernier devient de plus en plus attaché par ses émotions à l'objet qu'il regarde, ce qui peut effectivement provoquer chez lui des visions spontanées.

Ainsi, la littérature des visions monastiques est enracinée dans l'art de la mémoire et dans les pratiques méditatives telles que la *lectio divina*, qui se fonde sur la répétition d'expressions bibliques¹⁰. Dans un milieu monastique où l'herméneutique est déterminée par une telle approche mnémotecnique des textes, les récits de visions peuvent servir de catalyseurs des visions, et, à leur tour, les visions obtenues de cette façon pourront conduire à la création de nouveaux textes visionnaires. La vision devient ainsi une manière d'appréhender le texte et d'en extraire la signification. C'est dans ce sens que Barbara Newman remarque que dans une sous-culture visionnaire, les formules « *vidit* » et « *videbat* » dans les textes signifient également « il visualise¹¹ » et « il a appris à voir¹² »

⁹ Barbara Newman, « What Did It Mean to Say “I Saw”? The Clash between Theory and Practice in Medieval Visionary Culture », *Speculum*, 2005, vol. 80, n° 1, p. 26.

¹⁰ Sur le lien entre la mémoire et la médiation dans la tradition monastique, voir Mary J. Carruthers, *Machina memorialis : méditation, rhétorique et fabrication des images au Moyen âge*, traduit par Fabienne Durand-Bogaert, Paris, Gallimard, 2002, particulièrement le Chapitre III : Images cognitives, méditation et ornement, p. 153-217.

¹¹ En analysant la signification de la formule *vidi*, elle indique encore d'autres interprétations possibles du verbe : Augustine's analysis can be read as a range of possible answers to my question, what did it mean to say “I saw” ? On his account, the seer's *vidi* can mean any number of things: sources of *visio spiritualis* turn out to include deliberate exercise of the memory (“I visualised”), images arising from “an excessive application of thought” (“I imagined”), cases of feverish delirium (“I hallucinated”), visions perceived in sleep (“I dreamed”), and images produced by the agency of a good or evil spirit (“there appeared to me”). B. Newman, « What Did It Mean to Say “I Saw”? The Clash between Theory and Practice in Medieval Visionary Culture », art cit, p. 7.

3. La vision comme mode de connaissance

La plupart des visions auxquelles Georgius accède au cours de son voyage dans l'au-delà sont introduites par des formules telles que « *Georgius per viam suam ultra progrediens vidit* », « *Item vidit* », « *Item videbat* », « *ibi vidit* » etc. Étant donné que le chevalier découvre les phénomènes miraculeux de l'au-delà à travers ces révélations, nous pouvons constater que son voyage a une valeur cognitive. De même, les visions narrées par Petrus de Paternis résument des connaissances divines qui deviennent accessibles au lecteur par la visualisation des événements décrits, et par l'interaction ultérieure entre le sujet qui visualise et l'objet animé.

Si nous mettons quelque peu de côté les pratiques de méditation, aussi déterminantes soient-elles à l'égard de la lecture des visions dans les communautés monastiques, cela nous permet d'examiner la contribution de la scolastique à cette problématique. Or, au 14^e siècle, l'époque de la naissance des *Visiones Georgii*, l'association de la vision avec la cognition se fonde sur des arguments savants provenant de penseurs renommés tels que Thomas d'Aquin (1225-1274), qui utilise dans sa *Somme théologique* le mot *visio* au sens d'une appréhension intellectuelle¹³ :

La *visio* est une connaissance parce qu'elle se rapporte à la cause formelle : ce n'est pas la simple vue d'aspects sensibles, mais la perception de plusieurs aspects organisés selon la disposition immanente d'une forme substantielle. Compréhension intellectuelle et conceptuelle, par conséquent¹⁴.

Il s'ensuit qu'à travers la vision, on n'accède pas seulement à la connaissance des réalités sensibles, mais par une extension métonymique, la *vision* devient le modèle par excellence de l'acquisition de la connaissance intellectuelle. Dans le système thomiste, dont les échos sont abondants dans les *Visiones Georgii*, l'expérience sensible sert de point de

¹² En prenant l'exemple de Cbristina of Markyate, dominicaine anglaise du 12^e siècle, Barbara Newman démontre que dans certains milieux religieux la formule je « vois » signifiait également « j'ai appris de voir » : « In a visionary subculture, "I saw" could mean "I learned to see. » *Ibid.*, p. 21.

¹³ Umberto Eco souligne que l'appréhension de la vision comme mode de connaissance chez Thomas d'Aquin est prouvée entre autres par plusieurs passages de la *Somme théologique* : S. Th. I, 67,1 ; I-II, 77, 5 ad 3. Umberto Eco, *Art et beauté dans l'esthétique médiévale*, traduit par Maurice Javion, Paris, B. Grasset, 1997. Edition Kindle, 7.4

¹⁴ *Ibid.*

départ à la vie spirituelle : « *Nihil in intellectu nisi prius in sensu*¹⁵ », rien ne peut atteindre l'intellect sinon à travers les sens. Néanmoins, les sens ont un rôle limité dans la connaissance des vérités d'ordre supérieur et Thomas d'Aquin souligne l'impossibilité de faire une expérience sensible et immédiate de la divinité, car « Personne n'a jamais vu Dieu » (Jean 1, 18). Ainsi, au sujet d'un verset du premier chapitre de l'Évangile de saint Jean où le Christ répond à l'interrogation des apôtres Jean et André concernant son habitation « Venez et voyez » (Jean 1, 39), le Docteur angélique met en valeur le fait qu'au sens mystique, la vision signifie la connaissance intime des choses, ce qui suppose une expérience vécue :

« Au sens mystique, le Christ dit : Venez et voyez, parce que l'habitation de Dieu, celle de la gloire comme celle de la grâce, ne peut être connue que par expérience : en effet, elle ne peut être expliquée. [...]. Voilà pourquoi le Christ dit : Venez et voyez ; venez, par la foi et par les œuvres, et voyez, par l'expérience et la connaissance. »¹⁶

Or, l'expérience que Georgius acquiert au cours de son pèlerinage dans l'au-delà implique la personne entière, y compris son corps et son âme. Elle n'est pas exclusivement visuelle, mais, comme un théâtre mystique, elle fait appel à la totalité des perceptions sensorielles. Son expression verbale est marquée par un langage saturé de références à des sons, des odeurs et d'autres qualités perceptibles dans l'au-delà.

Le langage synesthétique des mystiques est un exemple de dépassement des habitudes privilégiant la vision. En effet, dans les textes des visions mystiques, la préférence accordée au bâtiment sur le livre comme métaphore de la création et de la relation entre l'homme et Dieu, est une tendance récurrente qui fait penser que quelque chose de plus est demandé par l'expérience mystique, par la mémoire et par l'*ekphrasis* à l'égard de l'organisation des détails sensoriels et de la compréhension.¹⁷

¹⁵ S. TH. I, q. 84, aa 6-7

¹⁶ Saint Thomas d'Aquin, Commentaire de l'Évangile de Saint Jean, trad. sous la direction de Marie-Dominique Philippe OP « *Mystice autem dicit 'Venite et videte' quia habitation Dei, sive gloriae, sive gratiae, agnosci non potest nisi per experientiam. Nam verbis explicari non potest: Apoc II, 17 [...] Et ideo dicit 'Venite et videte'. 'Venite', credendo et operando 'et videte', experiendo et intelligendo* » (in Ioann. I, lect. 15 on v. 39) ; cité par A. Blanco, « Word and Truth in Divine Revelation. A study on the Commentary of St. Thomas Aquinas on John 14,6 » dans *La doctrine de la révélation divine de saint Thomas d'Aquin. Actes du symposium sur la pensée de saint Thomas d'Aquin tenu à Rolduc, les 4 et 5 novembre 1989*, Léon Elders, S. V. D., Libreria Editrice Vaticana, 1990, p. 42.

¹⁷ « the synaesthetic language of mystics is one of these times that ripples through and disrupts habits that privilege vision. In fact, the tendencies at times of the mystical vision text to offer up building

Le terme *visio* est ainsi une abstraction qui désigne premièrement l'acte cognitif englobant une vaste gamme de perceptions sensibles, y compris naturellement la vision proprement dite¹⁸. Afin de mieux comprendre le phénomène visionnaire dont les *Visiones Georgii* sont une manifestation verbale, je proposerai par la suite une analyse du langage des visions centrée sur les expressions décrivant l'objet de la vision. En définissant les choses vues comme *ymago*, *forma*, *figura*, ou *effigies*, le récit implique une distinction fine entre l'apparence et l'essence. Cette caractéristique marquante du texte se fonde d'une part sur la reconnaissance de l'irreprésentabilité des réalités spirituelles, et, d'autre part, sur la thèse d'une dissemblance fondamentale entre Dieu et toutes les figures dont l'homme se sert pour le représenter¹⁹.

4. Matière des visions de Georgius

Pour justifier la possibilité d'un pèlerinage corporel dans l'au-delà, les *Visiones Georgii* contiennent de nombreuses réflexions sur le statut des visions de Georgius. En donnant la parole à l'ange saint Michel, le narrateur inclut des explications aux allures scientifiques ayant pour but de clarifier la nature des phénomènes vus. Dans ces discussions, les expressions se référant aux objets que Georgius voit sont les suivantes : *imago*, *forma*, *figura*, et *effigies*. Ainsi, pour commencer l'analyse de ce vocabulaire, je proposerai d'abord d'observer les différentes acceptions du mot *imago* dans le texte pour continuer ensuite par l'exploration des autres expressions appartenant au champ sémantique de l'image.

rather than book as a metaphor for creation and for the relationship of human being with God is a rather steady clue that something more in the way of sensory detail and understanding is called for by the mystical experience, by memoria, by ekphrasis » Claire Barbetti, *Ekphrastic medieval visions: a new discussion in interarts theory*, 1st ed., New York, Palgrave Macmillan, 2011, p. 101.

¹⁸ Néanmoins, cette distinction de la vision comme modèle pour l'acquisition de la connaissance est le résultat d'une culture dont le paradigme, comme plusieurs auteurs le démontrent, est l'écriture alphabétique et son produit, le livre, destiné à une réception privilégiant les yeux : « The Western medieval world's reliance on visual image and visual memory is concomitant with the structure of reading and the book: both develop alongside each other and both acted as means to gather, attain, remember and preserve knowledge, custom, and story. » *Ibid.*, p. 6.

¹⁹ Sur le sujet de la dissemblance voir Georges Didi-Huberman, *Fra Angelico: dissemblance et figuration*, Paris, Flammarion, 1995. Ière Partie : Couleurs du mystère : Fra Angelico, peintre du dissemblable, p. 27-145.

Dans le latin classique, le mot *imago* « avec tous les sens du mot français » signifie représentation, portrait, fantôme, apparence, « par opposition à la réalité »²⁰. Ce champ sémantique s'est transformé dans la pensée médiévale où l'*imago* obtient un statut central grâce aux acceptions bibliques du mot, et en particulier à la Genèse où on apprend qu'Adam fut créé à l'image de Dieu. Prise dans ce sens, l'image implique pour les auteurs chrétiens une relation de ressemblance entre Dieu et l'homme, qui se manifeste en tant qu'obéissance et imitation. Au sujet de la notion d'*imago* au Moyen Âge, George Didi-Huberman remarque qu'elle désigne une « ressemblance médiane, en quelque sorte inférieure à ce que Hugues de Saint-Victor nommait une ‘ressemblance d'égalité’ - celle qui définit la relation spécifique de Jésus-Christ à son Père divin -, et bien supérieure à toute ‘ressemblance de contrariété’ - ressemblance mensongère, celle de l'acteur de théâtre et celle de l'Antéchrist »²¹

Pour illustrer la différence entre l'image chrétienne, notion tout à fait positive, et les usages antérieurs du mot, George Didi-Huberman a recours à un verset du Psaume 38 : *Verumtamen in imagine pertransit homo* (Psaumes 38, 7) :

Moment intense d'une élégie douloureuse : le psalmiste éprouve, face à Dieu, son propre néant : tout homme qui se dresse, dit-il est un souffle, une pure *vanitas* ; de même marche-t-il dans l'image, *in imagine pertransit*, c'est-à-dire dans l'ombre et l'apparence. Or les penseurs du Moyen Âge, saint Augustin, saint Bernard, Pierre Lombard et d'autres encore, ont entièrement renversé cette valeur de désespoir. « Cependant, l'homme marche dans l'image » - et ils commentent : bien que s'étant aveuglé dans l'exercice du péché et dans la dissemblance, l'homme, par la bonté de Dieu, continue de marcher dans cette *imago Dei* pour laquelle il a été créé. Et son salut ne peut consister qu'à se reconnaître enfin dans ce milieu natif où, aujourd'hui encore, il erre en aveugle²².

Dans ce sens, l'image chrétienne exprime la plus haute qualité de l'homme, la raison d'être de l'existence humaine, un idéal à atteindre ; mais aussi la promesse de retrouver la relation authentique entre l'homme et Dieu. Or, de ce rapport ontologique procède également un système anthropologique : dans les *Visiones Georgii*, l'âme humaine est conçue comme une image ternaire de la Trinité. À ce sujet, Petrus de Paternis insère une explication détaillée

²⁰ Pour l'analyse du vocabulaire des *Visiones Georgii*, nous utilisons dans l'étude présente le dictionnaire étymologique d'Alfred Ernout et Antoine Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine : histoire des mots*, 4e éd., Paris, Klincksieck, 2001, 833 p.

²¹ G. Didi-Huberman, *Fra Angelico, op. cit.*, p. 76.

²² *Ibid.*, p. 77-78.

au chapitre 27 où il reprend une distinction classique entre les trois facultés principales de l'âme, notamment l'intellect, la mémoire et la volonté, et ensuite, il les raccorde aux trois personnes divines de sorte que les trois facultés seront images du Fils, du Père et du saint Esprit.²³ Mais le sens théologique de l'*imago* se reflète dans les descriptions mêmes des visions de Georgius. On trouve un passage riche en références de ce genre au chapitre 21 où le narrateur raconte l'arrivée de Georgius devant les murs dorés du Paradis et la manière dont le chevalier, stupéfié par la beauté de cette vision, interroge l'ange sur sa nature:

En voyant ces choses, Georgius demanda à l'ange : Qu'est donc ce mur brillant comme le soleil ? Et qu'est cette porte qui dépasse dix fois le soleil par sa clarté ? L'ange lui répondit : Ce mur est le mur du Paradis, et cette porte est la porte du Paradis, non celle du Paradis céleste, mais elle est la porte de ce Paradis qui est l'image du véritable Paradis, où tu vas voir des anges et tous les saints selon leurs places ordinaires, et tu vas les voir visiblement sous une forme visible et correspondant à leur propre gloire. Bien que les âmes, les anges et les saints soient des esprits indivisibles qui voient Dieu face à face et existent dans le ciel, et qu'en conséquence ils restent invisibles pour les yeux corporels et mortels dans leur propre substance naturelle, à l'instar de Dieu, dont ils sont des images naturelles, il leur est toutefois permis pour toi d'adopter leurs propres figures, similaires à leurs corps, dans lesquelles ils peuvent être corporellement visibles, afin que toi, homme mortel, tu puisses les voir par tes yeux corporels²⁴. [Notre traduction]

Ce passage nous permet de faire la distinction entre deux acceptions du mot *imago*, dont la première (le Paradis corporel que Georgius visite est *l'image* du véritable Paradis) se réfère à la relation établie entre une chose invisible et une autre chose visible, tandis que la deuxième (les âmes sont des *images* naturelles de Dieu) désigne la similitude entre deux entités invisibles. C'est effectivement ce deuxième sens d'*imago*, dépourvu de toute matérialité, qui nous ramène à l'essence même de la notion médiévale de l'image. Comme

²³ Sur l'anthropologie de l'homme dans les *Visiones Georgii*, voir le chapitre 27

²⁴ «*Quid est murus iste ful- /gentissimus sic sol et quid porta eius decuplis / solis deuincens claritatem ? Cui respondit angelus /dicens : Murus iste est murus paradisi, et porta eius / porta paradisi, non quidem paradisi celestis sed paradi- / si qui est ymago ueri paradisi, in quo uidebis ani- / mas et singulos sanctos in suis ordinibus constitu- / tos, quos uidebis uisibiliter et in forma visibili, et / modum glorie ipsorum. Licet enim angeli et sanctorum anime / Deum facie ad faciem uidentes et in celo existentes / sint spiritus indiuisibiles et per consequens oculo corporali / et mortali inuisibiles in substancia propria et natura / sicut et Deus, cuius sunt naturalis ymago, tamen concessum / est eis omnibus propter te, ut tu qui homo mortalis es, ip- / sos oculo corporali uidere possis assumere et assu- / ment figuras proprias et similitimas suorum corporum / in quibus corporaliter uideri /possint* » Ms 832 f. 10rB 16-32

nous l'avons déjà indiqué plus haut, les âmes sont les images naturelles de Dieu. Mais comment faut-il comprendre cette affirmation ? En quoi consiste cette relation invisible qui confère aux âmes le statut d'image ? Selon Augustin, « l'image est un signe tiré de l'objet par imitation et qui l'exprime par la ressemblance²⁵ ». Pourtant, comme Jean Wirth le remarque ensuite dans son étude sur la notion d'image, « le caractère visuel et à plus forte raison l'idée qu'il existerait des 'codes visuels', ne sont pas [...] constitutifs de la notion d'image, quoique l'image soit fréquemment présentée comme un objet de vision et de monstration : chez Augustin (repris par Petrus de Paternis), l'âme humaine est une image de la Trinité et, dans la Trinité, le Fils est l'image du Père²⁶. ». Cette relation invisible désigne ainsi la manière dont les choses créées sont liées à leur Créateur selon la doctrine chrétienne. Par ailleurs, cette ressemblance inhérente à son modèle est le fondement de la conviction que les images donnent accès à une réalité qui leur est antérieure.

En revanche, la première occurrence du terme *imago* implique une ressemblance qui se traduit par des formes visibles : la Paradis corporel est l'image visible du Paradis invisible dans les cieux. L'*imago* est ici un substitut des choses immatérielles et les représente sous un aspect visible reflétant leur propre nature. De cette manière, l'image établit une ressemblance sensible avec son modèle immatériel. Grâce aux images visibles que Georgius voit en passant à travers les régions paradisiaques, il lui devient possible de prendre connaissance des mystères divins, ce qui confirme la valeur cognitive de l'image. Dans les *Visiones Georgii*, l'*imago* donne accès à son modèle de manière claire et sans ambiguïté.

Toutefois, l'apparence visible d'une chose ne correspond pas forcément à son essence. L'aspect est capable de cacher ou de rendre méconnaissable la vérité : on peut observer cette fonction des aspects sensibles au début du pèlerinage de Georgius, où le chevalier doit affronter neuf fois des diables ayant pris diverses apparences qui essayent de le détourner de son voyage. Néanmoins, le narrateur n'utilise jamais le mot *imago* pour désigner les apparitions diaboliques, car l'image, marquée d'une similitude inhérente à son archétype, en transmet la nature véritable. Les apparences trompeuses sont ainsi décrites par les termes *figura*, *forma*, et *effigies*. Ces trois expressions, désignant toutes les aspects visibles que Georgius voit au cours de son voyage dans l'au-delà, sont en effet interchangeables dans le vocabulaire des visions. Le latin *figura*, formé du verbe *figo* avec le suffixe *-ura*, porte une

²⁵. Jean Wirth, *Qu'est-ce qu'une image ?*, Genève, Droz, 2013, p. 13.

²⁶ *Ibid.*, p. 14.

valeur proprement plastique. Le verbe signifie tout d'abord 'modeler dans l'argile', 'façonner dans toute matière plastique', et, par extension, 'reproduire les traits de quelqu'un', 'représenter', et encore 'imaginer', 'feindre', 'inventer'. Ces dernières significations sont conservées dans l'adjectif *fictus*, maintenu dans les langues romanes, tandis que *fictor*, un autre dérivé de *finco*, désigne le sculpteur. Au sens de « figure donnée à une chose », *figura* s'associe souvent aux termes *species*, *forma* et *habitus*. *Forma*, à son tour, signifie en latin 'moule', 'objet fait à la forme' ou 'forme donnée à un objet matériel ou abstrait'. Prise dans ce sens, elle ne différencie guère de *figura*, sauf que cette dernière n'est pas entrée dans la langue philosophique. À ces deux notions synonymes s'ajoute encore le terme *effigies*, expression se référant plutôt au résultat visible d'une activité manuelle ou artistique, notamment à la réplique d'un individu, sans impliquer l'action qui la produit.

Forma, *figura* et *effigies*, ces trois synonymes qui décrivent les objets vus dans l'au-delà n'expriment pas de jugement en ce qui concerne la vérité des perceptions : elles désignent uniquement la surface visible, la manière dont les choses s'offrent au regard. Par conséquent, *forma*, *figura* et *effigies* peuvent être trompeuses, comme dans les scènes de tentation de Georgius, mais elles sont également capables de faire transparaître la nature véritable des choses. Au cours de son voyage, Georgius voit des figures, des formes et des effigies dont la beauté est associée à leur bonté et à leur sainteté, tandis que la laideur d'autres apparences indique leur distance par rapport à Dieu et constitue un attribut des êtres diaboliques. Néanmoins, il faut souligner qu'en dépit du fait que les aspects visibles permettent l'accès à des choses spirituelles, ce qui est perceptible par les sens est très loin de la vraie nature de ces réalités, qui, elle, dépasse infiniment l'imagination humaine :

Il semble donc que Georgius vit sensiblement la gloire des saints avec ses yeux corporels en effigies corporelles, car il ne pouvait pas voir avec ses yeux corporels, de manière perceptible, la vraie et propre gloire des saints dans sa propre nature et substance, comme il ressort de ce qui a été dit²⁷.

Étant des substituts sensibles des choses spirituelles, les figures, les formes et les effigies les révèlent et les cachent à la fois : elles les révèlent par des qualités sensibles et intelligibles aux hommes, et elles les cachent par la dissemblance qui caractérise leur relation. Ainsi, les visions sont marquées par une ambiguïté inhérente : comme toute perception

²⁷ « Igitur patet quod iste georgius /sanctorum gloriam sensibiliter et oculo corporali uidit in /effigie corporali, quia sanctorum veram et propriam gloriam in /sua propria natura et substancia uideri non poterat oculo /corporali et sensibiliter, sicut patet ex iam dictis. ». Ms 832 f. 12vB 2-6

sensible, elles doivent être soumises au jugement pour que leur nature véritable ressorte. Cependant, même après ce jugement, il faut toujours se rappeler leurs limites cognitives, notamment le fait qu'elles ne donnent qu'un accès limité à la vérité.

Or, dans l'herméneutique monastique, la même difficulté caractérise l'exégèse des textes : les significations se cachent et se révèlent dans un jeu de sens figurés. Comme l'aspect sensible des visions rend nécessaire un discernement affiné pour éviter d'être trompé, les sens figurés peuvent également échapper à ceux qui ne savent pas comment les extraire du texte. Après avoir démontré comment les *Visiones Georgii* se constituent de formes, de figures, d'effigies et d'images, nous voudrions examiner la manière dont elles s'insèrent dans un milieu de lecture - le monastère - favorisant une stratégie d'interprétation qui se fonde sur la théorie des quatre sens de l'Écriture.

5. Les sens figurés de la Bible

Depuis Augustin, la condition de l'homme déchu, en tant que sort partagé communément par les mortels, est décrite dans les termes d'une dissemblance fondamentale d'avec Dieu²⁸. Chez Adam, l'image de Dieu est brisée à cause du péché et, à la suite de son expulsion de l'Eden, il se retrouve aveuglé dans une vallée de larmes où ne demeurent que des apparences et des ombres. Or, même dans cette région où une vision directe de Dieu est impossible, il reste des moyens pour s'en rapprocher, notamment des indices et des empreintes laissés par le Créateur lui-même dans toutes les créatures de ce monde. À travers une lecture attentive de ces signes, il devient possible de voir se dessiner un chemin permettant à l'homme de retrouver sa ressemblance originelle avec Dieu. Alain de Lille, cistercien de Cîteaux (mort en 1202), dans son hymne *Omnis mundi creatura*, exprime cette idée commune à la pensée médiévale : « Toute créature du monde, comme un livre, comme une peinture, est pour nous un miroir²⁹ ». Les « images » parmi lesquelles l'homme est contraint de marcher ne sont pas seulement sources de désespoir du fait de l'état commun des créatures déchues, mais elles signifient également l'espoir d'une chance de rétablir dans son âme l'*imago* brisée.

Cependant, la nature n'est pas seule porteuse des significations cachées qui amènent au-delà du visible : Dieu se manifeste tout d'abord à travers la Bible, qui constitue le lieu par

²⁸ G. Didi-Huberman, *Fra Angelico*, op. cit., p. 76.

²⁹ *Omnis mundi creatura / quasi liber et pictura / nobis est et speculum*. PL CCX 579 A

excellence des significations spirituelles. La narration de l'histoire sainte se constitue de figures et d'événements familiers aux sociétés de l'époque biblique comme les bergers, les soldats, les pêcheurs, le recensement, la présentation obligatoire au temple, etc. Cependant, ces faits quotidiens et perceptibles aux yeux servent de l'évocation d'une autre réalité invisible et indicible. Ainsi, l'exégèse de la sainte Écriture, c'est-à-dire l'action d'extraire une signification du texte, se fonde dans la tradition herméneutique de l'Église sur la distinction entre quatre sens, dont le premier est le plus simple : la narration des événements bibliques dans leur contexte terrestre. Le sens historique ou littéral effectivement n'a d'autre fonction que celle d'être dépassé et d'ouvrir la porte permettant l'accès à la profondeur des triples sens spirituels. Parmi ceux-ci, le sens allégorique révèle la vérité des événements bibliques : il est la conversion du sens littéral en vérités sur la foi. L'allégorie fonctionne comme la préfiguration du mystère du Verbe incarné et, à ce titre, elle est indispensable pour l'appréhension de la construction doctrinale de l'Église. Elle vise la connaissance de la vérité, contrairement au deuxième sens spirituel, la *tropologia*, qui relève de la vertu. Le sens tropologique de la Bible est ainsi une actualisation des événements narrés, en leur conférant un sens moral. Enfin, le troisième sens mystique, l'*anagogia*, représente le but final de toute l'exégèse biblique, notamment l'élévation de l'âme vers la lumière divine. Elle se révèle dans la contemplation en tant que pressentiment de la présence divine, et alimente l'espoir d'atteindre la béatitude éternelle.

Le fait que la Bible ait recours à des figures pour transmettre le message divin justifie l'emploi d'un langage figuré dans les discours portant sur les mystères de la foi même dans les textes produits par l'homme. Or, nous sommes persuadés que la forte expression figurale qui caractérise les *Visiones Georgii*, texte approuvé par les autorités ecclésiastiques, les rend passibles d'une exégèse quadruple à l'instar de la Bible. Ainsi, pour mieux comprendre l'enjeu de la figuration dans les récits de vision, nous aborderons dans ce qui suit une analyse de la nature ambiguë des figures qui se caractérise, d'un part, par la ressemblance sensible qu'elles évoquent, et de l'autre, par leur dissemblance fondamentale avec l'archétype auquel elles renvoient.

6. Nécessité des figures dissemblables

Comme nous l'avons montré précédemment, pour l'appréhension des mystères de la foi, l'homme a besoin de figures. Étant donné que le monde créé ne contient pas d'images semblables à son Créateur au sens d'une relation d'équivalence, l'homme étant à la recherche

des réalités spirituelles, doit se contenter des fragments d'une unité brisée, disséminés dans le monde visible. Ces traces, en tant que *vestigia*, renvoient à Dieu comme à leur cause, mais du fait qu'ils ne possèdent aucune ressemblance spécifique avec leur référent, ils en seront forcément dissemblables. Ainsi, au sujet de l'image médiévale, Jean Claude Schmitt met en valeur qu'elle n'est pas soumise à la logique de la mimesis : « Les formes figuratives et les couleurs sont plutôt conçues comme les indices de réalités invisibles qui transcendent les possibilités du regard. Les images ne sauraient "représenter" – au sens habituel du terme – de telles réalités. Tout au plus peuvent-elles chercher à les "rendre présentes", à les "présentifier"³⁰. »

Le statut de l'image au sens strict du terme est, dans la pensée chrétienne, uniquement réservé à l'âme humaine parmi les créatures, et, elle est ainsi dépourvue de toute ressemblance aspectuelle. Au sujet de l'art médiéval, Georges Didi-Huberman évoque une esthétique du vestige, qui, dans sa dimension anagogique, vise l'élévation de l'âme vers l'image invisible. Cette « esthétique de l'image à venir³¹ » renferme en elle-même la conscience de ne pouvoir montrer qu'une approche imparfaite de Dieu par l'intermédiaire de figures toujours dissemblables. « Ainsi la figure est-elle pensée aux fins de montrer, simplement, l'altérité, l'altérité du divin ; ce qui est tout autre chose que de croire en signifier l'essence. Nous sommes là aux antipodes de tout iconographisme³² ». Dans ce grand courant théologique de la voie négative qui remonte à Denys l'Aréopagite, le dissemblable est préféré au semblable pour désigner Dieu, car en raison de notre dissemblance, nous pouvons « mieux voir ce à quoi Dieu ne ressemble pas plutôt que ce à quoi il ressemble vraiment. Une figure assignant au divin telle qualité ou tel lieu sera une figure erronée ; tandis qu'une figure qui sera la négation en acte de toute figure attributive, cette figure aura, seule, quelque chance de toucher à l'ordre du mystère³³ ».

La pensée pseudo-dionysiaque se manifeste encore dans l'accentuation de l'ineffabilité des réalités divines. Dans cet esprit, toute composition artistique, même celles représentant le Christ, doivent être comprises comme un « acte d'humilité : je peins un aspect, en sachant bien que *ce n'est pas cela*, et que la relation d'image, la relation authentique, gît

³⁰ 24 J.-C. Schmitt, *Le corps des images*, op. cit., p. 24.

³¹ G. Didi-Huberman, *Fra Angelico*, op. cit., p. 81.

³² *Ibid.*, p. 86.

³³ *Ibid.*, p. 87.

ailleurs³⁴. » Comment parler de ce qui est indicible ? Ayant conscience de la nature paradoxale de cette question, Bernard de Clairvaux, influencé lui aussi par l'Aréopagite, explique dans son sermon 51 sur le Cantique des Cantiques la nécessité de l'expression figurale pour la nature humaine :

Mais si un être est invariable, il est incompréhensible, et par là doit être ineffable. Je t'en prie, où pourrais-tu trouver des paroles pour présenter dignement une telle majesté, pour l'exprimer avec exactitude et la définir de façon adéquate ? Disons néanmoins, tant bien que mal, ce que nous en saisissons tant bien que mal « grâce à la révélation de l'Esprit-Saint ». L'autorité de Pères et la pratique des Écritures nous apprennent qu'il est permis d'emprunter aux réalités connues les comparaisons qui conviennent ; et aussi que nous pouvons, non pas inventer des mots nouveaux, mais employer des mots connus pour en revêtir ces mêmes comparaisons de façon digne et adéquate. Sinon, tu te t'efforceras d'une façon ridicule d'enseigner l'inconnu par l'inconnu³⁵.

Ainsi, comme Bernard le fait valoir de manière très pragmatique, pour évoquer des réalités inconnues, l'homme a besoin de mots et de figures connus, qui, pris dans un autre sens, le conduisent hors d'eux-mêmes. Cependant, si nous renversons cette argumentation concernant la nécessité de l'expression figurale, nous pouvons conclure qu'effectivement tous les mots et toutes les réalités visibles peuvent servir à accéder aux profondeurs inattendues des sens mystiques, à la condition d'être capables de les regarder à la lumière de la foi. Parce que la foi seule a le pouvoir de rendre la vision claire à l'homme dont les sens sont faibles et confus. C'est pourquoi Bernard, dans son 28e sermon sur le Cantique des Cantiques insiste, au sujet de Marie Madeleine et sa rencontre avec Jésus après sa résurrection, sur la priorité de la foi avant toute expérience sensible et « trompeuse » :

C'est pourquoi elle [Marie Madeleine] est renvoyée à la connaissance plus sûre de la foi. Celle-ci saisit ce que les sens ignorent, ce que l'expérience ne trouve pas. « Ne me touche pas », dit le Seigneur, c'est-à-dire : perds l'habitude de te fier à tes sens, faciles à égarer ; appuie-toi sur la parole, accoutume-toi à la foi.

La foi ne saurait se tromper. La foi perçoit les réalités invisibles, et ne ressent pas l'indigence des sens ; elle dépasse même les frontières de la raison humaine, les possibilités de la nature,

³⁴ *Ibid.*, p. 81.

³⁵ Sermon 51 sur le Cantique des Cantiques, § 7 Bernard de Clairvaux, *Sermons sur le Cantique*, Tome 4 : *Sermons 51-68*, traduit par Paul Verdeyen et traduit par Raffaele Fassetta, Paris, les Éd. du Cerf, 2003, p. 53.

les bornes de l'expérience. Pourquoi interrogues-tu l'œil sur ce qu'il ne peut pas atteindre ? Et pourquoi la main s'efforce-t-elle d'explorer ce qui est hors de sa portée ? Tout ce que l'on et l'autre peuvent te faire connaître est si peu de chose. [...] Apprends à tenir pour plus certain et à suivre comme plus sûr ce dont la foi t'aura persuadé³⁶.

Nous citons si longuement les écrits de Bernard de Clairvaux parce que nous sommes persuadés que les pensées articulées dans ses écrits ont influencé de manière décisive la réception du récit des *Visiones Georgii* dans les milieux cisterciens. Mais comment pouvons-nous reconstruire les associations que l'imagerie des *Visiones Georgii* a inspirées chez leurs lecteurs aux 14^e et 15^e siècles ? Les heures de méditation privée étaient des moments intimes où le moine pouvait se laisser entraîner par ses associations jusqu'à la création d'une prière tout à fait personnelle par laquelle son âme s'élevait vers Dieu. Nous sommes convaincus que les *Visiones Georgii* n'étaient pas lues dans les monastères pour satisfaire simplement la curiosité des moines concernant la géographie de l'au-delà. En revanche, nous supposons qu'en raison de la tradition de l'exégèse monastique, les moines blancs furent plutôt tournés vers une lecture d'abord tropologique, impliquant l'actualisation morale du sens littéral, puis anagogique, visant l'élévation de l'âme dans un mouvement affectif. Ces approches spirituelles permettent de transformer la lecture en une prière personnelle et d'accéder à la contemplation des mystères divins.

7. Exégèse des créations artistiques

Les événements historiques que la Bible raconte s'accomplissent ainsi dans leur conversion en sens spirituels, et doivent être regardés comme des figures qui cachent leur sens véritable à première vue. Mais, en même temps, ces figures sont les moyens permettant d'accéder à une réalité supérieure, qui dépasse les cadres de l'expérience terrestre. Cacher et dévoiler sont leur double fonction ; elles cachent leur signification à ceux qui ne savent pas les lire, et elles guident vers la connaissance des mystères ceux qui ont la sensibilité nécessaire pour les reconnaître. En outre, la nature et la Bible ne sont pas les seules à désigner de manière figurale des vérités éternelles, mais, comme Georges Didi-Huberman le démontre dans son étude sur Fra Angelico, la peinture aussi :

³⁶ 28e sermon sur le Cantique des Cantique, III.9.- IV.10, Bernard de Clairvaux, *Sermons sur le Cantique*, Tome 3 : *Sermons 33-50*, traduit par Raffaele Fassetta, Paris, les Éd. du Cerf, (Sources chrétiennes 431) 2000, p. 363.

« Fra Angelico peignait aussi, peignait surtout des *figurae* au sens latin et médiéval, c'est-à-dire des signes picturaux pensés théologiquement, des signes conçus pour représenter le mystère dans les corps au-delà des corps, le destin eschatologique dans les histoires au-delà des histoires, le surnaturel dans l'aspect visible et familier des choses, au-delà de l'aspect. Les figures en ce sens appartiennent au monde de l'exégèse.³⁷ »

En conséquence, si avec Didi-Huberman, on attribue aux tableaux médiévaux la capacité d'activer des interprétations spirituelles, on peut également le faire pour les autres compositions artistiques, et en particulier, pour les récits de visions, que la sensibilité médiévale a considéré comme dignes d'être diffusés et contemplés par les yeux de l'esprit³⁸. Si on considère les visions religieuses comme une matière susceptible de l'exégèse, cela conduit notre regard à passer outre l'étrangeté initiale de leur imagerie envahissante et nous invite à la quête des significations spirituelles. En effet, les passages bibliques dépourvus d'une signification historique comme les psaumes, le Cantique des Cantiques Apocalypse de Jean, constituaient pour les lecteurs familiers des méthodes de l'exégèse monastique des trésors inépuisables de secrets à explorer. De la même manière, on trouve tout à fait justifiable une approche exégétique de certaines visions médiévales, promues par l'Église au rang de révélations privées des mystères de la foi. Ces textes désignent des notions théologiques en leur attribuant une certaine visibilité et spatialité : en bref, une existence virtuelle qui ne peut être activée que par la mémoire mettant à la disposition du lecteur ses riches stocks d'images.

Pour démontrer comment le langage figuré des visions peut être catalyseur de la méditation et comment il oriente l'âme vers la contemplation des mystères divins, nous aurons recours de nouveau à Bernard de Clairvaux et à ses explications concernant l'élévation de l'âme à travers la vision de trois images mentales : le jardin, le lieu du châtement et la chambre du Roi. Il nous semble bien que ces passages constituent un modèle cistercien pour l'ascension de l'âme vers Dieu, motif reconnaissable également dans les *Visiones Georgii* où le pèlerinage du Georgius aboutit à la vision du Christ comme Roi. Les parallèles entre l'ascension décrite par Bernard et le cheminement du chevalier hongrois ont pu faciliter la

³⁷ G. Didi-Huberman, *Fra Angelico, op. cit.*, p. 16.

³⁸ Claire Barbetti remarque sur ce sujet, en comparant notre sensibilité à celle du Moyen Âge: "what remains invisible to the social eye cannot be conceived officially as a composition that deserves translation or interpretation, except perhaps in the realm of psychoanalysis, a discipline predicated on the individual and the private [...] And yet to the medieval mind such private images as dream and religious vision were considered valuable compositions in their own right and made active and available to the public" C. Barbetti, *Ekphrastic medieval visions, op. cit.*, p. 2.

réception du récit dans les communautés cisterciennes, en tant que parcours spirituel illustrant la relation entre l'homme et Dieu.

8. Les trois phases de la contemplation selon Bernard de Clairvaux

Au sujet de la contemplation, Bernard de Clairvaux fait la différence dans son sermon 23 sur le Cantique des Cantiques entre trois phases consécutives que le contemplatif doit traverser afin d'atteindre un état de repos dans la vision de Dieu. La première phase est la vision du jardin de la connaissance où l'âme se tourne vers Dieu poussée par une curiosité inquiète et, en apprenant des choses sur Dieu, elle devient savante. La deuxième phase, cependant, consiste dans la contemplation d'un lieu horrifique où la vengeance de Dieu s'effectue. Cette vision est « le commencement de la sagesse », car « autre chose est de connaître Dieu, autre chose de le craindre ; ce n'est pas la connaissance qui fait le sage, mais la crainte, car celle-ci touche le cœur³⁹ ». Cet engagement affectif est indispensable pour préparer l'âme à la troisième étape de la contemplation, notamment à la vision de la chambre du Roi. Ceux des mortels qui parviennent à cette manifestation à la fois glorieuse et intime de Dieu, jouissent d'un repos parfait :

Cette vision n'effraie pas, elle enchante ; elle n'éveille pas une curiosité inquiète, au contraire, elle la calme ; elle ne fatigue pas les sens, mais les rassérène. Ici on trouve le vrai repos. Le Dieu de la sérénité rend toutes choses sereines. Le contempler dans son repos, c'est se reposer soi-même⁴⁰.

Lors de ces trois phases consécutives, Dieu se révèle progressivement au contemplatif en tant que Maître, Juge et Roi, en attirant l'âme vers une révélation toujours plus complète de son essence. Or, en analysant les étapes du pèlerinage de Georgius dans l'au-delà, on peut y déceler un itinéraire mystique similaire, qui se dessine comme une progression spirituelle vers une connaissance de plus en plus profonde de Dieu. Tout d'abord, il faut remarquer qu'au début de son voyage dans l'autre monde, le chevalier rencontre trois vieillards à l'aspect identique et dont la mission consiste à transmettre à Georgius des renseignements concernant la suite de son voyage. Au-delà de l'évocation de la préfiguration vétérotestamentaire de la Trinité, la particularité de cette scène réside dans le fait que les vieillards communiquent leurs

³⁹ Sermon 23 sur le Cantique des Cantiques, § 14, Bernard de Clairvaux, *Sermons sur le Cantique*, Tome 2 : *Sermons 16-32*, traduit par Paul Verdeyen et traduit par Raffaele Fassetta, Paris, les Éd. du Cerf, (Sources chrétiennes 431) 1998, p. 229.

⁴⁰ Sermon 23 sur le Cantique des Cantiques, § 16, *Ibid.*, p. 235.

secrets en chuchotant à l'oreille du chevalier. Or, nous avons déjà vu plus haut que chez Bernard, la connaissance acquise à travers les sens doit toujours être précédée par la foi, qui parvient par l'audition-: « car la foi vient de l'ouïe (Paul, Rom. X, 17)⁴¹ ». Ce n'est que la lumière de la foi qui clarifie les yeux et conduit à la vision des choses divines, et, en effet, ce n'est qu'après sa rencontre avec les vieillards que Georgius sera capable de voir l'au-delà de manière claire, après une première phase de son voyage caractérisée par l'obscurité et une vision floue. Ainsi, la révélation mystique de la Trinité correspond à la manifestation de Dieu en tant que Maître, selon le modèle bernardien ; elle a pour but de préparer le pèlerin à la vision effrayante de la justice divine. En effet, cette deuxième phase de la contemplation se réalise dans les *Visiones Georgii* par la révélation des lieux du Purgatoire et de l'Enfer. Les descriptions sombres et détaillées du châtement divin mettent en jeu des émotions telles que l'horreur, la peur et l'empathie et dirigent le contemplatif vers la crainte et la contrition à l'égard de Dieu, qui se manifeste ici à travers sa justice inflexible. Mais Bernard souligne que l'objectif de la révélation du châtement divin n'est autre que d'attirer vers Dieu la personne entière, et non seulement son intellect, mais ses sentiments aussi :

Ne t'étonne pas si j'attribue le commencement de la sagesse à ce lieu, et non au précédent. En effet, dans le premier nous entendons la Sagesse nous « enseigner toutes choses » en maître, comme dans une salle de conférences. Dans le deuxième lieu, par contre, nous recevons en nous la Sagesse elle-même. Là nous sommes instruits, mais ici nous sommes touchés intérieurement. L'instruction rend les hommes savants, ce toucher intérieur les rend sages⁴².

Comme dans le modèle bernardien, les visions du Purgatoire et de l'Enfer de Georgius ne sont que les préliminaires à une manifestation plus complète de Dieu. La contemplation de la gloire divine est illustrée chez Bernard par l'image de la chambre du Roi, lieu d'amitié que le Roi divin ne partage qu'avec peu de proches :

C'est voir le Roi qui regagne de nuit son palais, après avoir passé la journée à trancher les différends publics ; « il a renvoyé loin de lui les foules, déposé » les pénibles soucis. Il pénètre dans la chambre avec quelques intimes qu'il juge dignes de ce secret et de cette familiarité ; il

⁴¹ Bernard, dans son sermon 27 du Cantique des Cantiques traite longuement du rôle de l'ouïe dans la vie spirituelle. Chez lui, l'oreille sert de porte à la vérité : Puisse le Seigneur ouvrir aussi mon oreille, et la parole de vérité entrer dans mon cœur, purifier mon œil et le préparer à l'heureuse vision ! Alors je dirai à Dieu, moi aussi : « Ton oreille a entendu mon cœur : il était prêt. » Sermon 28 sur le Cantique, § 6, *Ibid.*, p. 357-359.

⁴² Sermon 23 sur le Cantique des Cantiques, § 14, *Ibid.*, p. 229.

s'y repose avec d'autant plus de confiance que le lieu est plus secret ; il est d'autant plus serein qu'il se voit entouré dans la paix par ceux-là seules qu'il aime⁴³.

Cet endroit est caractérisé par une douceur infinie, un repos parfait, une paix ineffable. Contrairement aux étapes précédentes, ici le Roi céleste n'est point terrible, et il daigne paraître moins admirable qu'aimable, serein, paisible, doux, favorable et plein de miséricorde à tous ceux qui le regardent⁴⁴. Pour souligner l'aspect personnel de cette vision, et le caractère abstrait des trois phases qu'il distingue, Bernard ajoute plus tard dans son sermon la remarque suivante :

De même, je pense que le roi n'a pas seulement une chambre, mais plusieurs. [...] Il n'est pas donné à toutes de jouir en un même lieu de la présence aimée et secrète de l'Époux, mais chacune en est « gratifié comme le Père en a disposé ». [...] Une femme repentante a reçu une place aux pieds du Seigneur Jésus, tandis qu'une autre, si toutefois ce n'est pas la même, a trouvé à la tête du Seigneur la récompense de sa ferveur. En revanche, Thomas a reçu ce lieu secret dans le côté de Jésus, Jean sur sa poitrine, Pierre dans le sein du Père, Paul au troisième ciel⁴⁵.

Dans les *Visiones Georgii*, Georgius reçoit cette manifestation ultime de Dieu à partir du Paradis corporel : elle se révèle comme la vision du Christ comme Roi avec sa mère comme Reine. Nous analyserons plus en détail cette scène dans le Chapitre 14; ici il faut remarquer seulement que la coprésence de la Vierge et de son fils permet à un exégète expérimenté d'en tirer de multiples sens spirituels. Le Roi et la Reine peuvent être vus en tant qu'époux mystiques du Cantique des Cantiques, comme la promesse de l'union mystique avec le divin ; la restauration de l'*imago* brisée au plus intime de l'homme ; la reconstitution d'une alliance béatifique qui n'aura jamais de fin...

Conclusion

Comment lire les *Visiones Georgii* ? Comment les lecteurs des 14^e et 15^e siècles ont lu ce pèlerinage miraculeux dans l'au-delà ? Ces questions nous préoccupent depuis le début de nos recherches sur le texte. Cependant, ce type de problématique ne peut jamais être résolu

⁴³ *Ibid.*, p. 235.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 237.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 219-221.

d'une manière tout à fait satisfaisante ; d'une part en raison du manque de documents pertinents, de l'autre, à cause du caractère subjectif de la question. Tout ce que nous pouvons faire est d'indiquer et d'analyser quelques sources qui nous permettent de former des hypothèses sur les possibles approches du texte. Premièrement, nous avons tenté de mettre en lumière le lien intime entre vision et visualisation, ces pratiques s'entremêlant dans la culture monastique. La vision écrite invite le lecteur à une visualisation des événements racontés, tandis que de l'exercice de la visualisation naissent ensuite des visions spontanées qui peuvent conduire à la rédaction d'autres récits visionnaires. Deuxièmement, notre intention a été de souligner le rôle cognitif de la vision, et surtout sa contribution à l'acquisition de connaissances sur les réalités divines. La vision décrite englobe ainsi un ensemble de perceptions sensorielles qui forment à leur tour l'expérience personnelle, la source principale de la connaissance de Dieu. Troisièmement, nous avons tenté de proposer une interprétation figurale des *Visiones Georgii* : en tant que récit construit entièrement de figures et d'images, une exégèse figurale semble justifiable, étant donné que les aspects visibles doivent être visualisés, médités ; et par ces exercices, ils peuvent amener le lecteur à une appréhension plus parfaite du Dieu. Enfin, nous avons établi un parallèle entre le parcours de Georgius à travers l'autre monde et les degrés de contemplation chez Bernard de Clairvaux, afin de démontrer que le pèlerinage de Georgius est tout à fait conforme à l'image bernardienne d'une ascension spirituelle, qui se réalise, comme nous l'avons montré plus haut, à travers des visions de Dieu comme Maître, comme Juge et enfin, comme Roi. Nous tenons pour remarquables ces correspondances en tant qu'elles encouragent l'interprétation spirituelle des *Visiones Georgii* dans les communautés cisterciennes, et ainsi, dans l'abbaye d'Altzella, lieu de réception des deux manuscrits sur lesquels porte cette étude.

Dans les chapitres qui suivent, nous proposerons d'examiner à la loupe une série d'éléments constitutifs des visions de Georgius, et nous tenterons d'analyser les associations qu'ils peuvent susciter dans un milieu favorisant l'interprétation figurale des textes. Consciente du fait que les méditations faites à l'occasion de la lecture privée sont de caractère personnel, comme l'imagerie des rêves qui expriment la vie intérieure de l'individu par des symboles tout à fait personnels, nous nous limiterons à proposer quelques chemins d'interprétation qui semblent familiers au sein d'une tradition cistercienne.

Chapitre 7

L'enfermement des sens et l'ouverture des yeux de l'esprit

Dans ce chapitre nous envisageons d'analyser la première phase du voyage de Georgius dans le Purgatoire de Saint Patrick en nous concentrant sur les sens figurés des motifs dont elle se constitue. Cette étape du parcours du chevalier est essentielle, car elle incarne son passage proprement dit entre les réalités terrestres et spirituelles, caractéristique marquante des réécritures de la légende du Purgatoire de saint Patrick. Néanmoins, nous verrons bientôt que par rapport à leurs modèles, la description des *Visiones Georgii* est de loin la plus détaillée. L'importance de cette imagerie riche et novatrice réside à notre opinion dans le fait qu'elle évoque des métaphores de base de la vie monastique, en particulier la privation des perceptions sensibles. En nous appuyant sur des sources cisterciennes, notamment sur Bernard de Clairvaux, nous proposerons une interprétation figurale du parcours de Georgius comme transformation intérieure qui sensibilise l'individu à percevoir des réalités spirituelles.

1. La transition du Georgius d'ici-bas dans l'au-delà

À partir du *Tractatus de Purgatorio sancti Patricii*, les réécritures de la légende insistent sur le fait que leur héros effectue un voyage dans l'autre monde en tant qu'être charnel, et qu'il voit, de ses yeux charnels, des miracles concernant les défunts. Pour réaliser ce passage, les pèlerins doivent se soumettre à une préparation bien définie, comprenant une longue période de jeûne et d'autres rites pénitentiels¹. Les *Visiones Georgii* distinguent de leurs modèles grâce à l'introduction du rite funéraire auquel Georgius est soumis pendant cinq jours supplémentaires à l'intérieur de l'Église de saint Patrick. Ce n'est qu'après cette

¹¹ Dans le cas des *Visiones Georgii*, Georgius est obligé de jeûner pendant quinze jours et durant les cinq jours suivants, il doit se soumettre à un rite funéraire. Ensuite, la communauté et quelques membres de la noblesse locale, l'emmènent à l'entrée du Purgatoire en procession solennelle, et le prieur asperge d'eau bénite le chevalier vêtu de trois tuniques blanches, sans ceinture ni capote (*sine capucio*), la tête découverte et les pieds nus, comme les pénitents. C'est seulement après cette cérémonie qu'il est autorisé à franchir le seuil du Purgatoire et à pénétrer dans la fosse

longue préparation aboutissant dans l'acception symbolique de la mort au monde que le chevalier est autorisé à entrer dans la grotte du Purgatoire. Petrus de Paternis relate la progression de Georgius dans cet espace clos avec davantage de détails et de manière plus animée que les autres versions qui s'en tiennent d'ordinaire aux précisions strictement nécessaires pour expliquer l'arrivée de leur héros dans l'autre monde. Ainsi, pour illustrer la spécificité de la version du maître augustinien, nous citons ici le passage racontant la transition d'Owein du *Tractatus de Purgatorio sancti Patricii*:

Le chevalier, rempli du désir d'exercer son nouveau et inhabituel service de soldat, pénétra seul dans la fosse longuement avec courage et en mettant sa confiance en Dieu. Étant donné qu'après peu de temps la lumière disparut complètement, l'obscurité devint de plus en plus dense. Cependant, une lumière éteinte apparut à l'avant et éclaira vaguement la fosse devant lui, et il arriva très vite au champ susdit et à une grande salle. La lumière cependant demeura faible comme en hiver, après le coucher du soleil². [Notre traduction]

Par rapport à son modèle littéraire, Petrus de Paternis ajoute une série d'éléments afin de faire du passage vers l'au-delà un motif central de sa narration. Premièrement, il souligne la verticalité du parcours de Georgius en introduisant le motif de l'escalier en colimaçon par lequel le héros descend dans les profondeurs de la terre. Ensuite, il met en valeur le fait que pendant cette période de transition, le chevalier marche en aveugle et est privé de ses perceptions sensibles. Puis, conservant le motif de la lumière du coucher du soleil, il introduit une porte entre les escaliers et le champ pour mieux structurer les espaces de l'au-delà et pour en faire des lieux concrets. Enfin, il se sert du motif du champ vide comme d'un espace intermédiaire et neutre avant la révélation de l'autre monde. C'est en traversant ce *vacuum sensoriel* que Georgius deviendra capable d'accueillir les perceptions extraordinaires grâce à ses sens purifiés.

Ainsi fut le chemin vers le bas : d'abord, Georgius descendit vers les terres inférieures par les escaliers susdits, qui, comme nous l'avons dit plus haut, étaient faits et arrangés à la manière des

² « *Miles itaque nouam et inusitatam cupiens exercere militiam, pergit audacter, licet solus, ac diutius, confidens in Domino, per foueam. Ingrauescentibus magis magisque tenebris, lucem amisit in breui tocius claritatis. Tandem ex aduerso lux paruula cepit eunti per foueam tenuiter lucere. / Nec mora ad campum predictum peruenit et aulam. Lux autem ibi non apparuit nisi qualis hic in hyeme solet apparere post solis occasum.* » Robert Easting, *St Patrick's Purgatory: two versions of « Owayne miles » and « The Vision of William of Stranton », together with the long text of the « Tractatus de Purgatorio sancti Patricii »*, Oxford (England), Oxford university press, 1991, p. 127-128.

escaliers des tours ou des clochers imitant la vigne ; et il descendit durant une distance ou d'une longueur d'un mile et demi, dans une obscurité totale, sans rien voir et rien sentir ni à sa droite, ni à sa gauche, sinon les escaliers solides et fermes au-dessous de ses pieds. Cependant, comme nous l'avons dit, il ne vit rien, comme s'il avait été complètement aveugle et privé de la vision. Ayant avancé en descendant durant la distance indiquée plus haut, il se redressa de tout son cœur et de tout son esprit vers notre seigneur Jésus Christ, et il lui demanda de daigner lui envoyer un peu de lumière pour qu'elle éclaire son chemin et le reste de sa descente. Sa prière fut entendue aussitôt et il a vit de la lumière bien claire ressemblant à la lumière d'ici-bas au coucher du soleil. Et cette lumière récemment apparue en bas semblait être sortie d'un petit trou de la taille d'un œil de bœuf. Conforté par la lumière et voyant clairement les escaliers vers le bas, il continua à descendre. Et en descendant davantage, la lumière augmenta jusqu'à ce qu'il atteigne le dernier niveau et arrive à une petite porte par laquelle il quitta les niveaux et l'escalier en colimaçon. [Notre traduction]

Ayant quitté les escaliers en colimaçon et l'espace où ils se trouvaient, il arriva à un champ de terre très pur où il n'y avait ni arbres, ni herbes, ni pierres ni rien d'autre. Sur cette terre, on ne voyait rien sinon la terre et un seul chemin par laquelle il fallait la traverser³.

1.1. Le chemin de l'aveuglement à la vision

Le voyage de Georgius dans l'autre monde commence ainsi par une phase vide et aveugle : le chevalier entre dans la fosse obscure du Purgatoire où il reste enfermé pendant vingt-quatre heures. La clôture l'oblige à accepter la perte totale de la vision ordinaire avant

³ « *Modus autem descendendi fuit iste: primo quidem descendit ad / inferiora terre per gradus supradictos, factos quidem ut predictum est / dispositos ad modum vitis gradualis turrium seu campanilium. / Descendit autem per spacium seu longitudinem vnius miliaris cum dimidio / cum maxima obscuritate nichil omnino videns, sed nec sciens / a dextris nec a sinistris nisi tantummodo sub pedibus gradus solidos / et firmos, nichil tamen ut dictum est videns ac si totaliter fuisset cecatus / et visu priuatus. Postquam igitur iuisset et descendisset per spacium / supradictum, conuersus corde et tota mente ad dominum Ihesum Christum, / supplicauit eidem quatenus lucem aliquam qua suum descensum et / descensus terminum aliquialiter intueri posset, mittere dignaretur. / Qui statim exauditus vidit lucem satis claram ad modum lucis / in hoc mundo apparentis in solis occasu. Que lux sibi nouiter apparens / descendebat deriuari videbatur per quoddam foramiculum seu / paruuum foramen quantitatis oculi bouini. Qua quidem luce / confortatus et videns clare gradus sui descensus continuabat / suum descensum, et dum plus descendebat plus lux predictam augebatur, usque quo / deuenit ad vltimum gradum vbi inuenit paruuum ostium per quod de gradibus et de vite / graduum exiuit. (186v) / Cum autem vitem et locum supradictorum graduum exiuisset, inuenit quendam / campum terre purissime, sine arboribus herbis lapidibus / et quibuscumque aliis. In quo quidem campo nichil omnino videtur nisi terra / et via quedam vnica per quam ipsum transire oportebat. » Ms 841 f. 186v 20 – f. 187r 4*

de pouvoir ouvrir ses yeux aux réalités d'un ordre supérieur. En même temps, cette transition entre les réalités terrestres et surnaturelles est caractérisée par la continuité de la perception corporelle, ce qui rend les *Visiones Georgii* – avec d'autres récits de la tradition du Purgatoire de saint Patrice – uniques au sein du genre littéraire des voyages dans l'autre monde. Bien que Georgius traverse une phase obscure et vide en descendant dans la fosse du Purgatoire lorsqu'il est privé de la plupart de ses perceptions sensibles, sa perception corporelle reste continue grâce à la présence solide des escaliers au-dessous de ses pieds. Cette continuité de la perception entre l'ici-bas et l'au-delà est mise en valeur par le motif des escaliers en colimaçon permettant une progression ininterrompue, presque un glissement dans l'au-delà, contrairement à d'autres récits de visions où l'arrivée du héros dans l'autre monde est conçue plutôt comme un acte immédiat. Juste pour en citer quelques-uns, nous pouvons mentionner Saint Paul qui est ravi jusqu'au troisième ciel dans un état non défini, et Tnugdali, le héros du *Visio Tnugdali* qui visite l'au-delà en laissant son corps derrière lui. Mais même si nous examinons les récits appartenant à la tradition du Purgatoire de saint Patrice, nous découvrirons que Ramon de Perelhos n'effectue pas la même transition ininterrompue que Georgius pour arriver dans l'au-delà. Le chevalier aragonais fait à son tour l'expérience d'une chute à l'intérieur de la fosse du Purgatoire pour atteindre l'autre monde, tandis que d'autres pèlerins comme Antonio Mannini et Laurentius Tar font allusion à saint Paul en affirmant qu'ils ne peuvent pas dire s'ils ont visité l'autre monde avec leur corps ou avec leur esprit...

Néanmoins, les *Visiones Georgii* insistent sur la continuité de la perception charnelle et spirituelle. De plus, Petrus de Paternis introduit son héros dans l'au-delà en ayant recours à une série de motifs évoquant les réalités de la vie monastique, ce qui suggère que l'enjeu de cette insistance ne réside pas dans le sens littéraire du texte.

2. La clôture: une condition de base de la vie monastique

La narration de la descente de Georgius dans le Purgatoire nous donne l'occasion de reconnaître une série de motifs constituant les métaphores de base de la vie monastique. Tout d'abord, la clôture : en entrant dans le Purgatoire de saint Patrice, Georgius accepte d'être enfermé dans l'espace vide et obscur de la fosse, ce qui, comme nous allons le voir, trouve son parallèle dans la réclusion monastique. Mais d'abord il faut se rappeler du rituel symbolique dans le cadre duquel le chevalier est traité à la manière des défunts pendant cinq jours :

Ayant achevé les quinze jours de jeûne, on dit pour lui le matin et le soir l'office des morts comme s'il était mort et comme on fait pour les morts, de cette manière : on met au milieu du chœur de l'église susdite de saint Patrice un brancard couvert de tissu noir, et on y place le pèlerin qui veut entrer au Purgatoire comme s'il était mort, en présence du prêtre, du diacre, du sous-diacre et de l'acolyte, comme on fait pour les morts. Et ayant préparé une croix, un encensoir et de l'eau bénite, on se met à chanter à haute voix l'office des morts en entier. Après l'avoir chanté le matin, on célèbre pour le chevalier immédiatement la messe de Requiem, et comme on le fait le matin, il faut faire pareillement le soir à l'exception de la messe. Ayant achevé la messe, le pèlerin reçoit l'absolution, et comme s'il fallait l'amener au tombeau, on sonne les cloches, comme il est de coutume de le faire pour les défunts. Et il faut sonner les cloches et chanter la messe et les offices des morts pendant les quatre jours suivants⁴. [Notre traduction]

Ce rite funéraire avant l'entrée du pèlerin dans le Purgatoire rapproche les *Visiones Georgii* à la réclusion monastique. En effet, Michael Haren et Yolande de Pontfarcy associent la préparation de Georgius au rituel d'entrée du reclus dans sa cellule, située normalement à proximité d'un monastère⁵. Mais par la combinaison du rite funéraire et de la réclusion, la fosse du Purgatoire de saint Patrice évoque également le motif de la tombe, et, en particulier, le tombeau du Christ. Celui-ci est décrit dans les Écritures comme une cavité creusée dans la roche et fermée par un bloc de pierre. Georgius, à son tour, libère de manière miraculeuse l'entrée de l'autre monde de trois énormes pierres qui la bloquent. Le mouvement de descente du chevalier vers les profondeurs de la terre fait également allusion à la descente du Christ aux Enfers. Cependant, tandis que Jésus délivre les âmes des justes pour leur ouvrir les portes du ciel, Georgius voyage à travers les lieux du châtement pour arriver à la vision de l'ouverture des portes du Paradis céleste.

⁴ « *Item completis quindecim diebus huius ieiunii, dicitur per quinque / dies mane et vespere pro illo officium mortuorum ac si esset mortuus / et sicut pro mortuo per hunc modum : collocatur enim in medio chori / supradicte ecclesie sancti Patricii, feretrum cum panno nigro, et ibidem peregrinus / Purgatorium intraturus tamquam mortuus collocatur paratis sacerdote, / dyacono, subdyacono et acolitibus, sicut pro mortuis parari consueuerunt, / eciam sic ipsis peractis cum cruce, thuribulo et aqua benedicta incipitur / alta voce cantando plene officium mortuorum, quo de mane cantanto / statim dicitur missa de requiem pro illo. Et sicut dictum est de mane, / ita dicendum et faciendum est de sero preter missam et missa autem dicta / dictus peregrinus absoluitur ac si deberet ad sepulcrum duci pulsando / cum campanis sicut pro defunctorum ipsas pulsari est consuetus. Et iste modus / pulsandi modusque cantandi missam et officium mortuorum per quatuor dies subsequentes obseruatur. » Ms 841 f. 185v 20-32*

⁵ Michael Haren et Yolande de Pontfarcy (eds.), *The Medieval pilgrimage to St Patrick's Purgatory: Lough Derg and the European tradition*, Enniskillen, Ireland, Clogher historical society, 1988, p. 8.

En même temps, le motif de la clôture ne résume pas seulement l'essence de la vie monastique, mais elle implique également un idéal de vie spirituelle : en se détournant des réalités charnelles, l'âme devient capable de jouir davantage de la contemplation des choses divines. Dans son étude sur la vision et la corporéité au Moyen Âge, Suzanne Biernoff analyse la notion d'enfermement chez Bernard de Clairvaux. Elle montre que la réduction des impressions sensibles au sein du monastère est au service de la sublimation des désirs corporels : le moine profite de son vide intérieur, créé par la réclusion et le contrôle des sens, afin de se laisser remplir par le pressentiment du Paradis⁶. Or, les sermons bernardiens traitent régulièrement de la *pregustatio Paradisi*, expérience mystique qui n'est accessible qu'à ceux qui prennent le chemin ardu de l'introspection et de la purification au sein du monastère.

Dans son traité sur la conversion⁷, Bernard de Clairvaux explique la conversion à la vie monastique au sens littéral comme l'enfermement des sens, ou autrement dit, comme l'abstinence à l'égard des impressions envahissantes du monde. S'il identifie le péché à la perméabilité de la chair et à la communication entre l'extérieur et l'intérieur de l'homme, Bernard considère la salvation comme une voie d'enfermement et de retrait à l'égard des perceptions charnelles. Ainsi, le contrôle des sens et l'aveuglement physique constituent les conditions préalables à une vision d'ordre supérieur. En même temps, le refus de la sensualité et le goût pour un vacuum sensible au sein du monastère n'entraînent pas une existence totalement privée de toute vision. Au contraire, les conditions de la vie monastique augmentent l'intensité des sensations corporelles qui s'amplifient en se tournant vers l'intérieur et, étant purifiés, les moines s'orientent dans un mouvement affectif vers Dieu. Ainsi, le détachement volontaire du monde fait du monastère une sorte de tombe :

Tandis que la réclusion monastique montrait au monde la surface vide d'une tombe, à l'intérieur demeuraient des associations plus vitales : par exemple, comme l'utérus, le cloître ou la cellule de l'anachorète fut chaste mais fertile aussi. L'enfermement des sens corporels avait pour but non seulement de préfigurer la mort, mais également de garantir ce jardin muré

⁶ Suzannah Biernoff, *Sight and embodiment in the Middle Ages*, Basingstoke, Palgrave, 2002, p. 114.

⁷ La conversion dans Bernard de Clairvaux, *Le précepte et la dispense . La conversion*, Paris, les Éd. du Cerf, (Sources chrétiennes 457) 2000., p. 323-421

ou cette chambre nuptiale dans laquelle l'âme, comme l'Épousée du Cantique des Cantiques, pouvait se retrouver à son bien-aimé, le Christ⁸ [Notre traduction]

Parmi les sens, la vue est celui qui est lié à l'enfermement et à sa transgression de la manière la plus singulière. Dans la littérature ascétique, la vie spirituelle de l'homme est souvent illustrée par l'image d'une maison dont les fenêtres représentent les sens, et en particulier, la vue. Les auteurs soulignent la nécessité de garder les fenêtres fermées pour éloigner les impressions sensibles du monde en se référant souvent au passage du prophète Jérémie : « Car la mort est montée par nos fenêtres⁹ » (Jérémie 9,21). La dominance du paradigme oculaire fait des fenêtres, assimilées aux yeux, le symbole des autres sens également. C'est dans le même esprit que Bernard de Clairvaux décrit, dans son sermon sur la conversion, le chemin de l'individu vers Dieu en termes de réclusion et de perméabilité de la vue. Ainsi, la réclusion ne se réfère pas seulement à la réalité physique de la vie monastique, mais elle signifie également un idéal spirituel à atteindre et une économie du désir. Biernoff souligne que Bernard voit dans la réclusion une étape essentielle de la conversion de l'individu. Pour ceux qui souhaitent prendre ce chemin, il conseille d'abord de fermer soigneusement toutes les ouvertures de l'âme : « Ferme les fenêtres, obture les accès, bouche avec soin les trous et ainsi tu pourras, sans laisser passage à de nouvelles ordures, éliminer les vieilles¹⁰ ». Dans cet état de privation des nouvelles impressions sensibles, les yeux ne perdront pas leur désir de continuer leur vagabondage parmi les choses charnelles. Cet appétit immodéré des sens révélera l'incapacité de l'âme à se purifier en soi :

Or, à présent, que trouve-t-on ? Une raison amoindrie, presque aveugle puisque, jusqu'ici, elle n'a pas vu cette situation, complètement affaiblie puisqu'elle ne parvient pas à la rétablir même une fois reconnue ; une mémoire tout aussi répugnante que repoussant ; une volonté paralysée et sur laquelle prolifèrent partout d'horribles plaies. Et pour que rien de ce qui constitue l'homme ne soit en reste, le corps est révolté, tous ses organes sont autant de

⁸ « So while monastic enclosure presented to the world the blank face of the tomb, its interior carried more vital associations: for instance, as womb the cloister or anchorhold was chaste but also fertile. To cloister the body's senses was thus to prefigure death, but also to secure the walled garden or the marriage chamber in which the soul as the bride of the Song of Songs might meet her beloved Christ. » Suzannah Biernoff, *Sight and embodiment in the Middle Ages*, *op. cit.*, p. 115.

⁹ *Ibid.*, p. 54.

¹⁰ Bernard, La conversion, § 8, dans Bernard de Clairvaux, *Le précepte et la dispens. La conversion*, *op. cit.*, p. 347.

« fenêtres par lesquelles la mort entre » dans l'âme et, sans relâche, se déchaîne un vrai chaos¹¹.

De cette manière, l'incapacité de fermer ses fenêtres intérieures amène l'homme à la reconnaissance de sa faiblesse et provoque chez lui des larmes de contrition. Ces larmes, à leur tour, bloquent l'influx du monde à travers les fentes et créent une clarté intérieure, qui creuse ensuite le désir de la contemplation des choses divines. L'enfermement a ainsi pour vocation d'être dépassé, non par un acte profane ou par une souillure, mais par une vision supérieure : ayant annulé le pouvoir d'attraction de la vision charnelle, l'âme regarde vers le haut à travers l'ouverture de ses yeux intérieurs, poussée par le désir de contempler les choses divines. Il ne s'agit donc pas d'une suppression ou d'une répression du désir de voir, mais d'une méthode pour stimuler et sublimer l'appétit sensuel : la perméabilité de la chair devient un outil pour s'approcher de Dieu¹².

3. La cellule comme lieu de purification

Ainsi, le refus du monde que Georgius assume en entrant dans la fosse du Purgatoire de saint Patrice évoque un autre retrait, celui du moine au sein du monastère. La ressemblance entre les deux types d'enfermement n'est pas due seulement à la privation des impressions extérieures, mais aussi à leur finalité, c'est à dire la sublimation des désirs sensuels afin de combler le vide ainsi créé par la présence de Dieu. Mais ce parallèle entre la vie monastique et l'enfermement du Purgatoire de saint Patrice était-il évident pour les lecteurs des *Visiones Georgii* ? Étaient-ils prêts à voir dans ce récit aux allures chevaleresques la description d'un parcours spirituel ?

Si nous ne disposons pas de sources capables de fournir des informations concrètes sur la réception des *Visiones Georgii*, deux histoires sur les moines chartreux qui souhaitaient effectuer un pèlerinage au Purgatoire de saint Patrice, sont parvenues à la postérité. Dans les deux cas, la demande a été refusée en raison de leurs vœux monastiques, et les moines étaient invités à accomplir un pèlerinage spirituel dans leur cellule. Dans le premier cas, il s'agissait d'un religieux de la Chartreuse de Rome, dom Jean, qui voulait visiter le sanctuaire irlandais vers 1375, mais il n'a pas obtenu l'autorisation de son supérieur. Son malheur a certainement

¹¹ *Ibid.*, p. 353-355.

¹² Suzannah Biernoff, *Sight and embodiment in the Middle Ages*, *op. cit.*, p. 114.

eu un écho car nous est parvenue une lettre que Sainte Catherine de Sienne lui avait adressée pour le détourner de son désir destructif :

Ne pensez pas à choisir pour vous un nouveau poste bien obscur et dangereux, mais conservez celui où vous voyez clair et où vous combattez avec les autres. Renoncez entièrement à votre volonté en toutes choses, mais surtout pour celle dont m'a parlé le Père Visiteur. [...] Votre désir est une illusion du démon, qui veut vous séduire par l'apparence du bien [...] Si vous ne trouvez pas en vous cette lumière comme vous voudriez et vous devriez l'avoir, entrez avec sainte haine dans la cellule de la connaissance de vous-même et de Dieu en vous ; que votre âme s'enivre dans le sang du doux et tendre Verbe. Baissez la tête sous le joug de la sainte obéissance, et demeurez dans votre cellule¹³.

Dans une autre source de 1432, on peut voir la réponse encore plus critique à la demande d'un moine de la Chartreuse de Tüchelhausen qui aurait voulu se rendre au Purgatoire de saint Patrice. Le Chapitre Général, dans sa brève réponse, lui propose de se contenter du Purgatoire que son ordre lui offre au lieu d'effectuer un pèlerinage à l'extérieur: Dom N. doit garder le silence éternel en entrant au Purgatoire de saint Patrick, soit donc suffisant pour lui le purgatoire de l'Ordre¹⁴.

En ce qui concerne les cisterciens, nous ne disposons pas de sources sur les moines souhaitant visiter le Purgatoire de saint Patrick, cependant, nous connaissons des documents nous permettant de formuler une idée de l'attitude prise par l'ordre en face des pèlerinages. Or, comme plusieurs auteurs célèbres du 12 siècle comme Guillaume de Saint-Thierry ou Pierre le Vénérable¹⁵, partageant la conception de la vie comme pèlerinage « que l'on menait mieux à terme à l'intérieur d'un cloître¹⁶ », Bernard de Clairvaux a également pris position en faveur de l'idée que les bienfaits de la vie en monastère son majeurs par rapport à un voyage corporel à n'importe quel endroit, aussi saint soit-il: « Le but des moines est de rechercher non la Jérusalem terrestre mais la céleste, et cela non pas en avançant avec leurs pieds mais en

¹³ La lettre 201 de sainte Cathérine est citée par Gabriel van Dijck, « Le Purgatoire de Saint Patrice et les Chartreux », *Analecta Cartusiana*, 1981, vol. 1, n° 1981, p. 207.

¹⁴ « *D.N.... imponitur perpetuum silentium intransandum Purgatorium Sancti Patricii, et sufficiat sibi purgatorium Ordinis* » *Ibid.*

¹⁵ Giles Constable, « Monachisme et pèlerinage au Moyen Age », *Revue Historique*, T. 258, Fasc. 1 (523), 1977, p. 21-22.

¹⁶ *Ibid.*, p. 21.

progressant avec leur cœur¹⁷ ». Cette intériorisation du thème du pèlerinage – et du combat, car à partir du 11^e siècle, les croisades s’associent également à l’idée du pèlerinage –, transparait bien d’un exemple de Caesarius de Heisterbach portant sur un chanoine de Liège qui « prit la croix à la demande de Bernard, mais non la croix ‘des expéditions à travers les mers, mais celle de l’ordre, trouvant meilleur pour le salut d’imprimer une grande croix dans son esprit que de coudre, pour un temps, une petite croix sur son vêtement¹⁸.’ ».

Ces documents sont révélateurs de la manière dont la légende du Purgatoire de saint Patrice fut perçue dans les communautés monastiques. Ainsi, bien que le Purgatoire de saint Patrice ait suscité l’intérêt de certains lecteurs issus de ces milieux, en tant qu’un lieu de culte réel, et que certains souhaitaient même y effectuer un véritable pèlerinage ; ce désir, cependant, fut considéré comme illusoire pour la simple raison qu’un pèlerinage corporel contredisait le principe de stabilité la vie monastique. Les *Visiones Georgii*, en outre, comme Max Voigt le met en valeur¹⁹, sont moins des exhortations à un pèlerinage réel au sanctuaire irlandais que des lectures édifiantes dont l’intérêt principal réside plutôt dans leur contenu ascétique et didactique.

Conclusion

Les *Visiones Georgii* semblent s’inspirer de sources ascétiques en faisant de l’abstinence des sens une condition préalable au fonctionnement spiritualisé de la perception corporelle. Bien qu’une partie des éléments constitutifs du passage de Georgius soit présente dans d’autres réécritures de la légende du Purgatoire de saint Patrice, il faut souligner que la narration des *Visiones Georgii* est bien plus riche en détails, et que, Petrus de Paternis a, dans son récit, accordé une importance particulière aux motifs liés au détachement du monde et à la clôture des sens. Pour ce qui est des versions précédentes, ni le *Tractatus de Purgatorio sancti Patricii*, ni la *Légende dorée* ne font mention du rite funèbre à l’Église de saint Patrice. Ces versions ne contiennent pas l’épisode de la libération de la porte bloquée et ils sont dépourvus du motif des escaliers en colimaçon qui permettent une descente continue et graduelle dans le Purgatoire. Grâce à ces épisodes supplémentaires, l’entrée au Purgatoire de saint Patrice

¹⁷ Bernard de Clairvaux, ep. 399, cité par Constable, *Ibid.*

Césaire de Heisterbach, *Caesarii Heisterbacencis, monachi ordinis Cisterciensis, Dialogus miraculorum.*, Cologne - Bonn - Bruxelles, J. M. Heberle, 1851, vol.I., p. 12-13.

¹⁹ Max Voigt, *Beiträge zur Geschichte der Visionenliteratur im Mittelalter*, Leipzig, Mayer und Müller, 1924, vol.II., p. 186. voir la citation dans la page 30 et la note 46.

devient un élément central de la narration des *Visiones Georgii* et la transition insolite du pèlerin de la réalité de l'*hystoria* vers celle des *visiones* s'appuie sur une base concrète et solide. En même temps, l'entrée au Purgatoire est le moment où Georgius laisse son passé derrière lui et devient *miles Christi* : il ne changera pas seulement de vêtements, mais, à la place de ses armes ordinaires, il sera armé de la croix de saint Patrice et d'une formule de prière efficace pour chasser les démons. Les motifs tels que le jeûne, l'enfermement, l'aveuglement, le détachement du monde, la transformation en *miles Christi* et les armes spirituelles font de cette partie des *Visiones Georgii* une narration imprégnée d'un symbolisme ascétique et monastique également. Or, l'enfermement, comme nous l'avons montré plus haut, désigne la réalité quotidienne de la vie monastique et l'emploi des mots-clés du monachisme facilite sans doute la lecture du pèlerinage de Georgius comme un voyage spirituel que l'on peut même effectuer dans sa cellule. Georgius doit traverser les mêmes phases du détachement que celles qui caractérisent la vie du moine, comme, notamment, le renoncement au plaisir des sens jusqu'au point de mourir au monde et d'accepter l'aveuglement de l'enfermement dans lequel il se retrouve comme dans une tombe. En revanche, au sein de ce vide absolu, ses pensées purifiées par l'ascèse seront toujours fixées sur Dieu et la persévérance du regard, dirigé vers le haut, lui permettra de voir et ressentir le pressentiment de la gloire divine. Ce parcours, que Bernard de Clairvaux appelle conversion, est désigné dans le prologue des *Visiones Georgii* comme « *via salutis* », voie du salut, conduisant le lecteur à travers la contrition et la pénitence à la grâce et à la gloire de Dieu²⁰. En raison des références au vocabulaire monastique, le pèlerinage de Georgius s'insère bien dans une tradition de lecture marquée par le goût de l'intériorisation et la quête d'interprétations figurales.

Néanmoins, pour arriver à la vision des réalités divines, Georgius doit résister d'abord à une série de tentations qui se manifesteront à lui de manière sensible. Dans cette lutte personnalisée, il devra combattre des figures faisant allusion à ses peurs, à ses désirs, et aux affections liant le chevalier à sa vie terrestre. Cette deuxième phase de détachement à l'égard de l'ici-bas sera le sujet du prochain chapitre.

²⁰ « *Multipharie multisq̄ue modis olim deus /et dominus noster Jhesus christus per euangelistas /apostolos Discipulos doctores suos ac /predicatores verbum Dei predicantes viam salutis /eterne ostendens nouissime tamen diebus istis /videlicet Anno domini M^oCCC^oquingentesimo /trio eandem viam salutis per quam immediate /perueniri potest ad contritionem et ad penitenciam et consequenter ad Dei gratiam /et gloriam loqui dignatus est nobis in quodam sibi dilecto et /caro adoptionis filio nomine Georgius de Vngaria filio cuiusdam /magnatis militis et baronis de vngaria qui Grissaphan /nominatur.* ». Ms 841 182r 4-15

Chapitre 8

La prière du cœur : arme puissante contre les tentations

« *Quand l'intellect vagabonde, la lecture, la veille et la prière le fixent* » (Évagre le Pontique, *Traité pratique ou le moine*, chapitre 15²¹)

Nous avons vu dans le chapitre précédent que le passage vers l'autre monde était caractérisé par une gradualité de l'expérience : Georgius se détache du monde charnel de en plusieurs étapes. Néanmoins, ce processus ne s'achève pas aussitôt qu'il est parvenu dans l'au-delà, mais le chevalier doit encore résister à une série de tentations diaboliques visant à le détourner de son chemin. Or, c'est à travers ce combat ardu que celui-ci pourra être libéré et purgé de manière définitive de ses peurs et désirs profanes et qu'il méritera d'accéder à la vision de l'autre monde. Ainsi, dans ce chapitre, nous envisageons d'analyser les scènes de tentations en nous concentrant sur la formule protectrice que Georgius utilise pour y échapper. Nous considérons ce motif dans un contexte monastique où la lutte contre les mauvaises inspirations constitua une routine quotidienne.

1. La réception miraculeuse de la formule protectrice

En quittant les escaliers en colimaçon qui conduisent aux profondeurs de la terre, Georgius arrive dans une « terre très pure ». Le chevalier continue son chemin à travers ce champ désert, dépourvu d'arbres, d'herbes, de pierres et de toute autre sorte d'objets. Après l'obscurité aveugle de la fosse, il fait l'expérience ici d'un autre vide perceptif. En effet, dans cette terre « très pure » rien ne se trouve à l'exception d'une chapelle d'une blancheur indéfinie :

²¹ Évagre le Pontique, *Traité pratique ou le Moine*, Paris, Éd. du Cerf, 1971, vol. 2/, p. 537.

En continuant son chemin, il est parvenu à une chapelle tellement blanche que l'on ne pouvait pas faire la distinction entre sa blancheur et la blancheur de la neige ou de la farine ou du plâtre très blanc ou du gypse très blanc²². [Notre traduction]

Dans cette chapelle merveilleuse dont l'aspect ne peut pas être décrit par des ressemblances d'ici-bas, le chevalier reçoit un message surnaturel : il rencontre trois vieillards parfaitement identiques²³, dont l'un d'entre eux lui transmet les informations secrètes pour mener à bien son voyage en les lui chuchotant à l'oreille droite.

Ce frère très âgé et très vénérable lui a raconté en parlant dans son oreille droite toutes les choses qui se passeraient dans son pèlerinage, qu'elles soient bonnes ou mauvaises, comme les nombreuses visions et illusions des démons, et la vision du Purgatoire, de l'Enfer et du Paradis, et lui a appris comment se tenir pendant les visions de démons, en disant : « Quand les démons t'apparaîtront sous telles ou telles formes, signe-toi avec le signe de la croix et prononce ces mots : Seigneur Jésus Christ, Fils de Dieu vivant, aie pitié de moi qui suis un pécheur ! et les démons s'échapperont aussitôt avec grand bruit. Ils ne pourront pas te blesser dans les tentations, et en ce qui concerne en particulier la foi catholique, ils ne pourront te vaincre d'aucune façon²⁴.

Le fait que le vieillard glisse les révélations à l'oreille droite du chevalier est significatif : selon la tradition chrétienne, la Vierge Marie a conçu Jésus à travers son oreille

²² « *Qui continuans / viam suam devenit ad quandam capellam albissimam et in tantum / albissimam quod discerni non potest inter eius albedinem et albedinem / nivis seu similaginis uel albissimi platri seu gypi ?* », Ms 841 f. 187r 4-7

²³ L'incertitude de la perception visuelle est encore mise en lumière par la vision des trois vieillards qui trompent l'oeil à la manière de la flamma de bougie si on le regard à travers un trou : « *Georgius miratus / est valde, quia cum tres videret secundum veritatem, non videbatur / sibi videre nisi vnum, propter ipsorum summam et valde perfectam similitudinem. / Sicut contingit de nocte ad lumen candele existentibus et in / vnicum lumen videntibus, si contingat ipsos habere oculum uel oculos / cancellatum uel cancellatos, videtur eis videre plura lumina cum / tamen in rei ueritate non videant nisi vnum. Et ita videbatur sibi et sic yma- / ginabatur de istis tribus viris propter quorum summam similitudinem / distinguere non poterat, utrum in rei ueritate essent tres uel vnus* » Ms 841 f. 187v 7-15.

²⁴ « *[frater ille antiquissimus et valde venerabilis] sibi (187v) / secretissime loquens sub aure dextra narravit omnia que sibi in sua / peregrinatione futura erant, siue mala siue bona, utpote visiones / et illusiones quamplurimas demonum, et tandem visionem purgatorii, / inferni et paradisi, docens ipsum quem modum tenere deberet in visione / demonum dicens: "Cum tibi demones in tali et tali forma appa- / ruerint, preposito sancte crucis signaculo dices hec verba: Domine / Ihesu Christe, fili Dei viui, miserere michi peccatori! Et statim cum vali- / dissimo strepitu demones fugientes tibi nocere non poterunt, / nec te in suis variis temptacionibus et presertim de fide catholica / nullomodo poterunt superare".* » Ms 841 f. 187v 33 – 188r 10

droite par laquelle l'Esprit Saint l'a infusée. On retrouve la même iconographie dans les images de l'inspiration divine, notamment dans les représentations des prophètes et des auteurs inspirés comme saint Jean, saint Pierre ou Grégoire le Grand. De plus, depuis le premier quart du 14^e siècle, on représente de cette manière Thomas d'Aquin, avec une colombe venant toucher de son bec l'oreille droite du théologien²⁵. Par conséquent, le fait que le(s) vieillard(s) transmett(ent) leur message en chuchotant à l'oreille droite du chevalier implique que Georgius reçoit une inspiration divine. Cette supposition est confirmée par le fait que les trois personnes à l'aspect identique évoquent la Trinité, ou plus précisément, sa préfiguration dans l'Ancien Testament (Gn 18, 1-15), allusion explicitée par l'archange saint Michel à la fin du voyage de Georgius²⁶. Ensuite, le(s) vieillard(s) enseigne(nt) au chevalier également une formule du serment qui sert au discernement des esprits et que Georgius utilisera lorsqu'il rencontrera l'archange saint Michel : « Je te prie par le Dieu vivant, vrai et saint et par les mérites de la Passion de notre Seigneur Jésus Christ de me dire si tu viens du Paradis ou de l'Enfer !²⁷ ». Ayant achevé la discussion par un très beau chant sur la Passion du Christ, les trois vieillards disparaissent et Georgius reste seul dans la chapelle.

2. Les tentations des mauvais esprits

Par la suite, Georgius est tenté neuf fois consécutives par les démons qui ont recours à des stratégies raffinées pour le détourner de son objectif. D'abord, ils apparaissent sous l'aspect de bêtes féroces, notamment de lions et d'ours²⁸, et bloquent sa route. La première

²⁵ Antoine Destemberg, « Magistri docentes inspirati. Théories de la transmission de la connaissance et revendications intellectuelles dans quelques images du XIV^e siècle » dans Corinne Péneau (ed.), *Itinéraires du savoir de l'Italie à la Scandinavie (Xe-XVI^e siècle) : Etudes offertes à Elisabeth Mornet*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2009, p. 374.

²⁶ Cette signification cachée de l'apparition des trois vieillards sera explicitée de manière détaillée à la fin du voyage de Georgius dans l'au-delà par l'archange saint Michel (14vA - 15rA 6). Nous ne citons ici que la fin de l'enseignement angélique : « *Et sic /dicendum, quod illi tres viri religiosi antiquissimi /tibi in capella albissima in principio tue peregrinacionis apparentes fuerunt tres angeli sanctis- /simam Trinitatem figurantes, per quos sanctissima / Trinitas : Pater et Filius et Spiritus Sanctus te docere dignata /est, quid tibi agendum fuerit in tota ista peregrinacione tua* » Ms. 832, f. 14vB 39-15rA 6

²⁷ « *Adiuro te per Deum vivum, verum et sanctum, et per meritum passionis domini nostri Ihesu Christi, ut dicas michi, si tu es ex parte paradisi vel inferni !* » Ms 841 f. 188r 13-14

²⁸ Cette référence au lion et à l'ours dans les *Visiones Georgii* en tant que deux créatures diaboliques remonte à l'Ancien Testament : dans le premier livre de Samuel, David, en se préparant au combat avec Goliath, raconte d'avoir terrassé ces deux animaux enlevant des brebis de son troupeau (I Samuel 17, 34-37). Michel Pastoureau affirme que l'association du roi des animaux de la tradition

tentation se termine par un supplice : les diables précipitent le chevalier dans un grand feu pour le brûler. Néanmoins, Georgius se sauve en prononçant la formule « *Domine Jhesu Christe, fili dei vivi, miserere michi, peccatori !* » et les démons s'enfuient. Cependant, ils reviennent très vite sous la forme de chevaliers sur leur monture et de nobles barons que Georgius connaissait avant. De la même manière, ils essayent de détourner le héros de sa foi dans le Christ et ils disparaissent en entendant la formule de la prière qu'il répète à voix haute. La troisième tentation se manifeste cette fois avec l'apparition de très belles femmes qui cherchent à séduire Georgius en lui promettant les plaisirs sensuels²⁹. Elles aussi, comme les démons précédents, visent à semer le doute chez Georgius concernant sa foi dans le catholicisme, mais elles seront repoussées de la même manière grâce à la formule protectrice. Les attaques des démons se répètent encore six fois : ils viennent tenter le chevalier sous la forme de marchands, de serpents terribles, de frères dominicains et franciscains, de clercs et de chanoines. Ils apparaissent également sous la forme de son père et de ses frères. Cette dernière scène est particulièrement violente car le baron Grissaphan, furieux à cause de la persévérance de Georgius dans la foi du Christ, décapite *Stephanus*, celui des frères du chevalier pour qui il avait le plus d'affection, afin de se venger de cette manière sur lui. Mais Georgius reconnaît la tromperie et chasse les démons. Enfin, les esprits méchants prennent la figure de sa dame et essayent de le dévoyer à l'aide d'une flatterie sournoise, en se servant à la fois de ses sentiments pour elle et de la vanité liée à son rang aristocratique. Mais, une fois encore, en vain.

Dans les neuf scènes énumérées, les diables n'opèrent pas uniquement par l'intermédiaire de séductions sensuelles et de l'effroi qu'ils suscitent, mais ils visent également à attaquer la foi catholique du chevalier, en se fondant sur l'argumentation empruntée aux juifs mettant en cause la divinité du Christ et son œuvre salutaire³⁰. Les

d'Occident (l'ours) à celui d'Orient (le lion) évoque une combinaison des forces diaboliques ayant pour but de détruire le jeune berger, préfiguration selon l'exégèse chrétienne du Christ et ses fidèles. Même ailleurs dans l'Ancien testament, le lion et l'ours constituent un couple inséparable indiquant l'intervention de forces diaboliques. Michel Pastoureau, *The bear: history of a fallen king / Michel Pastoureau ; translated by George Holoch.*, Cambridge, Mass., Belknap Press of Harvard University Press, 2011, p. 115. (première édition : *L'ours. Histoire d'un roi déchu* ; Editions du Seuil, 2007)

²⁹ Dans les femmes diaboliques qui essaient de séduire Georgius, Richard Firth Green voit des motifs folkloriques dans son livre *Elf queens and holy friars: fairy beliefs and the medieval Church*, Philadelphia (Penn.), University of Pennsylvania Press, 2016, p. 181-182.

³⁰ Le narrateur décrit cette hérésie en termes de la perfidie des juives » : « *supradicte dyialectice? / ac sophistic rationes in quibus eciam perfidia iudeorum fundatur* » Ms 841 f. 194r 8-9

premiers diables que Georgius affrontent affirment que Jésus n'est pas mort pour les péchés de l'humanité mais de ses propres péchés, étant le pire des pécheurs ; par conséquent, il est envoyé dans l'Enfer et il ne peut pas du tout sauver le chevalier qui doit, à son tour, servir les diables. Les diables de la deuxième tentation apparaissant sous la forme de chevaliers, soulignent la faiblesse du Christ qui n'a pas pu se libérer des juifs et de Ponce Pilate, de quoi s'ensuit qu'il ne peut ni libérer ni sauver personne. On l'accuse également d'être blasphème et usurpateur en se montrant fils de Dieu, affirmation dont l'impossibilité les diables soutiennent par des spéculations complexes. Dans la 7^e vision, les arguments diaboliques changent quelque peu : on reconnaît les mérites de Jésus et on lui accorde de la sainteté en tant qu'homme vertueux, néanmoins, on continue à dénier sa divinité et on argue pour l'impossibilité de son incarnation.

Pour la plupart, Georgius réfute ces raisonnements en confessant sa foi catholique. En revanche, pour chasser de manière définitive les mauvais esprits, dont les manipulations deviennent de plus en plus difficiles à résister, il se remémore la formule protectrice chaque fois qu'il les affronte. Cette formule lui sera utile également dans les visions suivantes. Or, par la suite, les démons n'emprunteront plus leur apparence à celle d'autres êtres mais ils se montreront à Georgius de manière directe, sous des aspects déformés, horribles, disproportionnés, mais le chevalier se protégera en prononçant la prière et les diables ne l'attaqueront plus directement.

2.1. Les sources possibles des scènes de tentations : les recueils d'exempla cisterciens

Étant donné que les scènes de tentations sont absentes aussi bien du *Tractatus de Purgatorio sancti Patricii* que de la *Légende dorée*, leurs sources doivent être cherchées ailleurs. Jusqu'ici, nous avons réussi à identifier deux groupes de documents : d'une part, une série de textes appartenant à la littérature ascétique, notamment les *Vies des Pères du désert* ; de l'autre, les recueils d'*exempla* cisterciens et d'autres récits qui s'inspirent de ces derniers comme « Le dit du chevalier qui devint ermite » de Jehan de Saint-Quentin³¹ (1^{ère} moitié du 14^e siècle). À propos de ce deuxième groupe de textes, les *exempla* racontent l'histoire d'un chevalier pénitent dont le confesseur propose comme pénitence de rester enfermé à l'intérieur d'une église pendant une nuit entière. Lorsque le chevalier se met à prier, les diables s'en approchent pour le détourner de son exercice en prenant successivement la forme d'un ermite,

³¹ Je remercie à Marie Anne Polo de Beaulieu pour m'indiquer ces documents

de clercs, de sa femme, de son serviteur etc. Leur but est de faire sortir le chevalier de l'église et d'empêcher ainsi son absolution, mais il fait preuve d'une persévérance singulière et ne sort de l'église que le lendemain, sain et sauf, avec le cœur converti. Il décide ensuite de mener une vie pieuse ou, dans d'autres variantes, il se tourne vers la vie religieuse. Avec quelques modifications, cette histoire se trouve dans de nombreux recueils d'*exempla*, notamment dans le *Collectaneum exemplorum et visionum Clarevallense*³², rédigé entre 1165-1181, ensuite dans le 5^e livre de *l'Exordium Magnum Cisterciense*, rédigé par Konrad von Eberbach dans le 1^{er} quart du 13^e siècle³³. Dans le *Dialogus miraculorum* du cistercien Césaire de Heisterbach (1217-1223) on trouve deux versions de ce thème dont la première traite *De usurario, qui per penitenciam abbatis conversus est ad religiosam vitam*, tandis que la deuxième, *De perseverancia penitencie* (II) contient une version abrégée du récit³⁴. Ensuite, il réapparaît dans les recueils des frères mendiants : au milieu du 13^e siècle dans le *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus* d'Etienne de Bourbon³⁵. Le *Convertimini*, un recueil d'*exempla* de Robert Holcot datant du début du 14^e siècle, nous offre une version du thème dont s'est probablement inspiré Jehan de Saint-Quentin dans son récit versifié. Martin le Polonais³⁶ (mort en 1279), Jean Gobi³⁷ (13.. ? – 1350) et Henmannus Bononiensis³⁸ en ont également publié une variante. Néanmoins, en raison de l'irrégularité des éléments du récit se retrouvant à travers les divers recueils provenant de toute l'Europe, il semble impossible d'identifier

³² Olivier Legendre (ed.), *Collectaneum exemplorum et visionum Clarevallense et codice Trecensi 946*, Turnhout, Brepols publishers, 2005, Pars IV, Cap. 17, p. 290-292.

³³ Cité par Birger Munk Olsen (ed.), *Dits en quatrains d'alexandrins monorimes de Jehan de Saint-Quentin*, Paris, A. et J. Picard, 1978, vol. 1/, p. LXX.

³⁴ Chapitre XII : De periculo indiscretorum confessorum et de laude discretorum. L'histoire du chevalier pénitent est évoquée pour illustrer « combien sont dangereux les mauvais confesseurs qui manquent de discernement et qui, appliquant à la lettre les règles de la casuistique, ne tiennent aucun compte de l'état d'esprit et du caractère du pénitent » L'exemplum est cité en entier dans *Ibid.*, p. LXX-LXXI.

³⁵ Cité dans *Ibid.*, p. LXXI.

³⁶ *Promptuarium exemplorum* dans *Sermones Martini ordinis predicatorum*, Strasbourg, 1484 (ch. XV, D). Cité dans *Ibid.*, p. LXXIV.

³⁷ La version de Jean Gobi se trouve dans le chapitre *De Satisfactione* de la *Scala Coeli*, N 929. Voir Marie Anne Polo de Beaulieu, *La « Scala coeli » / de Jean Gobi*, Paris, Éd. du Centre national de la recherche scientifique, 1991, p. 561-562.

³⁸ Henmannus Bononiensis reproduit le texte de Gobi dans son *Viaticum narrationum*, y ajoute quelques épreuves supplémentaires et change la fin : ainsi, le chevalier entre après la mort de sa femme dans l'ordre cistercien. Birger Munk Olsen (ed.), *Dits en quatrains d'alexandrins monorimes de Jehan de Saint-Quentin, op. cit.*, p. LXXIII.

avec précision les étapes de leur transmission. Munk Olsen, éditeur du *Jehan de Saint-Quentin* lui-même remarquait : « il faut chercher dans tous les coins de l'Europe afin de pouvoir réunir les éléments de cette mosaïque compliquée, travail de patience auquel ne s'est certainement pas livré Jehan de Saint-Quentin³⁹ »

Les récits mentionnés partagent avec les *Visiones Georgii* les motifs du chevalier pénitent, de la réclusion du héros pour un temps déterminé, des apparitions diaboliques sous diverses formes, en particulier celles reprenant l'apparence de ses proches ; et de la conversion du chevalier à sa sortie le lendemain. Mais, contrairement à la narration des *Visiones Georgii*, les héros des *exempla* ne se font pas pénitents par une décision personnelle, mais dans la plupart des cas c'est leur femme qui les exhorte à aller se confesser. En outre, ces récits brefs ne comprennent pas de voyage dans l'autre monde mais ils racontent les attaques démoniaques visant à détourner le chevalier de sa pénitence. Enfin, au sujet du rôle de la prière dans le combat contre les tentations, nous pouvons constater qu'aucun parmi les *exempla* cités ne mentionne quelque formule ou geste que ce soit servant à protéger le chevalier contre les démons; bien que dans quelques-uns de ces récits le narrateur implique que le pénitent était en train de prier lorsque les démons se sont approchés de lui. Aussi, Jehan de Saint-Quentin explique la ténacité de son héros face aux tentations par sa persévérance dans la prière :

*Car il avoit en Dieu son cuer et s'esperance.
Jusqu'au jor a genoulz fist moult bien sa penance,
Et li mauvais s'en vint, n'i firent demourance,
De ce qu'il l'ont perdu firent duel et pesance⁴⁰.*

2.2. Une autre source d'inspiration : la littérature ascétique

Les *Vies des pères du désert* nous permettent de découvrir un lien plus intime entre la résistance aux séductions diaboliques et la fixation des pensées sur Dieu. Malgré le fait que ces sources remontent aux premiers siècles du christianisme et, par conséquent, elles peuvent nous sembler être des parallèles trop lointains par rapport aux *Visiones Georgii*, il nous paraît important de rappeler que ces récits présents dans toutes les bibliothèques monastiques étaient lus et étudiés dans les monastères tout au long du Moyen Âge. Par ailleurs, la spiritualité des

³⁹ *Ibid.*, p. LXXV.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 91.

pères du désert a connu plusieurs renouveaux au cours de l'histoire du monachisme, et les premiers cisterciens étaient particulièrement marqués de cet idéal ascétique⁴¹.

Dans la *Vie de Saint Antoine* (vers 360), un des textes proéminents de cette tradition, Athanase d'Alexandrie raconte comment le saint ermite avait été attaqué de manière très violente par les démons. Néanmoins, comme un vrai soldat du Christ, il avait chaque fois repoussé les opérations démoniaques avec l'armée de la foi :

Le diable lui suggérait des pensées impures; mais Antoine les repoussait par ses prières. Il l'excitait, mais lui, comme s'il croyait rougir, fortifiait son corps par la foi et les jeûnes. Le diable, ce misérable, en venait à prendre, de nuit, l'aspect d'une femme et à en imiter parfaitement l'allure, à seule fin de séduire Antoine. Mais lui, mettant le Christ en son cœur et réfléchissant à la noblesse que l'homme lui doit et à la dimension spirituelle de l'âme, éteignait le tison de la tromperie du démon. De nouveau l'Ennemi lui suggérait les douceurs de la volupté, mais lui, comme plein de colère et de tristesse, se représentait la menace du feu et le tourment du ver. En lui opposant ces pensées, il traversait indemne ces épreuves. Tout cela tournait à la confusion de l'Ennemi⁴².

Comme nous pouvons l'observer, les mauvais esprits viennent tenter l'ermite sous la forme de pensées impures, mais aussi sous la forme de figures visibles. Les attaques des démons prennent ainsi deux directions : ils essayent de tromper saint Antoine en envahissant son intériorité, mais ils s'approchent aussi de lui de l'extérieur, sous des aspects anthropomorphiques et bestiaux. En effet, la vie d'Antoine abonde en images de cette sorte illustrant les combats qu'il a mené contre les tromperies des démons, mais, en réalité, ce ne sont pas autant les opérations diaboliques qui méritent d'être racontées que la manière dont le

⁴¹ Louis J. Lekai ainsi décrit l'attrait que l'idéal des pères du désert a exercé sur les premiers cisterciens : « the founders of Citeaux intended to return to a stricter interpretation of the Rule. Their efforts resulted not in the restoration of the monastic life of the sixth century, but in the introduction of a life strongly influenced by the ideals of pre-Benedictine monasticism. [...] Robert and his monks insisted that they had intended no novelties, only a return to the strict observance of Saint Benedict's venerable code for monks. In doing so the first Cistercians instinctively emphasized those elements of the Rule which fitted their eremitical lifestyle, particularly the seventy-third chapter, where the author stated modestly that his rule was intended of beginners; those aspiring to a higher perfection of religious life should consult the teachings of the "Holy Fathers", particularly the works of Saint Basil (d. 379) and John of Cassian (d. 435), rich in references to the heroic lives in eastern anchorites in *The Cistercians*. » Louis Julius Lekai, *The Cistercians : Ideals and Reality*, Kent, Ohio, Kent State University Press, 1977, p. 23.

⁴² Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine*, ed. G. J. M. Bartelink, Paris, les Éd. du Cerf, (Sources chrétiennes 400) 1994, p. 145.

saint ermite les repousse : il fait preuve d'un haut niveau de maîtrise de sa vie intérieure qui lui permet de reconnaître les illusions démoniaques et de diriger ses pensées vers Dieu.

Or, selon la spiritualité ascétique qui caractérise la Vie de saint Antoine, le désert est le domaine par excellence des démons, et ainsi, le moine qui s'y retire doit les affronter sans intermédiaire, dans un combat au corps à corps. Cette thématique revient également chez Évagre le Pontique qui souligne dans son *Traité pratique* qu'il consacre à la vie d'anachorète, que les combats directs avec le diable sont réservés aux solitaires tandis que les moines qui vivent dans des communautés sont tentés autrement, par personnes interposées :

Contre les anachorètes, les démons combattent sans armes⁴³ ; mais contre ceux qui s'exercent à la vertu dans les monastères ou dans les communautés, ils arment les plus négligents d'entre les frères. Or, cette seconde guerre est beaucoup moins lourde que la première⁴⁴.

Pour ce qui est des tentations de Georgius, les *Visiones Georgii* semblent suivre la tradition des pères du désert. En comparaison avec les *exempla* indiqués plus haut, la stratégie que Georgius emploie contre les démons est plus complexe et plus raffinée : il dirige ses pensées vers Dieu et se remémore continuellement la Passion du Christ. Mais la spécificité la plus marquante de son combat est la prière protectrice qu'il répète chaque fois qu'il se sent en danger. En effet, la formule « *Domine Jhesu Christe, fili Dei vivi, miserere michi peccatori* » s'accorde parfaitement avec le texte de la prière du cœur, une formule de méditation associée à la pratique de la prière continuelle au sein du christianisme orthodoxe. Ainsi, les *Visiones Georgii* semblent être attachées à une ancienne tradition remontant à l'époque des ermites égyptiens dont une évolution plus tardive est la pratique désignée comme la prière de Jésus ou la prière du cœur, dont la diffusion dans l'Église orthodoxe commence par le mouvement hésychaste (14^e siècle).

⁴³ L'éditeur remarque que „sans armes” veut dire 'nus' dans le texte original: « avec les anachorètes, les démons luttent corps à corps, sans intermédiaire, tandis que contre les cénobites ils agissent par personnes interposées » Évagre le Pontique, *Traité pratique ou le Moine, op. cit.*, p. 504.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 505.

3. La pratique monastique de la prière continuelle

3.1. Les premières occurrences de la prière continuelle dans la littérature ascétique

À partir des premiers siècles du christianisme, la prière continuelle était conçue comme l'idéal de la vie spirituelle vers lequel le croyant devait tendre toute sa vie. En même temps, elle constituait également un moyen puissant contre les tentations diaboliques. L'invitation « Priez sans cesse ! » de la première Epître de saint Paul aux Thessaloniciens (5,17) a inspiré de nombreuses tentatives pour réaliser l'exhortation de l'apôtre, surtout dans les milieux ascétiques. Les pères du désert accordaient une importance majeure à la prière ininterrompue et ils insistaient sur le fait que le moine devait pratiquer constamment ce qu'ils appelaient la « méditation secrète » ou le « souvenir de Dieu »⁴⁵. Ainsi, pour obtenir le recueillement souhaité, ils avaient recours à des formules jaculatoires dont un grand nombre - issues de la période primitive du monachisme - nous sont parvenues⁴⁶. Dans sa biographie d'Antoine le Grand, Athanase d'Alexandrie raconte que le saint ermite « priait continuellement, car il avait appris qu'il faut prier sans cesse, seul⁴⁷ ». Quelques décennies plus tard, Jean Cassien met également l'accent sur l'importance de l'emploi d'une formule brève permettant à l'ascète de fixer ses pensées et son cœur sur Dieu. Dans ses *Conférences (Collationes)*, écrites en 426, il insère deux dialogues consécutifs menés avec l'abbé Isaac sur la prière continuelle. Ayant expliqué la nécessité d'un outil que l'on puisse regarder en continu lorsque l'on apprend « la science spirituelle », l'abbé propose à Cassien et son compagnon de prier en citant le verset « Mon Dieu, venez-moi en aide ; hâtez-vous, Seigneur, de me secourir ! » (Ps 69,1), constituant jusqu'à aujourd'hui l'invocation introductrice de chaque heure des bréviaires romains et monastiques. En comparant la pratique de la prière à l'apprentissage de l'écriture chez les enfants, l'abbé Isaac affirme qu'

Il en va de même pour la contemplation spirituelle. Il faut vous donner un modèle. Vous y tiendrez votre regard obstinément attaché. Ainsi, ou bien vous apprendrez à le rouler sans

⁴⁵ Sur l'évolution de la pratique de la prière du cœur, voir Irénée Hausherr, *The name of Jesus*, traduit par Charles Cummings, Kalamazoo, Mich., Cistercian Publications, 1978, viii+358 p. (Edition originale : Irénée Hausherr, *Noms du Christ et voies d'oraison*, Roma, Italie, Pont. Institutum orientalium studiorum, 1960, 314 p.)

⁴⁶ Chariton de Valamo (ed.), *L'Art de la prière : anthologie de textes spirituels sur la prière du cœur*, Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1976, p. 5-44; 34-35.

⁴⁷ Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine*, *op. cit.*, p. 139.

cesse en votre esprit, et ce vous sera salutaire ; ou, vous en servant et le méditant, vous pourrez vous élever à des vues plus sublimes.

Voici ce modèle destiné à vous instruire, cette formule de prière que vous cherchez. Tout moine qui vise au souvenir continu de Dieu, doit s'accoutumer à la méditer sans cesse, et pour cela chasser toutes autres pensées ; car il ne pourra la retenir, que s'il s'affranchit entièrement des soucis et sollicitudes corporels. C'est un secret que les rares survivants des Pères du premier âge nous ont appris, et nous ne le livrons de même qu'au petit nombre des âmes qui ont vraiment soif de le connaître. Afin donc de vous tenir toujours dans la pensée de Dieu, vous devrez continuellement vous proposer cette formule de piété : « Mon Dieu, venez à mon aide ; hâtez-vous, Seigneur, de me secourir ! ».

Ce n'est pas sans raison que ce court verset a été choisi particulièrement de tout le corps des Écritures. Il exprime tous les sentiments dont la nature humaine est susceptible ; il s'adapte heureusement à tous les états, et convient en toutes les sortes de tentations. [...]

Pour tous ceux que harcèlent les attaques des démons, ce verset est un rempart inexpugnable, une impénétrable cuirasse et le plus solide des boucliers. Dans les dégoûts, les angoisses et les tristesses, quelque pensée qui nous accable, il ne permet pas que nous désespérions de notre salut, car il nous montre en Celui que nous invoquons, quelqu'un qui voit nos combats, et n'est jamais loin de ceux qui le prient⁴⁸.

L'influence de Cassien sur l'évolution de la spiritualité monastique est inestimable non seulement à cause de la reprise de ses écrits par Benoît de Nursie, mais également du fait que les *Conférences* constituaient les lectures quotidiennes des moines et ont ainsi exercé une influence fondamentale sur la vie spirituelle des monastères. Néanmoins, bien que l'usage ait rattaché la formule de l'abbé Isaac à la prière du cœur, son contenu est différent. La prière du cœur se compose de plusieurs passages bibliques réunissant la prière du publicain (« O Dieu, ayez pitié de moi pécheur ! » Luc 18, 13) et le cri de l'aveugle de Jéricho (« Jésus, fils de David, ayez pitié de moi ! » Luc 18, 38). Le résultat est une formule comprenant le nom de Jésus, un credo et une clause pénitentielle: *Domine Jhesu Christe fili dei vivi, misere michi peccatori.*

Un contemporain de Jean Cassien, Nil d'Ancyre (mort après 430) fut parmi les premiers à associer la pratique de la prière continue à la répétition du nom de Jésus :

⁴⁸ Jean Cassien, Seconde conférence de l'abbé Isaac. De la prière. § 10. Jean Cassien, *Conférences II*, Paris, Ed. du Cerf, 1958, p. 85-86.

Si tu veux supprimer les images impures et les attaques diverses de l'ennemi demeurant dans la partie principale de l'esprit, arme-toi habilement avec le souvenir de notre Sauveur et avec l'invocation ardente de son nom vénérable nuit et jour, et signe souvent ton front et ta poitrine avec le signe de la croix du Seigneur. Car lorsque nous avons recours au nom de notre Sauveur Jésus Christ et au signe de la croix du Seigneur en marquant le cœur, le front et d'autres membres, la force de l'ennemi sera sans aucune hésitation supprimée, et les démons tremblant de peur nous fuiront⁴⁹. [Notre traduction]

Les pratiques relatives à la prière continuelle apparaissent également chez Jean Climaque, moine syrien du monastère de Sainte-Catherine du mont Sinaï. Dans son traité intitulé *l'Échelle sainte de la divine ascension* (vers 600), adressé aux anachorètes et aux cénobites, Climaque conseille à ses lecteurs d'utiliser contre les tentations démoniaques une formule « monologique » qu'il appelle prière de Jésus⁵⁰. Étant donné que le contenu de la formule n'est pas précisé, peut-être à cause de sa grande diffusion parmi ses contemporains, nous pouvons seulement supposer qu'il s'agissait d'une brève invocation comprenant le nom de Jésus. En tout cas, l'usage de la prière de Jésus chez Climaque ressemble à la manière dont Georgius se défend contre les démons avec l'arme de la prière. De plus, le vocabulaire militaire dont le moine syrien se sert en décrivant les combats contre les tentations évoque l'idéal du *miles Christi*, motif fortement présent dans les *Visiones Georgii*. Les tentations occupent donc une place éminente même dans l'ouvrage de Jean Climaque : les trente chapitres de *l'Échelle sainte* traitent de thèmes centraux dans la spiritualité monastique tels que ceux du détachement du monde, de l'obéissance, de la chasteté, du discernement des pensées, et, dans chaque cas, Climaque apprend à ses lecteurs comment repousser les attaques des démons contre ces vertus. Ainsi, au sujet de la peur, Climaque propose comme remède la prière, et plus précisément, l'invocation du nom du Christ :

⁴⁹ „Si quae in animi principe parte remanserunt foedas imagines, et multimodas hostis aggressiones, abolere optas, Servatoris nostri memoria, et venerandi nominis invocatione fervida, noctu interdique dextere armator, signo Dominicae crucis et frontem et pectus frequentius signans. Quando enim Jesu Christi Servatoris nostri nomen compellatur, et signaculum Dominicae crucis, et cordi, et fronti, et membris aliis apponitur, absque ulla haesitatione hostium vires dissolvuntur, et timore perciti noxii daemones a nobis fuga se proripiunt.” *Epistoles III*, 278, PG 79, 522C

⁵⁰ L'expression se trouve entre autres au chapitre 15 : « Que toujours la pensée de la mort s'endorme avec toi et se réveille avec toi, ainsi que la prière monologique de Jésus. En effet, tu ne trouveras pas de meilleurs auxiliaires pour te garder durant le sommeil. » Jean Climaque, *L'échelle sainte*, traduit par Placide Deseille, 2e éd. rev. et corr., Bégrolles-en-Mauges, Éd. monastiques, 1993, p. 166-167.

N'hésite pas à te rendre en pleine nuit dans les lieux où d'habitude tu as peur. Mais si tu te laisses un peu aller à la crainte, cette passion puérile et risible se fortifiera en toi avec l'âge. Pendant que tu es en chemin, arme-toi de la prière. Quand tu es arrivé, étends les mains. Flagelle tes ennemis avec le nom de Jésus, car il n'y a pas d'arme plus puissante au ciel et sur la terre⁵¹.

Malgré son succès énorme dans les milieux grecs orthodoxes, la réception de l'ouvrage de Climaque resta limitée en Occident du fait que ce n'est qu'à partir de 1300 environ que *l'Échelle sainte* fut accessible en latin grâce à la traduction du franciscain italien Ange Clareno⁵². Aussi est-ce seulement après la parution de celle-ci que nous pourrons compter sur son influence dans le monachisme occidental.

Alors que les pratiques énumérées jusqu'ici sont toutes des témoins de la quête du recueillement à l'aide de courtes formules invoquant le nom de Jésus, aucune parmi elles n'explique l'occurrence de la prière du cœur dans les *Visiones Georgii*, et ni Petrus de Paternis, ni les auteurs des autres réécritures ne se réfèrent directement aux pères du désert. Les textes cités plus haut nous permettent cependant de reconnaître la proximité des *Visiones Georgii* avec la tradition ascétique de la prière continuelle dans laquelle s'enracinent les pratiques aussi bien orthodoxes qu'occidentales.

3.2. Sources occidentales de la prière continuelle

Les pratiques relatives à la prière du cœur sont apparues en Occident avant leur grande diffusion dans les églises orthodoxes, suite à l'épanouissement du mouvement hésychaste au 14^e siècle. Les références à des éléments constitutifs de la méditation des moines d'Athos, comme le suivi de la respiration ou la bonne posture pour prier sont complètement absentes des sources occidentales, qui, à leur tour, mettent l'accent plutôt sur la fixation mnémonique et sur l'importance de la répétition des formules qui aident à se souvenir constamment de Dieu et à demeurer en sa présence de manière permanente. De tels exercices apparaissent en abondance chez les auteurs primitifs de l'ordre cistercien, notamment chez Aelred de Rievaulx, qui, dans son ouvrage intitulé *De institutione inclusarum* (1160-1162), exhorte les

⁵¹ *Vingtième Degré* 7. *Ibid.*, p. 192.

⁵² La première traduction latine de la *Scala Paradisi*, effectuée par Ange Clareno date de 1300 environ. Voir Jean Gribomont, « La „Scala Paradisi”. Jean de Raithou et Ange Clareno », *Studia Monastica*, vol. 2, n° 1960, p. 345-358.

anachorètes à se consacrer à cette pratique mnémonique⁵³. La même pensée est également présente dans les écrits de Bernard de Clairvaux qui fait preuve de la pratique de la fixation mnémonique entre autres dans son hymne *Jesu, dulcis memoria* dont on cite les premières deux strophes⁵⁴ :

O Jésus, ton seul souvenir
Remplit le cœur d'un doux plaisir ;
Mais ta présence est d'un tel goût
Qu'elle surpasse et miel et tout.

Il ne se peut rien prononcer,
Rien chanter, ouïr, ou penser,
Qui soit plus doux, qui plaise plus
Que le seul nom de mon Jésus.

Cette pratique cistercienne se concentrant sur le nom divin est également reconnaissable dans le *Tractatus de Purgatorio sancti Patricii* où Owein se protège des démons grâce à la répétition du nom de Jésus. Owein apprend la formule du prier qu'il rencontre au début de son voyage dans l'au-delà. Le religieux vêtu de blanc conseille aussi au chevalier de persévérer dans le souvenir du Christ, car celui-ci est l'outil le plus efficace contre les démons :

⁵³ Aelred de Riveaulx explique la nécessité de telles formules par le fait qu'elles aident de combattre l'oisiveté: « notre esprit, soumis à la précarité de cette vie, ne peut se fixer d'une façon stable ». Aelred propose ensuite une série d'exercices parmi lesquelles les courtes formules de prière : « il est plus expédiant de prier brièvement mais à maintes reprises, que longuement et tout d'une traite »: Aelred de Riveaulx, *La vie de recluse*, Paris, Éd. du Cerf, 1961, p. 65. Plus tard dans son ouvrage, il revient à l'utilité de la répétition de certaines formules bibliques, notamment celle de la salutation angélique : « Je vous salue, pleine de grâce, le Seigneur est avec vous, vous êtes bénie entre toutes les femmes. En répétant souvent cette formule, contemple cette plénitude de grâce, à laquelle le monde entier a participé lorsque le Verbe s'est fait chair et habité parmi nous, plein de grâce et de charité » *Ibid.* p. 119.

⁵⁴ *Jesu, dulcis memoria,/dans vera cordis gaudia/ sed super mel et omnia /ejus dulcis praesentia./ Nil canitur suavius,/nil auditur jucundius,/nil cogitatur dulcius,/quam Jesus Dei Filius.* Cette hymne attribuée traditionnellement à Bernard de Clairvaux (1090-1153), dont la longueur varie d'un manuscrit à l'autre, était divisée en trois parties et employée dans trois offices différents de la Fête du Nom de Jésus. Cette fête se célébrait autrefois dans le temps de Noël, le dimanche entre la Circoncision (1er janvier) et l'Épiphanie (6 janvier), ou faute de dimanche certaines années, le 2 janvier.

Si tu mets vraiment tout espoir dans la foi du Seigneur, et tu ne cèdes ni à leurs tourments, ni à leurs menaces, ni à leur promesses, mais tu les ignores avec mépris, tu ne te purgeras pas seulement de tous tes péchés, mais tu verras aussi les tourments réservés aux pécheurs et le repos dont jouissent les justes. Souviens-toi toujours de Dieu, et lorsqu'ils te tourmenteront, appelle le Seigneur Jésus Christ, puisque/en effet par l'invocation de son nom tu seras libéré immédiatement du tourment⁵⁵. [Notre traduction]

Contrairement aux *Visiones Georgii*, le chevalier Owein ne se sert pas du nom de Jésus contre les apparitions déguisées des démons, car ces scènes d'introduction sont absentes du *Tractatus de Purgatorio sancti Patricii*. En revanche, Owein est emporté à travers les lieux de l'au-delà par les démons qui, en lui montrant les châtiments des pécheurs, veulent punir le chevalier de la même « manière ». À la suite du *Tractatus*, les réécritures plus tardives reprennent la pratique apotropaïque qui deviendra une marque distinctive de la légende du Purgatoire de saint Patrick. En même temps, le texte de la formule se transforme : à partir de la *Légende dorée*, il devient identique à la prière de Jésus dans la tradition grecque orthodoxe. Nicolas, le héros de Jacques de Voragine est ainsi le premier visiteur au Purgatoire qui apprend à se protéger en prononçant les mots « *Domine Jhesu Christi, fili dei vivi, miserere michi peccatori* » :

Des moines vêtus d'aubes pénétrèrent dans l'oratoire et, en célébrant l'office, ils dirent à Nicolas de demeurer ferme, car il devait affronter de nombreuses épreuves de la part du diable. Il demanda quelle aide il pourrait recevoir contre cette épreuve, ils lui dirent : « Quand tu te sentiras affligé par les peines, crie immédiatement : "Jésus-Christ, fils du Dieu vivant, aie pitié de moi qui suis un pécheur !" » ». Alors les moines se retirèrent et aussitôt arrivèrent les démons qui tentèrent de le persuader⁵⁶.

La prière de Nicolas correspond effectivement à une version de la prière du cœur qui était répandue dans l'orthodoxie slave. Selon la tradition, la clause *peccatori* était ajoutée par

⁵⁵ « *Si uero firmiter in fide spem totam in Domino /posueris, ita ut nec tormentis nec minis nec promissis eorum cesseris, sed constanter quasi nichilum contempseris, non solum a peccatis omnibus purgaberis, uerum etiam tormenta, que preparantur peccatoribus, et requiem, in qua iusti letantur, uidebis. Deum semper habeas in memoria, et cum te cruciauerint, inuoca Dominum Ihesum Christum. Per inuocationem etenim huius nominis statim a tormento liberaberis.* » Robert Easting, *St Patrick's Purgatory : two versions of « Owayne miles » and « The Vision of William of Stranton », together with the long text of the « Tractatus de Purgatorio sancti Patricii »*, Oxford (England), Oxford university press, 1991, p. 128.

⁵⁶ Jacques de Voragine, *La légende dorée*, sous la direction d'Alain Boureau, Paris, Gallimard, 2004, p. 255.

Saint Grégoire de Sinaï (1255-1346)⁵⁷ et la diffusion de la formule au-delà de la Volga est mise en relation avec l'activité de Nil de la Sora (1433-1508)⁵⁸. Or, la *Légende dorée* date des environs de 1260, et, par conséquent, la modification de la formule de la prière ne peut pas être expliquée par l'influence de ces sources orthodoxes. En revanche, nous avons connaissance d'une pratique répandue chez les anachorètes occidentaux qui partagent certaines caractéristiques de la prière des pèlerins du Purgatoire de saint Patrick. Il s'agit d'une formule de prière qui nous est parvenue grâce aux manuscrits d'*Ancrene Wisse*, recueil de préceptes adressé à femmes souhaitant mener une vie solitaire, datant de la fin du 12^e siècle ou du début du 13^e. Dans un manuscrit copié entre 1225 et 1250, les recluses sont invitées à répéter continuellement une brève invocation dès qu'elles se réveillent le matin :

Lorsque tu te réveilles le matin, signe-toi avec le signe de la croix et dis : « *In nomine Patris Filii Sancti Spirits, Amen* » [...] Ensuite mets tes chaussures et tes vêtements, récite le *Pater noster* et le *Credo*, puis dis cette prière: « *Jesu Christe fili Dei viui miserere nostri : qui de Virgine dignatus es nasci, miserere nobis.* » Continue à dire ces mots jusqu'à ce que tu sois habillée. Répète souvent ces mots, prononce-les le plus souvent possible, assise ou debout⁵⁹.
[Notre traduction]

En effet, la formule d'*Ancrene Wisse* comprend tous les éléments de la prière de Georgius à l'exception de la clause pénitentielle « *peccatori* ». C'est la seule occurrence à

⁵⁷ « In Gregory's writings, the standard form for the Jesus Prayer is 'Lord Jesus Christ, Son of God, have mercy on me' (Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ υἱὲ τοῦ Θεοῦ ἐλέησόν με). In the *Life* by Patriarch Kallistos, this standard form is given with the addition at the end of the two words 'a [lit. 'the'] sinner (τὸν ἁμαρτωλόν); this expanded version, adding 'a sinner', does not occur in Gregory's own works. » Timothy Ware, Metropolitan of Diokleia, *St Gregory of Sinai - Jesus Prayer*, http://www.orthodoxprayer.org/Articles_files/Gregory%20of%20Sinai%20-%20Jesus%20Prayer.html, 11 mars 2012, (consulté le 16 novembre 2017).

⁵⁸ Gergely András Nacsinák, *Jóga a középkori Európában? a Jézus-ima története és a hészükhazmus keleti kapcsolatainak kérdései*, Budapest, Kairosz, 2010, p.95. (traduction du titre: Yoga en Europe médiévale ? L'histoire de la prière du coeur et les questions des relations orientales de l'hésychasme)

⁵⁹ «When you first arise in the morning bless yourselves with the sign of the cross and say, „In nomine Patris, Filii, Sancti Spirits, Amen. [...] After this, putting on your shoes and your clothes, say the Pater Noster and the Credo, and then, „Jesu Xte fili Dei viui miserere nostri : qui de Virgine dignatus es nasci, miserere nobis” Continue saying these words until you be quite dressed. Have these words much in use, and in your mouth as ofther as ye may, sitting and standing. » James Morton (ed.), *The Ancren Riwle, a treatise on the rules and duties of monastic life...*, London, 1853, p. 15-17. Contrairement à la transcription moderne de Morton, nous avons laissé les formules de prière en latin conformément au manuscrit original.

notre connaissance d'une formule similaire dans les sources occidentales antérieures à la rédaction de la *Légende dorée*. Dans l'*Ancrene Wisse*, la prière de Jésus est insérée dans un cadre qui évoque les *responsoria* liturgiques. Le pluriel de la supplication suggère également un usage communautaire, ce qui nous fait présumer que la formule dérive de l'office des moines. Une particularité marquante est encore l'usage répétitif de l'invocation, ce qui ne caractérise pas les autres prières mentionnées dans l'ouvrage. Ainsi, nous pouvons supposer que la formule d'*Ancrene Wisse* relève d'une pratique de la prière continuelle qui s'était glissée dans les textes liturgiques, en conservant quelques traces de son caractère répétitif.

3.3. Les éléments constitutifs de la prière de Jésus dans les *Visiones Georgii*

Si nous observons les éléments auxquels la prière de Georgius doit son efficacité dans les combats contre les démons, nous pouvons reconnaître une pratique complexe, composée d'une formule jaculatoire, d'un geste corporel, mais aussi d'une fixation mnémonique. Le narrateur des *Visiones Georgii* emploie les expressions suivantes pour décrire l'attitude du chevalier priant :

«...en se tournant avec son cœur et tout son esprit vers notre Seigneur Jésus Christ, il l'a supplié⁶⁰ »

« Il s'est prosterné et a prié à genoux en disant de tout son corps : Seigneur Jésus Christ, fils de Dieu vivant, par qui tout a été créé...⁶¹ »

« Il dit en se tournant totalement vers le Christ : *Domine Jhesu Christe...*⁶² »

« Il a recouru au Christ, et en restant ferme dans la foi du Christ et il dit : *Domine Jhesu Christe...*⁶³ »

La prière de Georgius implique aussi un engagement total de la personne qui s'exprime par le corps et la voix et nécessite également une participation émotive. La posture du chevalier varie en priant : il se prosterne jusqu'à terre, il se met à genoux mais il prie en

⁶⁰ « *conuersus corde et tota mente ad dominum nostrum Jhesum Christum, supplicauit eidem* » Ms 841 f. 186v 28-29.

⁶¹ « *prostratus orauit flexis genibus et toto corpore, dicens: "Domine Jhesu Christe, fili dei uiui, per quem omnia facta sunt..."* »⁶¹ Ms f. 187r 21-23

⁶² « *totaliter conuersus ad Christum dicit : "Domine Jhesu Christe..."* » Ms 841 f. 194r 1

⁶³ « *deuotissime / recurrit ad Christum, fixus in fide Christi et dicens : "Domine Jhesu Christe..."* » Ms 841 195r 16-17

marchant aussi. Il se signe avec le signe de la croix, prononce les mots à haute voix et les répète si nécessaire :

[...] ému dans son cœur, il s'est prosterné jusqu'à terre et a invoqué l'aide divine et la miséricorde de notre Seigneur Jésus Christ en disant : *Domine Jheus Christe, fili dei viui, miserere michi peccatori*. Ayant dit ces mots, il s'est mis debout et en se signant avec le signe de la sainte croix, il a commencé à passer à travers les serpents susdits et à travers leurs gorges ardentes, en disant continuellement : *Domine Jheus Christe, fili dei viui, miserere michi peccatori*⁶⁴. [Notre traduction]

Les références aux sentiments du chevalier sont abondantes dans la narration. La première partie de son pèlerinage dans l'au-delà est dominée par les expressions de la peur et de l'horreur, et il lui arrive même d'être tellement perturbé par les manipulations démoniaques qu'il ne peut plus se souvenir de Dieu. Ainsi, lorsque les démons le jettent dans le feu, il perd conscience et ce n'est que par une grâce divine que la mémoire lui revient et qu'il prononce alors la formule protectrice⁶⁵. L'avancement de Georgius est conçu ainsi comme un combat spirituel où le chevalier doit vaincre les forces diaboliques non seulement par ses propres efforts, mais en s'abandonnant à l'aide divine. Par conséquent, les tentations du chevalier mettent en scène le thème du renoncement à soi et de la confiance totale en Dieu comme conditions préalables à la progression dans la vie spirituelle.

3.4. La formule protectrice dans les versions plus tardives de la légende du Purgatoire

Nous avons déjà indiqué qu'une caractéristique de la légende du Purgatoire de saint Patrice consistait dans le fait que tous les visiteurs de l'autre monde étaient munis d'une formule protectrice qu'ils employaient contre les démons. À la seule exception de Louis de France, cette formule est identique à celle des *Visiones Georgii* et de la *Légende dorée*. Louis de France, à son tour, répète le verset « Et le Verbe s'est fait chair, et il a habité parmi nous »,

⁶⁴ « *tunc / cordis affectu in terram prostratus inuocauit auxilium et misericordiam / domini nostri Ihesu Christi dicens: Domine Ihesu Christe, fili Dei viui, / miserere michi peccatori ! Quibus verbis sic dictis surrexit et signans / signaculo sancte crucis incepit transire per predictos serpentes / et ipsorum guttura inflammata, dicendo continue : Domine, Ihesu Christe, / fili Dei viui, miserere michi peccatori !* » Ms 841 f. 192r 18-24

⁶⁵ 1^{er} vision ; Ms 841, f. 189v 11-24

tiré du chapitre 1 de l'Évangile de saint Jean⁶⁶. Dans quelques cas, la pratique est complétée par de nouveaux éléments et on y ajoute des fonctions supplémentaires. William Staunton, dont la visite au Purgatoire est fixée à 1406 ou 1409 selon les deux manuscrits qui nous sont parvenus, raconte qu'à la réception de la formule le prieur du monastère du Purgatoire lui a écrit le premier mot – le nom de Jésus - sur le front. Ce geste exprime à la fois l'appartenance du pèlerin au Christ en conformité avec une coutume remontant à l'antiquité⁶⁷, et peut être appréhendé également comme un rite exorciste⁶⁸. Outre l'explication que le prieur fait à l'occasion du rite d'entrée, il ressort que la formule ne doit pas seulement son utilité à sa valeur protectrice, mais elle est également utilisée pour le discernement des esprits :

Le prieur Mathieu du Purgatoire m'a accompagné [à l'entrée du Purgatoire] en procession avec le couvent en priant pieusement. Ensuite il m'a appris une prière avec laquelle il m'a béni, puis il en a écrit le premier mot sur mon front. Voici la prière : *Jhesu Christe, fili Dei viui, misereri michi peccatori*. Et le prieur m'a conseillé de dire cette prière si n'importe quel esprit m'apparaissait, qu'il soit bon ou mauvais, ou si j'entendais un bruit qui me fasse peur. S'il s'agit de bons esprits, ils resteront avec moi, mais s'ils sont mauvais, ils me quitteront⁶⁹.
[Notre traduction]

Une autre pratique remarquable a été conservée dans le compte rendu de la visite de Laurentius Tar au Purgatoire en 1411. Si les récits précédents mettent en valeur l'efficacité de la fixation des pensées sur la Passion du Christ dans les combats contre les démons, ce motif revient ici d'une manière très expressive. Le chevalier hongrois insère la prière dans un

⁶⁶ Le prologue de l'évangile de saint Jean sert au discernement des esprits par Jean Gobi en attendant l'apparition de l'esprit de Gui. Traité de l'esprit de Gui. Jean Gobi, *Dialogue avec un fantôme*, Marie Anne Polo de Beaulieu (ed.), Paris, les Belles lettres, 1994, p. 73.

⁶⁷ Edward Yarnold S.J.: *The Awe-Inspiring Rites of Initiation*, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, (première édition: 1972), p. 4.

⁶⁸ Parmi les premiers chrétiens, l'évêque performait un rite exorciste avant le baptême des catécumens le Samedi Saint: il a soufflé de la cendre dans leur visage, puis il a marqué leur front et leurs organes sensoriels.

⁶⁹ «Additional:, [..] I was putt in by þe prior Matheus, keper of the same Purgatory, wyth procession and deuote prayers of he same prior and couente, the wheche tehcyd me on orisoun to blysse me wythe, and to wrytte the fyrst worde in my forhede, weche is thys: *Jhesu, fili Dei, miserere mei*. And the prior taugh[t]e me to say thys oryson when any sprette gud or evyll apperyde to me, or yf I herde any noyse þat I schulde be aferde of; ffor yf thay were gud sprettys thay schulde abyde wythe me, and yf tha were evyll, thay schulde voyde fro me. » Ms Additional, R. Easting, *St Patrick's Purgatory*, *op. cit.*, p. 79, 9-17. 17

exercice de visualisation : il récite la formule en imaginant se cacher des attaques diaboliques dans les plaies du Christ.

Le chevalier ne s'est pas effrayé de ces choses atroces, mais étant donné qu'il ne « connaissait » pas de chemin plus sûr par lequel il aurait pu se sauver de ce grand danger, il s'est réfugié dans l'accolade de Jésus Christ par le souvenir de ses plaies, et il a poursuivi sa route très pieusement dans celles-ci comme dans les secrètes cavernes du rocher pour se cacher des attaques des diables. Et en se signant avec le signe de la croix il a prononcé à voix haute : « Domine Jhesu Christe » etc. Les diables, n'étant capables de résister ni au signe de la sainte croix, ni au cœur méditant sur la Passion du Christ, se sont retirés, confus⁷⁰. [Notre traduction]

Conclusion

Les passages cités plus haut démontrent que même s'il s'agit de la même pratique protectrice dont les pèlerins du Purgatoire de saint Patrice se servent contre les démons, on peut en observer une application individuelle pour chaque cas. Souvent, la prière s'intègre à un exercice mnémorique visant à fixer les pensées sur Dieu, et elle est complétée la plupart du temps par des gestes corporels comme la prosternation, l'agenouillement ou le signe de croix. Le combat contre les attaques diaboliques transforme les pèlerins en *miles Christi* : ils laissent derrière eux leurs vêtements ordinaires et leurs armures pour mettre les habits humbles du pénitent et pour s'armer de la prière continuelle et du souvenir constant de Dieu. La prépondérance des thèmes tels que celui du combat spirituel, le *miles Christi* ou l'efficacité de la fixation mnémorique contre les démons rapprochent les *Visiones Georgii* de la littérature ascétique, notamment des textes des pères du désert traitant de l'utilité de la prière contre les tentations. Cette sensibilité pour les thèmes monastiques, perceptible déjà dans le *Tractatus de Purgatorio sancti Patricii* a probablement contribué à la propagation considérable du récit dans les milieux monastiques. Pour ce qui est des neufs scènes de

⁷⁰ « *Miles uero <per> terrores huiusmodi non conterritus nesciensque securiorem viam tantum periculum evadendi quam ad amplexus Ihesu Christi per assiduam memoriam eius vulnerum confugere, in quibus quasi secretis cauernis petre deuote progrediens, ut ab insultu diabolico abscondataur, sancte crucis signaculo se munivit et in hanc oracionem deuote prorumpbat: "Domine Jhesu Christe" ut supra. Diaboli vero sancte crucis signo nec cordi passionem dominicam meditandi resistere non valentes confusi et recesserunt* » Hippolyte Delehaye, « *Analecta Bollandiana* », *Le pèlerinage de Laurent de Paszthó au Purgatoire de s. Patrice*, 1908, XXVII, p. 50.

tentations auxquelles Georgius doit faire face à son arrivée dans l'autre monde, l'auteur des *Visiones Georgii* a pu s'inspirer également de sources plus récentes comme les recueils d'*exempla* cisterciens. On connaît de nombreuses versions du récit du chevalier pêcheur qui, resté enfermé une nuit dans une église pour y faire pénitence, est violemment attaqué par les démons lui apparaissant sous des aspects divers. Ces tentations sont cependant moins élaborées et n'impliquent pas une pratique précise de la prière. Par conséquent, les *exempla* n'expliquent pas entièrement l'occurrence des tentations de démons déguisés dans les *Visiones Georgii* ; du fait que ces dernières semblent être enracinées dans une tradition marquée plus profondément par une orientation vers la vie intérieure et les exercices spirituels. Effectivement, la correspondance de la formule protectrice de Georgius avec la prière du cœur dans l'Orthodoxie pose beaucoup de questions concernant sa transmission auxquelles nous n'avons pas encore les réponses. Nous pouvons seulement affirmer que la formule *Domine Jhesu Christe, fili dei vivi, miserere michi peccatori* était connue en Europe déjà vers 1260, lorsque Jacques de Voragine rédigea la *Légende dorée*. Aussi, son usage partageait certaines caractéristiques des formules répétitives des hésychastes, dont les pratiques méditatives s'enracinaient dans les écrits des pères égyptiens.

Les scènes de tentations des *Visiones Georgii* s'inscrivent ainsi dans une ancienne tradition ascétique dont les traces sont présentes chez des auteurs tels que Cassien, qui constituaient les lectures quotidiennes des communautés monastiques. Ce penchant pour l'ascétisme est particulièrement présent dans les premières générations cisterciennes qui étaient fortement marquées par le désir du retour aux origines du monachisme, notamment aux idéaux des pères du désert. Il n'est donc pas étrange d'interpréter les tentations du chevalier transformé en *miles Christi* comme une représentation visuelle des combats intérieurs que chaque moine mène quotidiennement dans l'intimité. Les *Visiones Georgii* reprennent et élaborent à nouveau les motifs de base de la vie monastique en les insérant dans la narration du pèlerinage au Purgatoire de saint Patrice, et, ce faisant, elles actualisent le message spirituel à l'aide d'un récit chevaleresque.

Chapitre 9

Contempler le Paradis

Ce chapitre consacré à la conception monastique du Paradis comme idéal à atteindre et comme objet de méditation vise à constituer une base théorique pour la lecture des prochains chapitres dans lesquels nous analyserons divers motifs des visions paradisiaques de Georgius. Nous tenons pour nécessaire de mettre en valeur le fait que dans les milieux monastiques, le Paradis constituait une image particulièrement susceptible à des interprétations spirituelles. Cette tradition exégétique remontant aux premiers siècles du christianisme nous semble justifier le recours à une interprétation figurale afin d'explorer la signification des éléments constitutifs de l'imagerie paradisiaque riche des *Visiones Georgii*.

1. Tendre vers son but final

Quitter ce monde pour en rejoindre un autre : c'est l'échange sur lequel est fondée l'économie de la vie monastique. C'est aussi la mise à l'écart de la vie sensuelle qui donne du sens aux descriptions du Paradis qui sont lues et réécrites tout au long du Moyen Âge. Dans les *Visiones Georgii*, sur les vingt-six visions par lesquelles l'auteur fait le récit du voyage de son héros dans l'au-delà (les trois derniers chapitres décrivent le dialogue de Georgius avec saint Michel et sa sortie du Purgatoire de saint Patrick), huit sont consacrées aux régions paradisiaques. Cependant, outre les scènes de tentation du début du pèlerinage du chevalier, qui constituent une sorte d'introduction dans l'au-delà, sans définir un lieu bien précis, sept visions montrent les lieux de purgation des âmes et seulement deux visions traitent de l'Enfer... Cette prépondérance des visions du Paradis face aux images sombres et horribles de la souffrance est une caractéristique propre des *Visiones Georgii*, étant donné que les récits antérieurs se concentraient plutôt sur la description des châtiments et se montraient bien plus réticents à l'égard des régions paradisiaques.

En analysant le rôle des descriptions du Paradis dans la littérature monastique, Jean Leclercq démontre dans son étude célèbre, *L'amour des lettres et le désir de Dieu* que

l'orientation vers la vie éternelle est une caractéristique intrinsèque du monachisme occidental, dont l'essence pourrait être résumée en deux mots : lecture et eschatologie.

D'une part, il faut des lettres pour s'approcher de Dieu et exprimer ce qu'on perçoit de lui, d'autre part il faut dépasser sans cesse la littérature pour tendre à la vie éternelle. Or l'expression la plus forte et la plus fréquente de ce dépassement fut donnée à propos de cette vie éternelle¹.

Le Paradis symbolise le but final sur lequel le moine doit fixer son regard, et, dans cette contemplation continue, son élan se renouvelle pour aller au-delà de sa nature charnelle. Néanmoins, le Paradis ne se révèle pas de manière immédiate. Son essence échappe aux mots et reste indescriptible, sinon au moyen de symboles. Leclercq souligne qu'il existe de nombreux traités médiévaux portant sur le Paradis, et la richesse de ce genre littéraire montre bien à quel point la vie monastique était imprégnée de l'idée de l'orientation vers le Paradis². Effectivement, malgré la pensée moderne qui voit souvent dans les descriptions brutales et sombres de l'Enfer une manifestation authentique de la pensée médiévale, il est bon de rappeler que les images réconfortantes du Paradis, en réalité, apparaissent beaucoup plus souvent dans les textes de prières et dans les méditations :

Sans doute les hommes du Moyen Âge ont pensé à l'Enfer. Les moines le décrivent dans les « visions » où ils projettent les images et les idées qu'ils se font de l'au-delà. Mais, leurs voyages d'outre-tombe, comme plus tard celui de Dante, s'achèvent presque toujours au Paradis³

Par la suite, Jean Leclercq met en lumière le fait que la méditation sur le ciel constituait pour les moines une sorte d'exercice de mémoire alliée à une pratique méditative ayant pour but de stimuler le désir de le rejoindre un jour⁴. Effectivement, le trope de la cité céleste, tiré du Psaume 137 (« Au bord des fleuves de Babylone nous étions assis et nous pleurions nous souvenant de Sion ») est une métaphore fondamentale de la vie monastique. Mary Carruthers, dans sa monographie sur le rôle de la mémoire dans la culture monastique

¹ Jean Leclercq, *L'Amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen-Age*, Paris, les Éditions du Cerf (Abbeville, impr. de F. Paillart), 1957, p. 55. 55.

² Jean Leclercq cite : Smaragde 805; † 826/30, Pseudo-Alcuin, Emmo , Johannes of Fécamp

³ J. Leclercq, *L'Amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen-Age*, op. cit., p. 56.

⁴ *Ibid.*

souligne que toutes les productions artistiques du Moyen Âge visent à stimuler la mémoire par le biais d'un travail sur l'orientation de l'attention⁵. Les sources alimentant ce processus peuvent être très diverses : il peut s'agir aussi bien d'œuvres littéraires ou de perceptions sensorielles comme les sons, les odeurs, les aliments, et encore des tableaux, des sculptures, des bâtiments, etc.

Dans le langage monastique courant, on « se souvient » des Dernières Choses, de la mort, du Paradis, de l'Enfer : on fabrique, à partir d'éléments engrangés dans la mémoire, une vision mentale de l'Invisible. Un moine du XIIe siècle⁶ a ainsi pu écrire que « la fréquente remémoration de la cité de Jérusalem et de son Roi nous est une douce consolation, une occasion plaisante de méditation⁷ ».

Or, dans son appréhension monastique, « la *memoria*, instrument grâce auquel les hommes comprennent le temps, nous permet de nous souvenir des choses passées, d'embrasser les choses présentes et de contempler les choses futures, à travers leur ressemblance avec les choses passées⁸ ». Étant donné que les descriptions du Paradis visent toujours l'anticipation d'une expérience future, elles sont obligées de s'exprimer par le recours à des images de « choses passées ».

1.1. La promesse du Paradis et l'ascèse : deux réalités complémentaires de la vie monastique

Teresa Paroli démontre dans son essai sur la fonction de la description dans l'acquisition de la connaissance que les représentations verbales du Paradis sont toujours au service de contenus spirituels et doivent être soumises à une interprétation figurale⁹. En analysant la structure de la *Règle de Maître*, recueil de préceptes de la vie monastique du premier quart du 6^e siècle, elle observe que le texte contient des descriptions du Paradis, provenant de récits de visions, qui y sont insérées pour conférer à l'ouvrage une dimension

⁵ Carruthers, *Machina memorialis*, 91 Mary J. Carruthers, *Machina memorialis : méditation, rhétorique et fabrication des images au Moyen âge*, traduit par Fabienne Durand-Bogaert, Paris, Gallimard, 2002, p. 91.

Ibid., p. 94. Carruthers se réfère à un moine anonyme de l'abbaye bénédictine Saint-Pierre de Bèze

⁷ *Ibid.*, p. 93.

⁸ *Ibid.*, p. 94.

⁹ Teresa Paroli, « Dalla promessa alla sapienza tramite la descrizione », *Annali. Istituto universitario orientale. Sezione germanica. Studi nederlandesi. Studi nordici*, XXIII (1980), p. 241-277.

eschatologique. Ce texte qui a servi de modèle à la *Règle* de saint Benoît, fut rédigé au sud-est de Rome, probablement à Subiaco. On remarque qu'à trois reprises le Maître interrompt ses instructions concernant la vie monastique, afin d'enrichir ses pensées en les parsemant de descriptions paradisiaques. La première insertion se trouve à la fin du 3^e chapitre marquant le début d'une section ascétique. La deuxième, en revanche, achève la description des douze degrés de l'humilité, à la fin du dixième chapitre, suggérant ainsi que ceux qui s'engagent sur le chemin de l'ascèse, parviendront à l'amour de Dieu. Enfin, la troisième allusion au Paradis a lieu au 90^e chapitre traitant de l'année de probation du novice. Ici, l'insertion illustre la promesse du bonheur éternel que le novice peut obtenir en renonçant à sa propre volonté. Paroli conclut sa démonstration en affirmant que pour le Maître, la terre promise est l'alpha et l'oméga de l'ascèse, qu'il tient pour l'essence de la vie monastique¹⁰

Or, bien que les descriptions du Paradis soient absentes de la *Règle* de saint Benoît, nous n'avons pas de raison de douter que les textes portant sur le Paradis étaient lus et interprétés de la même manière, à savoir comme une promesse et une récompense. Mais, comme l'ascèse se déroule ici-bas, la promesse de la vie éternelle ne s'accomplit pas non plus seulement après la mort, mais elle trouve déjà sa réalisation –même de manière réduite - dans cette vie. C'est pourquoi Bernard de Clairvaux définit le moine comme un habitant de la Jérusalem céleste : « *monachus et Ierosolymita*¹¹ ». Il ne doit pas être corporellement dans la ville où mourut Jésus, car, pour lui, ce lieu est partout, et en particulier, au monastère, qui « communique à tous ses habitants les biens spirituels qui sont propres aux Lieux sanctifiés par la vie du Seigneur, par sa Passion et son Ascension, et qui verront son retour glorieux¹² » Le monastère est donc pensé comme une anticipation de la Jérusalem céleste : « un lieu d'attente et de désir, de préparation à cette cité sainte vers laquelle on regarde avec joie »¹³

1.2. Mourir au monde pour voir l'autre

Néanmoins, cette anticipation de la vie future n'est possible que pour ceux qui se détachent du monde : le moine doit laisser derrière lui tous les désirs qui le lient à l'existence charnelle, il lui faut assumer de mourir pour le monde afin de pouvoir faire l'expérience du

¹⁰ Ibid., p. 259-260.

¹¹ J. Leclercq, *L'Amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen-Age*, op. cit., p. 57.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*, p. 58.

ciel. Dans la littérature monastique, la contemplation de la gloire céleste s'accomplit souvent à travers l'élévation de l'âme vers Dieu, à l'instar de l'ascension du Christ vers son Père, car seuls ceux qui assument sa mort, peuvent participer à son ascension dans la gloire. Ainsi, pour réaliser ce parcours spirituel, le moine se sépare du monde et se retire dans la solitude, comme les apôtres qui étaient sur la montagne lorsqu'ils ont vu le Seigneur disparaître dans la nuée de sa gloire. Ce regard dirigé vers le ciel caractérise la vie monastique et constitue le milieu d'origine de nombreuses méditations sur la patrie céleste. Le Seigneur disparaît en haut,

Mais les moines ont ce privilège de continuer à regarder. Ils savent qu'ils ne verront point le Seigneur : ils vivront dans la foi. Et pourtant ils resteront là. Leur croix sera d'aimer sans voir, et cependant de regarder toujours, de ne fixer les yeux sur rien d'autre que Dieu, invisible et présent. Leur témoignage à la face du monde sera de montrer, par leur seule existence, la direction où il faut regarder. Il sera de hâter, par la prière et le désir, l'achèvement du royaume de Dieu¹⁴

En ce qui concerne le parcours de Georgius, son pèlerinage en tant que détachement du monde s'associe à la conversion religieuse¹⁵. La parenté des deux notions est manifeste dans le fait que les premiers moines chrétiens attribuaient une grande importance à la pratique de l'exil volontaire (*xeniteia*), qui, ensemble à la quiétude du corps et de l'esprit (*hésycheia*), représentait l'idéal de l'état monastique¹⁶. « La *xeniteia* était rangée, avec l'humilité, la pauvreté et le silence, parmi les vertus monastiques, surtout lorsqu'elle était recherchée d'une façon intérieure et spiritualisée, au sein d'une communauté et sans mouvement physique ; le terme était parfois employé comme synonyme de la cellule monastique¹⁷ ». Ainsi, « non seulement le moine était un pèlerin, à la fois dans un sens spirituel et aussi, parfois, dans un sens physique, mais le pèlerin était une sorte de moine, du moins un individu consacré qui s'était séparé – temporairement ou pour toujours – de la vie du siècle¹⁸ ». La proximité d'une telle conception du pèlerinage de l'idéal monastique a certainement favorisé une lecture du

¹⁴ *Ibid.*, p. 59.

¹⁵ « l'idéal du pèlerinage n'est pas très différent de celui du monachisme, qui implique aussi une nouvelle vie religieuse, coupée des valeurs et des chemins du siècle ». Giles Constable, « Monachisme et pèlerinage au Moyen Âge », *Revue Historique*, T. 258, Fasc. 1 (523), 1977, p. 6.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*, p. 7.

récit de Georgius comme un parcours intérieur, ce qui était la forme préférée des pèlerinages par de nombreux auteurs religieux¹⁹.

1.3. *Interprétations du jardin du Paradis*

En ce qui concerne la signification de cette image de l'aboutissement spirituel, elle connaît une diversité d'interprétations au sein de la tradition exégétique de l'Église. Jean Delumeau montre dans son ouvrage sur l'histoire du Paradis que déjà aux premiers siècles du christianisme, certains auteurs comme Origène (mort en 252 ou 254), saint Éphrem (4^e siècle) et Grégoire de Nysse (mort en 393) ont favorisé une interprétation figurale du jardin, dont les évocations colorées doivent être transposées au plan spirituel²⁰. Néanmoins, ces opinions étaient minoritaires, et, à quelques exceptions, comme saint Ambroise, « l'Occident a penché massivement du côté du réalisme au sujet du paradis d'Adam et Ève²¹. ». Dans ce cas aussi, Augustin a eu un rôle décisif grâce à l'influence énorme qu'il a exercée dans le christianisme latin. Or, l'évêque d'Hippone remarque dans le livre VIII de son *De Genesi ad litteram* que trois opinions majeures ont cours au sujet du jardin du Paradis : tandis que certains le considèrent comme une réalité purement corporelle, d'autres ne veulent y voir qu'une réalité spirituelle, et d'autres encore prennent position pour une interprétation double en tant qu'une réalité à la fois corporelle et spirituelle. Augustin, lui, semble favoriser cette troisième opinion, et sa position est reprise plus tard par de nombreuses grandes autorités telles qu'Isidore de Séville (560-634), Bède (673-736), Raban Maur (mort en 856), Honorius d'Autun (c. 1080-1154), Pierre Lombard (mort en 1160) et saint Thomas d'Aquin (1225-1274). Ce dernier se range à la position augustinienne en affirmant dans la *Somme théologique* que « ce qui est dit, dans l'Écriture du paradis se présente à la façon d'un récit historique ; or dans toutes les choses que l'Écriture rapporte de cette façon, il faut prendre comme fondement l'authenticité de l'histoire et c'est là-dessus qu'il faut bâtir les interprétations spirituelles²² »

¹⁹ « Malgré la popularité du pèlerinage et l'influence de l'idéal de quête et de voyage, de nombreux et importants chefs religieux prirent toutefois, à la même époque [11^e siècle], une conscience croissante de ce que la véritable recherche se trouvait, pour l'homme, en lui-même, non dans le monde extérieur, et que, dans nombre de cas, le pèlerinage causait plutôt un dommage spirituel qu'un bien » *Ibid.*, p. 14-15.

²⁰ Jean Delumeau, *Une histoire du paradis*, Paris, Hachette littératures, 2002, p. 28.

²¹ *Ibid.*, p. 30.

²² Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Les origines de l'homme, I. Cité par Delumeau, *Ibid.*, p. 34.

Pour ce qui est du sens des visions paradisiaques de Georgius, Petrus de Paternis leur donne une interprétation claire en utilisant ‘archange saint Michel comme son porte-parole. Un dialogue didactique entre l’ange et le chevalier a lieu devant la porte dorée du Paradis corporel, avant que Georgius n’y entre avec son compagnon :

Ayant vu toutes ces choses, Georgius demanda à l’ange : Qu’est-ce que ce mur brillant comme le soleil ? Et qu’est-ce que cette porte qui dépasse par sa clarté dix fois le soleil ? L’ange lui répondit : ce mur est le mur du Paradis, et cette porte est la porte du Paradis, non celle du Paradis céleste, mais elle est la porte de ce Paradis qui est *l’image* du véritable Paradis, où tu vas voir des âmes et tous les saints selon leurs places ordinaires, et tu vas les voir visiblement sous une *forme* visible et correspondant à leurs propres gloires²³.

Les visions paradisiaques sont ainsi des images, et à ce titre, elles sont liées de manière intrinsèque à leur modèle par une relation de ressemblance. Dans les *Visiones Georgii*, ce lien est uniquement réservé aux visions du Paradis. Dans les visions précédentes, le narrateur emploie les mots *figura*, *forma*, et *effigies* pour désigner la relation entre la chose vue et son essence. Pour expliquer la nécessité de faire l’expérience de la gloire divine à travers des images, Petrus de Paternis s’engage dans un discours savant, faisant appel à la science de la perspective, l’équivalent de l’optique à l’époque :

Ainsi, une chose spirituelle ne peut pas être vue en sa propre nature, car tout ce que l’on voit de manière sensible, on le voit sous un angle, comme la vérité de la science de la perspective l’enseigne. Il est donc évident que Georgius a vu la gloire des saints sensiblement, avec ses yeux corporels, en effigie corporelle, car il ne pouvait pas voir la vraie et propre gloire des saints en sa propre nature et substance sensiblement, avec ses yeux corporels²⁴

L’essence des choses, dont le Paradis est l’image, réside ainsi dans le ciel empyrée et ne peut pas être saisie par les sens. Néanmoins, en raison d’une grâce singulière de Dieu, les

²³ « *Hij autem visis interroga- / uit angelum Georgius dicens: “Quid est murus iste ful- / gentissimus sic sol et quid porta eius decuplis / solis deincens claritatem ?” Cui respondit angelus / dicens : “Murus iste est murus paradisi, et porta eius / porta paradisi, non quidem paradisi celestis sed paradi- / si qui est ymago ueri paradisi, in quo uidebis ani- / mas et singulos sanctos in suis ordinibus constitu- / tos, quod uidebis uisibiliter et in forma visibili, et / modum glorie ipsorum”.* » Ms 832 f. 10rB 14 - 23

²⁴ « *Igitur spirituale sensibiliter / in sua natura propria uideri non potest, quia omne quod / sensibiliter uidetur, uidetur sub angulo, sicut ueritas / docet sciencie perspectiue. Igitur patet; quod iste Georgius / sanctorum gloriam sensibiliter et oculo corporali uidit in / effigie corporali, quia sanctorum veram et propriam gloriam in / sua propria natura et substancia uideri non poterat oculo / corporali et sensibiliter, sicut patet ex iam dictis.* » Ms 832 12vA 39 – 12vB 6

visions de Georgius sont capables de montrer sensiblement ces contenus spirituels dont la contemplation est accessible en général à ceux qui ont subi la mort et participent à la vision béatifique. En faisant des visions paradisiaques de Georgius une virtualité, Petrus de Paternis est très clair en ce qui concerne la distinction entre l'essence invisible et l'image visible. De cette manière, il éloigne son récit du Paradis terrestre du *Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii*, qui est représenté comme un lieu matériel où les âmes demeurent de façon provisoire avant d'être admises au Paradis céleste. Au lieu de cette idée inacceptable pour les théologiens du 14^e siècle, les visions de Georgius sont des figures susceptibles d'être appréhendées au moyen d'une lecture métaphorique, seule capable d'y déceler une signification, au-delà de leur surface visible et de leur sens littéraire. Par ailleurs, le Paradis corporel des *Visiones Georgii* est une image temporaire : son existence est due à une grâce singulière de Dieu et ne durera que jusqu'à la fin du pèlerinage de Georgius. Cette volatilité de l'image - une image animée ! - prémunissait le texte contre toute sorte d'accusation qui aurait reproché aux *Visiones Georgii* de créer un lieu au statut incertain et, de plus, inexistant selon la géographie officielle de l'au-delà qui, par ailleurs, avait été fixée par la bulle pontificale *Benedictus Deus*, en 1336, une vingtaine d'années avant la rédaction du récit. Nous revenons encore à cette bulle et ses implications dans les prochains chapitres.

Conclusion

Grâce au travail minutieux de Petrus de Paternis, il ne reste pas de questions ouvertes concernant le statut du Paradis corporel que Georgius visite : il s'insère parfaitement dans une iconographie orthodoxe de l'au-delà en tant qu'image provisoire du vrai Paradis céleste où les saints peuvent contempler Dieu face à face. Mais, pour ce qui est d'une lecture méditative des visions paradisiaques de Georgius, les commentaires de Petrus de Paternis ne privent pas le lecteur de la possibilité d'y rechercher des sens cachés. Au contraire, la richesse des motifs traditionnels dans les descriptions semble même favoriser une approche méditative, invitant le lecteur à extraire du texte une abondance de significations spirituelles. Lorsque le narrateur trace l'itinéraire de son héros à travers les régions paradisiaques, en le conduisant dans un champ fleuri, un bosquet et une plaine composée entièrement de pierres précieuses, pour le placer enfin sur un autel d'où il verra le Christ et la Vierge en majesté, il le fait certainement en pleine conscience des valeurs symboliques dont ces motifs sont chargés. Par ce qu'il ne dit pas, il invite ses lecteurs à un jeu d'associations en leur permettant de reconnaître les motifs

familiers dans ce nouvel arrangement et de leur attribuer un sens. Ainsi, même si Petrus de Paternis manipule les modèles littéraires des *Visiones Georgii* dans le but d'obtenir un récit parfaitement orthodoxe, il laisse au lecteur une grande liberté d'interprétation en ce qui concerne les significations figurales de la narration. Les visions paradisiaques de Georgius sont ainsi propices à une méditation sur la vie éternelle. Aussi est-il probable que dans les milieux monastiques, où les exercices de méditation étaient pratiqués quotidiennement, les visions de Georgius servaient de point de départ aux exercices d'entraînement de la mémoire et de la méditation. Or, les images réconfortantes du paradis ne facilitent pas seulement la fixation de la pensée sur l'objet désiré, mais par leur aspect agréable et séduisant, elles éveillent les sens et creusent le désir jusqu'à ce que l'âme s'élève vers Dieu, dans un mouvement empreint d'affectivité.

Dans les chapitres qui suivent, nous tenterons de donner un aperçu des différentes lectures possibles des schémas iconographiques auxquels Petrus de Paternis a recours en construisant ses visions paradisiaques, sans oublier cependant que nous ne serons jamais capables de reconstruire les associations individuelles que la lecture des *Visiones Georgii* inspirait chez ses lecteurs contemporains. Dans un premier temps, nous analyserons les images de la nature idéalisée des visions 19 et 20 en mettant en lumière leurs valeurs symboliques, ensuite, nous passerons à la vision de la plaine du Paradis corporel et à celle de l'autel émergeant au milieu du plateau de gemmes, pour conclure avec le motif de l'ouverture du ciel et de la vision du Christ et de la Vierge Marie en majesté. Nous n'avons nullement l'intention d'identifier avec certitude les sources d'une telle iconographie, tentative qui se révélerait sans doute vaine, du fait que les images réutilisées par le professeur d'Avignon sont toutes sans exception des lieux communs que l'on retrouve tout au long du Moyen Âge dans les sources picturales et écrites. Aussi, notre but est plutôt de donner un contexte aux visions de Georgius en choisissant des textes qui étaient de toute probabilité familiers aux lecteurs des manuscrits d'Alzella. Notre référence privilégiée sera, dans chaque cas, Bernard de Clairvaux, dont non seulement les écrits, mais aussi les méthodes d'exégèse étaient connus et respectés dans les communautés cisterciennes.

Le champ fleuri et le verger

1. L'arrivée de Georgius dans les régions paradisiaques

Ayant traversé le pont de l'Enfer, Georgius arrive avec saint Michel sur des terres merveilleuses qui, contrairement aux lieux de souffrance, remplissent l'âme du visiteur de joie et de plaisir. Tout d'abord, ils traversent un champ verdoyant qui se déploie devant eux jusqu'à l'infini. Georgius reste émerveillé par la douceur des parfums des fleurs parsemées sur cette immense plaine et par la beauté du pré ensoleillé dont l'aspect intact n'est interrompu par aucun chemin.

Lorsque [L'ange Saint Michel et Georgius] continuèrent un peu leur chemin, ils virent et découvrirent un champ plus beau et plus agréable que l'on ne peut dire. Il était riche en fleurs de différentes couleurs qui y poussaient en abondance, très vert et plein des fleurs susdites parmi lesquelles l'une ne dépassait pas l'autre. Ce champ était très parfumé au-delà du dicible, jusqu'au point que son odeur surpassait toutes les odeurs de ce monde, celles du futur, celles du présent, celles du passé et celles possibles aussi, et les excéda tant que toutes les odeurs susdites de ce monde n'étaient rien comparées à elle et devaient être tenues pour rien. Dans ce très beau champ il n'y avait aucun chemin, ni aucune trace de route, mais il était totalement vierge et très plat comme un autel ou n'importe quelle chose très plate et entièrement aplanie [...] Il était tellement grand que l'on ne vit en aucune manière sa fin.¹

¹ « *Cum autem hijs dictis, aliquantulum / eundo processissent uiderunt et inuenerunt pratum / quoddam pulcherrimum et albissimum* plusquam dici possit / ualde plenum et habundans in floribus diuersorum / colorum, ualde uirens et planum floribus predictis, quorum / vnus alterum non excedit. Item ualde odoriferum supra / modum narrabilem, intantum, quod eius odor omnes / mundi huius odores, futuros, presentes et preteritos, ac / eciam possibles sic excedit, quod omnes huius mundi / predicti odores nichil sunt in eius comparacione et pro / nichilo debent reputari. In prato autem isto pul- / cherrimo, nulla apparebat via, nec vie uestigium, sed / totum integrum et planissimum, sicut altare, uel res / planissima quecumque et penitus adequata. [...]: Eratque tunc hoc ualde magnum ; intantum, quod / finis eius nullatenus videbatur. » Ms 832 9vB 6-19 ; 28-29 *
Au lieu d'*albissimum*, les autres manuscrits cités par Hammerich contiennent *amenissimum*. Mattia Cavagna propose de conserver la variante *albissimum* au sens de 'clair, lumineux'. Néanmoins, l'adjectif *albus* n'est jamais utilisé dans notre texte de base dans ce sens (en même temps, il*

Le chemin de Georgius passe ensuite par un verger mystique (*viridarium mysticum*, Ms 832, f. 10rA 13), planté de très beaux arbres en fleur. Le chevalier trouve cet endroit encore plus fascinant que le précédent, et en entendant les mélodies merveilleuses qui sortent de l'intérieur des fleurs, il comprend que ce sont de petits oiseaux qui y chantent de manière très douce. Grâce à l'explication de l'archange saint Michel, porte-parole du narrateur, on apprend plus tard que ces oiseaux merveilleux sont de nature angélique, et leur descente du ciel pour Georgius est due à une grâce divine singulière².

Quand Georgius et l'ange passèrent à travers le milieu du champ susdit et atteignirent sa fin, ils arrivèrent à un très beau et très agréable bosquet au-delà du descriptible. Ce *viridarium* était planté et plein de différentes sortes de très beaux arbres fleuris, et de chacune des fleurs sortirent de petits oiseaux divers qui chantèrent ensemble de manière organisée et harmonieuse des mélodies et des consonances merveilleuses et inénarrables à l'instar des anges du Paradis. Le chant de ces petits oiseaux et l'apparence des arbres faisaient un si grand plaisir à l'âme qu'il semblait justement à Georgius se trouver parmi les chœurs des anges et être réjoui par leurs chants et leurs harmonies³

Après avoir traversé le verger, Georgius atteint les murs dorés du Paradis et en y entrant, il visite le Paradis corporel, l'image sensible et temporaire de la demeure des saints au ciel. C'est à partir de cette plaine merveilleuse qu'il verra l'ouverture du ciel et le Christ avec sa mère en majesté.

apparaît souvent au sens 'blanc') alors que les lieux paradisiaques sont systématiquement caractérisés par l'adjectif *amenus* allant de pair avec l'adjectif *pulcher*. De plus, dans le passage cité, l'auteur a également recours à l'adjectif *virens* (verdoyant) pour décrire cet endroit ; par conséquent, l'image d'un pré *albissimum* et à la fois *virens* nous semble bizarre, même si l'on interprète *albus* comme proposé par M. Cavagna. Ainsi, malgré le fait que l'on ne puisse pas exclure son interprétation, nous préférons recourir dans notre traduction à la leçon *amenus*..

² Voir la citation dans les pages 228-229, note 18.

³ « *Cum enim supradictum pratum Georgius /cum angelo per medium pertransisset et ad finem peruenisset, inuenit quoddam viridarium pulcherrimum, /amenissimum supra omnem modum narrabilem, /quod quidem uiridarium erat consitum et ualde plenum de / diuersi generis arboribus pulcherrimis et floridis, de / quarum singulis floribus exhibant a parte anteriori / singule auicule diuersimode et cum melodia et /consonancia mirabili et inenarrabili concinnantes / et concantantes admodum angelorum paradisi, quarum / quidem auicularum cantus et arborum aspectus in tantum / animum delectabant, quod recte uidebatur ipsi Georgio / inter choros angelorum esse et ipsorum cantibus et concentibus / beatificari.* » Ms 832 9vB 31 -10 rA 4

Ces régions paradisiaques apparaissent à Georgius comme des endroits réels, perceptibles aux sens ; et leur contemplation provoque une réponse physique : la jouissance de toutes sortes d'impressions agréables. Néanmoins, ces lieux de l'au-delà dépassent leur existence matérielle du fait qu'ils servent à figurer une réalité insaisissable par les sens. Les visions consécutives de Georgius visent l'ouverture des sens et la sensibilisation progressive de la perception du pèlerin afin qu'il puisse accueillir la vision finale de la gloire divine, non seulement par ses sens, mais en son âme aussi.

2. Images d'une nature idéalisée dans les récits de visions

Mais revenons aux deux visions d'introduction aux régions paradisiaques dont un trait commun consiste dans le fait que les deux évoquent des images d'une nature idéalisée, le *locus amoenus*, topos de la littérature classique. Le champ verdoyant se trouve sous une forme christianisée déjà dans les premières visions chrétiennes de l'autre-monde, en particulier dans la *Passio Perpetuae et Felicitatis*, rédigée à Carthage au début du 3^e siècle⁴. Ce texte extrêmement connu et lu tout au long du Moyen Âge contient les comptes rendus de plusieurs catéchumènes qui furent exécutés en 203 à l'occasion des jeux organisés pour l'anniversaire de l'empereur Septimus Severus. Perpétue et ses compagnons racontent l'histoire de leur captivité et les visions qu'ils reçoivent pendant cette période en prison. Dans sa cellule, Perpétue rêve de l'autre monde qui l'accueillera bientôt. L'au-delà se révèle à elle comme un immense champ verdoyant, parsemé de fleurs odorantes. En revanche, son compagnon dans le martyre, Saturus, décrit l'au-delà en d'autres termes : dans ses songes, il voit « un grand espace, pareil à un parc, avec des rosiers et toutes sortes de fleurs. La hauteur des arbres était celle de cyprès, leurs feuilles chantaient sans cesse⁵ » Comme dans les *Visiones Georgii*, ce parc miraculeux est nommé *viridarium*, ce qui désignait à l'époque les vergers autour des villas, des temples et des tombeaux.

Alors que le motif du champ fleuri comme figuration du Paradis sera repris et répété sans fin dans d'autres récits de visions et même dans les arts picturaux (pensons seulement aux mosaïques de la basilique Sant Apollinare in Classe (6^e siècle) et Sant Apollinare Nuovo (6^e siècle) à Ravenne où les saints apparaissent dans un pré verdoyant, parsemé de

⁴ Jacqueline Amat, *Songes et visions : l'au-delà dans la littérature latine tardive*, Études augustiniennes, s.l., 1985, p. 117.

⁵ *Ibid.*, p. 124-125.

fleurs), nous ne connaissons pas d'autres textes de visions qui feraient une mention directe du *viridarium*. Sans l'intention de suggérer que Petrus de Paternis avait recours de manière directe à la *Passio Perpetuae et Felicitatis* pour en emprunter le motif du *viridarium*, nous pensons que l'imagerie qu'il utilise est marquée d'une orthodoxie voulue.

2.1. Les sources directes des *Visiones Georgii*

Pour ce qui est des sources directes des *Visiones Georgii*, le *Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii* réunit en une image les trois étapes consécutives par lesquelles Georgius passe : le champ fleuri, le *verger* et le Paradis corporel. Ici, Owein trouve à l'intérieur des murs du Paradis un immense pré verdoyant, planté d'arbres. C'est là qu'Owein voit la société céleste en procession et qu'enfin, il monte sur une colline au milieu du champ. Le narrateur appelle ce lieu *prata amena* en se référant au topos de la littérature latine.

L'ensemble du pays était comme un champ agréable et verdoyant, décoré de diverses fleurs, de fruits, de plantes variées et d'arbres, de l'odeur duquel, comme il [Owein] raconte, il aurait pu vivre sans fin s'il lui était permis de rester là. La nuit n'obscurcit jamais [ce pays] car la splendeur du ciel très pure l'a illuminé avec une clarté éternelle⁶

La version de la *Légende dorée*, contrairement au *Tractatus*, sépare la vision du champ de celle du Paradis, sans donner de ces endroits une description détaillée. Le narrateur remarque brièvement que le chevalier « arriva dans un pré très plaisant, où se répandait l'admirable senteur de diverses fleurs⁷ ». Le compte rendu de John of Tewksbury diffère légèrement de la narration de Jacques de Voragine en tant qu'ici il ne s'agit pas d'un seul champ mais des champs que Georgius traverse avant d'arriver aux murs du Paradis.

Enfin, sur l'indication de l'ange, il arriva dans des prés verdoyants, plantés de roses, de lys et d'autres fleurs odorantes et d'arbres en fleur, sur lesquels demeurait une multitude d'oiseaux

⁶ « *Erat autem tota patria quasi prata amena atque virentia, diuersis floribus fructibusque herbarum multiformium et arborum decorata, quorum, ut ait, odore tantum sine fine uixisset, si ibidem sibi permanere licuisset. Nox illam nunquam obscurat, quia splendor eam purissimi celi perhenni claritate perlustrat* » Robert Easting, *St Patrick's Purgatory: two versions of « Owayne miles » and « The Vision of William of Stranton », together with the long text of the « Tractatus de Purgatorio sancti Patricii »*, Oxford (England), Oxford university press, 1991, p. 142.

⁷ Jacques de Voragine, *La légende dorée*, Paris, Gallimard, 2004, p. 257.

qui chantaient avec une grande douceur, et l'ange rappela que ces champs étaient le chemin pour le Paradis⁸.

Les *Visiones Georgii*, comme nous l'avons vu, se servent de tous ces motifs et y ajoutent encore d'autres pour enrichir l'imagerie paradisiaque. La spécificité du récit de Georgius ne consiste pas ainsi dans l'originalité des éléments constitutifs, mais dans la manière dont ils sont agencés. Petrus de Paternis sépare clairement en deux visions consécutives les prés dont John of Thewksbury fait mention brièvement, pour créer une gradation, une augmentation progressive de l'intensité des révélations. Par conséquent, le pré planté de fleurs et d'arbres de *De situ universorum* sera réparti en deux visions différentes : celle du champ fleuri et celle du verger. Grâce à cette distinction, le héros – et le lecteur – parcourent un chemin plus long, ce qui leur permet de se sensibiliser pas à pas à la manifestation de la gloire divine.

3. Les sens spirituels du jardin du Paradis

Ainsi, le *viridarium* et le champ fleuri ne sont pas simplement les décors bucoliques d'un voyage dans l'au-delà, mais ils portent une abondance de significations spirituelles. Cette vision spiritualisée de l'univers constitue au Moyen Âge l'approche principale de la nature, conçue comme un réservoir de sens cachés qui conduisent celui qui sait les lire au-delà de leur surface sensible. Les écrits de Bernard de Clairvaux témoignent d'une profonde compréhension de cette approche symbolique. Aussi, ce goût pour l'exégèse des sens spirituels caractérise ses commentaires sur l'*hortus conclusus*, le jardin clos, qu'il interprète comme un paradis intérieur. Dans son traité intitulé *La conversion*, les délices de la vie spirituelle apparaissent sous la forme d'un jardin très agréable, plein de toutes sortes de délices. Avant d'engager une description de ce lieu de merveilles, Bernard précise qu'il ne parle pas d'un endroit matériel, mais les images auxquelles il a recours servent à la figuration des contenus spirituels :

Mais ne prends pas pour un lieu matériel ce paradis des délices intérieurs. On n'entre pas dans ce jardin avec les pieds mais avec les mouvements du cœur. Ce n'est pas la luxuriance

⁸ «¹³ Tandem angelo dicente venit ad prata virentia rosis liliis ceterisque floribus odoriferis et florigeris arboribus consita, in quibus sedebat auium dulcissime cantantium maxima multitudo; ¹⁴ que quidem prata viam esse ad paradysum angelus memorabat. » in John of Tewksbury, *De situ universorum*, Manchester, Chetham Library, ms. A.4.100 (6681), ff. 49r-52r, transcrit par Giovanni Paolo Maggioni

d'arbres terrestres qui le met en valeur à tes yeux, mais bien la plantation plein d'agréments et de beauté de vertus spirituelles⁹.

Ensuite, il continue en énumérant les vertus en question, notamment la pureté, la vérité, l'espérance, la charité et la miséricorde qui sont présentes dans le jardin sous la forme de figures variées :

Là l'éclat de la pureté et la pleine vision de la vérité illuminent les yeux du cœur ; et « la voix si douce » du consolateur de l'âme « remplit son oreille de joie et d'allégresse ». Là monte si agréablement, pour ainsi dire aux narines de l'espérance, « l'odeur d'un champ fertile béni par le Seigneur ». Là on goûte d'avance avec avidité les délices incomparables de la charité et l'âme, « après avoir rasé épines et ronces » qui la déchiraient auparavant, inondée par l'onction de la miséricorde, repose dans le bonheur d'une conscience en paix¹⁰.

Ces descriptions rappellent que les images d'une nature idéalisée possèdent une grande force allégorique et, pour un public sensibilisé à la recherche des sens cachés, elles ouvrent le chemin vers des associations symboliques. Cette tradition exégétique détermine la lecture, au moins dans un milieu monastique, des visions de l'autre monde dans les *Visiones Georgii*

3.1. Les bonnes odeurs du champ fleuri

En ce qui concerne les fleurs du champ verdoyant que Georgius traverse, dans la littérature hagiographique du Moyen Âge leurs bonnes odeurs souvent renvoient aux vertus et bonnes actions des saints. Cette interprétation spirituelle des parfums prend d'ailleurs son origine dans la Bible, et, en particulier dans la deuxième Épître de saint Paul aux Corinthiens, où l'apôtre compare la connaissance de Dieu à une bonne odeur qui se répand grâce aux fidèles : « Grâces soient rendues à Dieu, qui nous fait toujours triompher en Christ, et qui répand par nous en tout lieu l'odeur de sa connaissance! Nous sommes, en effet, pour Dieu la bonne odeur de Christ » (2 Cor 2, 14-15).

Mais le champ fleuri et ses bonnes odeurs peuvent se référer également à la lecture des Écritures : Saint Jérôme (c. 347 – 420) interprète le jardin dont parle l'Épouse du Cantique des Cantiques (« Mon bien-aimé est descendu à son jardin, au parterre d'aromates, pour faire

⁹ Bernard, La conversion, § 25 Bernard de Clairvaux, *Le précepte et la dispense La conversion*, Paris, les Éd. du Cerf, 2000, p. 381.

¹⁰ *Ibid.*, p. 383.

paître son troupeau dans les jardins, et pour cueillir des lis. » Cant. 6,2-3) en en faisant une métaphore de la lecture de la Bible :

Ce jardin et ce lieu de délices dans lequel l'époux est descendu près de l'épouse, c'est la lecture des Saintes Écritures, au milieu desquelles il cueille des lis, des violettes, des roses et des parfums divers, pour en remplir les vases des âmes fidèles et en répandre devant le Seigneur le suc odorant¹¹.

Cette image sophistiquée de la rencontre de l'Époux et de l'Épouse symbolise les effets bienfaisants de la lecture des Écritures. Le Verbe chérit son bien-aimé en lui offrant des fleurs et des parfums, et, en même temps, il remplit l'âme fidèle de vertus et de bonnes œuvres.

Pour prendre un autre exemple de la lecture spirituelle des odeurs, dans certains textes visionnaires, comme dans le songe de Satorus, persiste la croyance archaïque des odeurs nourrissantes qui alimentent les âmes par leur douceur: « Nous nous nourrissions tous d'un parfum inexprimable, qui nous rassasiait¹² ». Amat souligne également l'influence du thème du parfum émanant de l'Arbre de Vie dans les textes apocalyptiques, notamment dans le Livre d'Hénoch (3^e-1^{er} siècle av. J.C.) où le prophète trouve un arbre merveilleux sur la montagne sur laquelle siégera le Christ lors de sa seconde venue¹³ :

La septième montagne était au milieu d'elles [au milieu des autres six montagnes qu'Hénoch voit] ; elle les dépassait toutes comme un trône, et des arbres odoriférants l'entouraient. Parmi eux se trouvait un arbre dont je n'avais encore jamais senti le parfum, et il n'y en avait pas de semblable parmi ces arbres ou d'autres ; il exhale une odeur au-dessus de tout parfum, et ses feuilles, ses fleurs et son bois ne se dessèchent jamais ; son fruit est beau, et il ressemble aux grappes du palmier. Alors je dis : « Le bel arbre ! Il est beau à voir, son feuillage est gracieux, et son fruit est d'un aspect très agréable¹⁴. »

Ensuite, saint Michel qui est avec le prophète lui explique la force miraculeuse de ce parfum : « la bonne odeur de cet arbre (pénétrera) leurs os [les os des justes et des humbles],

¹¹ Hyeronimus, Explanatio in Malachiam prophetam, III, cité par Martin Roch, *L'intelligence d'un sens : odeurs miraculeuses et odorat dans l'Occident du haut Moyen Âge (Ve-VIIIe siècles)*, Brepols, Turnhout, 2009, p. 514.

¹² Passio Perpetuae, 13,8, cité par J. Amat, *Songes et visions, op. cit.*, p. 127.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Le livre d'Hénoch. Traduit sur le texte éthiopien*, traduit par François Martin, Paris, Letouzey et Ané éd., 1906, chapitre 24, p. 64-65.

et ils vivront d'une longue vie sur la terre comme ont vécu tes pères, et dans leurs jours la tristesse, la souffrance, les tourments et les châtements ne les atteindront pas¹⁵. »

De la même manière, les odeurs dans les *Visiones Georgii*, comme dans la Bible et dans la littérature hagiographique, ne doivent pas être uniquement appréhendées comme des perceptions olfactives. Les parfums très agréables et comparables à aucune odeur terrestre accompagnent le chevalier tout au long de son chemin pour arriver à leur acmé au moment de l'ouverture de la porte céleste, suivie d'une émanation extraordinaire de parfums dépassant toutes les précédentes sensations olfactives. Ce crescendo de parfums va en parallèle avec l'augmentation progressive d'autres perceptions sensorielles comme la beauté ou les harmonies de sons. Mais les parfums qui entrent dans les narines sont capables plus que la vision de pénétrer dans le corps et de réaliser une union intime. Ainsi, les parfums des fleurs ne symbolisent pas seulement les vertus ou d'autres contenus spirituels, mais elles anticipent l'union finale entre l'âme et Dieu. Grâce à leur caractère sensible, les odeurs miraculeuses des *Visiones Georgii* préfigurent le Verbe incarné qui devient accessible au sens :

L'expérience de Dieu est l'expérience du Christ, le Verbe incarné, le Fils de l'Homme. Le Christ devient l'objet de chaque sens de l'âme. Il est nommé la vraie Lumière pour illuminer les yeux de l'âme ; et Verbe pour pouvoir être entendu ; et le pain de la Vie pour se faire goûter. Il est également appelé huile de l'onction et nard pour que l'âme jouisse du parfum du Verbe. Il est devenu le Verbe incarné, tangible dont on peut faire l'expérience, pour que l'homme intérieur puisse toucher le Verbe de Vie. Effectivement, ces mêmes réalités sont l'unique Verbe de Dieu qui se donne aux facultés sensibles de l'âme dans la prière, pour que personne ne soit privé de son expérience de grâce¹⁶. [Notre traduction]

Cependant, comme nous l'avons indiqué, les perceptions sensorielles ne sont pas séparées l'une de l'autre mais forment un ensemble, l'expérience mystique qui concerne l'homme dans sa totalité, composé de corps et d'âme. Les sens parfois se mélangent, la vision

¹⁵ *Ibid.*, chapitre 25, p. 67.

¹⁶ « L'esperienza di Dio è l'esperienza di Cristo, il Verbo incarnato, il Figlio dell'Uomo. Cristo diviene l'oggetto di ogni senso dell'anima. Egli si nomina la vera Luce per illuminare gli occhi dell'anima ; e Verbo per poter essere udito ; e pane di Vita per farsi gustare. E ugualmente è chiamato olio di unzione e nardo perché l'anima si diletta al profumo del Verbo. Egli è divenuto il Verbo fatto carne, tangibile e sperimentale perché l'uomo interiore possa toccare il Verbo di Vita. Anzi, queste medesime realtà sono l'unico Verbo di Dio che si dona alle facoltà sensitive dell'anima nella preghiera, perché nessun senso sia privato della sua esperienza di grazia. » Gabriella Lodolo, « Il tema simbolica del Paradiso: lo svelamento del simbolo », *Aevum*, 1 mai 1978, vol. 52, 2 (1978), p. 178.

de la beauté céleste devient douce et l'audition des choses divines nourrit l'âme. La synesthésie inhérente des perceptions de Georgius implique le fonctionnement des sens spirituels, sans cesser de désigner en même temps des perceptions corporelles :

L'audition qui a son siège dans l'intimité du cœur, perçoit et assimile les pulsations secrètes de la pensée divine, les mots se transforment en un langage de sagesse , l'odorat accueille l'odor Christi (II Cor 2, 15) 'dans la cognition trinitaire, dont le mystère respire dans le flux des parfums et des baumes de nocces ; le goût s'identifie à la vision et la vision s'enivre de la transparence délicieuse 'Goutez et voyez combien est bon le Seigneur' (Sal. 33, 9) ; le palais du cœur se nourrit du corps et du sang du Verbe et l'intelligence illuminée en saisit la suavité¹⁷ » [Notre traduction]

Ainsi, les perceptions spirituelles, grâce à cette analogie avec les sens corporels, sont capables d'amener l'âme au-delà du monde matériel, pour qu'elle puisse faire l'expérience de la vie transcendante de Dieu. Mais ce dépassement ne se passe pas en dehors du corps, il ne s'agit pas, comme dans les visions du Tnugdál, d'une rupture extatique. La spécificité du pèlerinage de Georgius consiste dans le fait que le chevalier découvre l'autre monde en utilisant ses sens corporels et, en voyageant à travers ces régions paradisiaques, il les perçoit à la fois comme une sensation corporelle et une expérience spirituelle. Le champ fleuri réunit ces deux qualités des visions et grâce à ses fleurs et doux parfums le chevalier participe à une expérience mystique englobant la totalité de sa personne.

3.2. *Les sens mystiques du verger*

Pour ce qui est de l'agréable verger, ce parc mystique planté d'arbres, il faut remarquer qu'il est chargé de multiples significations. C'est ce que soupçonne le chevalier quand, en restant émerveillé par sa beauté, il interroge saint Michel sur la signification de ce qu'il vient de voir. De la réponse de l'ange, Georgius apprend que ce qu'il voit est effectivement une anticipation de la gloire du Paradis céleste :

Je te dis que ce verger est d'une grande beauté et d'un très grand plaisir et d'une très grande consolation. Or, ces petits oiseaux qui sortent sur chaque arbre et demeurent dans leurs fleurs,

¹⁷ « L'udito che risiede nell'intimo del cuore percepisce ed assimila le pulsazioni segrete del pensiero divino, la parola si trasforma in linguaggio sapienziale, l'odorato coglie l' »odor Christi (II Cor., 2, 15) » nella cognizione trinitaria, il cui mistero spira nell'flusso dei profumi e dei balsami nuziali ; il gusto s'identifica con la vision e la vista si imbeve di gustosa trasparenza : "Gustate e vedete quanto è buono il Signore » (Sal. 33, 9) ; il palato del cuore si nutre del corpo e del sangue del Verbo e l'intelligenza illuminata ne comprende la soavità » *Ibid.*, p. 185.

ce sont des anges vierges, dans les fleurs de la virginité naturelle, et ils restent dans les fleurs de la virginité surnaturelle, marqués par la grâce et par la gloire perpétuellement, en apparaissant sous la forme d'oiseaux qui chantent avec une grande douceur. Cependant, ce verger n'est pas le Paradis proprement dit, mais une anticipation (*pregustatio*) spéciale et une participation au Paradis comme Dieu voulait te le montrer dans cette image et il a fait descendre ses anges du ciel pour te réjouir d'une certaine manière et pour te révéler d'une certaine manière la gloire, pour que tu comprennes graduellement comment et combien est grande la gloire du Paradis¹⁸ [Notre traduction]

Le narrateur, ayant recours encore une fois à son porte-parole met en lumière la nature de ce bosquet mystique : comme la vision précédente du champ fleuri, le verger est au service d'une gradation des révélations divines à Georgius.

Bien que Petrus de Paternis donne des explications spirituelles sur la nature des oiseaux et des fleurs qui décorent ce parc édénique, il n'élabore pas le thème des significations spirituelles du jardin avec la même finesse que d'autres auteurs patristiques. Bernard de Clairvaux, par exemple, explique qu'au sens allégorique, les arbres du Paradis signifient les hommes vertueux dont la Bible fait mention en racontant ses histoires. Dans ses sermons sur le Cantique des Cantiques, Bernard considère le jardin paradisiaque comme le premier degré de la contemplation, tournée vers le sens historique des Écritures. Ainsi, les arbres du jardin représentent les hommes vertueux, plants de Dieu qui portent de bons fruits. Bernard fonde son exégèse sur des citations bibliques qu'il énumère en abondance :

Premièrement pour l'histoire, je pense que je l'ai assez bien désigné par le jardin. On y trouve des hommes vertueux, semblables à « des arbres fruitiers » dans le jardin de l'Époux et « dans le Paradis de Dieu ». Les exemples de leurs bonnes actions et de leur sainte vie sont autant de fruits que tu peux cueillir. Qui pourrait douter que l'homme de bien est une plante de Dieu. Ecoute ce qu'en dit le bienheureux David : « Il sera comme un arbre planté au bord des eaux courantes, qui donnera son fruit en son temps, et son feuillage ne tombera jamais. Ecoute Jérémie proclamer dans le même esprit, et presque dans les mêmes termes : « Il sera comme

¹⁸ « *Dico tibi, quod licet illud / viridarium sit pulcherrimum et maxime delectationis / et consolacionis. Licet etiam auicule de singulis arborum / floribus exeuntes et in ipsis floribus constituti sint / angeli virginei et in floribus naturalis virginitatis, / ac etiam in floribus virginitatis super naturalis gracie et glorie / constituti et perpetuo firmati in figura auium dulcissime / concinencium apparentes. Tamen viridarium illud non est / proprie paradus sed est quedam specialis pergustatio et / participatio paradisi, in quedam ymago illius quam Deus / tibi ostendere uoluit et angelos suos de celo descen- / dere fecit ad te aliquo modo letificandum et ad tibi osten- / dendum aliquo modo gloriam, ut sic gradatim / participas que sit et quanta gloria paradisi.* » Ms 832 10rA 17-30

un arbre planté au bord des eaux courantes, qui pousse ses racines vers la fraîcheur, et n'aura rien à craindre lorsque viendra la chaleur. » De même le Prophète : « Le juste fleurira comme le palmier, et se multipliera comme le cèdre du Liban. » Parlant de lui-même : « Pour moi, je suis comme l'olivier fécond dans la maison de Dieu¹⁹ »

Dans le système bernardien, la vision du jardin représente le sens historique des Écritures. Sur cette étape indispensable s'appuient les deux visions suivantes, celle de la justice divine et de la chambre du Roi, capables de pénétrer dans les couches plus profondes de l'âme. Ainsi, chez Bernard est manifeste l'idée d'une ascension graduelle de l'âme à partir du sens primaire de l'Écriture jusqu'à une appréhension plus complète des mystères divins, englobant les sens topologiques et anagogiques des Écritures. Malgré le fait que l'itinéraire contemplatif de Bernard ne corresponde pas parfaitement avec celui de Georgius, les deux modèles de l'ascension partagent l'idée d'une progression par degrés, ce qui s'exprime dans les deux cas par une représentation figurale des mystères normalement inaccessibles aux sens.

Conclusion

Nous avons démontré comment Petrus de Paternis réutilise et enrichit l'imagerie paradisiaque des récits précédents de la légende du Purgatoire de saint Patrick afin de prolonger l'itinéraire du pèlerin à travers les régions paradisiaques, en lui permettant ainsi de faire l'expérience par degrés de l'émanation de la gloire divine. En effet, le champ fleuri et le *viridarium* avec ses anges apparaissant sous forme d'oiseaux offrent une vision voilée de la gloire céleste que Georgius percevra de manière toujours plus claire en continuant son voyage. Pendant cette phase de sensibilisation, le visionnaire apprend à voir, entendre et sentir d'une manière spirituelle les réalités sensibles qui se révèlent à ses sens corporels, jusqu'à ce que la connaissance des mystères divins remplisse son âme d'une jouissance inouïe. Petrus de Paternis demeure cohérent en ce qui concerne la continuité entre connaissance sensible et spirituelle. Les perceptions miraculeuses comme les bonnes odeurs omniprésentes des fleurs ou le chant harmonieux des oiseaux ont le pouvoir de transformer toute la personne purifiée du chevalier. De cette façon, le champ fleuri et le verger sont des expériences à la foi

¹⁹ Bernard de Clairvaux, sermon 23 sur le Cantique des Cantiques. Bernard de Clairvaux, *Sermons sur le Cantique*, Tome 2 : *Sermons 16-32*, traduit par Paul Verdeyen et traduit par Raffaele Fassetta, Paris, les Éd. du Cerf, 1998, p. 207.

physiques et spirituelles, qui englobent la personne entière en lui offrant un pressentiment de la gloire céleste.

Cependant, en commentant l'image du jardin édénique, les auteurs monastiques vont encore plus loin lorsqu'ils en extraient en abondance les significations figurées. Les fleurs, les odeurs, les arbres et les oiseaux cachent tous des contenus spirituels et nous pouvons supposer qu'un public sensibilisé à cette sorte de lecture ne pouvait pas lire autrement les visions de Georgius sinon en en tirant, au cours d'une lecture approfondie, toutes les significations possibles. Par conséquent, il nous semble que les images du champ fleuri et du verger ont suscité des méditations sur ce jardin intérieur, propices à la préparation du lecteur à la prochaine vision : le Paradis corporel.

Le motif de l'autel du Paradis

Une particularité des *Visiones Georgii* par rapport à leurs modèles consiste dans le fait qu'en décrivant les régions paradisiaques que Georgius traverse pendant son pèlerinage, le narrateur évoque à plusieurs reprises l'image de l'autel. En effet, le texte suggère qu'en progressant sur ces territoires de plus en plus agréables, le chevalier chemine la surface d'un immense autel, et ce parallèle trouve son expression la plus achevée au moment où l'archange saint Michel place le chevalier sur une hauteur qui émerge de la plaine merveilleuse à l'instar d'un autel et d'où il verra l'ouverture du ciel. Nous avons cité la première référence à cette analogie au sujet du champ fleuri dont l'aspect intègre et intact évoque la table d'autel (*mensa*), lieu du sacrifice eucharistique :

Dans ce très beau champ il n'y avait aucun chemin, ni quelconque trace de route, mais il était tout intact et très plat comme un autel ou n'importe quelle chose très plate et complètement égalée¹.

Ce lien à la fois formel et sémantique entre les régions paradisiaques et l'autel, symbole du Christ dans l'espace liturgique, est manifeste lorsque Georgius arrive à la plaine de gemmes du Paradis. Or, cette plaine merveilleuse se déploie devant lui à perte de vue tel un champ entièrement composé de pierres précieuses et de gemmes, sans qu'aucun arbre, aucune herbe ou autre ne vienne briser la continuité de ce plateau parfait.

Lorsque l'ange emmena Georgius à l'intérieur de la porte du Paradis en lui tenant la main, il vit une immense plaine dont on ne pouvait voir la fin. Cette plaine fut dans toutes ses parties singulières complètement égale et pleine, à l'exception d'une partie au milieu qui émergeait au-dessus des autres, à la manière d'un autel d'une beauté extraordinaire et richement orné. Dans cette plaine paradisiaque il n'y avait ni pierres, ni herbes, ni plantes ou arbres, ni or ou argent, ni quelconque corps grand ou petit, sinon toutes sortes et tous genres de gemmes précieuses auxquelles celles de notre monde mortel ne sont pas et ne peuvent pas être

¹ Voir la p. 220, note 1.

similaires ou comparables ; et leur valeur et leur prix ne sont pas comparables et ne méritent pas non plus d'être comparés. À l'instar d'un très beau tableau, toute cette plaine paradisiaque était entièrement décorée et composée de ces gemmes très précieuses, non pas comme des pièces surajoutées ou assemblées, mais de manière continue. Cette plaine, composée des gemmes mentionnées, se déployait comme un seul corps continu, non pas formé de parties, mais sans interruption². [Notre traduction]

Nous étudierons plus tard l'idéal de beauté que cette description extraordinaire implique ; pour le moment, cependant, nous aborderons une l'analyse du plateau de gemmes, dont nous rechercherons les sources et les significations spirituelles dans le contexte de la querelle de la Vision béatifique et de la consolidation de la géographie de l'au-delà.

1. La mer de cristal de l'Apocalypse et le ciel cristallin

Le motif d'une plaine parfaitement lisse et transparente pourrait être apparenté à la mer de verre ou de cristal de l'Apocalypse qui s'étend devant le trône de Dieu : « Il y a encore devant le trône comme une mer de verre, semblable à du cristal » (Ap 4,6). Le motif revient encore une fois au chapitre 15 traitant des sept fléaux : « Et je vis comme une mer de verre, mêlée du feu, et ceux qui avaient vaincu la bête, et son image, et le nombre de son nom, debout sur la mer de verre, ayant des harpes de Dieu. » (Ap 15,2). Cette vision fut interprétée dès les premiers siècles comme la figuration du baptême et la métaphore de la foi baptismale. Le fait de se tenir debout sur la mer de verre désigne ainsi la fermeté de la foi en Christ, tandis que l'immobilité du cristal symbolise au sens anagogique l'état tranquille et joyeux des élus au ciel³. Or, de la même manière, la plaine du Paradis que Georgius visite est une image du

² « *Cum enim intra portam paradisi angelus / Georgium manualiter perduxisset, uidit Georgius / planiciem maximam, cuius finis uideri non poterat, que / quidem planicies in omnibus et singulis partibus suis / erat totaliter equalis et adequata, preter vnam / partem modicam eminentem ceteris partibus, factam directe / ad modum vnius altaris pulcherrimi et supra modum / decoris. Item in planicie illa paradisi non uide- / batur lapis herba planta arbor nec argentum / nec aurum nec aliquod aliud corpus magnum uel mo- / dicum, sed precise et tantummodo lapides preciosi omnis / modi et generis quibus in hoc mundo mortali nunquam / fuerunt nec sunt nec esse possunt similes nec equales / quorum omnium ualor et preciositas pro nichilo repu- / tatur et eiam merito debent reputari. § Ex istis autem / preciosissimis et ualde decoris lapidibus tota illa / paradisi planicies erat per modum picture pulcher- / rime decorata et conposita non per modum aggrega- / tionis uel contignacionis sed continuacionis, quasi uideba- / tur illa planicies ex predictis lapidibus per modum / vnius corporis continui non contignata sed ut dictum est / continuata. » Ms 832 f. 10vA 34- f. 10vB 15*

³³ E. B. Elliott, *History of Apocalyptic Interpretation.*, 2016, p. 75, 79.

bonheur éternel des élus, et ainsi elle est porteuse d'une signification eschatologique à l'instar de la révélation décrite dans l'Apocalypse de Jean.

Néanmoins, l'idée d'une terre cristalline au ciel, caractérisée par une certaine diaphanéité, remonte à un passage de la Genèse⁴ et est également présente dans le Psaume 148 évoquant les « *aquae quae super caelos sunt* » (« eaux qui sont au-dessus des cieux » - Psaume 148,4). Ces passages bibliques renvoient à l'existence d'une neuvième sphère dans la cosmogonie sémitique, le *celum crystallinum* ou *aqueum*, qui doit sa diaphanéité à l'eau⁵. Les réminiscences de cette vision du monde apparaissent également chez les auteurs médiévaux. Dans le *Liber Floretus*, poème didactique du 14^e siècle qui fut attribué de manière erronée à Bernard de Clairvaux, l'auteur affirme que le ciel cristallin constitue la neuvième sphère qui s'étend entre le *firmamentum* et l'empyrée⁶. Le renouveau de cette idée est probablement dû à un courant gréco-oriental qui s'est manifesté à l'université de Paris dans les premières décennies du 13^e siècle et selon lequel le ciel cristallin serait habité par des âmes humaines glorifiées qui ne résidaient pas dans l'empyrée car ce dernier serait réservé aux êtres tels que les anges et la divinité. C'est tout d'abord au sein de nouveaux ordres que de tels thèmes trouvent crédit⁷, mais l'idée du ciel cristallin est rapidement condamnée, dès 1241 par les maîtres de Paris et en 1244 par l'évêque de la cité⁸. Les adversaires de l'existence de cette neuvième sphère ont insisté sur l'idée que les anges, les âmes des saints et, après la résurrection, leurs corps glorifiés demeureront tous au même endroit, à savoir dans l'empyrée.

⁴ « Dieu dit: Qu'il y ait une étendue entre les eaux, et qu'elle sépare les eaux d'avec les eaux. Et Dieu fit l'étendue, et il sépara les eaux qui sont au-dessous de l'étendue d'avec les eaux qui sont au-dessus de l'étendue. Et cela fut ainsi. Dieu appela l'étendue ciel. » Gen 1,6-8

⁵ Marie-Dominique Chenu, « L'homme, la nature, l'esprit. Un avatar de la philosophie grecque en Occident au XIII^e siècle », *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, vol. 36, n° 1969, p. 126.

⁶ *Liber Floretus* commenté par Jean Gerson, Lyon, ca. 1497, Bayerische Staatsbibliothek, Ink F-163 - GW 4017, f. 152v-153r.

⁷ M.-D. Chenu, « L'homme, la nature, l'esprit. Un avatar de la philosophie grecque en Occident au XIII^e siècle », art cit, p. 124.

⁸ « *Quartus error, quod anime glorificate non sunt in celo empireo cum angelis, nec corpora glorificata erunt ibi, sed in celo aqueo vel cristallino, quod supra firmamentum est, quod et de beata Virgine presumitur. Hunc errorem reprobamus, firmiter enim credimus quod idem locus corporalis, scilicet celum empireum, angelorum et animarum sanctorum erit et corporum glorificatorum* » in Chart. Univ. Paris, cité par *Ibid.*, p. 125.

2. Les sens spirituels de la plaine paradisiaque des *Visiones Georgii*

Bien que le Paradis corporel des *Visiones Georgii* ne soit pas la demeure définitive des âmes comme le ciel cristallin du mouvement gréco-oriental, on peut y découvrir les résidus de l'ancienne imagerie sémitique. Les gemmes composant cette plaine miraculeuse de manière continue sont proches de l'image du plateau paradisiaque de la mer de cristal de l'Apocalypse. Ainsi, le Paradis céleste des *Visiones Georgii* s'intègre à l'imagerie traditionnelle de la fin de temps : la plaine cristalline s'étend devant le trône de Dieu, et elle comporte la promesse d'une révélation encore plus complète de la gloire divine. Mais les pierres précieuses sont en elles-mêmes porteuses de sens : tout au long du Moyen Age, elles furent sujettes à de nombreuses interprétations spirituelles. Giovanni di San Gimignano, un prêcheur dominicain actif en Toscane conclut dans son *Summa de exemplis et similitudinibus rerum*, rédigée entre 1298-et 1314, que « toutes les pierres figurent l'ensemble de l'amour de Dieu »⁹. Ailleurs, les gemmes figurent les vertus spirituelles qui rayonnent à l'intérieur de l'âme. Par exemple, en raison de leur translucidité, le verre et le cristal sont souvent associés à la virginité mariale¹⁰. Mais, d'un autre côté, les gemmes renvoient par leur matière à la Pierre par essence : « *Petra autem erat Christus* » (« et ce rocher était le Christ » Cor 10, 4).

La plaine paradisiaque des *Visiones Georgii* active ainsi un réseau dense et étendu de sens spirituels. Elle dispose d'une grande force allégorique du fait qu'elle implique à la fois la richesse des vertus spirituelles et une présence de plus en plus palpable de la divinité. Or, il faut souligner que tandis qu'en traversant le champ fleuri et le verger, Georgius a vu, entendu et senti les préfigurations de la présence du Dieu, ici un quatrième sens est impliqué dans ces allusions sensibles : le toucher supposant une relation encore plus intime avec son objet. Le chevalier marche sur les gemmes symbolisant le Christ, de même que toute la société céleste qu'il verra en procession sur ce plateau miraculeux, et ce contact physique augmente l'intensité des expériences mystiques.

Mais la plaine du Paradis s'associe également à un autre symbole christique, qui est, comme nous l'avons déjà annoncé, l'autel. Grâce à sa surface plane et intègre, le plateau composé de pierres précieuses renvoie au lieu du sacrifice dans l'église, et en particulier, à sa partie supérieure: la *mensa*. Petrus de Paternis suggère cette relation en comparant la plaine

⁹ Georges Didi-Huberman, *Fra Angelico: dissemblance et figuration*, Paris, Flammarion, 1995, p. 103.

¹⁰ *Ibid.*, p. 111.

paradisique à un corps continu, sans aucune interruption¹¹. Néanmoins, bien que ce champ de gemmes évoque déjà par sa matière et sa composition la table du sacrifice, ce parallèle devient encore plus évident quand Georgius accède à la hauteur qui émerge au milieu du Paradis, à l'instar d'un autel ordinaire.

3. Montée de Georgius sur l'autel du Paradis

La 25^e vision des *Visiones Georgii* raconte comment Georgius, après avoir vu la procession de saints anges et de saints hommes dans le Paradis corporel, fut placé à l'aide de saint Michel sur une petite hauteur au milieu du Paradis, ressemblant à un autel (en latin *altare*, venant de la racine *altus*) :

Après que Georgius, guidé par l'ange, a vu la gloire du Paradis à travers les anges et les âmes des saints, comme nous l'avons raconté précédemment, l'ange saint Michel l'a élevé immédiatement et en le déplaçant l'a posé sur une hauteur, située au milieu du Paradis à la manière d'un autel, comme nous l'avons mentionné plus haut. Car nous avons dit plus haut, dans la 23^e vision, que le Paradis est une plaine aussi plaine qu'il n'y a aucune éminence ou hauteur qui s'élèverait au-dessus d'une autre partie de ce Paradis ou qui de quelque sorte que ce soit la dépasserait ne serait-ce qu'un peu, il n'y a donc aucune hauteur, sauf au milieu du Paradis, où il y a une éminence, cette partie du Paradis qui s'élève remarquablement au-dessus des toutes les autres parties. Elle a magnifiquement été réalisée, à la manière d'un autel ordinaire. Sur celui-ci ou celle-là, il n'y avait rien sinon un autel très pur, ou la figure très pure d'un autel¹².

À première vue, la montée de Georgius sur l'autel pourrait nous sembler frappante pour plusieurs raisons. Tout d'abord, l'autel-éminence rompt la continuité du champ de gemmes parfaitement plat, et on peut également s'interroger sur l'utilité d'un autel solitaire au

¹¹ « videba-/ tur illa planicies ex predictis lapidibus per modum / vnus corporis continui non contignata » Ms. 832, 10vB 12-14

¹² « Cum enim georgius angelo conducente et ostendente gloriam paradisi quantum ad angelos et animas sanctorum modis quibus supra uidisset. Tunc angelus Michael subitissime georgium eleuauit, et ipsum ponendo statuit in altitudine, que ad modum altaris ut supradictum est situata et continuata est in medio paradisi. Dictum est enim supra, videlicet visione xxiii¹² quod paradisi est quedam planicies sic planissima, quod nulla est ibi omnino eminencia nec altitudo qua vna pars paradisi alteri emineat, nec qua ipsum aliquo modo in aliqua altitudine eciam minima excedat, nulla est igitur ibi eminencia preter quam in medio paradisi, in quo est vna eminencia videlicet vna pars paradisi notabiliter altior ceteris omnibus paradisi partibus facta pulcherrime ad modum vnus comunis altaris. In qua uel quo nichil aliud apparet, nisi ipsum mundissimum altare, seu mundissima altaris figura. » Ms 832, 12vB 9-25

milieu du Paradis, détaché de son contexte usuel à l'intérieur de l'église ainsi que de son usage liturgique. Deuxièmement, la montée de Georgius sur l'autel, acte pour le moins insolite, nécessite une explication, surtout si on considère le rôle privilégié de l'autel dans la liturgie catholique : point de jonction entre Dieu et le monde, l'autel est dans l'espace ecclésial le lieu de la manifestation du sacré à l'instar des montagnes célèbres de l'Écriture, comme le mont Sinai, où Dieu descend et l'homme monte. De plus, c'est sur l'autel que la fusion entre divin et humain se réalise, et à ce titre, il symbolise le corps même du Christ. Saint des saints de la liturgie, l'autel est intouchable et personne ne peut y accéder sinon une communauté à part, le clergé. En conséquence, l'acte de Georgius est un blasphème au sens littéral, mais son étrangeté nous pousse à nous interroger sur la signification symbolique qui se cache derrière ce geste.

Ainsi, si on prend en compte l'abondance des analogies entre la terre promise et l'espace liturgique dans les sources médiévales, la situation de l'autel au milieu du Paradis nous semble moins étrange. D'une part, l'autel est souvent mis en relation avec la croix du Christ du fait que les deux servent de support pour le corps du Sauveur. Dans l'Ancien Testament, la croix salutaire est préfigurée par l'arbre de la connaissance du bien et du mal que Dieu a planté au Paradis et dont le fruit a séduit Eve et Adam. De la même manière, dans la mosaïque de l'abside de la basilique San Clemente à Rome (vers 1200), la croix du Christ s'identifie à l'arbre de la connaissance qui devient le support - l'autel - du corps du Christ.

D'autre part, l'espace de l'église qui abrite d'ordinaire l'autel est perçu, tout au long du Moyen Âge, comme un reflet du Paradis céleste, ce qui a donné lieu à une longue série d'analogies entre les structures architecturales et les conceptions théologiques. C'est ainsi qu'au-dessus de l'autel, dans l'abside, est souvent figurée une théophanie, vision de la gloire de Dieu. Monter sur l'autel, comme monter sur la croix, signifie prendre la place du sacrifice et se donner en holocauste : un acte souvent considéré comme le but final de la vie spirituelle, qui se réalise à travers l'amour désintéressé. C'est seulement à partir de ce moment avancé du parcours contemplatif que le sujet peut faire l'expérience, par la grâce de Dieu, de l'ouverture du ciel. Ainsi, l'acte de Georgius peut être interprété comme une invitation à un humble don de soi en holocauste. Monter sur l'autel, prendre la place du sacrifice sont des gestes exprimant une profonde identification avec le Christ, le sacrifice par excellence, et impliquent une promesse de participation à sa gloire.

Mais le symbolisme de l'autel a également une dimension eschatologique. Suite aux écrits de Bernard de Clairvaux commentant l'Apocalypse, la tradition cistercienne associe l'autel à la vision de Dieu. Dans ce qui suit, nous présenterons cette interprétation souvent citée dans les débats sur la vision béatifique.

4. Bernard de Clairvaux et la vision de l'autel de l'Apocalypse

Dans le chapitre 6 de l'Apocalypse, on révèle à saint Jean le destin des âmes des martyrs qui demeurent au ciel, en-dessous d'un autel :

Quand il ouvrit le cinquième sceau, je vis sous l'autel les âmes de ceux qui avaient été immolés à cause de la parole de Dieu et à cause du témoignage qu'ils avaient rendu. (Ap 6,9)

Bernard de Clairvaux, dans son quatrième sermon pour le jour de la Toussaint, explique le sens de l'autel céleste en lui attribuant une signification purement spirituelle. Selon son exégèse, l'autel symbolise l'humanité du Christ, et ainsi le fait d'être placé en-dessous de celui-ci exprime le degré de contemplation de ceux qui jouissent de la vision de l'humanité du Christ, tandis qu'être placé sur l'autel signifie la contemplation de sa nature divine:

Pour ce qui est de l'autel dont j'ai à vous parler dans ce sermon, il ne désigne pas autre chose, selon moi, que le corps même de Notre Seigneur et Sauveur, et je crois, en entendant les choses ainsi, les entendre comme le Sauveur les entendait lui-même, d'autant plus que dans l'Évangile il assure que : « En quelque lieu que soit le corps, les aigles s'y assembleront (Luc. XVII, 37). » Ainsi donc les saints se reposent avec bonheur, sous l'humanité du Christ, que les anges eux-mêmes brûlent du désir de contempler, en attendant que luise le jour où, cessant d'être cachés sous l'autel, ils seront placés dessus avec gloire. Mais qu'ai-je avancé? Est-ce qu'il sera jamais donné, je ne dis pas à l'homme, mais même à l'ange, non point de surpasser, mais seulement d'égaliser l'humanité du Christ? En quel sens donc ai-je pu dire que ceux qui maintenant sont cachés sous l'autel seront placés dessus un jour? C'est par la vision et la contemplation, non point par la position¹³.

¹³ Bernard de Clairvaux. Quatrième sermon pour le jour de la Toussaint. Sein d'Abraham, autel sous lequel saint Jean a entendu les âmes des saints, et les sept pains dont on a recueilli sept corbeilles de morceaux qui restaient. Bernard de Clairvaux, *Oeuvres complètes de saint Bernard. Traduction nouvelle par M. l'abbé Charpentier (et M. l'abbé P. Dion)*, traduit par Alfred-Louis Charpentier, Paris, L. Vivès, 1865, vol. 8/3. Accessible en ligne : *TOUSSAINT IV*, <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/bernard/tome03/homsaints/saints028.htm>, (consulté le 17 novembre 2017).

En précisant ce qu'il entend par la vision du dessus de l'autel, Bernard prend l'exemple d'un passage du *Cantique des Cantiques* qu'il interprète au sens anagogique comme l'état de l'âme sur l'autel:

Écoutez encore ce que dit l'Épouse des Cantiques, elle parle avec une confiance entière et, déjà en espérance, elle est placée sur l'autel. « Sa main gauche » - certainement la main gauche de son Époux - « est placée sous ma tête, et de sa main droite il me tiendra embrassée (Cant. II, 6).» Évidemment, cette âme bienheureuse passa au-delà de l'incarnation et de l'humanité de Jésus-Christ, qu'elle désigne par la main gauche de l'Époux, pour aller contempler plus haut sa divinité et sa majesté qu'elle désigne assez justement par sa main droite¹⁴.

Par conséquent, le fait de monter sur l'autel ne doit pas être appréhendé chez Bernard comme un acte physique, mais comme une ascension spirituelle vers la contemplation de la divinité du Christ, après s'être engagé profondément dans la contemplation de son humanité. En effet, l'interprétation de ces passages bernardiens a suscité de vifs débats dans les années 1330 à cause de Jean XXII, qui a fondé une partie importante de ses arguments en faveur de la dilation de la vision de Dieu après le jugement dernier sur l'exégèse bernardienne du passage de l'Apocalypse en question¹⁵.

5. L'autel de l'Apocalypse dans les débats autour de la vision béatifique

Dans son sermon de Toussaint 1331, Jean XXII proclame sa thèse sur la dilation de la vision béatifique des saints après le jugement dernier, en s'écartant et de ses précédentes assertions et de l'enseignement traditionnel de l'Église concernant le sort des âmes après la mort¹⁶. Au cœur de ses arguments réside l'exégèse de l'autel de l'Apocalypse qu'il identifie, à la suite de Bernard de Clairvaux, à l'humanité du Christ. Ainsi, les martyrs retenus en-dessous de celui-ci – avec les autres saints défunts - doivent se contenter de la protection et la contemplation de l'humanité du Christ, et n'auront accès à la vision de sa divinité qu'après le jugement dernier, en revêtant leur corps glorieux. Par cette conséquence tirée du commentaire

¹⁴ Bernard de Clairvaux. Quatrième sermon pour le jour de la Toussaint « TOUSSAINT IV », art cit.

¹⁵ Bernard de Clairvaux et son exégèse sur l'autel de l'Apocalypse donne lieu à une diversité d'interprétations dans les années de la querelle sur la Vision béatifique. Sur son rôle dans les débats voir Christian Trottmann, *La vision béatifique: des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, Rome Paris, École française de Rome diff. de Boccard, 1995, p. 453-455.

¹⁶ *Ibid.*, p. 433.

bernardinien, le Saint Père exprime son opinion personnelle sur le moment de la vision béatifique, qui, en 1331, n'est encore fixé par aucune décision doctrinale de l'Église. Ses sermons à contre-courant déclenchent de vives réactions parmi ses contemporains, à la fois religieux et séculiers.

L'adversaire le plus connu des idées de Jean XXII est sans doute le cardinal Jacques Fournier, le futur pape Benoît XII. Issu de l'ordre cistercien et ayant obtenu son grade de maître en théologie à l'université de Paris, l'évêque de Pamiers s'exprime sur la question de la vision béatifique en profitant de sa double formation monastique et scolastique. En 1333 et 1334, le cardinal cistercien rédige un ouvrage composé de six traités, intitulé *De statu animarum sanctorum ante generale iudicium*, qui représente la synthèse de sa pensée sur des thèmes tels que le sort des saints et des mauvais après la mort, l'accroissement de la béatitude des élus et l'augmentation des souffrances des damnés après le jugement dernier, la solidarité entre les âmes du Purgatoire et les vivants, la recension des autorités concernant la question de l'Enfer etc¹⁷. Il reprend aussi l'exégèse de l'autel de l'Apocalypse pour réconcilier les écrits des Pères qui peuvent sembler parfois contradictoires avec les opinions dominantes de son époque et tente de trouver une explication susceptible de mettre fin aux débats et de rétablir la paix. Il précise d'abord que l'idée de Bernard de Clairvaux selon laquelle il voit en l'autel l'humanité du Christ était exprimée humblement comme une opinion personnelle, sans la volonté d'une affirmation doctrinale. Puis, il suggère que les âmes cachées sous l'autel désignent dans le contexte du sermon plutôt les justes de l'Ancien Testament. Mais même dans ce cas, le fait de demeurer sous l'humanité du Christ ne les prive pas de la possibilité d'une vision de l'essence divine. Au contraire, ces âmes y sont cachées « dans le secret de la face de Dieu¹⁸ » et en sont bienheureuses. Cependant, quand elles seront placées sur l'autel après le jugement dernier, toutes les illuminations émaneront de Dieu de manière immédiate. « Comprendons, explique le Cardinal blanc, qu'après le jugement dernier, les âmes seront dites 'sur l'autel' dans la mesure où leur connaissance ne passera plus par la médiation d'aucune créature, fût-elle un ange ou l'humanité du Christ. Elles jouiront alors de la connaissance de Dieu et de toute chose en Dieu¹⁹. » Par conséquent, demeurer « sous l'autel » signifie que la

¹⁷ Pour une synthèse du traité de Jacques Fournier voir Michelle Fournié, *Le ciel peut-il attendre ? : le culte du Purgatoire dans le Midi de la France (v. 1320-v. 1520)*, les Éd. du Cerf, Paris, 1997, p. 437-449.

¹⁸ C. Trottmann, *La vision béatifique*, op. cit., p. 743.

¹⁹ *Ibid.*, p. 766.

révélation des secrets divins liés à la prédestination passe encore, pour ces âmes, par la médiation de quelque créature angélique ou de l'humanité du Christ. Néanmoins, « cela n'exclut pas qu'auparavant, les bienheureux ne voient déjà ainsi son essence. En revanche, elles ne peuvent avoir qu'un accès limité et médiatisé par des réalités créées à ses volontés. Après le jugement dernier, ces secrets seront rendus manifestes en Dieu ²⁰ ».

Certes, l'intention principale de Jacques Fournier est de réconcilier les autorités apparemment favorables à l'idée d'une vision retardée avec celle de la vision immédiate. Pour y arriver, le Cardinal blanc développe sa thèse sur l'augmentation de l'intensité de la vision après le jugement, ce qui implique une gradualité de la béatitude des saints : « les âmes dûment purifiées voient l'essence de Dieu immédiatement, et s'en trouvent bienheureuses. Cependant, leur vision béatifique augmente à la résurrection »²¹ ; et l'intensification de la vision arrive à son point d'orgue à l'ouverture des Livres de la prescience et de la prédestination divines. En bref, au lieu de retarder la vision béatifique au moment du jugement dernier, Jacques Fournier propose une intensification de la vision jusqu'à la fin des temps, ce qui n'exclut pas que les âmes parfaitement pures puissent voir l'essence divine déjà dès leur mort. Ses conceptions constitueront la base de la prise de position officielle de l'Église dans le débat sur la vision béatifique, étant donné qu'après la mort de Jean XXII, Jacques Fournier sera élu pape le 20 décembre 1334.

6. La bulle *Benedictus Deus* (1336) et la consolidation de la géographie de l'au-delà

Pour mettre un terme aux contestations de plus en plus enflammées, Benoît XII publie en 1336 sa constitution *Benedictus Deus*, résumé diplomatique du *De statu animarum*. Cependant, contrairement à ses six traités, la bulle est un texte dogmatique d'une autorité définitive. Dans deux parties inégales, Benoît XII exprime la vision officielle de l'Église sur le sort des élus et des damnés après la mort, mais la bulle porte principalement sur la question de la vision béatifique. « À partir de *Benedictus Deus*, L'Église possède le texte dogmatique qui manquait en la matière et qui permet désormais de transformer en hérésies, éventuellement graves, ce qui n'était auparavant qu'errements et spéculations personnelles sur le sort de l'âme dans l'au-delà »²². En plus de ses arguments en faveur de la vision immédiate

²⁰ *Ibid.*, p. 767.

²¹ *Ibid.*, p. 772.

²² M. Fournié, *Le ciel peut-il attendre ?*, *op. cit.*, p. 452.

des âmes après la mort, la bulle de Benoît XII fournit encore d'autres apports significatifs en relation avec les fins dernières: elle confirme la réalité de l'Enfer immédiat, contestée par Jean XXII, attribue une importance primordiale au jugement *post mortem* et élimine le Paradis terrestre de la géographie de l'autre monde. Pour ce qui est du Purgatoire, la bulle *Benedictus Deus* confirme sa place parmi les lieux de l'au-delà en le situant entre l'Enfer et le Paradis, et, temporellement, entre le jugement particulier et le jugement dernier. Comme Michelle Fournié le souligne, « la question de la vision béatifique et du moment où les élus en jouissent est [...] indissolublement liée à celle du Purgatoire : opter pour la vision immédiate ; dès la mort, c'est opter pour le Purgatoire »²³. Étant donné que la vision différée implique un état vague des âmes entre la mort et le jugement dernier, elle n'est pas compatible avec la fonction claire du Purgatoire, notamment celle de la purification des âmes et de l'expiation des péchés après la mort. Ainsi, la bulle *Benedictus Deus* avec l'affirmation du Purgatoire contribue à son entrée en force dans la littérature religieuse méridionale, et dans les pratiques religieuses. Parmi les exemples littéraires témoignant de cet intérêt croissant, Michelle Fournié cite tout d'abord Petrus de Paternis et son traité bilingue *Libre de sufficiencia et de necessitat*, dans lequel le maître en théologie d'Avignon traite amplement du péché véniel en latin et en provençal :

Les *peccata minima* doivent être punis et brûlés par le feu temporel du Purgatoire, *combustibilia igne temporali et purgatorio puniri* (f° 52). Si quelqu'un décède sans être suffisamment purgé, il sera sauvé quasi *per ignem temporalem et subitum purgatorii* (f°52). Peyre de Paternas insiste sur la dureté du feu purgatoire, dont la chaleur égale celle de l'enfer, *lo fuoc de purgatori, la calor del qual es si fort en vigor de pena com es calor del fuoc denfern* (f° 59). Le paragraphe sur la cruauté de la peine du Purgatoire (une heure de Purgatoire surpasse mille ou deux mille heures de n'importe quelle peine du monde d'ici-bas) se poursuit jusqu'au folio 60. Mais le feu du Purgatoire purge aussi les péchés mortels qui ont été pardonnés avant la mort, grâce à une contrition suffisante²⁴

Néanmoins, bien que l'impact de la consolidation de la géographie de l'au-delà soit perceptible dans le *Libre de sufficiencia et de necessitat*, nous sommes convaincus qu'il est encore plus évident dans son ouvrage plus tardif, les *Visiones Georgii*, où l'Enfer, le Purgatoire et le Paradis sont conçus de manière parfaitement conforme à la vision officielle de

²³ *Ibid.*, p. 453.

²⁴ *Ibid.*, p. 453-454.

l'Église. De plus, comme nous l'avons démontré plus haut, le récit de Georgius évoque également le motif de l'autel, si souvent cité dans les débats autour de la vision béatifique.

7. L'autel des *Visiones Georgii* dans le contexte de la polémique

Si nous revenons à la 25^e vision des *Visiones Georgii*, la question suivante se pose : pouvons-nous reconnaître dans l'autel-éminence sur lequel l'ange saint Michel place Georgius, l'autel de l'Apocalypse, motif central des polémiques autour de la vision béatifique ? Et si oui, que pouvons-nous déduire de cette analogie ?

Tout d'abord, il faut admettre que le narrateur laisse le lecteur dans l'incertitude concernant la nature de la hauteur sur laquelle Georgius monte à l'aide de saint Michel. Bien qu'il suggère une ressemblance entre l'éminence et un autel ordinaire, il ne pousse pas plus loin cette comparaison qui en reste à la forme de l'autel sans mentionner sa fonction liturgique ou sa valeur symbolique. Ainsi, on peut se demander si le fait que Georgius monte sur la colline signifie également qu'il se place sur l'autel, avec tous les contenus théologiques que ce geste implique concernant la vision de Dieu ? Il nous semble peu probable que Petrus de Paternis, faisant ses études à Paris dans les années 1340 et retournant ensuite à Avignon, au *studium* des ermites de saint Augustin comme professeur de théologie, ait ignoré les polémiques autour de l'exégèse de l'autel de l'Apocalypse ; et c'est encore moins plausible si l'on prend en compte le fait que la confirmation de l'existence du Purgatoire par Benoît XII a exercé une influence décisive sur ses deux œuvres qui nous sont restées. De plus, nous supposons que le maître augustinien connaissait non seulement la bulle *Benedictus Deus*, mais aussi les traités précédents du pape sur le sort des âmes et la critique des autorités²⁵. Comment nous faut-il alors appréhender le fait que saint Michel place Georgius sur l'autel-colline ? Nous savons bien que Georgius ne participe pas à la vision béatifique de l'essence nue de Dieu. Le narrateur consacre de longs passages à faire expliquer par saint Michel, son porte-parole, que le chevalier ne peut pas y accéder en raison de son état mortel²⁶. Néanmoins, nous avons vu plus haut que l'état de ceux qui sont placés sur l'autel correspond à la plénitude de la vision béatifique que les saints obtiendront à la suite du jugement dernier. Ainsi, monter sur

²⁵ Michelle Fournié traite du *Libre de sufficiencia e de necessitat* de Petrus de Paternis dans le contexte des échos littéraires de la querelle de la Vision béatifique et de l'émission de la bulle *Benedictus Deus*. *Ibid.*

²⁶ Voir les pages 63-64, note 52.

l'autel mais n'avoir qu'une vision réduite de la gloire divine serait une interprétation absurde, qui contredirait toute la tradition exégétique du passage de l'Apocalypse en question.

Il nous semble alors plus légitime de supposer que même si Petrus de Paternis suggère une ressemblance entre la hauteur du Paradis corporel et l'autel céleste de l'Apocalypse, l'éminence à partir de laquelle le chevalier verra l'ouverture du ciel n'est pas un autel proprement dit, mais la préfiguration de l'autel céleste, la promesse de la participation au bonheur des élus qui jouissent de la plénitude de la vision de Dieu. Cette distance entre l'objet présent et l'objet préfiguré est impliquée d'ailleurs par la formule « *ad modum* » que le narrateur utilise à plusieurs reprises en se référant à la ressemblance entre la petite éminence située dans le Paradis corporel et un autel ordinaire. Ainsi, Petrus de Paternis décrit une colline qui émerge au milieu du Paradis *à la manière* d'un autel²⁷; cette partie émergente du Paradis est caractérisée par la beauté de sa facture, *à la manière* d'un autel ordinaire²⁸ et elle a été façonnée *à la manière* d'un très bel autel, embellie au-delà de toute mesure²⁹. En bref, le maître en théologie d'Avignon laisse son lecteur dans l'incertitude quant à l'identité de l'objet décrit et il ne prend pas position, lui non plus, en le désignant à la fois comme « un autel ou un monticule³⁰ ».

Par ailleurs, nous avons démontré plus haut que le motif de l'autel a déjà été évoqué à l'occasion de l'étape précédente du cheminement de Georgius : dans la description du champ fleuri, l'analogie se fonde sur la surface intacte du pré. Le fait que l'allusion à l'autel soit présente le long des régions paradisiaques et qu'elle se manifeste d'une manière de plus en plus claire, nous permet de chercher un lien sémantique entre la progression spirituelle du chevalier et l'émergence de plus en plus complète de l'autel. Or, tandis que Georgius avance sur son chemin, la surface de l'autel, d'abord cachée derrière la forme du champ fleuri, se

²⁷ « *Tunc angelus / Michael subitissime Georgium eleuauit, et ipsum / ponendo statuit in altitudine, que ad modum al- / taris ut supradictum est situata et continuata est in me-/dio paradisi* » Ms 832, f. 12vB 11-15

²⁸ « *nulla est igitur ibi eminencia /preter quam in medio paradisi, in quo est vna eminencia videlicet vna pars paradisi notabiliter altior ceteris / omnibus paradisi partibus facta pulcherrime ad modum /vnius comunis altaris.* » Ms 832 f. 12vB 20-24

²⁹ « *quidem planicies in omnibus et singulis partibus suis /erat totaliter equalis et adequata, preter vnam /partem modicam eminente ceteris partibus, factam directe /ad modum vnius altaris pulcherrimi et supra modum /decoris.* » Ms 832 f. 10vA 37 – f. 10vB 1

³⁰ « *Tunc archangelus Michael / adhuc existens in altari seu monticulo supra-/dicto sito in medio paradisi, dixit Georgio ibidem constituto...* » Ms 832 f. 13rB 14-16

montre davantage en devenant une éminence dont l'apparence suggère celle d'un autel ordinaire. La révélation de cette ressemblance de plus en plus concrète progresse en parallèle avec une participation de plus en plus complète aux mystères divins. Mais l'autel des *Visiones Georgii* n'apparaît jamais comme une évidence du fait que l'autel mystique de l'Apocalypse qu'il évoque ne se manifeste que pour les saints qui ont subi la mort. En somme, la vision de l'autel à laquelle Georgius accède est déterminée par le même principe de gradualité que celui qui gouverne les révélations du Paradis, et, de la même manière, elle reste limitée en raison de son état mortel.

Conclusion

Pour conclure, nous pouvons constater que l'apparition de l'autel dans les *Visiones Georgii* semble être une spécificité marquante du récit d'Avignon. Cela s'explique probablement par l'implication du motif en question dans les vifs débats autour de la question de la vision béatifique au cours des années 1330. Petrus de Paternis profite de cette image pour enrichir les significations métaphoriques de sa narration en évoquant le lieu saint de l'espace liturgique et, en même temps, en faisant allusion à la longue tradition exégétique du passage de l'Apocalypse concernant l'autel céleste. L'ensemble de ces solutions rhétoriques a pour but de mettre en lumière la dernière vision, celle du Christ et de la Vierge, qui s'ouvrira à Georgius à partir de l'autel-éminence du Paradis corporel.

Chapitre 12

La vision finale des *Visiones Georgii* : le couple céleste

Avance, ô Marie, avance sans crainte parmi les richesses de ton fils. Agis en toute assurance, étant la Reine, la Mère du Roi et son épouse. Tu cherchais le repos, mais ce qui t'est dû est plus glorieux encore : c'est le règne et la puissance. Il désire n'avoir avec toi qu'une seule et même souveraineté, lui qui a vécu avec toi un seul et unique mystère de tendre bonté et d'unité, ne faisant avec toi qu'une même chair et un même esprit : en effet sans que soient lésées les prérogatives de la nature, par un bienfait redoublé de la grâce, sa Mère lui a été unie comme épouse. Repose donc ô bienheureuse, dans les bras de l'Époux. Il te redira, je pense, au milieu des embrassements et des baisers, combien suavement il a reposé dans le temple de ton corps, et combien plus suavement encore dans la chambre secrète de ton coeur.

(Guerric d'Igny, 3^{ème} sermon pour l'Assomption, § 3¹)

Les mots inspirés de Guerric d'Igny (entre 1070/80-1157), moine cistercien et disciple de Bernard de Clairvaux sont marqués par la profonde vénération qui caractérisait l'ordre cistercien dans sa relation avec la Vierge Marie. Cette approche spiritualisante qui repose sur une interprétation figurale du *Cantique des Cantiques* attribue à la mère de Dieu un rôle symbolique en tant que figure de l'âme humaine, mais aussi comme métaphore de l'Église. Dans ce qui suit, nous mettrons en lumière les traits de la dernière vision de Georgius qui la rendent susceptible d'une interprétation spirituelle. Comme nous le verrons bientôt, la vision du Christ et de sa mère en tant que Roi et Reine célestes, aussi rare soit-elle dans les récits de

¹ Guerric d'Igny, Sermons II, Guerric d'Igny, *Sermons II*, traduit sous la direction de Placide Deseille, Paris, Éd. du Cerf, 1973, vol. 2/2, p. 449.

visions, apparaissent en abondance sur les représentations figurales et dans la littérature mystique de l'époque.

1. La vision finale des *Visiones Georgii*

Les visions de Georgius dans l'au-delà arrivent à leur acmé au chapitre 26 où le chevalier participe à une révélation extraordinaire : il voit l'ouverture du ciel et il a un aperçu de la gloire du Christ et de la Vierge qui lui apparaissent en tant que Roi et Reine célestes. L'événement se déroule selon le scénario suivant : à partir de la hauteur (ou l'autel) où saint Michel l'a placé, Georgius voit un feu infiniment lumineux émaner de la porte du ciel ; et en même temps, il perçoit une odeur inexprimable. Au milieu du feu apparaît un immense palais d'une beauté indicible, et, à l'intérieur de celui-ci, deux beaux trônes sont occupés par un roi et une reine dont la beauté dépasse toute imagination humaine. Ensuite, Georgius interroge l'ange sur l'identité de ces deux personnes et saint Michel lui révèle que c'est le Christ même qu'il voit en tant que Roi des rois, Seigneur des seigneurs et Roi du Paradis, ainsi que la Vierge Marie en tant que Reine de la miséricorde et de la gloire, Reine des cieux et des anges, qui vit et règne avec le Christ pour les siècles des siècles. En entendant cela, le chevalier se prosterne et, en adorant Jésus, lui demande sa bénédiction. Après avoir été béni par le Christ, Georgius se tourne vers la Vierge en lui adressant trois prières : l'*Ave Maria*, la *Salve Regina* et une dernière dont on apprend le texte entier : « Marie, mère de la grâce, mère de la miséricorde, protège-nous de l'ennemi et reçois-nous à l'heure de la mort² ». En répondant, la Vierge prie pour la bénédiction de la Trinité sur lui. Ayant achevé ses prières, Georgius continue à dialoguer avec saint Michel qui lui explique que l'ouverture du ciel est due à une grâce singulière de Dieu qui a permis au chevalier, à l'instar de saint Étienne martyr, de faire l'expérience de la gloire céleste du Christ, de manière conforme à son état mortel et corporel :

Pour toi, qui es maintenant au Paradis, par sa grâce très singulière, notre Dieu et Seigneur, Jésus Christ a ouvert le ciel, pour que tu ne voies pas seulement la gloire des saints, comme tu l'a vue et vois encore, mais, étant donné que tu restes encore homme mortel, il a ouvert le ciel pour que tu vois dans la mesure du possible avec tes yeux corporels la gloire de notre Dieu et

2 En latin : *Maria, mater gratie / Mater misericordie / Tu nos ab hoste protege / Et hora mortis suscipe*. Cette prière constitue le second verset de l'hymne *Memento, salutis auctor*, dont le premier verset fait référence à l'incarnation du Christ : *Memento, salutis Auctor, / quod nostri quondam corporis, / ex illibata Virgine / nascendo, formam sumpseris*. L'hymne faisait partie du petit office de la Bienheureuse Vierge Marie pour les petites heures.

Seigneur, Jésus Christ, que tu vois ici corporellement et en sa personne avec sa très sainte mère et sa gloire corporelle³. [Notre traduction]

La vision finale de Georgius constitue une caractéristique singulière qui distingue les *Visiones Georgii* aussi bien de ses modèles littéraires que d'autres récits de visions de la même époque. Il est exceptionnel que l'expérience du visionnaire ne s'arrête pas devant la porte du Paradis céleste et qu'il lui soit permis de voir, même de manière réduite, la gloire céleste du Christ et son humanité glorifiée. Néanmoins, un tel événement mystique, aussi rare soit-il, est encore très loin de la vision béatifique de Dieu qui, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, reste cachée aux mortels. La vision finale de Georgius ne comprend pas une ascension spirituelle jusqu'à l'empyrée, mais elle reste au niveau de la perception corporelle, et son objet ne dépasse pas ce qui peut être saisi par les sens physiques. Cette différence est essentielle, et le narrateur tient pour important de la souligner à plusieurs reprises au cours de son récit, en utilisant saint Michel comme porte-parole. Le passage que nous citons ci-dessous suit la révélation de la gloire du Christ avec sa mère et sert à distinguer la vision reçue de Georgius (vision de la gloire corporelle du Christ) de celle dont jouissent les saints dans le ciel (vision glorieuse de sa déité) :

Il est donc clair que tu ne peux voir avec tes yeux corporels ni la déité du Christ, ni l'âme du Christ, ni la gloire spirituelle du Christ, qui comprend la vision face à face de Dieu et la jouissance en lui, et ni de cette manière, ni maintenant avec tes yeux de l'esprit, à cause de ta mortalité que tu as assumée, car comme le prophète dit en personne de Dieu : aucun homme ne me verra et vivra, à savoir l'homme mortel vivant dans cette vie mortelle ne peut pas me voir nu ni mon essence nue avec une vision face à face et imagée, car [cette vision] béatifique enlève à l'homme toute mortalité, non seulement celle de l'âme mais celle du corps aussi⁴. [Notre traduction]

³ « *Ita etiam tibi nunc in / paradiso esistenti, Deus et dominus noster, Ihesus Christus, de / sua singularissima gracia celos aperuit, ut non / tu solum sanctorum gloriam uideres sicut et uidisti, / et adhuc uides, sed etiam ut modo tibi possibili / quia ut homo mortalis adhuc permanens / uideres gloriam Dei et domini nostri Ihesu Christi, quem nunc / in corpore et in persona sua propria uidisti, et eius sanctis- / simam matrem ac ipsorum gloriam corporalem oculo / corporali* » Ms 832 f. 13v B Ms 35 - f. 14rA 4

⁴ « *Patet igitur, quod nec Christi deitatem, nec Christi animam / nec anime Christi spiritualem gloriam, que Dei facia- / lem visionem et fruicionem includit uidere potes / oculo corporali, sed nec modo nec pro nunc oculo / mentali propter tuam mortalitatem cui adhuc inpli- / caris, quia, ut dicit prohepta in persona dei non uide-/bit me homo et uiuet, id est homo mortalis / viuens ad huc uita mortali non potest me nudum et / nudam essenciam meam uidere visione faciali et / intuitiua,*

2. La vision finale dans le *Tractatus de Purgatorio sancti Patricii* et dans la *Légende dorée*

L'importance d'une telle vision de l'humanité glorifiée du Christ ne peut être évaluée correctement si ce n'est dans le cadre de la tradition littéraire du Purgatoire de saint Patrick. Pour ce qui est du *Tractatus de Purgatorio sancti Patricii*, le chevalier Owein entre également dans un jardin paradisiaque, mais au lieu de la vision de l'ouverture de la porte céleste, il ne voit que de la lumière ardente émaner du ciel. En outre, son voyage mystique n'atteint pas son acmé avec un événement de nature visuelle : il jouit d'un repas céleste qui remplit son corps sous la forme d'un rayon de feu. La douceur extraordinaire qu'il ressent ensuite provoque chez Owein un état extatique :

[...] une flamme de feu est sortie du ciel et elle a couvert tout le pays, par des rayons elle est descendue séparément au-dessus de la tête de chacun, et enfin y a pénétré entièrement. Entre autres, elle est également descendue sur le chevalier et a pénétré en lui, d'où il a ressenti tant de doux plaisir dans son cœur et dans son corps que par l'excès de la douceur il ne savait plus pratiquement s'il était vivant ou mort. Mais ce moment est passé très vite. Ils ont dit : Voilà le repas dont autrefois Dieu nous nourrissait chaque jour. En vérité, ceux qui sont accueillis parmi nous dans le ciel, jouiront sans fin de ce repas⁵. [Notre traduction

En ce qui concerne la *Légende dorée*, elle omet complètement cette épisode: Nicolas arrive dans un jardin très agréable et de là il est amené par deux beaux jeunes gens devant les murs brillants d'une très belle cité, mais il n'est pas autorisé à y entrer⁶. La version de Jacques de Voragine est donc très prudente par rapport à la visite corporelle au Paradis : l'auteur

quia ista est beatifica auferens ab ho- / mine omnem mortalitatem non solum anime sed eciam / corporis. » Ms 832 f. 14 rA 17 – 28

⁵ « *Vixque sermone finito, quasi flamma ignis de celo descendit, que patriam totam cooperuit et, quasi per radios diuisim super singulorum capita descendens, tandem in eos tota intrauit. Sed et super militem inter alios descendit et intrauit. Vnde tantam dilect[at]ionis dulcedinem in corde et corpore sensit ut pene pre nimietate dulcedinis non intellexerit utrum uiuus an mortuus fuisset. Sed et illa hora cito transiit. 'Hic,' inquiunt, 'est cibus ille unde semel, ut dixius, a Deo cotidie pascimur. Qui vero in celum a nobis assumuntur, hoc cibo sine fine perfruuntur*» *Tractatus de Purgatorio sancti Patricii* dans Robert Easting, *St Patrick's Purgatory: two versions of « Owayne miles » and « The Vision of William of Stranton », together with the long text of the « Tractatus de Purgatorio sancti Patricii »*, Oxford, Oxford University Press, 1991, p. 144-145.

⁶ « Les jeunes gens lui dirent que cette cité était le paradis. Et comme Nicolas voulait y entrer, ils lui dirent qu'il devait d'abord revenir auprès des siens en retournant par les lieux qu'il venait de traverser » .Jacques de Voragine, *La légende dorée*, Paris, Gallimard, 2004, p. 257.

dominicain ne se risque pas à entrer dans un domaine aussi contesté que les modalités de la vision des réalités divines avec les yeux du corps.

Georgius est ainsi le premier pèlerin du Purgatoire de saint Patrick à voir l'ouverture du ciel à la fin de son voyage. Étant donné que cette dernière révélation du chevalier n'est mentionnée ni dans les lettres patentes, ni dans le compte-rendu fait par John of Tewksbury, nous supposons que l'ajout de ce détail fut effectué par Petrus de Paternis en Avignon⁷. Pour mieux comprendre l'enjeu d'une telle modification, nous mettrons par la suite en lumière son intérêt au travers des comparaisons avec des textes favorisant une interprétation symbolique du motif du couple céleste et avec l'art monumental.

3. Un lieu habité par Dieu : le motif de l'*aula sacra*

Nous avons évoqué précédemment les phases de contemplation que le contemplatif doit traverser selon Bernard de Clairvaux pour arriver à la vision sereine et intime du Roi dans sa chambre, et nous avons également analysé leurs parallèles avec le parcours réalisé par Georgius dans l'au-delà⁸. Comme nous l'avons vu, la vision du Roi, point d'acmé du parcours contemplatif, se situe dans un endroit concret, notamment dans la chambre du Roi. En effet, le motif de la chambre ou du palais royal revient à plusieurs reprises dans les sermons bernardiens pour désigner un espace au plus intime de l'homme. Dans son sermon pour l'Assomption de la Vierge, Bernard écrit ainsi au sujet de la visite de Jésus chez Marthe et Marie :

Voici que nous venons d'entendre lire dans l'Évangile ; 'qu'il entra dans un château et qu'une femme nommée Marthe l'accueillit (Luc. X. 38)' et le reste. Quel est ce château, sinon le cœur humain? [...] Quand Jésus-Christ le visite et y pénètre, ce château est renversé, et à sa place il s'en élève un autre spirituel et nouveau, et ainsi s'accomplit cette parole de l'Écriture : « Une nouvelle créature dans le Christ, les vieilles choses sont passées : et voici que tout a été fait à neuf (II Cor. V. 17) »⁹.

⁷ Si nous supposons que Petrus de Paternis a rédigé son récit sur la base du compte-rendu oral de Georgius, naturellement nous ne pouvons pas exclure que cette dernière vision a été ajoutée par le héros lui-même.

⁸ Chapitre 6, p. 175-179.

⁹ Saint Bernard de Clairvaux : Sermon pour l'Assomption de la Bienheureuse Vierge Marie. Sur l'évangile de saint Luc : Jésus entra dans un certain bourg, etc. (Luc. 10.38). Bernard de Clairvaux, *Oeuvres complètes de saint Bernard*, traduit par Alfred-Louis Charpentier et traduit par Pierre Dion, Paris, L. Vivès, 1865, vol. 8/6. Accesible en ligne : *Sermon pour l'Assomption de la*

Plus tard dans le même sermon, Bernard ajoute que les fidèles parvenant à la contemplation de Dieu, deviendront « le séjour et la demeure de Dieu ». Cette qualité est à la fois une invitation et une promesse adressée au peuple chrétien, dont la figure exemplaire est la Vierge Marie qui a reçu le Christ dans sa chair, et qui, à son tour, fut reçue par lui dans le ciel. Cette union profonde entre recevant et reçu trouve une très belle expression dans un sermon pour l'Assomption de la Vierge de Guerric d'Igny (1070/1080-1157), disciple de Bernard :

À sa Mère, dont le mérite est de beaucoup plus élevé, il promet également une tout autre récompense : « Viens, dit-il, mon élue, et je placerai en toi mon trône. » Ce serait trop peu pour toi, dit-il, de siéger seulement avec le Juge ; tu seras toi-même mon trône : ainsi tu contiendras en toi la majesté du Roi, avec d'autant plus de bonheur que ce sera plus intimement, et tu saisisas Celui qui ne peut être saisi avec plus de perfection que tous les autres. Tu as contenu un petit enfant dans ton sein, tu contiendras l'Immense dans ton âme. Tu as été l'hôtellerie du pèlerin, tu seras le palais du Roi ; tu as été la tente de Celui qui venait combattre en ce monde, tu seras le siège du triomphateur dans le ciel ; tu as été le lit nuptial de l'Époux fait chair, tu seras le trône du Roi couronné¹⁰.

La Vierge, en tant que réceptacle du Christ, est l'*aula sacra* par excellence. Or, dans les représentations figurales, cette *aula* intérieure reçoit une forme concrète : à partir du 10^e siècle, dans certaines scènes enluminées d'Adoration, Marie n'accueille plus les mages dans l'étable mais au milieu d'un palais luxueux qui lui sert de trône¹¹ : « Marie est toujours cette *aula sacra* dont saint Ambroise vantait les qualités : cette fois pourtant la comparaison est

Bienheureuse Vierge Marie, <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/bernard/tome06/tome6021.htm>, (consulté le 17 novembre 2017). Jean Leclercq, *Recueil d'études sur Saint Bernard et ses écrits II*, Roma, Ed. di storia e letteratura, 1966, vol. 4/2, p. 270.

¹⁰ 1er sermon pour l'Assomption, Guerric d'Igny, *Sermons II*, *op. cit.*, p. 423-425.

¹¹ La grande diffusion de cette iconographie se reflète dans le fait qu'elle est observable dans des manuscrits de régions et d'époques différents, dont ne nous citons ici que quelques exemples : d'Otton III, 9e siècle, cod. lat. 4453, f. 29r, Bayerische Staatsbibliothek, Munich ; Bénédictionnaire de Regensburg, entre 1030-1040, Ms. Ludwig VII 1, fol. 25v ; J. Paul Getty Museum ; Sacramentaire Berthold, Weingarten, entre 1215-1217, Ms. M.710 f. 19v, Pierpont Morgan Library, New York ; Psautier-heures d'Amiens, entre 1280 et 1299, Ms. M.729 f. 275v, Pierpont Morgan Library, New York ; Evangélistaire de Speyer, c. 1220, Cod. Bruchsal 1, f. 11 ; Badische Landesbibliothek, Karlsruhe.

passée de la métaphore basilicale et purement ecclésiale à la métaphore palatiale et impériale ou royale¹² ».

En effet, la révélation du Christ et de la Vierge au dernier chapitre des *Visiones Georgii* a également lieu dans un palais magnifique. Ce motif peut avoir deux conséquences concernant notre appréhension du récit : tout d'abord, la révélation de la divinité sous la forme d'un couple royal, dans leur palais céleste implique la supériorité du Christ-Roi face aux souverains terrestres. De plus, son Épouse glorifiée représentant l'Église s'élève également avec lui au-dessus de toute royauté d'ici-bas. Outre ce message de caractère politique déclarant la prééminence de l'Église sur tous les représentants du pouvoir terrestre, une seconde interprétation du palais céleste peut amener à une intériorisation de la scène, dans l'esprit des sermons bernardiens. En ce sens, le palais qui accueille le Roi et la Reine serait la figure de l'âme humaine, d'où naît la vision de la divinité après un long parcours de purification. Or, le couple royal est une image surchargée de significations : elle inclut à la fois l'Époux et l'Épouse du *Cantique des Cantiques*, elle désigne la relation d'amour entre l'âme et son amant, le Verbe, enfin elle anticipe le sort final de l'Église glorifiée. Elle contient une invitation et une promesse : invitation à suivre l'exemple de la Vierge mère en devenant réceptacle de Dieu, et promesse en tant qu'anticipation de la gloire future des fidèles qui s'identifient au Christ.

4. Modèles iconographiques des époux célestes

Malgré le fait que cette révélation finale de la divinité ne trouve son égale ni dans les modèles ni dans les successeurs littéraires des *Visiones Goergii*, si on prend également en compte les arts monumentaux de l'époque, elle nous paraît moins insolite. Or, nous connaissons plusieurs représentations sculptées et picturales du Christ et de la Vierge en majesté où ils apparaissent comme époux célestes, témoignant d'une grande diffusion de cette iconographie.

4.1. Les portails gothiques en France

Les premières représentations sculptées de ce genre remontent à la fin du 12^e siècle et apparaissent en France sur les portails gothiques des cathédrales (en général dédiées à la

¹² Daniel Russo, « Les représentations mariales dans l'art d'Occident. Essai sur la formation d'une tradition iconographique » dans Dominique Iogna-Prat, Daniel Russo et Eric Palazzo (eds.), *Marie. La culte de la Vierge dans la société médiévale*, Paris, Beauchesne Editeur, 1996, p. 228.

Vierge) telles que Senlis (c. 1180) (Fig. 5.), Laon (vers 1200) (Fig. 6.), et Reims (ap. 1250) (Fig. 7.). Grâce à ces scènes du triomphe de la Mère de Dieu dans les tympan, entourées de la communion des saints dans les voussures, Marie devient un point central autour duquel s'organise l'ensemble du programme iconographique de la façade. Pour ce qui est de la cathédrale de Senlis, Daniel Russo remarque que les scènes consacrées à la Vierge occupent une relativement grande surface à l'extérieur de la cathédrale : « le théâtre marial s'agrandit par l'ajout des deux séquences figurées sur le linteau et consacrées entièrement à la Vierge, la *Dormition* et la *Résurrection*¹³ ». Russo explique cette tendance par l'intention de mettre en lumière le rôle de la Vierge comme intercesseur privilégié et mère des fidèles. Le triomphe de Marie est ainsi une expression visuelle de la reconnaissance de son ministère d'intercession, et les manifestations figurales du culte croissant de la Vierge sont souvent reprises sur les façades des églises en France jusqu'aux années 1250 environ¹⁴.

« Dans cette iconographie, qu'on figure sous les traits de la Mère de Dieu trônant [...], en train d'être couronnée par le Fils ou déjà couronnée par lui et triomphante [...], on reprend la même formule de base qui est celle de la Theotokos qu'on anime quelque peu en tournant le visage de Marie vers le Christ qui l'accueille, comme à Senlis, ou qui s'apprête à la couronner. Marie est ainsi vue toujours sous son aspect principal, celui que les Pères à Ephèse et à Chalcédoine avaient affirmé : elle articule les deux natures du Christ Dieu et prend son rang, le premier, à l'intérieur du programme construit. [...] Marie est le réceptacle, cadre et support à la fois, du message divin ; elle est le trône sur lequel prend place le Fils ; elle est le livre dont l'auteur est le Verbe fait chair en elle¹⁵. »

4.2. *Les mosaïques romaines*

Datant presque de la même époque, deux importantes représentations monumentales du Couronnement de la Vierge se trouvent à Rome, dans les absides des basiliques romaines Santa Maria in Trastevere (1140) et Santa Maria Maggiore (1295-1296). Dans les deux églises, le Roi et la Reine célestes sont situés au-dessus de l'autel principal, à l'endroit le plus saint de l'église qui représente dans la liturgie catholique le ciel même¹⁶. Dans la mosaïque de

¹³ *Ibid.*, p. 254.

¹⁴ *Ibid.*, p. 255.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ La liaison entre l'autel et la vision céleste est mise en valeur également dans les *Visiones Georgii* dans lesquelles, comme nous l'avons indiqué dans le chapitre précédent, le chevalier reçoit sa vision finale à partir de l'autel au milieu du Paradis.

la basilique Santa Maria in Trastevere, la Vierge couronnée est assise à côté du Christ comme *synthronos* (assise au même trône), embrassée par son Fils. L'inscription du livre ouvert que le Christ tient dans sa main provient de la liturgie de l'Assomption de la Vierge : « *Veni electa mea et ponam in te thronum meum* » (Viens, mon élue, je placerai en toi ma thrône). L'Épouse-Marie, figurant à la fois l'Église et l'âme du fidèle, affiche à son tour un rouleau où se déploient ces mots provenant du *Cantique des Cantiques*: « *Laeva eius sub capite meo, et dextera illius amplexabitur me* » (Sa gauche est sous ma tête, et sa droite m'embrassera. Cant. 2, 6). Dans la mosaïque plus tardive de la basilique Santa Maria Maggiore (c. 1291), Jacopo Torriti a recours au même modèle iconographique qu'il modifie légèrement en en faisant une scène de couronnement : la Vierge est assise sur le trône du Christ qui est en train de poser la couronne sur la tête de sa mère. Cette image de la réception de la Vierge dans la gloire céleste se trouve au-dessus de la représentation de sa dormition, et ainsi elle ne désigne pas seulement l'amour entre le Christ et sa bien-aimée, mais dans un sens plus large, elle exprime l'aboutissement du cheminement terrestre de l'Église, l'accomplissement de sa vocation universelle de transformer la chair en une demeure du Christ.

4.3. La fresque du Paradis à la basilique Santa Maria Novella

A Florence, dans la basilique Santa Maria Novella on trouve une représentation encore plus pertinente de la majesté du Christ et de la Vierge. Ce qui distingue cette fresque des mosaïques romaines, à part son médium, est le fait que l'image du couple céleste trônant est insérée au milieu des élus au Paradis, comme dans la dernière vision des *Visiones Georgii*. À la chapelle Strozzi de Mantoue, peinte par Nardo di Cione et Giovanni di Biondo entre 1351 et 1357, les fresques s'étendent sur les trois murs et représentent le Jugement dernier, l'Enfer et le Paradis. Or, tandis que la fresque de l'Enfer est considérée comme une traduction fidèle de la première partie de la *Divine Comédie* de Dante, celle du Paradis s'éloigne du modèle dantesque et s'inspire plutôt de la fresque du Jugement dernier du Campo Santo de Pise, en représentant Jésus et la Vierge comme un Roi et une Reine couronnés¹⁷. Le couple royal est assis sur la même banquette au milieu de la cour céleste composée de séraphins, de chérubins, d'anges et de saints de manière parfaitement ordonnée. Le thème central de cette scène n'est pas tant le triomphe de la Vierge que la vision béatifique des élus au Paradis, qui verront sous la forme du couple royal une figuration de l'amour entre Dieu et son Église.

¹⁷ Jean Wirth, *L'image à la fin du Moyen âge*, Paris, les Éd. du Cerf, 2011, p. 258-259.

5. Interprétations mariales du *Cantique des Cantiques*

Les exemples empruntés aux arts monumentaux témoignent de la spiritualisation de la figure de la Vierge Marie en même temps du fait que son rôle devient de plus en plus central dans les pratiques religieuses. Cette extension symbolique de sa personne est à l'origine de la diffusion de l'iconographie du Couronnement de la Vierge, et elle est intimement liée à une nouvelle exégèse du *Cantique des Cantiques*. Les commentaires du *Cantique des Cantiques* déterminant l'interprétation de la scène du Christ et de la Vierge en majesté combinent une lecture allégorique et topologique en identifiant la voix de l'Épouse non seulement à celle de l'âme et de l'Église, mais à la voix de la mère de Dieu aussi. En effet, les commentaires mariologiques du *Cantique des Cantiques* dérivent des textes liturgiques, rédigés pour les fêtes de la Vierge, qui associaient l'Épouse avec la figure de Marie à partir du 7^e siècle. De ces homélies et commentaires liturgiques se développe une nouvelle exégèse du *Cantique des Cantiques*, proposant une interprétation de plus en plus symbolique de la figure de la Vierge.

Ici, l'image de la Vierge Marie n'a pas de forme fixe, mais elle change de forme en passant de la liturgie au commentaire, de verset en verset. Marie est vue à la fois comme l'Église et l'âme, l'épousée, la mère, l'enfant de Dieu. Elle est vue au niveau historique, allégorique, tropologique et anagogique de l'appréhension du *Cantique des Cantiques*¹⁸. [Notre traduction]

Ann Matter démontre que ce courant d'interprétation, adopté au 12^e siècle par des auteurs tels que Rupert de Deutz (c.1070 -1129), Honorius Augustodunensis (1180 – 1154), Hugues de Saint-Victor (1096 -1141) et Alain de Lille (1128-1202)¹⁹, n'est pas seulement marial, lié à la Vierge, où mariologique, visant des définitions doctrinale de Marie, mais il s'inscrit de manière spécifique dans le culte croissant de la Vierge à partir du 12^e siècle. Parmi les ordres nouveaux, les cisterciens en particulier étaient marqués par une profonde vénération pour la Mère de Dieu. Cela se manifeste notamment dans le fait que toutes leurs églises lui étaient consacrées. Les paroles de Bernard de Clairvaux, prononcés à l'occasion de l'Assomption de la Vierge, révèlent un profond attachement à la figure historique de Marie,

¹⁸ « the image of the Virgin Mary has no one fixed form, but changes shape from liturgy to commentary, from verse to verse. Mary is seen as at once the Church and the soul, the Bride, mother, and child of God. She is seen in the historical, allegorical, tropological, and anagogical levels of understanding the Song of Songs » Edith Ann Matter, *The Voice of my beloved: the Song of Songs in western medieval christianity*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1990, p. 168.

¹⁹ *Ibid.*, p. 15.

tandis que le fait qu'il mette dans sa bouche la première phrase du *Cantique des Cantiques* suggère une appréhension spirituelle de sa figure :

« Mais qui pourra se faire une juste idée de la gloire au sein de laquelle la reine du monde s'est avancée aujourd'hui, de l'empressement plein d'amour avec lequel toute la multitude des légions célestes s'est portée à sa rencontre; au milieu de quels cantiques de gloire elle a été conduite à son trône, avec quel visage paisible, quel air serein, quels joyeux embrassements, elle a été accueillie par son Fils, élevée par lui au-dessus de toutes les créatures avec tout l'honneur dont une telle mère est digne, et avec toute la pompe et l'éclat qui conviennent à un tel Fils ? Sans doute, les baisers que la Vierge mère recevait des lèvres de Jésus à la mamelle, quand elle lui souriait sur son sein virginal, étaient pleins de bonheur pour elle, mais je ne crois pas qu'ils l'aient été plus que ceux qu'elle reçoit aujourd'hui du même Jésus assis sur le trône de son Père, au moment heureux où il salue son arrivée, alors qu'elle monte elle-même à son trône de gloire, en chantant l'épithalame et en disant : « Qu'il me baise d'un baiser de sa bouche²⁰. »

D'ailleurs, la scène de l'Assomption est esquissée par Bernard de la même façon que la vision finale de Georgius : la Vierge, éclatante de gloire, est assise sur son propre trône, élevée au-dessus de toutes les Créatures par son Fils. La pompe de sa glorification suggère qu'elle n'est pas tant conçue comme individu que comme figure collective du peuple chrétien : la *Domina Ecclesia*²¹. Cette haute dignité de l'Église se traduit également par ses vêtements royaux.

6. Le sens de la vision finale des *Visiones Georgii*

Pour ce qui est des *Visiones Georgii*, on peut observer que les éléments idéologiques qui pourraient articuler une relation de pouvoir entre le Christ et la Vierge sont presque absents de la vision finale. Le Christ apparaît comme un roi majestueux, notamment le Roi des Rois, le Seigneur des Seigneurs et le Roi du Paradis. Ces titres faisant référence à sa

²⁰ Premier sermon pour l'Assomption de la Vierge Marie. De la Susception du Christ et de celle de Marie, §4 Bernard de Clairvaux, *Oeuvres complètes de saint Bernard. Traduction nouvelle par M. l'abbé Charpentier (et M. l'abbé P. Dion)*, traduit par Alfred-Louis Charpentier, Paris, L. Vivès, 1865, vol. 8/3. Consultable en ligne :

Premier sermon pour l'Assomption de la Vierge Marie, <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/bernard/tome03/homsaints/saints017.htm>, (consulté le 17 novembre 2017).

²¹ Timothy Verdon, *Mary in Western Art*, New York - Manchester, Hudson Hill Press, 2005, p. 39.

seconde venue expriment son pouvoir universel, à la fois transcendant et séculier, qui, à son retour, sera manifesté au monde entier :

Ils combattront contre l'agneau, et l'agneau les vaincra, parce qu'il est le Seigneur des seigneurs et le Roi des rois, et les appelés, les élus et les fidèles qui sont avec lui les vaincra aussi. (Apocalypse 17, 14)

La Vierge-Reine est assise à son tour sur une banquette à peine inférieure à celle du Christ. Elle apparaît à Georgius à côté de son Fils comme Reine de miséricorde et de gloire, Reine des Cieux, et Maîtresse des anges. Ces titres provenant de sources liturgiques mettent en lumière son ministère d'intercession. Georgius, en exprimant sa vénération profonde, adresse trois prières à la Vierge : l'antienne *Salve Regina* désignant la Vierge comme *mater misericordiae*, Mère de miséricorde, était chantée lors des offices des moines à partir du 12^e siècle. L'*Ave Maria*, dont la formule complète commence à se consolider au milieu du 14^e siècle, se répand également à partir des cercles religieux. La troisième prière provient de l'hymne *Memento, salutis auctor* faisant partie du petit office de la Bienheureuse Vierge Marie pour les petites heures. Ici, la Vierge est invoquée comme Mère de grâce et Mère de miséricorde, et son rôle d'intercesseur est mis en valeur par la mention de l'aide qu'elle apporte à l'heure de la mort²².

Ces allusions nous font supposer que la vision finale des *Visiones Georgii* est conçue surtout comme une vision eschatologique, une manifestation ultime du pouvoir absolu de Dieu qui se révélera dans sa plénitude à la fin des temps. En effet, la vision du couple royal évoque l'imagerie du jugement dernier : Le Roi tout-puissant reprend son royaume et fait justice, tandis que sa Mère l'assiste en tant que Reine miséricordieuse. Ce lien sémantique avec l'iconographie du jugement s'explique effectivement par le contenu des visions ayant pour but de révéler les fins dernières et le fonctionnement de la justice divine dans l'au-delà.

Néanmoins, cette dimension eschatologique n'exclut pas que l'image du couple céleste puisse activer également des associations liées au Cantique des Cantiques. Les époux et leur union mystique préfigurent une promesse concernant le destin de l'homme, et peuvent être insérés à juste titre dans un contexte eschatologique. Ainsi, même à défaut de références concrètes au *Cantique des Cantiques* dans le récit, on peut supposer avec raison que dans un milieu monastique, et en particulier cistercien, où la figure de la Vierge était non seulement le

²² *Maria, mater gratiae, mater misericordiae, tu nos ab hoste protege, et hora mortis suscipe.*

sujet de longues méditations écrites, mais dont les aspects historiques et symboliques étaient la source d'un émerveillement inépuisable, l'évocation de la figure de la Bienheureuse Marie en majesté ait été capable de déclencher une série d'associations autour du mystère de l'Incarnation, la relation d'amour entre le Verbe et son Épouse, et la promesse d'être accueilli par le Christ dans son palais à la fin de ce pèlerinage terrestre...

De plus, l'image de la Vierge comme métaphore de la communauté des fidèles en pèlerinage permet de donner une dimension universelle à l'itinéraire individuel de Georgius. L'intention de créer un récit exemplaire, par ailleurs, se révèle déjà dans la préface des *Visiones Georgii*, où le voyage du chevalier est évoqué comme exemplaire pour tous ceux qui cherchent la « voie du salut ». Le triomphe de la Vierge à côté de son Fils représente ainsi l'accomplissement du pèlerinage terrestre, non seulement du chevalier Georgius, mais de toute la communauté chrétienne. « Marie est la figure ecclésiale par excellence, celle qui rassemble grâce à son rôle de Mère tous les aspects que les fidèles reportent sur l'Église vue à la fois comme institution et communauté de foi²³»

Conclusion

L'iconographie de la Vierge triomphante autorise une grande diversité d'interprétations. Très souvent, la scène est au service d'une prise de position politique : de nombreuses représentations du Couronnement de la Vierge ont pour but d'articuler la relation entre pouvoir ecclésial et pouvoir séculier²⁴. Quand il s'agit d'images sculptées ou peintes, ces contenus sont souvent exprimés au moyen d'attributs tels que la tiare impériale ou pontificale sur la tête du Christ, ou la relation spatiale entre la Vierge et le Christ. D'un autre côté, comme nous l'avons vu, les représentations du couple céleste sont souvent imprégnées par le symbolisme du *Cantique des Cantiques*, et impliquent des interprétations multiples. Selon une lecture allégorique de la scène, la Vierge représente l'Église en tant que communauté des croyants mais aussi comme institution, tandis qu'au sens tropologique, l'épouse-Marie figure l'âme qui aspire à rejoindre son bien-aimé, le Verbe. De plus, une lecture anagogique attire le lecteur vers Dieu par la promesse d'une union éternelle dans l'amour avec son Créateur...

²³ D. Russo, « Les représentations mariales dans l'art d'Occident. », art cit, p. 215.

²⁴ Au sujet de l'évolution de la scène du Couronnement de la Vierge et ses interprétations, voir J. Wirth, *L'image à la fin du Moyen âge*, op. cit., p. 247-256.

Marie devient ainsi une figure symbolique, omniprésente dans les pratiques religieuses de tout niveau. Dans son étude sur l'iconographie mariale Daniel Russo décrit ainsi cette évolution :

A peu près au même moment le torse du Christ se dénude, la couronne d'épines surmonte sa tête, et les symboles des évangélistes s'effacent pour laisser la place aux anges porteurs des instruments de la Passion, tandis que disparaît la gloire qui séparait le Christ du monde terrestre. Selon la voie inverse Marie passe de l'humilité miséricordieuse aux honneurs et à la glorification : au cours du second XIII^e siècle et au XIV^e siècle, quand le thème du Couronnement ou celui du Triomphe passe de l'art monumental à la peinture, la représentation mariale se détache des étapes préliminaires que sont devenues la Dormition et la Résurrection par les anges, qui soulignent trop les attaches terrestres de la *Regina mundi*, et apparaît au milieu du Paradis de plus en plus somptueux dont tous les habitants entonnent des chants de louanges à la Vierge et où rien n'évoque plus vraiment les conditions de sa mort naturelle et humaine²⁵.

La dernière vision de Georgius s'inscrit dans cette tendance à la spiritualisation de la figure de Marie. À l'instar des représentations monumentales, elle est assise, déjà couronnée, à côté de son Fils, dans ses ornements royaux. Au-delà des interprétations symboliques du couple royal, cette scène est porteuse d'une valeur eschatologique : à la fin du pèlerinage à travers l'au-delà, le Roi et la Reine de l'autre monde apparaissent au chevalier dans l'éclat de leur pouvoir céleste. Dans le royaume céleste, c'est leur justice qui règne en déterminant la place de chacun en fonction de son mérite. De plus, la vision de leur gloire corporelle conclut le voyage par une image orthodoxe, s'enracinant dans la très riche tradition exégétique de l'Église.

²⁵ D. Russo, « Les représentations mariales dans l'art d'Occident », art cit, p. 256-257.

Troisième partie

Un au-delà sensible : fondements anthropologiques des *Visiones Georgii*

Anthropologies de la personne humaine dans les *Visiones Georgii*

L'anthropologie de l'homme est une question cardinale dans les *Visiones Georgii*, étant donné que c'est sur elle que se fonde, souvent de manière implicite, une série d'idées et de présupposés concernant non seulement la composition de la personne humaine, mais aussi sa relation au divin et au monde extérieur. Par conséquent, si on souhaite comprendre certaines caractéristiques marquantes du récit comme le voyage corporel de Georgius dans l'autre- ou ses perceptions charnelles des réalités divines, il faut chercher la réponse dans les prémisses anthropologiques. Heureusement, les *Visiones Georgii* sont claires à cet égard : Petrus de Paternis, conscient des difficultés théoriques concernant les entrelacs entre les réalités charnelles et spirituelles, aborde les questions liées à la nature de l'homme en ajoutant une explication anthropologique à la description des châtiments du Purgatoire. Le modèle auquel il a recours est emprunté en partie à son confrère Johannes de Lana (c. 1270 – 1350 ?), prieur du couvent Saint-Jacques de Bologne¹, et reflète des influences thomasiennes. Néanmoins, les *Visiones Georgii* contiennent plusieurs modèles anthropologiques, apparemment contradictoires, avec des enjeux différents : tandis que l'anthropologie de Johannes de Lana s'inscrit dans la pensée scientifique de son époque, un autre modèle, inséré dans un discours moralisant du chapitre 27, accentue la lutte continue entre l'âme et le corps. Enfin, intégrée dans le même exposé, se trouve également une explication théologique sur l'image ternaire de Dieu au sein de l'âme humaine, inspirée du traité *De Trinitate* d'Augustin d'Hippone.

Dans ce qui suit, nous présenterons chaque vision de l'homme l'une après l'autre, en réservant cependant une place privilégiée au modèle scientifique, car d'une part, c'est celui-ci qui explique le mieux le rôle de la perception sensible chez l'homme et, de l'autre, le recours

¹ Une biographie de Johannes de Lana rédigée par Katherine Walsh est accessible dans le *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol 37, 1989. Mise en ligne : Katherine Walsh, *Della Lana, Giovanni in « Dizionario Biografico »*, [http://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-della-lana_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-della-lana_(Dizionario-Biografico)), 1989, (consulté le 17 novembre 2017).

aux idées de Johannes de Lana constitue un trait distinctif des *Visiones Georgii*, alors que le modèle dualiste emploie les topoï récurrents de la littérature chrétienne.

1. Modèle scientifique de la personne humaine

Le modèle scientifique de l'homme auquel Petrus de Paternis recourt évoque une question suscitant de vives querelles parmi les intellectuels, durant le troisième tiers du 13^e siècle : la composition de la personne humaine. La polémique déchire les milieux universitaires, qui se retrouvent divisés en deux camps : « d'un côté les maîtres des arts qui "lisent" les philosophes et, faisant grand cas du thème éminent de l'intellect, inaugurent une pensée philosophique qui entend valoir pour elle-même : de l'autre les théologiens qui – sauf quelques personnalités se réclamant de Thomas d'Aquin malgré la censure le frappant² – font figure d'assiégés sur la défensive face à l'invasion des raisons philosophiques jusque-là inconnues³ ». En effet, tandis que les premiers promeuvent une acception unitaire de l'homme, inspirée par l'hylémorphisme aristotélicien⁴, les conservateurs s'attachent à une anthropologie dualiste en se référant aux autorités telles qu'Augustin d'Hippone⁵. Comme ces implications sont présentes dans les *Visiones Georgii*, nous présenterons ici de manière

² En 1277, Étienne Tempier, évêque de Paris et son conseil excluent de l'enseignement non seulement une série de doctrines aberrantes, licencieuses ou mal formulées, mais, et surtout, un « ensemble de propositions tout à fait orthodoxes [...] mais représentatives des savoirs nouveaux, à priver ceux-ci de valeur doctrinale et à les maintenir hors du domaine anthropologique désormais bien ratissé que s'était ménagé la tradition théologique des âges antérieurs » Edouard-Henri Wéber, *La personne humaine au XIIIe siècle: l'avènement chez les maîtres parisiens de l'acception moderne de l'homme*, s.l., Vrin, 1991, p. 12. En effet, la censure frappe une vingtaine de propositions déjà assez répandues de Thomas d'Aquin.

³ *Ibid.*, p. 494.

⁴ Hylémorphisme : *Du grec hylé, « matière » et morphe, « forme »*. Doctrine élaborée par Aristote qui explique les êtres par la distinction de deux principes : la matière et la forme. Cette théorie n'oppose plus l'âme et le corps mais les articule comme deux fonctions indissociables. Le corps est aussi essentiel à la vie spirituelle que l'âme à l'incarnation, cette relation est au cœur même de l'humanité de la personne. (I Th 5, 23) source :

<http://www.eglise.catholique.fr/glossaire/hylemorphisme>

⁵ Cette tendance dualiste, favorisant l'âme dans sa séparation du corps qu'elle méprise, est présente déjà dans les écrits pauliens mais caractérise également l'Antiquité tardive. Elle exerce une influence décisive sur la culture monastique au haut Moyen Âge. Une telle vision de l'homme, considérée par ses tenants comme l'anthropologie traditionnelle du christianisme, est souvent associée à Augustin du fait que l'incorporité qu'il attribue à l'âme la met dans un contraste fort avec le corps. Jérôme Baschet, *Corps et âmes : une histoire de la personne au Moyen âge*, Paris, le Grand livre du mois, 2016, vol. 1/, p. 27-28.

sommaire le modèle anthropologique de Thomas d'Aquin, l'interprète le plus éminent d'une prise de position en faveur d'une conception unitaire de l'homme.

1.1. Anthropologie unitaire de Thomas d'Aquin

Thomas d'Aquin professe sa conviction de l'unité fondamentale de l'homme, dès ses *Écrits sur les Sentences* (1252-1257) qui marquent le début de son activité d'enseignement. Inspiré par Aristote, dont l'œuvre redécouverte mène à une transformation profonde de la pensée philosophique à partir du début du 13^e siècle⁶, le maître dominicain prend position pour l'unicité de la forme substantielle chez l'homme⁷. L'élément principal de la thèse thomasienne réside dans l'affirmation que les deux parties constitutives de la personne humaine sont unies inséparablement de manière que l'une présuppose l'autre. Ainsi, d'un côté, la forme actualise les puissances inhérentes à la matière, et, de l'autre, c'est grâce à son union avec la matière que la forme existe, car elle doit s'incarner pour pouvoir sortir de l'abstraction. Dans le cas de l'homme, l'âme rationnelle constitue la forme substantielle du corps, et elle confère son être substantiel au corps qui ne possède pas d'autre existence que celle de l'âme. En effet, Thomas d'Aquin refuse le dualisme traditionnel de l'anthropologie chrétienne provenant du courant platonisant de la philosophie grecque, qui attribue au corps une existence indépendante de l'âme et le considère comme son vêtement ou parfois même comme sa prison. Cette idée archaïque qui domine encore la pensée philosophique des 4^e et 5^e siècles est communément associée dans le christianisme à Augustin d'Hippone malgré le fait que ses écrits plus tardifs comme le *De civitate Dei* et le traité *De Trinitate* font preuve d'une tentative de sortir du dualisme grec et d'adopter un concept plus unitaire de l'homme⁸. En

⁶ Weber explique ainsi la diffusion de l'œuvre d'Aristote dans l'Occident–: « Découverte avec admiration au début du treizième siècle par une génération entreprenante, l'œuvre du Stagirite (à l'exception, on le sait, des traités de la logique déjà connus grâce à Boèce), par ses recherches d'ordre scientifique et par son couronnement de réflexions philosophiques, est venu à point offrir aux maîtres latins des outils rationnels pour leur tâche doctrinale propre. En voie d'achèvement au cours de la décennie 1250-1260, l'exploration de cet ensemble gigantesque de savoirs jusque-là insoupçonnés suscite rapidement une totale transformation des modestes conceptions philosophiques véhiculées par le traditionnel quadrivium (arithmétique, géométrie, musique et astronomie) et surtout les aperçus relatifs à l'homme, à sa nature et à son agir impliqués dans les doctrines religieuses et spirituelles consacrées. » E.-H. Wéber, *La personne humaine au XIII^e siècle*, op. cit., p. 3.

⁷ Effectivement, Thomas d'Aquin n'arrive à dégager avec netteté sa théorie hylémorphique que vers 1257-1258, lors de son commentaire sur le traité intitulé *De Trinitate* de Boèce. Weber 155

⁸ La définition de l'homme qu'Augustin donne dans son ouvrage sur la Trinité : « une substance raisonnable composée d'une âme et d'un corps » 15 VII, p. 547

effet, fondée sur des concepts bien plus traditionnels encore que ceux que développent ses adversaires »⁹, Thomas d'Aquin affirme que l'union des deux parties constitutives de l'homme est bienfaisante et voulue par Dieu. De plus, l'âme n'est pas seulement une meilleure image du Créateur si elle est unie au corps, mais, puisque les deux parties sont unies par une union naturelle et substantielle, sa séparation du corps est contre la nature de l'âme. De plus, l'âme humaine séparée ne peut pas obtenir la félicité parfaite avant sa réunion avec le corps et, comme Thomas d'Aquin l'affirme, elle ne peut même pas être considérée comme une personne¹⁰. Ainsi, la thèse de l'unicité de la forme substantielle chez l'homme fait que le corps ne peut plus être omis de la définition de la personne, même si la matière est considérée par les tenants de l'hylémorphisme comme pure puissance, contrairement aux platonisants qui lui confèrent un certain être.

À la lumière des arguments pour l'unicité de la personne humaine, le fait que les héros du Purgatoire de saint Patrick visitent l'au-delà dans leur propre corps reçoit une nouvelle importance : de la thèse de l'union naturelle entre l'âme et le corps il s'ensuit qu'une expérience détachée du corps est de statut douteux et inférieur à une expérience accomplie par l'homme dans son intégralité. Par conséquent, le fait que Georgius accomplisse son pèlerinage au Purgatoire de saint Patrick dans son corps n'est pas une réminiscence archaïque que Petrus de Paternis reprendrait de manière irréfléchie, mais un choix conscient qui est la conséquence de son attachement à la pensée thomasiennne.

1.2. La réception des théories thomasiennes par les ermites de saint Augustin

Les idées de Thomas d'Aquin concernant la composition interne de l'homme connurent un écho considérable, même dans les milieux marqués traditionnellement par l'augustinisme, comme par exemple celui des ermites de saint Augustin. Gilles de Rome (ca. 1247-1316), théologien éminent de cet ordre, et dont les enseignements ont exercé une influence fondamentale sur le développement de la pensée théologique des ermites de saint Augustin, accepte partiellement lui aussi l'interprétation thomasiennne de l'hylémorphisme. En effet, au sein des débats des années 1270 entre les tenants de la thèse de l'unicité de la forme substantielle chez l'homme et les conservateurs – souvent de l'ordre franciscain – soutenant l'idée d'une multiplicité des formes substantielles, Gilles de Rome ne refuse pas la prise de

⁹ E.-H. Wéber, *La personne humaine au XIIIe siècle*, op. cit., p. 494.

¹⁰ Pour un résumé de la logique anti-dualiste de Thomas d'Aquin voir J. Baschet, *Corps et âmes*, op. cit., p. 32-33.

position de Thomas d'Aquin, bien qu'il reste hésitant devant elle. Or, Wéber remarque que certaines de ses thèses semblent même être en faveur de l'unicité de la forme substantielle, et dans son traité intitulé *De gradibus formarum*, Gilles de Rome affirme qu'une telle idée « ne concerne pas directement la foi et semble même mieux honorer les exigences d'une doctrine de l'Incarnation »¹¹. En 1287, à Florence, une assemblée générale des ermites de Saint Augustin adopte sa doctrine comme doctrine officielle de l'ordre. Ainsi, il est légitime de supposer que son attitude conciliante face aux idées thomasiennes s'est transmise à ses confrères ; ce qui explique la présence d'une théorie affirmant l'unicité interne de l'homme chez Petrus de Paternis.

Effectivement, le narrateur des *Visiones Georgii* aborde la question de la composition de l'homme, pour assurer de cette manière un fond solide à ses arguments en faveur de la possibilité de la souffrance corporelle des âmes dans le Purgatoire. Comme nous le verrons bientôt, l'accentuation de l'union fusionnelle entre l'âme et le corps révèle une parenté avec le modèle anthropologique thomasien. Néanmoins, Petrus de Paternis ne désigne ni Thomas d'Aquin ni Gilles de Rome comme sa source, mais se réfère directement à Aristote et à un théologien, peu connu de son ordre, du nom de Johannes de Lana. Afin d'analyser le modèle anthropologique qu'il propose, nous revenons au passage des *Visiones Georgii* :

De même il est possible de montrer l'existence de cette passion des âmes < séparées > et des démons du pont de vue de l'âme. En effet, l'âme rationnelle, conjointe naturellement à son corps humain et constituant et faisant naturellement un par essence avec lui, à savoir faisant avec lui une seule et unique essence, la nature de l'homme, ce que nous appelons humanité, comburée et combinée à partir de deux substances constitutives dont l'une est l'âme et l'autre le corps. En effet, cette âme conjointe ainsi naturellement à son corps pâtit toutes les passions corporelles du corps, et chacune en particulier, c'est-à-dire toutes et chacune des imperfections corporelles et sensibles du corps, ses passions et blessures, comme le sont toutes les fièvres et lésions diverses. Mais surtout, ainsi qu'il apparaît pour l'homme qui intelli^{ge}, l'âme éprouve tout à fait principiellement les passions du corps tout comme elle les perçoit, du fait que les puissances sensitives ne sont pas les puissances du corps mais de l'âme, et celle-ci venant à se séparer du corps, le corps ne retient aucune puissance de l'âme, comme cela est manifeste.

C'est donc l'âme qui principiellement vit et ressent, comme Aristote, au livre II du *De anima*, constatant cette vérité, le professe au même endroit en ces termes : l'âme est le principe par

¹¹ E.-H. Wéber, *La personne humaine au XIIIe siècle*, op. cit., p. 188.

lequel nous vivons, ressentons, sommes mus et mouvons, comprenons, nous souvenons, et voulons. [...]

On peut aussi ajouter que, parce que le corps et l'âme ont l'un pour l'autre une disposition naturelle à s'associer pour faire et constituer la nature non composée de l'homme, <c'est> pour cette raison qu'ils sont naturellement disposés à s'associer et à participer dans toutes leurs passions et actes. Il s'ensuit que dans une telle communication ils possèdent une certaine similitude naturelle qui leur est propre. En conséquence de cette capacité à éprouver, l'âme possède une certaine corporéité et un degré de la corporéité essentielle dans lequel elle est assimilée d'une certaine façon du corps. Et on peut appeler ce degré de corporéité le premier degré de la forme, comme l'un parmi les nôtres, appelé Johannes de Lana, l'a nommé et l'a bien imaginé. De la sorte l'âme humaine possède par essence cinq degrés de la forme, à savoir celui de l'intellection, de la locomotion, de la perception, de la végétation et enfin le degré de la corporéité ; non pas selon l'accident de la quantité, mais selon la corporéité essentielle. Sur ce point, nous concédons que l'homme, comme est aussi par essence un corps animé et corps individuel, comme ceci est manifeste dans l'ordre des prédicats. De même non seulement le corps, qui est la deuxième partie de l'homme, inclut la corporéité essentielle et la corporéité substantielle, mais l'âme aussi, qui est la part principielle de la substance de l'homme, inclut éminemment comme principe le degré de la corporéité substantielle. [...]

Concluons donc que l'âme intellectuelle inclut par essence un degré de corporéité comme également d'autres degrés plus parfaits de l'âme. Par conséquent, l'âme conserve toujours ce degré de corporéité, même si elle est unie au corps ou lorsqu'elle en est séparée. Et de même que l'âme rationnelle inclut essentiellement tous les degrés de la forme et qu'elle les conserve toujours, même si elle est unie ou séparée, elle conserve ainsi la totalité et chacun des puissances et forces pertinents des degrés susdits. Il n'est donc pas impossible que l'âme, séparée du corps, puisse éprouver et pâtir les passions sensibles¹² [Notre traduction¹³]

¹²

« Item / possibilitas istius passionis animarum et demonum / potest per aliud ostendi ex parte anime. Nam anima rationalis, / naturaliter coniuncta suo corpori humano et naturaliter constituens et faciens vnum per essenciam cum illo, videlicet /faciens cum illo vnam essenciam et naturam hominis, (6rB) / quam uocamus humanitatem conbustam uel combinatam /ex duabus partialibus substancijs, quarum vna est anima, /altera corpus, ista siquidem anima, sic naturaliter suo corpori coniuncta, patitur omnes et singulas passiones / corporis corporales, videlicet omnes et singulas sensibiles /et corporales infirmitates corporis et passiones ac / lesiones, sicut febres quascumque et lesiones quas /cumque, . Ymmo, sicut et homini intelligenti patet, anima /principalius istas passiones corporis patitur / sicut pricipalius ipsas sentit. Potencie namque /sensitive sunt potencie non corporis sed anime. Qua a /corpore recedente, corpus nullam potentiam anime retinet, / vt manifeste patet. [...] Igitur anima principaliter uiuit et / sentit, sicut eciam Aristoteles secundo De anima, videns / istam ueritatem, ipsam ibidem confitetur, dicens : Anima / est qua primo uiuimus, sentimus, mouemur et mo- / uemus, intelligimus, recordamur et

Bien qu'une explication anthropologique insérée dans un récit visionnaire ne doive pas forcément satisfaire aux exigences d'un discours philosophique, le passage cité ci-dessus relève clairement d'une anthropologie unitaire en mettant l'accent sur l'union naturelle entre l'âme et le corps qu'il nomme « deux substances partielles » formant une essence¹⁴. Par cela, l'anthropologie proposée par Petrus de Paternis se démarque nettement des conceptions dualistes de la personne humaine puisqu'un dualisme traditionnel opère une distinction entre la substance de l'âme et celle du corps, les deux possédant un être propre. Cependant, dans le modèle présenté plus haut, grâce les deux composantes de l'homme s'assimilent l'une à l'autre. L'image de la fusion impliquée par le mot *combustam* (brûlé) fait penser à une union inséparable et définitive des deux éléments au travers de laquelle leur propre nature est modifiée comme dans le cas de la soudure d'éléments métalliques : c'est dans ce sens que l'on peut accorder une certaine corporéité à l'âme dont elle se revêt grâce à sa proximité extraordinaire au corps. Cette corporéité est considérée comme une caractéristique inhérente à l'âme humaine ; autrement dit, elle constitue le premier degré de la forme.

volumus. [...] / Item potest addi quod, quia / corpus et anima habent adinuicem naturalem conuenien- / ciam et societatem ad faciendum et constituendum / vnam hominis naturam, et <quod> ex hoc habent naturalem societa- / tem et communicationem in omnibus actibus et passioni- / bus suis, sequitur quod in tali comunicacione habent / quandam naturalem et singularem similitudinem ; et sic per / consequens in tali passibilitate anima habet quandam corpo- / reitatem et gradum essentialis corporeitatis, / in quo aliquo modo corpori assimilatur. Et iste gradus / corporeitatis potest uocari primus gradus forme, / sicut eciam quidam ex nostris, vocatus Iohannes de / Lana, ipsum uocauit. Et bene ymaginatus est. Et / sic anima humana habet essentialiter, quinque gradus forme, (6vB) / videlicet intellectum, motum secundum locum. Item sensitum / vegetatum et eciam gradum corporeitatis ; non quidem / quantum ad quantitatem accidentalem, sed quantum ad corpo- / reitatem essencialem, de qua concedimus quod homo, sicut est / essentialiter compositus ex anima et corpore, ita essentialiter / est corpus animatum et corpus, sicut patet in linea pre- / dicamentali. Item non solum corpus, quod est secunda pars / hominis, includit essencialem et substancialem corporeitatem, / sed etiam anima, que est principalis pars hominis et principalis pars substantie / hominis, includit principalius gradum corporeitatis substantialis, / [...]. Concludamus igitur quod anima / intellectiva essentialiter includit gradum corporeitatis sicut / et alios perfectiores anime gradus. Igitur istum gradum cor- / poreitatis anima retinet semper, et coniuncta corpori et dum / est a corpore separata. Et sicut anima rationalis includit / essentialiter omnes gradus formarum et semper ipsos retinet, / siue coniuncta siue separata, sic eciam retinet omnes / et singulas potencias et vires predictis gradibus conpe- / tentes. Igitur non est impossibile ipsam a corpore separatam / posse sentiri et posse pati passiones sensibles. Ms 832 6rB 35 - 6vA 17, 27-40 ; 6vB 1-10, 12-21

¹³ Je remercie Luc Ferrier de son aide très précieuse dans la traduction de ce passage

¹⁴ « *Essentia* » dans les textes thomistes signifie substance intelligible et définissable. Umberto Eco, *Art et beauté dans l'esthétique médiévale*, traduit par Maurice Javion, Paris, B. Grasset, 1997. Edition Kindle 8.1.

1.2.1. La gradualité de la forme chez Johannes de Lana

La question de la gradualité de la forme s'invite dans les débats sur l'unicité de la forme substantielle chez l'homme au cours du dernier tiers du 13^e siècle. Pour ne citer que quelques-uns des ouvrages portant sur cette problématique, Gilles de Rome, dans son traité intitulé *De gradibus formarum*, composé entre 1277-1278, prend une position ferme contre la multiplicité des formes substantielles, tandis que Guillaume de Falegàr, un franciscain régent à Paris entre 1271 et 1275 rédige un traité du même titre en faveur de celle-ci. Richard de Médiavilla, également frère mineur et défenseur de la multiplicité des formes, est l'auteur d'un ouvrage intitulé *De gradu formae* (1284-1287) dans lequel il souligne la nécessité de faire une distinction entre la multiplicité des degrés d'une même forme et la multiplicité des formes substantielles chez l'homme. La première, supposant une complexité au sein de la forme substantielle de l'homme, -comme c'est le cas dans les *Visiones Georgii*- « se situe au niveau hylémorphique élémentaire, là où les éléments primordiaux [...] se combinent selon les proportions variables et sont intégrés par la première forme substantielle complète de manière à constituer une forme essentiellement une où n'apparaît pas de distinction réelle et en acte, mais seulement des degrés virtuels »¹⁵.

La distinction entre les cinq degrés de la forme à laquelle Petrus de Paternis a recours provient de son confrère, Johannes de Lana (vers 1270 - 1350?). De Lana, théologien augustinien et auteur de plusieurs ouvrages¹⁶, apparaît pour la première fois dans les sources en 1316 comme prieur du couvent Saint-Jacques de Bologne et « *baccalarius sacre pagine* ». Bien que les étapes de son parcours académiques ne soient pas documentées, on présume qu'il avait été envoyé à Paris par son ordre, afin de compléter ses études. Or, ce fait ne peut être vérifié sinon par une remarque dans ses *Questiones de anima humana* : « j'ai entendu à Paris des grands docteurs ce que Dieu peut communiquer¹⁷ » et on ne sait pas avec

¹⁵ E.-H. Wéber, *La personne humaine au XIII^e siècle*, op. cit., p. 196.

¹⁶ Les ouvrages de Johannes de Lana que nous connaissons aujourd'hui sont une série de *Questiones de anima humana* parmi lesquelles vingt-deux ont été conservées dans un manuscrit de la Biblioteca Vaticana (Chigi E VIII 247) et dix-huit à Oxford (Baillol, ms 63) ; un traité intitulé *De genere metaphysico* (Ansbach, Staatliche Bibliothek, lat. 29 f. 44rb), des *Questiones theologiques* et des *Quodlibeta*, enfin une *Summa* (cf. BAMAT 4, 1994, p. 262) et peut-être un florilège : *Dicta Seneca, Aristotelis, Ambrosii* (Wien 4754 f. 208-236v). *Le travail intellectuel à la Faculté des arts de Paris : textes et maîtres (ca. 1200-1500)*, Turnhout, Brepols, 2003, vol. 9/5. p. 108.

¹⁷ « *audivi Parisiis a magnidoctoribus quod Deus posset communicare* » Biblioteca Vaticana, Chigi E VIII 247, c. 3ra. Cité par Katherina Walsh, K. Walsh, « Della Lana, Giovanni in "Dizionario Biografico" », art cit.

certitude s'il est devenu maître de théologie. Le *Liber Vitas fratrum*¹⁸ et une biographie imprimée de Luigi Torelli affirment cependant que le « *beatus Iohannes* » a refusé d'être appelé « *magister sacre pagine* » en raison de son humilité¹⁹, et P. Glorieux affirme que ses *Questiones quodlibete* et *Questiones extraordinaires* témoignent de l'activité d'enseignement d'un *magister*²⁰. En outre, sur la base de ses *Questiones de anima humana* on peut même présumer qu'il enseigna hors de Paris, vraisemblablement dans le *studium* de son ordre à Bologne.

En tant que théologien, il est difficile de reconstruire sa prise de position étant donné que ses œuvres majeures, notamment les commentaires sur la Physique d'Aristote et sur les Sentences de Pierre Lombard ont été perdues²¹. Cependant, même sans connaître le contenu exact de ses écrits, nous pouvons constater que son appréhension du problème de la gradualité de la forme suggère une prise de position en faveur de l'unicité interne de l'homme, et, de ce point de vue, Johannes de Lana se rattache au courant thomiste. Les cinq degrés au sein de la forme substantielle correspondent effectivement aux trois niveaux aristotéliens d'animation de l'âme, à savoir celui de la végétation, de l'intellection et de la sensibilité, auxquels s'ajoutent le degré de la locomotion et celui de la corporéité.

Effectivement, ces affirmations concernant la composition de l'homme déterminent également sa relation avec les réalités extérieures. Le fait même que Petrus de Paternis insère ses explications anthropologiques pour clarifier le rôle de l'âme dans la perception corporelle, souligne les implications épistémologiques et théologiques de la question. Or, une anthropologie unitaire ne détermine pas seulement la manière dont on perçoit les objets du monde extérieur, mais elle a des conséquences importantes sur l'acquisition de toutes sortes de connaissances.

¹⁸ Le *Liber Vitas fratrum* (ed. Rudolph Arbesmann et Winfred Humpfner, New York, 1943), rédigé entre 1343 et 1357 par l'ermite augustinien Jordan de Quedlinburg (1300-1370/80), nommé aussi Jordanus de Saxonia, est un commentaire extensif sur la Règle de l'ordre des ermites de saint Augustin et sur leur façon de vivre. Pour plus de renseignements voir Eric Leland Saak, *High Way to Heaven : the Augustinian Platform between Reform and Reformation, 1292-1524*, Leiden, Brill, 2002, p. 235-315.

¹⁹ Luigi Torelli, *Secoli agostiniani*, 1659-1686, cité par K. Walsh, « Della Lana, Giovanni in "Dizionario Biografico" », art cit.

²⁰ Palémon Glorieux, *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320*, 1935, vol. 2/2, p. 153 s. Cité par K. Walsh K. Walsh, « Della Lana, Giovanni in "Dizionario Biografico" », art cit.

²¹ *Le travail intellectuel à la Faculté des arts de Paris*, op. cit., p. 108.

1.3. Enjeux épistémologiques de l'anthropologie unitaire de l'homme

La question anthropologique, provoquant de vifs débats dans la deuxième moitié du 13^e siècle, est étroitement liée à un tournant épistémologique qui résulte d'un intérêt scientifique pour le monde extérieur : quel est le rôle du corps dans l'acquisition des connaissances humaines ? Quelle fonction peut-on attribuer aux sens corporels dans le processus cognitif ? Comment peut-on envisager la relation entre le monde extérieur et l'intimité de l'homme ? De telles questions ne peuvent pas être résolues sans préciser le statut de l'homme même.

Thomas d'Aquin, en s'appuyant sur la Métaphysique d'Aristote, considère le corps comme indispensable pour faire la connaissance des réalités matérielles et même immatérielles. Dans sa *Somme théologique*, en répondant à la question qui consistait à se demander si l'âme acquérait la connaissance intellectuelle à partir du sens²², il résume les trois avis principaux de la philosophie sur l'origine de la connaissance humaine. D'abord, il cite Démocrite et Dioscore qui expliquent l'acquisition de la connaissance par la pénétration d'images à travers les yeux. Selon cette théorie de l'émanation, qui n'opère pas une distinction nette entre l'intellect et les sens, les images qui entrent dans l'intimité de l'homme à partir des objets sensibles modifieraient l'intelligence. Ensuite, Thomas d'Aquin présente la thèse de Platon selon laquelle la connaissance provient d'une participation à des formes intelligibles séparées. D'après cette théorie, la connaissance intellectuelle ne dérive pas du sensible, et, quant à la connaissance sensible, les réalités matérielles n'en sont que partiellement responsables en tant que « celles-ci excitent l'âme sensible à sentir, et les sens excitent l'âme intellectuelle à connaître »²³. Enfin, Thomas cite la prise de position aristotélicienne qu'il considère comme une solution intermédiaire pour résoudre le problème. Chez Aristote, les sens ne sont pas les sources exclusives de la connaissance intellectuelle, mais l'acte intellectuel nécessite des images, et, à ce titre, il dépend des sens.

De même, selon l'anthropologie unitaire de Thomas d'Aquin, le corps joue un rôle essentiel dans la cognition humaine, car c'est par le corps que l'on obtient des images du monde extérieur : « Il est nécessaire que l'âme humaine soit unie à son corps, car pour la

²² *Somme Th.* Question 84, Article 6 — L'âme acquiert-elle la connaissance intellectuelle à partir du sens ?

²³ *Somme Th.* Question 84, Article 6 — L'âme acquiert-elle la connaissance intellectuelle à partir du sens ? Réponse

plénitude de son activité intellectuelle, elle a besoin d'exercer des opérations (sensitives) au moyen du corps. Ceci dérive du fait qu'elle exerce la connaissance intellectuelle par voie d'abstraction à partir des images²⁴ ». Thomas d'Aquin reprend ce thème ailleurs encore en affirmant que sans l'union entre l'âme et la matière, l'homme ne serait plus susceptible d'accéder à la connaissance intellectuelle : « C'est en vue de son bien propre que l'âme est unie au corps et pour exercer la connaissance intellectuelle en se tournant vers les images²⁵. »

Par conséquent, l'union de l'âme et du corps est la condition naturelle de l'homme et sans le corps et ses sens, il ne lui serait pas possible de déployer pleinement ses capacités intellectives. Une telle notion de la personne humaine explique l'accent mis par Petrus de Paternis sur le voyage corporel de Georgius dans l'au-delà. Or, contrairement aux récits dont les héros visitent l'autre monde dans un état extatique (Apocalypse de Jean, *Visio Pauli*, *Visio Petri*, *Visio Tnugdali*), le maître augustinien insiste sur le passage corporel de son héros dans l'au-delà, conformément à la tradition littéraire du Purgatoire de saint Patrick. D'un autre côté, malgré le fait que l'on connaît plusieurs récits de voyages corporels dans l'au-delà qui sont antérieurs aux débats sur la personne humaine²⁶; au milieu du 14^e siècle, à une époque où Aristote et Thomas d'Aquin sont désormais des autorités incontestables, le fait que Georgius ait besoin de son corps pour acquérir la connaissance des réalités divines, qui se révèlent devant lui de manière sensible, sous la forme de figures et d'images, reçoit une nouvelle justification grâce à l'hylémorphisme. Ainsi, la valorisation du corps, en tant que partie inséparable de l'homme, implique également une revalorisation des sens qui sont la voie par laquelle il accède non seulement à des informations sur le monde matériel, mais également à la connaissance des réalités supérieures. Néanmoins, cette idée fréquente dans le contexte du mysticisme précède Thomas et son modèle anthropologique. Effectivement, Thomas, lui, s'appuie sur une affirmation provenant de Bernard de Clairvaux pour formuler pour la première fois sa thèse en faveur de l'unité fondamentale de l'homme : « L'âme (humaine) est

²⁴ Wéber cite Thomas d'Aquin, QD de sp. creat. a.5. Resp. ; a.3. dans E.-H. Wéber, *La personne humaine au XIIIe siècle*, op. cit., p. 152.

²⁵ Thomas d'Aquin entre autres dans le S. Theol. I. q.89 a.1 Resp, cité par *Ibid.*

²⁶ Les voyages dans l'autre monde sont communs dans la tradition irlandaise d'*immrama* racontant le séjour d'un héros dans l'Autre monde. Le plus connu de ces récits est sans doute le voyage de saint Brendan : Ian Short et Brian S. Merrilees (eds.), *Le voyage de Saint Brendan*, Paris, H. Champion, 2006.

infusée (dans le corps) en même temps que créée et créée en même temps qu'infusée²⁷ ». Chez Bernard, cependant, l'idée est présente non pas au terme d'une démarche logique mais à partir de la conviction que l'on ne peut pas exclure le corps de l'acquisition de la connaissance, même s'il s'agit d'accéder aux réalités spirituelles.

1.4. Bernard de Clairvaux et les sens

Le corps et les expériences corporelles se situent au cœur du mysticisme de Bernard de Clairvaux, dont la figure est souvent associée, de manière erronée, à un refus des images. Or, Bernard, lui, avoue que l'homme a besoin d'images physiques pour parvenir à l'amour spirituel de Dieu, car en tant que créature physique, il a besoin du physique pour atteindre l'esprit pur²⁸. Comme modèle ultime de la relation entre charnel et spirituel, Bernard a recours à l'Incarnation qui donne une dignité à l'existence corporelle de l'homme. Rudy Gordon, dans son étude sur le mysticisme bernardien, résume ses idées comme suit :

On ne trouve pas et on n'aime pas Dieu en s'échappant du monde matériel, mais à travers notre expérience individuelle et notre amour pour le Christ humain et corporel. À savoir, la corporéité est à la fois la condition de l'humanité déchue et la condition pour l'humanité déchue de connaître et aimer les choses spirituelles. Les êtres humains ne peuvent pas embrasser l'esprit sinon en embrassant d'abord le corps ; on a besoin d'être lié au corps étant donné que l'on ne comprend rien d'autre²⁹ [Notre traduction]

Selon une telle approche du mysticisme, la connaissance des réalités divines procède de l'expérience dans laquelle le corps et ses sens jouent le rôle principal. Rudy Gordon remarque que « Quand il [Bernard] insiste sur le fait que les êtres humains retrouvent Dieu d'après leur expérience, il souligne qu'ils retrouvent Dieu à travers leur corps³⁰ » [Notre traduction]. Dans ce cadre de pensée, l'expérience peut être à la fois somatique et spirituelle,

²⁷ E.-H. Wéber, *La personne humaine au XIIIe siècle*, op. cit., p. 146.

²⁸ « As physical creatures, we need the physical to attain pure spirit » Gordon Rudy, *The mystical language of sensation in the later Middle Ages*, Routledge, New York, 2002, p. 46.

²⁹ « We find and love God not by escaping the material world; but through our individual experience and our love of the human, bodily Christ. That is; corporeality is both the condition of fallen humanity and the condition for fallen humanity to know and love spiritual things. Human beings cannot embrace the spirit unless they first embrace the body; we need a relation to body because we understand nothing else. » *Ibid.*

³⁰ « when he [Bernard] emphasizes that human beings find God in their experience, he emphasizes that they find God through their bodies. » *Ibid.*, p. 48.

étant donné qu'elle comprend tous les aspects de l'existence corporelle amenant l'homme à aimer le Christ incarné et à obtenir l'*unitas spiritus* avec le Christ monté au ciel. Même le mariage mystique, l'image de l'union suprême avec la divinité comprend en même temps un aspect spirituel et corporel. Ainsi, selon Bernard, les sens humains doivent être réorientés et spiritualisés, humiliés et contrôlés pour s'accorder à l'esprit. Dans l'expérience mystique, les sens corporels et spirituels sont également impliqués, comme cela est clair dans l'interprétation bernardienne du Cantique des Cantiques qu'il appelle le livre de l'expérience³¹, et dont le langage, saturé de références somatiques, suggère que l'on ne connaît Dieu que comme personne entière, constituée du corps et de l'âme³².

Pour revenir plus strictement à notre sujet, même dans les *Visiones Georgii*, la transformation des sens corporels constitue une condition préalable à l'entrée dans l'autre monde. Comme nous l'avons analysé dans le Chapitre . Georgius doit se soumettre à une préparation rituelle, comprenant des jeûnes et des rites funèbres pour pouvoir accueillir ensuite les perceptions extraordinaires de l'au-delà. Cette attention singulière que le narrateur consacre au corps du héros s'explique par le fait que, dans son état purifié, le corps constitue le moyen par excellence par lequel Georgius fait l'expérience de l'outre monde et accède progressivement à une connaissance plus profonde de Dieu. De plus, les fortes tendances ekphrastiques qui caractérisent les descriptions indiquent une mise en jeu des sens même de la part du lecteur, qui, stimulé de cette manière, sera plus susceptible à s'identifier au héros et à avoir, lui aussi, des visions spontanées.

L'affirmation du voyage corporel de Georgius dans l'au-delà s'aligne ainsi sur une notion unitaire de l'homme, promue par les maîtres thomistes et elle s'inscrit également dans un courant du mysticisme représenté par des penseurs tels que Bernard de Clairvaux. Effectivement, la possibilité d'une telle visite charnelle des êtres spirituels confirme l'union inséparable de la matière et de l'esprit au sein de l'homme ; et s'accorde parfaitement à la définition de l'homme comme corps animé. Néanmoins, le modèle unitaire n'est pas le seul dans les *Visiones Georgii*, puisque elles comprennent également une autre explication concernant la nature intrinsèque de l'homme qui, à son tour, semble contredire à ce que nous venons de constater par rapport à l'union bénéfique du corps et de l'âme.

³¹ « *Hodie legimus in libro experientiae* » cité dans *Ibid.*, p. 47.

³² *Ibid.*, p. 49.

2. Une approche dualiste de la personne humaine : le conflit entre le corps et l'âme

Vers la fin du chapitre 27, insérée dans un long discours sur la manière dont on peut aider les âmes souffrantes au Purgatoire³³, on trouve une description de la nature de l'homme qui diffère remarquablement de celle que Petrus de Paternis propose dans le chapitre 16. Selon ce modèle dualiste, l'homme serait caractérisé par un conflit continu entre ses deux composants. Dans cette guerre constante, l'âme représente la partie supérieure de l'homme que le corps tente de corrompre avec ses instincts charnels :

Comme il est évident de ce que nous venons de dire, il y a une guerre entre le corps et l'âme qui luttent hardiment l'un contre l'autre, puisque, comme on l'a constaté plus haut, ils ont des désirs opposés et inverses, étant donné que l'âme rationnelle est portée totalement et de préférence vers la vérité et la bonté, et en plus de cela, elle est portée vers ce qu'il y a de plus vrai et de meilleur, à savoir vers la meilleure vérité de Dieu et de la vie éternelle ; et ainsi, non seulement vers les vertus mais les meilleures vertus. En revanche, le corps s'attache de préférence aux instincts susdits dont il brûle et, armé de cette arme très puissante, il est porté vers tous les maux et tous les péchés, et, de la même manière, il pousse l'âme et tente de la pousser vers tous les péchés, et il la pousse avec une telle force que, s'il ne l'oblige pas et ne la force pas aux péchés mortels et ne la garde pas forcément en ceux-ci, il la pousse de même vers les péchés véniels et il la conserve dans la loi de ceux-ci, comme il en ressort clairement de ce qui a été dit³⁴.

Une telle appréhension de la nature humaine suppose une conception de l'âme et du corps comme deux entités distinctes et opposées, contrairement au modèle hylémorphique mettant en valeur l'unité naturelle des composants intérieurs de la personne. Cependant, l'idée de cette opposition interne de l'homme remonte aux Écritures

et le narrateur évoque plusieurs sources bibliques pour justifier une telle approche, y compris l'Épître de Saint Paul aux Romains : « Mais, dans les membres de mon corps, je

³³ Le narrateur énumère ici la messe, les prières, particulièrement celles offertes pour les âmes des défunts, les œuvres de la miséricorde corporelles et celles spirituelles, et les jeûnes.

³⁴ « *Sic igitur manifeste patet ex dictis, quod / bellum est inter corpus et animam que fortissime / adinuicem et contra se inuicem punnant, quia ut dictum / est, habent contrarios et inimicos appetitus, quia anima / racionalis totaliter et potissime inclinatur ad uerita- / tem et bonitatem, et non solum ad ista sed eciam incli- / natur ad uerissima et optima. Videlicet ad opti- / mam ueritatem dei et uite eterne et per consequens / non solum ad uirtutes sed ad optimas uirtutes./ Corpus autem est potissime annexum fomitibus / supradicto et armatum armis fortissimis eiusdem / fomitibus inclinatur ad omne malum et ad omne / peccatum, et similiter inclinatur et inclinare conatur ani- / mam ad / omnem peccatum et sic fortissime ipsam in- / clinat quod licet ipsam non cogat nec necessitet / ad mortalia, nec ipsam necessario captiuat / in mortalibus, tamen ipsam necessitat ad uenialia / et ipsorum lege ipsam captiuat ut patet ex dictis.* » Ms 832 f. 21vA 20-37

découvre une autre loi, qui combat contre la loi que suit ma raison et me rend prisonnier de la loi du péché présente dans mon corps. »(7, 23). Le corps est ainsi accusé d'une inclination pour toutes les séductions sensuelles et ses instincts, appelés aussi « la loi du corps » (lex qui habitat in membris nostris³⁵), sont considérés comme résidus du péché originel. Par conséquent, le corps est tenu pour le pire ennemi de l'âme qu'il attire vers le mal, en l'obligeant à se souiller par des péchés véniels ou mortels. En revanche, l'âme a été créée à l'image de Dieu et ainsi elle ne s'incline que vers les choses bonnes et vraies. Nous sommes ici très loin d'une vision de l'union /bénéfique entre les deux composants de la personne, que l'interprétation thomasienne de l'hylémorphisme a mise en valeur. En effet, Thomas d'Aquin, au lieu de dénigrer le corps, souligne les effets bienfaisants de cette relation fusionnelle sur l'âme: « Étant intellectuelle en puissance, l'âme humaine est unie au corps pour recevoir par la voie des sens les formes intelligibles selon lesquelles elle devient intellectuelle en acte. L'union de l'âme et du corps est en vue non du corps mais de l'âme. La forme en effet n'est pas en vue de la matière, mais la matière en vue de la forme³⁶ »

Néanmoins, la vision de la guerre intérieure au sein de l'homme associe les passages des *Visiones Georgii* à un des poèmes les plus lus au Moyen Âge : la *Visio Philiberti*. Rédigé au 13^e siècle, elle thématise le conflit intérieur de la nature humaine sous la forme d'un dialogue entre le corps et l'âme d'une personne mourante³⁷. Les deux composants s'accusent l'un l'autre pour les péchés commis de leur vivant. Cependant, au lieu de supposer une responsabilité partagée entre les deux composants, le passage des *Visiones Georgii* condamne uniquement le corps tandis qu'il tient l'âme pour intacte et dépourvue de toute inclination pour le mal. En réalité, ce biais en faveur de l'âme s'explique par l'accentuation du statut de l'âme : elle est la seule parmi les créatures qui est créée à l'image de Dieu. Pour élaborer le thème de cette ressemblance qui constitue la dignité ultime de l'homme, le narrateur reprend la notion augustinienne de l'image trinitaire au sein de l'âme humaine.

³⁵ Ms 841 f. 220v 23

³⁶ E.-H. Wéber, *La personne humaine au XIIIe siècle*, op. cit., p. 152.

³⁷ Pour la tradition manuscrite de l'ouvrage voir David Baker et Neil Cartlidge, « Manuscripts of the Medieval Latin Debate Between Body and Soul (“Visio Philiberti”) », *Notes and Queries*, vol. 2014, 61 (2), p. 196-201. ; Neil Cartlidge, « “In the Silence of a Midwinter Night”: A Re-evaluation of the “Visio Philiberti” », *Medium Aevum*, 75 (2006), p. 24-45.

2.1. L'âme humaine comme image de la Trinité

Pour la sensibilité médiévale, les débats autour de la relation entre le corps et l'âme chez l'homme constituaient un problème relevant de la science de la nature, et leurs enjeux n'atteignaient pas ce que l'on apprend de l'homme grâce à la théologie. Or, en ce qui concerne l'âme humaine, la Bible enseigne une vérité suprême en affirmant qu'elle est créée à l'image de Dieu. Dans cette image divine qui distingue l'homme de toutes autres créatures, on reconnaît depuis Augustin un reflet de la Trinité. En dissertant sur ce sujet dans son traité *De Trinitate*, Augustin distingue trois facultés de l'âme : la mémoire, l'intelligence et la volonté, qui représentent par analogie la relation entre les trois personnes divines :

Ces trois choses [la mémoire, l'intelligence et la volonté] sont donc une seule chose par le fait qu'elles sont une seule vie, une seule âme, une seule essence ; et chaque fois qu'on nomme l'une d'elles en la prenant en elle-même, on lui donne un nom singulier et non pluriel, même quand elle est réunie aux autres. [...] Donc puisque chacune de ces facultés comprend toutes les autres, chacune d'elles est égale à chacune en particulier et à tous ensemble ; et par conséquent les trois sont une seule vie, une seule âme et une seule essence³⁸.

Cette relation symbiotique au sein de la triade des facultés révèle une ressemblance profonde entre l'âme humaine et l'essence ternaire de Dieu. Pour aborder une question aussi abstraite, Augustin propose une correspondance entre les facultés de l'âme humaine et les personnes divines. De cette manière, chez l'âme rationnelle, la mémoire correspond au Père, l'intelligence au Fils et la volonté au Saint Esprit. Ainsi, l'âme n'est pas seulement l'image de la nature divine, mais elle comprend également l'image trinitaire de l'essence du Dieu qui se révèle en trois personnes. Cette vision augustinienne de l'âme est embrassée ensuite par la scolastique et on en trouve l'écho même chez Thomas d'Aquin qui confirme la justesse de ce concept dans sa *Somme théologique* : « Ainsi donc, il faut dire qu'il y a dans l'homme image de Dieu à la fois dans la ligne de la nature divine et dans celle de la trinité des Personnes, car en Dieu lui-même il existe bien aussi une nature en trois Personnes³⁹. »

³⁸ De la Trinité, 10^e Livre, Chapitre 11. Augustin, *Oeuvres complètes*, Bar-le-Duc, L. Guérin, 1864, p. 483.

³⁹ Réponse, Article 5 — L'image de Dieu existe-t-elle chez l'homme par rapport à l'essence, ou à toutes les Personnes divines, ou à une seule d'entre elles ? Question 93, dans Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*; Bibliothèque de l'édition du Cerf, 1984, édition numérique

Les *Visiones Georgii* reprennent le thème de l'image trinitaire et en font un commentaire plus ample que celui que l'on trouve dans la Somme thomasiennne, en raccordant clairement les trois facultés définies par Augustin aux trois personnes divines :

Du fait que l'âme inclut la raison et toutes les autres parties de l'image, à savoir l'intellect, la mémoire et la volonté, elle aspire toujours au meilleur et est encline entièrement au meilleur et désire le meilleur. La raison de cela consiste dans le fait que l'intellect est l'image naturelle du Fils qui est vérité de nature, dans la mesure où le Fils procède du Père ou est engendré par lui de la manière la plus naturelle de l'intellect, et ainsi, quant à sa nature, le Fils n'est pas seulement Fils en raison de sa manière d'engendrement, mais il est le Verbe le plus naturel et le plus vrai. [...] Si l'intellect de l'âme est l'image naturelle du Fils de Dieu, il en résulte qu'il est l'image de la vérité la plus sûre et la plus infaillible [...] Et ainsi l'intellect humain est enclin au plus vrai et par conséquent au meilleur, car tout ce qui est vrai est bon de même que le plus vrai est le meilleur. [...]

Cela concerne également les autres parties de l'image, notamment la mémoire féconde, efficace et vertueuse, que les philosophes appellent l'intellect agent. C'est cette mémoire féconde, efficace et vertueuse par laquelle se produisent en nous toutes les activités liées à la connaissance de la nature, ainsi que tous les mots de l'intellect et prononcés. Cette mémoire est donc l'image du Père qui, en tant que Père, est incliné de manière la plus naturelle à la production d'un verbe vrai et à rien d'autre, et ainsi avec tout son élan naturel il est incliné à la production de la vérité. [...] Ainsi la mémoire féconde en nous est l'intellect agent de même que l'image du Père, et en tant qu'image du Père, elle est également l'image de la vérité infinie, et ainsi cette mémoire de notre âme est poussée naturellement non seulement vers la vérité qu'elle désire, mais vers la vérité infinie, et elle désire le meilleur ainsi que le plus vrai, car toutes les bonnes choses sont vraies, comme on l'a montré plus haut. [...]

La troisième partie de l'image est la volonté, l'image du Saint Esprit, qui est de par sa nature la bonté infinie [...] Et ainsi, du fait que la volonté de notre âme est l'image du Saint Esprit, elle est image de la bonté infinie à laquelle elle est encline et qu'elle désire de tout son élan⁴⁰.
[Notre traduction]

⁴⁰ « *Nam /anima includens racionem et ceteras partes ymaginis /que sunt intellectus, memoria, uoluntas inquantum est / ymago dei semper deprecatur ad optimum et incli- / natur totali ad optimum et appetit optima. Cuius / racio est ista quia intellectus est naturalis ymago / filij qui est ueritas per naturam, inquantum filius procedens / seu progenitus a patre per modum naturalissimi (20rB) / intellectus et sic per consequens filius naturaliter ex modo / procedendi non solum est filius sed eciam uerbum natura- / lissimum et uerissimum. [...] Cum igitur intellectus anime / sit naturalis ymago filij dei, sequitur ipsum esse / certissime et infallibilissime ueritatis. [...] sic hominis intellectus inclinatur et inter- / pretatur ad uerissima et per consequens ad optima, quia / sicut omne*

Ainsi, la ressemblance divine de l'âme s'exprime par une aspiration au meilleur. Néanmoins, si on souhaite examiner la question de manière plus détaillée, les trois facultés de l'âme reflètent la nature des personnes de la Trinité. Ainsi, le Fils, source de toute vérité se reflète dans l'intellect ; la volonté dont procède la bonté est l'image du Saint Esprit, tandis que le Père transparaît dans la mémoire « féconde » visant à produire la vérité. Par conséquent, l'âme ne peut être en soi que bonne, et tout ce qui la corrompt, vient du corps. Il ne faut pas cependant perdre de vue que le but de cette argumentation dans les *Visiones Georgii* est de souligner l'importance du jeûne en tant que moyen servant à contrôler et affaiblir le corps, ennemi de l'âme. Ce rôle indispensable du jeûne dans la vie spirituelle explique également son efficacité quand elle est offerte pour le salut des âmes des défunts. Nous sommes ici dans un discours bien différent de celui dans lequel s'insère l'explication sur l'unité fondamentale de la personne humaine visant à justifier la possibilité du châtement corporel des âmes au Purgatoire. Or, tandis que ce dernier relève de la science de la nature, le modèle dualiste, accentuant le conflit intérieur de l'homme, porte un message plutôt moral. Nous pouvons ainsi en déduire que Petrus de Paternis a recours à des explications sur la nature humaine en fonction du contexte, et, par conséquent, plusieurs modèles peuvent coexister dans son récit avec des enjeux différents. En même temps, nous ne pouvons pas exclure la possibilité que la différence entre les deux visions de l'homme soit due à l'insertion d'un traité portant sur le culte des âmes souffrantes au Purgatoire, dont Petrus de Paternis n'est pas l'auteur⁴¹.

uerum est bonum, ita uerissimum est op- /timum [...] sic hominis intellectus inclinatur et inter- /pretatur ad uerissima et per consequens ad optima, quia /sicut omne uerum est bonum, ita uerissimum est op- /timum [...] Item alie /partes ymaginis, scilicet memoria fecunda, idem /memoria efficax et virtuosa, que per philosophos / vocatur intellectus agens. Ista quidem memoria /fecunda et efficax et uirtuosa per quam in nobis produ- /citur omnis actus intelligendi naturalis et omne / uerbum mentale et naturale. Ista quidem memoria / est ymago patris, qui in quantum pater naturalissime / inclinatur ad producendum unum uerbum uerissimum / nichil aliud, et sic toto suo naturali impetu / inclinatur ad producendum ueritatem. [...] / et sic memoria /fecunda in nobis, que est intellectus agens y- /mago patris sicut est ymago patris, ita etiam est / ymago infinite ueritatis, et sic memoria ista anime /nostre naturalissime inclinatur et deprecatur non solum ad / ueritatem sed ad infinitam ueritatem et sic ad optimum / deprecatur sicut ad uerissimum, quia uerissimum est / 20vB optimum, sicut et omne uerum est bonum ut supra. Item tertia pars ymaginis que est uoluntas est / ymago spiritus sancti, qui per naturam est infinita boni- / tas [...] et sic per / consequens, sicut uoluntas anime nostre est ymago spiritus / sancti, ita est etiam ymago infinite bonitas ad quam /totaliter inclinatur et ad ipsam toto impetu deprecatur». Ms 832 f. 20 rB 32 -20 vB 14

⁴¹ Le manuscrit de Wrocław attribue le chapitre 27 dans lequel se trouve la partie en question à un dominicain du nom de Mathias Molendinator dont nous ne disposons plus d'information : « Explicit capitulum xxvii per Mathiam molendinatore scriptum et fratrem ordinis / predicatorum, et tamen est valde utile : in quo agitur de quatuor supplicationibus Georgii /

Néanmoins, nous avons vu plus haut que le maître augustinien avait détourné certaines de ses sources, quand cela lui semblait nécessaire, comme par exemple dans le cas du Paradis corporel conçu comme *refrigerium* dans le *Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii*. Ainsi, nous pouvons supposer qu'il en a fait de même s'il avait perçu des problèmes théoriques ou des contradictions.

Conclusion

Les *Visiones Georgii* exposent deux modèles anthropologiques qui semblent se contredire l'un l'autre : tandis que le modèle thomiste, inséré dans un discours sur la possibilité de la souffrance par le feu au Purgatoire, met l'accent sur l'union bienfaisante entre le corps et l'âme ; le thème de la guerre continue entre le corps et l'âme entraîne le mépris du corps comme contrainte matérielle de l'âme et exulte cette dernière comme image de la Trinité. Nous ignorons si les lecteurs des *Visiones Georgii* de l'époque ont perçu cette contradiction entre ces deux notions opposées de l'homme. Quoi qu'il en soit, le modèle trinitaire ne contredit pas en soi une anthropologie hylémorphique telle qu'on la trouve chez Thomas d'Aquin et les penseurs thomistes, car, d'un point de vue théologique, l'âme conçue comme forme substantielle n'exclut pas sa subdivision ressemblant à la Trinité. Néanmoins, pour ce qui est de l'opposition forte entre les deux parties constitutives de l'homme, le corps et l'âme, et le dénigrement du corps, cette idée n'est pas compatible avec un concept unitaire de l'homme selon lequel l'union s'effectue premièrement en vue de l'âme même, pour qu'elle puisse acquérir des connaissances à travers les sens corporels. Il y a deux discours parallèles : celui de l'acquisition de la connaissance et celui de la lutte des vices et vertus. À ce propos, nous devons souligner que les *Visiones Georgii* n'ont pas été écrites pour illustrer des thèses savantes ou pour confronter des idées sur la composition de l'homme. Le recours aux modèles de la personne humaine servent d'une part l'explication scientifique, afin de persuader le lecteur de la réalité de la vision des supplices corporels des âmes au Purgatoire ; tandis que le modèle dualiste fait partie d'un discours moralisant sur les manières d'aider les âmes pendant leur période de purgation. D'un point de vue théorique, ils ne relèvent pas du même domaine, et ainsi, ils peuvent coexister.

archangelo Michaeli porrectis et exauditis et affirmatiue signatis ». Cod. IV. 60 ; f. 105v 1-5
Bibliothèque universitaire, Wrocław

Nous avons également démontré que l'anthropologie unitaire de Thomas d'Aquin s'enracine d'un côté dans l'hylémorphisme aristotélicien, mais, en formulant ses arguments sur l'unicité fondamentale de l'homme, le maître prêcheur recourt également aux sources monastiques comme Bernard de Clairvaux. Or, il persiste au sein de l'Église une longue tradition mystique reconnaissant le corps humain comme moyen par lequel l'homme accède à la divinité. Une telle appréhension positive du corps peut expliquer l'affirmation du voyage corporel du héros dans les récits appartenant à la tradition littéraire du Purgatoire de saint Patrick, et, au moment de la rédaction des *Visiones Georgii*, cette possibilité est également soutenue par les arguments thomasiens en faveur de l'hylémorphisme.

Dans le chapitre suivant, nous examinerons le rôle du corps dans la connaissance des réalités de l'autre monde. Nous analyserons chaque sens impliqué dans le récit, ainsi que les qualités associées aux perceptions sensibles.

Par le visible vers l'invisible : la représentation de la perception sensible dans les *Visiones Georgii*

Il est tout à fait impossible, en effet, que nos esprits d'hommes puissent atteindre de façon immatérielle à l'imitation et à la contemplation des hiérarchies célestes, sans user pour cela de moyens matériels capables de nous guider en se proportionnant à notre nature.

C'est ainsi que, pour quiconque exerce sa réflexion, les apparences de la beauté deviennent les figures telles qu'elles frappent nos sens représentent l'illumination intellectuelle. Les lumières matérielles signifient cette effusion de lumière immatérielle donc elles sont les images. Les détours de l'enseignement sacré correspondent à la plénitude intuitive de l'intelligence. Les ordres et les degrés d'ici-bas figurent les propriétés harmonieuses des divines légions. La réception de la très sainte Eucharistie symbolise la participation à Jésus. (Pseudo-Denys l'Aréopagite, *La hiérarchie céleste*, I.3.¹)

Si nous avons consacré le chapitre précédent à la problématique de la composition de la personne humaine, c'était dans le but d'assurer une base théorique à une question très centrale dans les *Visiones Georgii* : la représentation verbale de la perception sensible. Comme nous l'avons vu, tout ce que Georgius apprend de l'autre monde pendant son voyage extraordinaire se révèle à lui d'une façon sensible par l'intermédiaire des sens. Cette manière d'acquérir des connaissances d'ordre spirituel implique une anthropologie unitaire de

¹ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *La hiérarchie céleste*, I.3, dans Pseudo Dionysios l'Aréopagite, *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, traduit par Maurice Gandillac, Paris, Aubier, 1995, p. 186-187.

l'homme, telle celle propagée par les tenants de l'hylémorphisme dans les débats autour de la personne humaine dans les années 1270, mais également présente chez les mystiques comme Bernard de Clairvaux et Hugues de Saint-Victor.

Les perceptions sensibles jouent un rôle central dans les *Visiones Georgii* du fait que c'est à travers elles que l'au-delà se manifeste au héros. Par conséquent, la narration de ce pèlerinage mystique se réalise au moyen de la description d'une longue série d'impressions sensibles et, par cela, elle se fonde sur une *ekphrasis* sophistiquée. Ainsi, dans ce qui suit, nous examinerons sous un angle plus général ce fonctionnement des descriptions des événements mystiques et ensuite nous passerons aux représentations verbales des perceptions sensibles dans les visions de Georgius.

1. *Ekphrasis*, *apophrasis*, synesthésie : modalités de la description des visions

Rendre présent ce qui est absent : cette capacité mnémonique de la langue est à l'origine d'un statut redouté de l'expression poétique depuis l'Antiquité. Le fait que la langue soit capable d'imiter une réalité sensible lui attribue un pouvoir mimétique, et, par cela, la rend susceptible de créer des illusions. Cette aptitude illusoire de l'expression verbale est la plus exploitée dans les longues descriptions détaillées transmettant des images. Or, par ces compositions verbales, nommées *ekphrasis* dans les anciennes rhétoriques, l'audience parvient à la vision (mentale) à travers l'ouïe.

Plus flagrant que d'autres dispositifs rhétoriques du second sophisme [3^e -4^e siècles av. JC], l'*ekphrasis*, en tant que description étendue, était évoquée pour intervenir un registre moins soutenu du discours et pendant toute sa durée, pour suspendre l'argument du rhéteur ou l'action du poète ; pour diriger notre attention sur un objet visuel décrit, qu'il visait à élaborer grâce à des détails riches et vifs². [Notre traduction]

À ce titre, l'*ekphrasis* est la manifestation la plus directe de ce pouvoir mimétique de la langue qui la rend capable de remplacer le sens de la vue. Motivée par le désir nostalgique d'une ancienne langue pure et immédiate, elle a pour ambition de créer l'illusion d'une

² « More flagrantly than other rhetorical devices of the second sophistic, the *ekphrasis*, as an extended description, was called upon to intrude upon the flow of discourse and, for its duration, to suspend the argument of the rhetor or the action of the poet; to rivet our attention upon a visual object described, which it was to elaborate in rich and vivid detail. » Murray Krieger, *Ekphrasis : the illusion of the natural sign*, Baltimore (Md.) London, the Johns Hopkins University Press, 1992, p. 7.

présence à la manière du signe naturel ancré dans la réalité même³. Au sens le plus strict, elle se limite à la description verbale d'œuvres d'art, mais selon sa signification plus large – et originale –, l'*ekphrasis* englobe toutes les descriptions d'images, toutes les tentatives de représenter une réalité visible au moyen des mots⁴.

Néanmoins, prise dans un sens encore plus large, l'*ekphrasis* ne concerne pas uniquement la traduction verbale des expériences visibles. Dans son étude clairvoyante, Claire Barbetti démontre que dans les récits de visions médiévaux, cette modalité descriptive de la langue vise également la représentation d'autres perceptions sonores, olfactives, tactiles etc. Pour cette raison, le langage des textes visionnaires, évoquant une vaste gamme de perceptions sensibles, semble contredire à un paradigme visuel, souvent attribué à la pensée occidentale, et reflète une participation plus équilibrée des impressions sensibles dans l'acquisition de la connaissance. En réalité, Barbetti ne définit pas l'*ekphrasis* sur la base du sens qu'elle représente, mais elle met en valeur sa fonction cognitive: l'*ekphrasis* revoit, restructure et assimile une composition sensible en lui conférant une nouvelle forme⁵. Cet aspect cognitif des descriptions implique que ce n'est pas la perception sensible d'une composition qui mène à la connaissance, mais l'acte même de l'interpréter. Un des aspects novateurs de son étude réside ainsi dans le fait que Barbetti considère les visions médiévales comme des compositions invisibles qui deviennent accessibles à la société grâce à leurs traductions verbales :

Ce qui reste invisible pour la société ne peut être conçu officiellement comme une composition qui mérite une traduction ou une interprétation, sauf peut-être dans le domaine de la psychanalyse, discipline qui concerne l'individu et le privé. Et pourtant, pour l'esprit médiéval, des images privées comme le rêve et la vision religieuse ont été considérées comme des compositions reconnues et légitimes, adressées et accessibles au public⁶. [Notre traduction]

³ Par signe naturel on entend les signes non arbitraires qui renvoient à la réalité à la manière des images.

⁴ M. Krieger, *Ekphrasis*, op. cit., p. 9.

⁵ Claire Barbetti, *Ekphrastic medieval visions: a new discussion in interarts theory*, 1st ed., New York, Palgrave Macmillan, 2011, p. 55.

⁶ « what remains invisible to the social eye cannot be conceived officially as a composition that deserves translation or interpretation, except perhaps in the realm of psychoanalysis, a discipline predicated on the individual and the private [...] And yet to the medieval mind such private images

Outre sa forte capacité descriptive, le langage des visions se caractérise également par la reconnaissance de ses propres limites : en admettant son incapacité à décrire correctement l'événement mystique au moyen des notions de la réalité ordinaire, il renvoie à une réalité au-delà du descriptible. L'*apophasis* « fonctionne comme un élément perturbateur dans la vie spirituelle, elle est conçue pour décomposer la cohérence linguistique et la logique structurelle ; et pour choquer par cela la personne [en la plaçant] en dehors des notions conventionnelles de la réalité sur un autre plan d'existence⁷ » [Notre traduction]. En même temps, Barbetti souligne que l'*apophasis* n'a pas de sens sans *cataphasis*, emploi d'affirmations positives, et, en plus de cela, la présence de l'*apophasis* intensifie l'expressivité de la *cataphasis*⁸ : chacune de ces deux modalités du langage suppose la présence de l'autre et elles sont complémentaires dans les représentations des événements mystiques. Ce fonctionnement complémentaire de négation et d'affirmation peut être observé dans les *Visiones Georgii* au sujet de la description de l'ouverture de la porte céleste. Cette description dont le pôle apophasique se manifeste comme le dépassement des catégories terrestres se constitue d'images telles que le feu, la lumière et les symboles de la royauté pour rendre sensible de cette manière les réalités immatérielles. Oscillant entre le dicible et l'indicible, la narration de l'ouverture du ciel constitue le point d'orgue du voyage mystique du chevalier :

Le ciel ouvert, au milieu du feu susdit [Georgius] vit un très grand palais ardent, d'une beauté ineffable, dont la grandeur et les dimensions dépassèrent les dimensions de tous les palais qu'il n'ait jamais vu dans toute sa vie. En même temps, au milieu du palais susdit il vit deux trônes très élevés d'une merveilleuse grandeur et beauté au-delà de toute beauté. Ils semblaient être incomparablement ardents, en dépassant le feu et la lumière du palais susdit autant que le feu de ce palais paraissait dépasser la lumière du Paradis inférieur. Sur celui quelque peu plus haut de ces deux trônes était assis un très beau roi, de façon plus belle de ce qui peut être dit et conçu, très orné à la manière des rois ; alors que sur celui quelque peu inférieur était assise une

as dream and religious vision were considered valuable compositions in their own right and made active and available to the public » Ibid., p. 2.

⁷ *Apophasis* « functions as a disruptive element in the spiritual life; designed to break down linguistic coherence and structural logic, and thereby to shock the person outside conventional notions of reality into another plane of existence » Beverly Lanzetta, *Radical Wisdom: a Feminist Mystical Theology*, Minneapolis, Fortress Press, 2005, p. 15., cité par C. Barbetti, *Ekphrastic medieval visions, op. cit.*, p. 92.

⁸ « Cataphastic modes of expression are given their force and expressive weight by the presence of *apophasis* » C. Barbetti, *Ekphrastic medieval visions, op. cit.*, p. 92.

très belle reine. La beauté de son visage, la délicatesse de ses membres et les ornements de ses vêtements semblaient être infinis, et il n'était possible ni de dépeindre, ni de décrire, ni de penser suffisamment la beauté et la douceur de son visage⁹.

D'un autre côté, nous pouvons observer que l'insistance sur l'ineffabilité de l'objet encourage le recours aux descripteurs d'autres sens qui, à leur tour, remplissent le vide là où les descripteurs d'un sens ont échoué à représenter correctement l'objet perçu¹⁰. La relation profonde entre l'*apophasis* et la synesthésie est confirmée également par Rudy Gordon qui définit cette dernière comme une :

stratégie ou technique rhétorique qui consiste à mêler ou « briser » des tropes ou des métaphores sensorielles. Ce qui est mêlé ou « brisé », ce sont les distinctions entre les cinq sens (ou peut-être ‘classes’ de sensation) que les gens semblent considérer comme « données » ou « naturelles » (et sont donc peut-être inhérentes à l'être d'un corps sensoriel). Compris comme une technique rhétorique, on peut comparer fructueusement la rhétorique synesthésique à la dialectique négative du langage apophasique. Si l'on peut dire que les métaphores brisées reposent sur la contradiction et le paradoxe; on peut donc peut-être affirmer sans exagération que, comme le langage apophasique, le langage synesthésique se « décompose » lui-même¹¹ [Notre traduction]

⁹ « *Item aperto celo, intra ignem predictum / uidit palacium igneum maximum et ineffabilis pulchritudinis, cuius palacii magnitudo et quantitas excedebat omnium palaciorum / quantitatem que vmquam in mundo vidit in tota / vita sua. Item in medio palacii predicti uidit / duos thronos altissimos mire magnitudinis et pulchritudinis super omnem pulchritudinem, / qui uidebantur ignei incomparabiliter, ignem et / lucem supradicti palacii excedentes quantum ignis / ipsius palacii lucem inferioris paradisi excedere / videbatur. In illorum autem duorum thronorum aliquan- / 13vA / tulum alciori, sedebat Rex pulcherrimus pulchre / plus quam dici uel cogitari possit, regaliter perornatus. Item in alio aliquantulum inferiori, sedebat / Regina pulcherrima, cuius pulchritudo in aspectu / et in membrorum elegancia et in uestium ornamentis / finem non uidetur habere, et cuius pulchritudo et dulcedo / uultus nec depingi nec narrari sed nec sufficienter cogitari possent. » Ms 832 f. 13rB 29 - 13vA 8*

¹⁰ « Because cataphatic saying is inextricably connected to a mode that insists upon the inexpressibility of the object at hand, the descriptors of other senses will be called upon to fill in where the descriptors of one sens fail to represent the sensed object appropriately. » C. Barbetti, *Ekphrastic medieval visions, op. cit.*, p. 94.. Voir par exemple la description de l'ouverture de la porte du Paradis céleste citée dans ce même chapitre, dans laquelle la vision lumineuse s'associe à une perception olfactive, page x ... Un phénomène similaire est observable dans la description de l'effet que la contemplation du Paradis exerce sur le chevalier. p. Ici, la vision provoque une perception abstraite de la douceur.

¹¹ « [It is more productive, I think; to ignore what we might call “subjective synaesthesia” and pay attention to “objective synaesthesia “ or rhetorical synaesthesia”, which I would define as the] rhetorical strategy or technique of mixing or “breaking” sensory tropes or metaphors. What is

Si nous citons ces auteurs concernant le langage des récits de visions, c'est dans le but de bien souligner que l'analyse de la perception sensible dans ces textes ne peut jamais être séparée d'une analyse linguistique. Tout ce que nous constaterons par rapport aux sens et à leur rôle dans la construction de l'événement mystique ne se comprendra que si l'on accepte qu'au lieu de la notion, par ailleurs assez vague, d'expérience mystique, il est plus légitime d'examiner les techniques rhétoriques qui permettent de représenter un tel événement. Sur ce sujet, nous suivrons Rudy Gordon qui explique clairement la nécessité d'une telle distinction :

Les chercheurs ont pris le langage sensoriel pour la preuve de « l'expérience » sur la base du principe selon lequel « l'expérience » se distingue de la « langue » et lui est antérieure. En outre, ils supposent qu'ils peuvent utiliser des textes écrits pour récupérer et comparer non le langage portant sur l'expérience « religieuse » ou « mystique », mais une telle expérience elle-même. Ces hypothèses doivent être remises en cause pour une raison que les philosophes connaissent depuis longtemps et que certains chercheurs en mysticisme répètent depuis les années '80. Depuis cette période tardive, il semble évident que, même si nous pouvions définir « l'expérience » (un terme outrageusement vague), nous ne pourrions pas bien la séparer du langage. Plus précisément, même si nous concédons que « l'expérience » se distingue de la langue et lui est antérieure, nous ne voyons pas comment nous pourrions nous servir de la langue écrite comme d'une preuve de sa manifestation.¹² [Notre traduction]

2. La vision

Dans le cadre de notre étude, nous avons déjà analysé la vision en mettant en valeur sa fonction mnémonique et cognitive. Nous avons également démontré que les visions comme

mixed or “broken” are the distinctions between the five senses (or perhaps “classes” of sensation) that people seem to regard as “given” or “natural” (and are, therefore, perhaps inherent to being a sensing body). Understood as a rhetorical technique; we can fruitfully compare synaesthetic rhetoric to negative dialectic of apophatic language. If we can say that broken metaphors are built on contradiction and paradox; it is perhaps not too much to say that like apophatic language, synaesthetic language “unsays” itself. » Gordon Rudy, *The mystical language of sensation in the later Middle Ages*, Routledge, New York, 2002, p. 14.

¹² « Scholars have taken sensory language as evidence of “experience” based on the premise that “experience” is distinct from and prior to “language.” Further, they assume they can use written texts to recover and compare not language about “religious” or “mystical experience”, but such experience itself. There is a reason to question these assumptions, as philosophers have long known and as some scholars of mysticism began to insist in the 1980s. At this late date; it seems obvious that, however we might define “experience” (an infamously vague term), we cannot neatly segregate it from language. More to the point, even if we grant that “experience” is distinct form and prior to language, it is not clear how we can use written language as evidence for it. » *Ibid.*, p. 10.

genre littéraire peuvent encourager la naissance de visions spontanées chez les lecteurs, à travers un appel à l'identification. Cette fois-ci, en revanche, nous envisageons d'examiner les implications de la vision en tant que représentation verbale d'une perception corporelle. Les problèmes qui nous occuperont ici seront les suivants : Quelles catégories décrivent les perceptions visibles dans les *Visiones Georgii* ? Quelle est leur signification dans la narration ? Quelles valeurs s'attachent à la vision ? Comment s'associe-t-elle à d'autres perceptions sensibles ? Pour pouvoir répondre à ces questions, nous passerons à la loupe le vocabulaire des descriptions. Ainsi, notre analyse portera sur la structure interne de cette *ekphrasis* sophistiquée que sont les *Visiones Georgii*, afin de mettre en lumière la manière dont elles contribuent à la connaissance des réalités de l'autre monde.

2.1. La beauté

Les descriptions des *Visiones Georgii* nous permettent de constater que la vision est le sens privilégié à travers lequel on accède à la beauté¹³. Le narrateur emploie les termes *pulchritudo* (beauté), *formositas* (beauté des formes), *decor* (grâce, charme) et *elegantia* (délicatesse) pour désigner la beauté sensible, auxquels s'attachent souvent des expressions impliquant ses effets, notamment *laetitia* (allégresse) et *amenitas* (agrément).

Dans les visions de Georgius, la beauté est le plus souvent associée à des êtres et des objets dans la mesure où ils participent au divin. Nous pouvons observer cette tendance déjà au Purgatoire où les âmes souffrantes sont belles en raison de la promesse de leur salut et glorification futurs¹⁴. Ensuite, en passant à travers les régions paradisiaques, les visions révélées à Georgius éclatent d'une beauté toujours croissante : la beauté du jardin mystique dépasse celle du champ fleuri, les murs du Paradis et la plaine paradisiaque sont encore plus beaux, le palais dans le ciel empyrée est d'une beauté ineffable et enfin, les trônes situés à l'intérieur sont au-dessus de toute beauté. Le Roi céleste est si beau que l'on ne peut le dire ni le penser, et la Vierge, sous la forme d'une très belle Reine, est d'une beauté infinie. Comme il en ressort également de ce résumé, les révélations de Georgius se structurent selon un principe de gradualité. La beauté et la réjouissance des premières visions préparent Georgius à recevoir les prochaines, toujours plus éclatantes et plus belles. Cette progression graduelle,

¹³ Petrus de Paternis attribue la beauté une seule fois à une perception auditive en décrivant le chant des anges qui « *decantabant ymnium pulcherrimum et/ supramodum dulcissimum* » Ms 832 f. 11vB 28-29

¹⁴ Pour une citation voir la page 298 et la note 42.

que nous avons déjà mise en lumière au sujet des motifs du champ fleuri et du verger, est effectivement une caractéristique inhérente à l'événement mystique¹⁵.

Le parcours dans l'au-delà sert donc à une sensibilisation du sujet perceptif, à une préparation de ses sens à accueillir une expérience débordante qui n'est pas tant une activité contrôlée que l'infusion d'une réalité extérieure dont la présence envahit les sens. Georgius, au cours de son voyage au Paradis reste passif pour se laisser envahir par cette présence divine de plus en plus concrète, ce qui l'amène à un état extatique au sommet de ses visions :

Étant donné que Georgius resta ravi et captivé mentalement par la joie ineffable des grâces des visions susdites, l'archange Saint Michel le toucha, le secoua amicalement et lui dit en lui souriant, le visage réjoui : Georgius, mon très cher frère, que penses-tu ? Veux-tu rester ici ou retourner à la misère du monde¹⁶ ?

Pendant ce cheminement vers une révélation toujours plus complète de la divinité, la beauté s'associe essentiellement à des objets lumineux, à des personnes et à des paysages paradisiaques. Dans chaque cas, notre but est de comprendre en quoi consiste cette qualité tellement accentuée dans les descriptions et quelles idées expliquent ses marques distinctives.

2.1.1. La beauté des objets lumineux

Lorsque le narrateur décrit de beaux objets, leur beauté se manifeste comme une qualité inhérente à leur matière. La croix que l'archange saint Michel tient dans sa main, sa couronne ou encore les murs du Paradis corporel sont tous en or et décorés de gemmes. Ces objets sont beaux du fait qu'ils sont en or ou en pierres précieuses. Mais la prédilection pour l'or s'observe également dans les descriptions de l'apparence des saints qui louent Dieu en procession :

Tous et chacun des ordres susdits avaient des couronnes selon l'essence du bonheur auquel ils participaient, c'est-à-dire une couronne d'or, mais, en plus de cette couronne d'or, certains

¹⁵ Voir les pages 228-229 et la note 18.

¹⁶ « *Nam cum / Georgius pre gaudio inenarrabili de uisionibus / gracijs predictis raptus et mente captus reman- / sit, et tunc archangelis Michael tangens et ami- / cabiliter excitans, et subridendo facie letissi- / ma sibi dixit : "Georgi, frater mi karissime, quid / cogitas ? Numquid vis hic remanere, uel ad mi- / seriam mundi redire" ?* » Ms 832 f.15rA 36 - 15rB 3

avaient encore une petite couronne au-dessus que l'on appelle auréole, qui est un anneau d'or orné de pierres précieuses comme un cercle, placé au-dessus de la couronne impériale¹⁷.

Outre les ornements susdits des saints et des bienheureux, certains avaient dans leurs mains des palmes en or, décorées et formées de pierres précieuses, en signe de la victoire triomphante [...] D'autres, cependant, qui n'avaient pas de palmes dans leurs mains, avaient des rameaux d'arbres en or, selon l'exigence de la vertu dans laquelle ils avaient excellé dans cette vie¹⁸. [Notre traduction]

Cependant, ces matières ne sont pas belles en soi, mais leur beauté est due au fait qu'elles transmettent une qualité dont la source n'est pas en elles-mêmes : la luminosité, attribut par excellence de Dieu. Or, le narrateur insiste inlassablement sur le caractère lumineux des manifestations du divin. Il suffit d'observer que le voyage mystique de Georgius dans l'au-delà se dessine comme un parcours allant de l'obscurité, associée au péché, vers une clarté toujours croissante. La lumière qui brille sur la couronne et la croix de l'ange est effectivement la même qui illumine le visage des âmes souffrantes au Purgatoire et qui éclate sur celui des saints triomphants au Paradis. Cette clarté s'étend à tout l'espace lorsque Georgius progresse vers la révélation finale de son parcours : en quittant le verger où il s'émerveille du chant des oiseaux, le chevalier voit un très beau mur en or pur, éclatant et brillant comme le soleil¹⁹. Lorsqu'il s'en approche davantage, Georgius perçoit une lumière merveilleuse émanant de la porte du Paradis corporel sous la forme d'un feu qui ne brûle pas²⁰. Cette lumière n'est pas seulement très belle, mais très douce aussi. La beauté associée à

¹⁷ « *Item predictorum ordinum licet omnes et singuli haberent coronas / aureas spectantes ad essenciam beatitudinis ad quam / spectat, id est corona aurea quidam tamen sed non omnes / habebant preter coronam auream quandam aliam coronam / paruam superpositam que dicitur aureola, que est quidam / circulus aureus lapidibus preciosis ornatus / ad modum circuli, qui superponitur corone imperiali* » Ms 832 f. 11vB 30-36

¹⁸ « *Item preter supradicta sanctorum et beatorum orna- / menta, quidam habebant palmas aureas in mani- / bus lapidibus preciosis ornatas et contextas, in / signum victorie triumphantis, [...] Ceteri / uero qui palmam non habebant in manibus, habebant / tamen ramos arborum aureos seu aurearum secundum virtu- / tis exigenciam in qua magis in hac uita uigie- / runt.* » Ms 832 f. 12rA 11-24

¹⁹ « *Murus autem iste quantum videbatur erat / totaliter aureus et de auro purissimo pulcherrime / et aptissime compactus et constructus. Item erat ual- / de lucidus et fulgentissimus, cuius fulgor solem / lucentem in meridie attingere non solum sed etiam vincere / videbatur* » Ms 832 f. 10rA 33-38

²⁰ « *Et sic apparere uide- / batur flamma autem maxima illius ignis apparentis / radios fulgidissimus emittebat qui vincere / uidebantur radios et lucem decuplis solis. Item sciendum / quod ignis ille sic apparens non erat nec est uerus ignis / sed lux fulgidissima in figura ignis apparentis, qui / non conburebat nec vim conburendi habebat, sed erat / lux pulcherrima et sicut erat pulchra ita etiam*

la luminosité s'intensifie dans le Paradis corporel, illuminé de manière non mesurable par les visages des saints qui brillent quarante-neuf fois plus que le soleil à midi²¹. Néanmoins, ce n'est pas encore l'acmé de son voyage mystique puisqu' qu'à l'ouverture des portes du Paradis céleste, Georgius verra un phénomène lumineux qui dépasse toutes ses perceptions précédentes :

Georgius se tourna vers le ciel et vit d'emblée l'ouverture du ciel, et aussitôt qu'il s'ouvrit, une lumière presque infinie émana à la manière d'un immense feu, dans une telle abondance que si le monde s'était transformé immédiatement en pailles ardentes, il n'aurait pu émettre ni tant de lumière, ni tant de feu, car ce feu n'était pas de vrai feu mais de la lumière très brillante sous l'apparence du feu, et ce feu figuré comprend une lumière infinie et une odeur infinie, et sa lumière dépasse infiniment la lumière du Paradis inférieur, et, de la même manière, son odeur dépasse l'odeur du Paradis inférieur²². [Notre traduction]

2.1.2. La beauté des êtres glorifiés

Quant aux personnes que Georgius rencontre sur son chemin, il convient de noter d'abord que leur apparence n'est qu'une image, et ainsi, leurs qualités sensibles sont au service de la manifestation visible de leur essence spirituelle. Les corps des saints que Georgius voit ne sont pas cependant de vrais corps palpables, mais de très subtiles images sans aucune épaisseur, car, comme l'ange explique à Georgius, les esprits créés à l'image de Dieu ont la puissance par une permission divine de former et figurer des corps à partir de l'air, sans aucune épaisseur²³.

erat / suauissima supra modum causans in vidente et appro- / pinquante et sentiente delectationem gaudium et leticiam / que per hominem narrari non possunt. » Ms 832 f. 10rB 4-12

²¹ « *facies cuiuslibet sanctorum lucebat xlix. vicibus plus uel saltem tantum quantum sol iste lucet nunc in vigore suo, videlicet cum est in meridie » Ms 832 f. 12rA 32-35*

²² « *Qui Georgius uersus celum respex- / it et uidit statim celum apertum, et inde facta aperci- / one, lux quasi infinita admodum ignis max- / imi exibat, in tanta quantitatis copiam, quod si / mundi innumerabiles essent conuersi in paleas simul / et semel ardentes, non possent tantam lucem / nec ignem tantum causare, qui quidem ignis non / est uerus ignis sed lux fulgidissima in figura / ignis, qui quidem sic figuratus includit infi- / nitam lucem et infinitum odorem, cuius lux in- / comparabiliter et quasi infinite excedit lucem / inferioris paradisi, et consimiliter odor excedit odo- / rem » Ms 832 f. 13rB 17-29*

²³ « *Dico igitur tibi, quod corpora sanctorum que vides et in quibus tibi apparent, non sunt uera corpora palpabilia, sed sunt subtilissime ymagines corporum in quibus a te uideri possint corporali oculo, et sine quibus ymaginibus a te uideri non possent » Ms 832 f. 6rA 14-19*

Outre la clarté qui émane des visages des saints hommes et des saints anges au Paradis, leurs habits sont également dignes de l'attention du narrateur. En effet, ces vêtements ne sont pas des accessoires secondaires, mais appartiennent à part entière à la personne et expriment l'essence. C'est pour cette raison qu'ils doivent également être beaux, précieux et ornés, reflétant la dignité et la gloire de ceux qui les portent. Ainsi, les saints qui apparaissent sous la forme de figures visibles transmettent selon le plan divin des vérités normalement inaccessibles sous une forme perceptible avec les yeux. Leur visage, leur corps et leurs vêtements constituent une seule unité : la personne glorifiée. Tous les détails de leur apparence sont dotés d'une signification spirituelle. Comme le narrateur l'explique, même les couleurs de leurs vêtements sont choisies pour être significatives : les anges et les séraphins sont habillés en vert, les apôtres et les martyrs en rouge écarlate, les confesseurs portent de très brillants habits dorés de couleur safran, les vierges sont vêtues de blanc, tandis que les patriarches, les prophètes et les docteurs de l'Église apparaissent de la même manière que les confesseurs. De plus, le narrateur ajoute que ces vêtements ne sont pas que beaux, mais également très ornés²⁴.

Malgré le fait que la beauté, la clarté et la subtilité caractérisent tous les saints hommes et saints anges que Georgius voit en passant à travers les régions paradisiaques, Petrus de Paternis consacre des descriptions plus détaillées à deux personnes dotées d'une beauté extraordinaire : la première est saint Michel que Georgius rencontre encore sur son chemin au Purgatoire, la seconde est la Vierge, régnant avec son Fils dans le palais céleste, dont la vision constitue l'aboutissement le parcours du chevalier. Quant à l'aspect visible de saint Michel, nous apprenons qu'

En beauté, il dépassait tous les vivants, en particulier son visage, car son très beau et très joyeux visage semblait éclairer et réjouir le monde entier tel qu'il n'existe et ne peut même

²⁴ « *Item sciendum quod sancti diuersimode induti ap- / parebant et distincti secundum statum et gradum suum / ac eciam gradus distinctionem. Nam omnino angeli / preter seraphin videbantur fore induti pannis / nobilissimis uiridis coloris. Item apostoli martires / induti apparebant nobilissimo scharleto rubei / coloris, et eodem modo totus ordo angelorum exceptis / seraphin qui sunt ardentissimi super omnes alios / in caritate et dilectione. Item confessores uidebantur / induti pannis aureis fulgentissimis crocei co- / loris. Item virgines indute videbantur pannis no- / bilissimis niuei ac candidissimi coloris. Item / patriarche et prophete ac eciam sancte legis doctores in- / duti apparebant sicut de confessoribus est dictum. Et / sic patet quomodo omnes et singuli sancti apparebant / non solum summe et ualde decori ut supra, sed eciam / valde ornati modo predicto.* » Ms 832 12vA 5-21

exister aucun peintre, même le plus expérimenté dans l'art de la peinture, qui serait capable de peindre sa beauté et sa grâce²⁵. [Notre traduction]

Comme nous l'avons suggéré plus haut, cette exaltation des qualités sensibles ne concerne pas uniquement ce que l'on peut voir avec les yeux du corps. Effectivement, le Moyen Âge connaissait le concept de *recta anima in recto corpore*, c'est-à-dire « une droiture de l'âme qui se propage et se rend perceptible dans toute l'apparence physique du chrétien idéal²⁶ ». Umberto Eco cite entre autres Gilbert de Hoyland (11??–1172?) pour illustrer ce parallélisme entre l'intérieur et l'extérieur de la personne. L'abbé de l'abbaye cistercienne de Swineshed avait recours à cet idéal dans ses sermons sur le Cantique des Cantiques par lesquels il complétait l'interprétation interrompue de Bernard de Clairvaux :

Et en effet, tu peux observer qu'un individu possède des joues si pleines d'une joliesse charmante que cet aspect extérieur a le pouvoir de réjouir l'esprit de ceux qui le contemplent, et de les nourrir de la grâce intérieure que cet aspect révèle²⁷.

Dans cette correspondance entre les traits intérieurs et extérieurs de la personne, idée très répandue dans les milieux cisterciens, Martino Rossi Monti voit une manifestation chrétienne des idées présentes également chez Plotin : la beauté de l'âme éclate sur le corps²⁸. Ainsi, la beauté est conçue comme une qualité intrinsèque de l'âme qui embellit également le corps. Ce même principe transparait dans la description de la Vierge dans la dernière vision de Georgius. Néanmoins, son aspect somptueux, caractérisé par des qualités telles que la beauté (*pulchritudo*), la délicatesse (*elegantia*), le decor (*beauté, élégance*) et la douceur (*dulcedo*) ne peut être rendu de manière digne que par une *apophasis* :

²⁵ « *omnes mundi homines / in puchritudine excedebat, et specialiter in vultu, / cuius vultus latissimus et pulcherrimus totum mun- / dum illustrare et letificare uidebatur, quod non est / nec esse posset homo depictor et in arte pingendi / doctissimus, qui sufficeret ad depingendam pulchri- / tudinem et formositatem illius.* » 4rA 23-29

²⁶ Umberto Eco, *Art et beauté dans l'esthétique médiévale*, traduit par Maurice Javion, Paris, B. Grasset, 1997, . 2.2. Les mystiques (édition Kindle)

²⁷ « *Et revera etiam corporales genas alicujus ita grata videas venustate refertas, ut ipsa exterior facies intuentium animos reficere possit ; et de interiori quam innuit cibare gratia* » in Gilbert de Hoyland, *Sermones in Canticum Salamonis 25*, PL 184, col. 125, cité dans *Ibid.*

²⁸ Martino Rossi Monti, « “Opus es magnificentum” : The Image of God and the Aesthetics of Grace » dans *Magnificence and the Sublime in Medieval Aesthetics. Art, Architecture, Literature, Music*, New York., s.l., Palgrave Macmillan, 2010, p. 24-25.

Sur un autre [trône] un peu plus bas était assise une très belle reine, dont la beauté physique, la délicatesse des parties de son corps et l'élégance de ses vêtements semblaient infinie ; et son visage était aussi beau et doux que l'on ne peut ni le dépeindre, ni le raconter, ni le penser suffisamment²⁹.

2.1.3. La beauté des paysages

Outre les objets et les personnes, la beauté est manifeste également dans les paysages que Georgius traverse après avoir quitté le Purgatoire. Tout d'abord, le chevalier traverse un champ fleuri très agréable, ensuite il continue son chemin dans un verger pour arriver enfin à la plaine du Paradis corporel. Nous avons déjà cité ces passages ekphrastiques plus haut, à propos de l'analyse des motifs constitutifs de visions. Par conséquent, cette fois-ci nous nous limiterons à souligner quelques caractéristiques de ces descriptions nous permettant de révéler les traits marquants de l'idéal de beauté des *Visiones Georgii*.

En ce qui concerne le champ fleuri que Georgius traverse avec saint Michel après avoir quitté les lieux du châtement divin, outre les perceptions olfactives, le narrateur met en valeur le caractère coloré de cette vision. En effet, ce champ est très verdoyant (*valde virens*) et plein de fleurs colorées (*habundans in floribus diuersorum /colorum*). Un autre trait que Petrus de Paternis souligne est son aspect intègre : « Dans ce très beau champ, il n'y avait aucun chemin ni quelconque trace de route, mais c'était un tout entier et très plat comme un autel ou n'importe quelle autre chose très plate et totalement égale³⁰ ». Ensuite, contrairement à la vision de ce champ, celle du verger est dominée par des perceptions sonores, notamment par le chant des oiseaux. La beauté, moins accentuée dans cet endroit, réside néanmoins dans l'aspect des arbres fleuris. Ensuite, la vision de la plaine du Paradis corporel nous permet de formuler une idée plus claire de l'idéal de beauté propre aux *Visiones Georgii*. Pour cette raison, nous citerons ici le passage que nous avons analysé plus haut lors de l'évocation du motif de l'autel :

²⁹ « *Item in alio aliquantulum inferiori, sedebat / regina pulcherrima, cuius pulchritudo in aspectu /et in membrorum elegancia et in uestium ornamentis / finem non uidetur habere, et cuius pulchritudo et dulcedo / uultus nec depingi nec narrari sed nec suffi- / ciente cogitari possent* ». Ms 832 f. 13vA 3-8

³⁰ « *In prato autem isto pul- / cherrimo, nulla apparebat via, nec vie uestigium, sed / totum integrum et planissimum, sicut altare, uel res / planissima quecumque et penitus adequata.* » Ms 832 f. 9vB 16-19

Georgius vit une immense plaine dont on ne pouvait pas voir la fin. Cette plaine fut dans toutes ses parties singulières complètement égale et pleine, à l'exception d'une partie au milieu qui émergeait au-dessus des autres, à la manière d'un autel d'une beauté extraordinaire et richement orné. Dans cette plaine paradisiaque il n'y avait ni pierres, ni herbes, ni plantes ou arbres, ni or ou argent, ni quelconque corps grand ou petit, sinon toutes sortes et tous genres de gemmes précieuses auxquelles celles de notre monde mortel ne sont pas et ne peuvent pas être similaires ou comparables ; et leurs valeurs et leur prix ne sont pas comparables et ne méritent pas non plus d'être comparés. À l'instar d'un très beau tableau, toute cette plaine paradisiaque était entièrement décorée et composée de ces gemmes très précieuses, non pas comme des pièces surajoutées ou assemblées, mais de manière continue. Cette plaine, composée des gemmes mentionnées, se déployait comme un seul corps continu, non pas formé de parties, mais sans interruption³¹. [Notre traduction]

Cette description extraordinaire est digne d'une analyse plus approfondie, car, d'une part, elle explicite une caractéristique particulière de l'idéal esthétique manifeste dans les *Visiones Georgii*, notamment la prédilection pour l'unité comme qualité inhérente à la beauté. L'idéal d'être constitué d'un seul corps, sans aucune division, révèle une parenté avec la notion plotinienne de la beauté que nous présenterons ci-dessous. Cependant, un autre trait du passage cité mérite notre attention : celui-ci consiste dans l'association de la plaine du Paradis avec l'art de la peinture. En effet, cette comparaison semble encore plus étonnante si l'on prend en compte que le narrateur évoque le tableau peint non pour stimuler l'imagination du lecteur, mais pour mettre en lumière une qualité commune entre la peinture et la plaine en question, notamment leur caractère continu, intègre. Le passage cité oppose les notions d'adjonction (*aggregatio*) et d'assemblage (*contignatio*) avec celle de continuité (*continuatio*) et l'expression « un corps intègre » (*unus corpus continuus*). L'idéal du texte se trouve dans ces dernières. Les principes de la beauté peuvent donc être résumés comme suit : est beau ce qui est composé de manière continue, sans interruption, sans adjonctions, comme un seul corps. Cet idéal met en avant l'intégrité comme principe de composition au lieu de la matière de l'objet.

³¹ Voir les 236-237 et la note 2.

2.1.4. Reflets possibles d'un idéal plotinien de l'unité

L'aspiration vers l'unité en tant que qualité inhérente de l'objet et non comme résultat de l'agencement de plusieurs éléments renvoie effectivement à la pensée plotinienne³² qui, quant à la définition de la beauté, se distingue nettement du système platonicien ou des idées d'Aristote. Cette prédilection pour l'unité est la conséquence de la priorité accordée à la forme indivisible sur la matière dispersée en plusieurs parties et soumise à la mort. Étant donné que chez Plotin, la beauté est « l'image visible d'une Forme intelligible »³³, elle ne peut se trouver dans la matière destinée à la fragmentation, mais elle émane de la forme comme une lumière immatérielle.

En effet, Plotin revient plusieurs fois sur la critique de l'esthétique pythagoricienne dont les spéculations de Platon sont en partie issues : la symétrie ne saurait définir la nature de la beauté, car il n'y a de symétrie qu'entre des parties composées, que la composition est l'ordre d'une pluralité, et que tout ce qui est pluriel est sujet à la décomposition et à la mort. Si le Beau, selon la leçon de Diotime reprise par Plotin, est une image (eikôn et non eidôlon) de l'immortel intelligible, alors il faut le concevoir non selon la mesure de sa composition, qui le ferait périssable, mais selon son indissoluble unité. Le Beau est simple, et non composé, il ne résulte pas de l'agencement harmonieux de ses parties, mais du seul acte, pur et simple, de sa manifestation³⁴.

Bien que l'on trouve des traces plus ou moins implicites de l'influence de Plotin chez de nombreux penseurs chrétiens, notamment chez Augustin, des Pères grecs³⁵ et chez Pseudo-Denys l'Aréopagite, en ce qui concerne Petrus de Paternis, nous n'avons pas encore réussi à identifier les sources précises de son idéal de beauté. Quant aux influences possibles de la pensée néoplatonicienne, nous pouvons supposer qu'en tant que maître en théologie, il

³² Quant à la beauté, les pensées de Plotin sont résumées dans les *Énéades* I, 6 (Du Beau) et V, 8. (De la beauté intelligible). Pour les implications esthétiques de sa pensée, voir l'étude de Jacques Darriulat : *Plotin et l'esthétique de la grâce*, mise en ligne le 29 octobre 2007 sur le site *Philosophie générale et philosophie esthétique*. Jacques Darriulat, <http://www.jdarrulat.net/Introductionphiloesth/Antiquitetardive/PlotinGrace.html>, (consulté le 18 novembre 2017).

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Daniele Iozzia analyse les influences plotiniennes chez Basil de Césarie et Grégoire de Nyssie, in: Daniele Iozzia, *Aesthetic Themes in Pagan and Christian Neoplatonism: from Plotinus to Gregory of Nyssa*, London, Bloomsbury Academic, 2015, 130 p., voir en particulier le chapitre « Gold and Light », p. 57-75

connaissait le *Livre de Causes*, constitué d'extraits de Proclus et commenté par Albert le Grand, Roger Bacon, Siger de Brabant, Gilles de Rome, le pseudo Henri de Gand, puis saint Thomas d'Aquin et d'autres³⁶. De Proclus, peut-être il connaissait également ses *Eléments de la théologie*, traduit en latin en 1268 par Guillaume de Moerbeke³⁷. De plus, nous présumons qu'il a eu accès au Corpus dionysiaque, et, naturellement, aux écrits de saint Augustin. Néanmoins, ces sources ne semblent pas expliquer entièrement la prédilection des qualités telles que l'intégrité. Or, dans les *Visiones Georgii*, nous pouvons reconnaître une tendance similaire à ce que l'on a vu plus haut chez Plotin, notamment à saisir la beauté comme manifestation « simple » plutôt qu'organisation harmonieuse de plusieurs éléments. La splendeur de l'or, la brillance des gemmes, l'éclat des visages des saints, les couleurs vives de leurs vêtements sont tous des qualités « pures et simples », perceptibles de manière immédiate. Comme nous l'avons montré, cette beauté « simple » s'associe chaque fois à un degré excessif de luminosité. Il apparaît cependant très clairement dans le texte qu'il ne s'agit pas d'une lumière émanée de la matière, car, comme l'ange l'explique au chevalier, tous ceux que Georgius voit au cours de son pèlerinage, sont des images sensibles des réalités incorporelles :

« C'est dans cette lumière incorporelle, et non dans la symétrie ni dans l'ordre, que consiste donc la Beauté, image sensible de la Forme intelligible. "La beauté d'une couleur simple lui vient d'une forme (*morphê*) qui domine l'obscurité de la matière et de la présence d'une lumière incorporelle (*phôs asômaton*) qui est raison et idée (*logos kai eidos*)" (I, 6, III)³⁸ ».

Un autre aspect très remarquable de la pensée plotinienne consiste dans le fait qu'elle attribue à la beauté le statut d'image : Plotin conçoit la beauté comme image de « l'immortel intelligible ». Or, la même idée réapparaît, de manière implicite toutefois, dans les *Visiones Georgii*. Comme nous l'avons vu plus haut, toutes les beautés que Georgius perçoit au cours de son pèlerinage sont effectivement des images des réalités spirituelles qui, sous leur forme visible, dégagent de la splendeur divine. Par cela, la beauté va de pair avec la notion d'image (*imago*)³⁹ et les images dont le texte fait mention sont toujours liées à la divinité. Les deux

³⁶ Pour les commentaires sur le Livre des causes, voir Dragos Calma (ed.), *Neoplatonism in the Middle Ages: New Commentaries on « Liber de Causis » and « Elementatio Theologica »*, Turnhout, Brepols Publishers, 2016, vol.42.

³⁷ Wayne J. Hankey, « Aquinas, Plato, and Neo-Platonism » dans Brian Davies et Eleonore Stump (eds.), *The Oxford Handbook of Aquinas*, Oxford University Press, 2012, p. 55.

³⁸ Ibid

³⁹ Il faut remarquer que les *Visiones Georgii* connaissent également la notion de la beauté trompeuse. C'est le cas des apparitions diaboliques qui essaient de détourner Georgius de son chemin sous la

notions, image et beauté, sont ainsi réunies dans les révélations au service du même but, notamment l'expression de l'essence divine sous une forme perceptible pour les sens

Ainsi, une particularité des visions de Georgius réside dans le fait que la forme intelligible, uniquement accessible habituellement à la vision intellectuelle, se révèle au chevalier par les yeux corporels. L'unité que l'homme ne peut retrouver d'ordinaire que par une conversion vers sa propre intimité, devient manifeste de manière extraordinaire sous la forme d'images rayonnantes qui bouleversent les sens et conduisent le visionnaire à un état extatique. La lumière qui baigne tous les êtres glorifiés du Paradis est effectivement la manifestation de cette grâce spirituelle qui, débordant et rayonnant, règne sur la matière⁴⁰.

2.2. *La laideur*

Nous avons auparavant observé la nature de la beauté dans les descriptions du Paradis et nous avons démontré comment celle-ci était liée à la divinité. À présent, nous allons passer à l'analyse de la laideur, une autre qualité visuelle qui prédomine les descriptions de l'Enfer et du Purgatoire.

La laideur caractérise dans les *Visiones Georgii* les âmes séparées en Enfer et les démons. Ainsi, le qualificatif *turpis(simus)* (laid ou très laid) est toujours attribué aux diables ou aux damnés, privés définitivement de la promesse du salut. Contrairement à la beauté sensible, conçue comme reflet de la bonté de la personne, la laideur rend manifeste la méchanceté. D'un autre côté, tandis que la vision de la beauté fait plaisir à l'âme - il suffit de penser à saint Michel dont le beau visage réjouirait le monde entier -, celle de la laideur provoque de la douleur et constitue un châtement supplémentaire aux âmes souffrantes au Purgatoire :

La souffrance de ces âmes [au Purgatoire] fut remarquablement augmentée par la vision horrible et la moquerie des démons roulant la roue sous des formes très laides selon l'exigence

forme de belles dames ou de bijoux séduisants, etc. Néanmoins, ces apparitions ne sont jamais désignées dans le texte par le mot *imago*, qui est réservée aux manifestations du divin.

⁴⁰

Au sujet des similarités entre les thèses plotiniennes et le pensée médiévale concernant cette beauté rayonnante voir M. Rossi Monti, « "Opus es magnificentum": The Image of God and the Aesthetics of Grace », art cit, p. 23-28.

de leur méchanceté ; et chacun d'eux apparut sous une forme et en une figure très laide et très difforme selon la mesure de sa méchanceté⁴¹. [Notre traduction]

Comme nous l'avons vu plus haut, la beauté indique toujours une participation de la divinité et elle se reflète très souvent dans la clarté. Or, selon ce même principe, la laideur n'est que l'absence de la lumière, une obscurité profonde, une privation du rayonnement de la gloire divine :

Les âmes du Purgatoire ont de très beaux visages en raison de la grâce de leur justification et de l'espoir solide de leur glorification. [En revanche], Les âmes de l'Enfer ont des visages très laids, très affligeants et très noirs à l'instar des personnes désespérées et comme les Sarrasins d'Ethiopie, à cause du péché contre le Saint Esprit. À défaut d'une vraie contrition, elles sont essentiellement corrompues dans leur essence à cause du désespoir éternel de leur libération, leur justification et leur glorification⁴². [Notre traduction]

Néanmoins, nous pouvons également observer que les êtres que Georgius rencontre sur son chemin à travers le Purgatoire et l'Enfer sont plus souvent caractérisés par les sentiments de peur qu'ils suscitent que par leur apparence visible. Les qualificatifs les plus fréquemment utilisés dans ces descriptions sont *horribilis* (horrible) et *terribilis* (terrible) et leurs superlatifs. Associé à d'autres qualités telles que la puanteur ou le bruit, le diabolique se trouve sur le pôle négatif du continuum perceptif de l'homme. D'un autre côté, les êtres diaboliques peuvent se montrer beaux aussi, comme les diables apparaissant à Georgius sous la forme de belles dames (Vision 3). Néanmoins, cette beauté trompeuse, aussi désirable soit-elle, n'inspire pas de sentiments positifs chez celui qui l'observe, comme on le voit à l'occasion du châtement des gloutons au Purgatoire⁴³. Une méfiance envers les apparences sensibles est ainsi un motif récurrent du parcours du chevalier. Avant de se laisser saisir par la

⁴¹ « *ipsarum animarum cruciatus / augebatur non modicum ex visione horribili et / derisione demonum rotam illam noluencium et reuol- / uencium qui in forma turpissima secundum ipsorum et ma- / liciarum eorum exigenciam nam quilibet ipsorum in forma / et figura deformissima et turpissima apparebat secundum / quantitatem malicie ipsius* » Ms 832 f.2rB 34-40

⁴² « *Tamen differentiam est in tribus, primo ut supradictus est: Anime / purgatorii habent facies pulcherrimas propter gratiam / iustificationis et propter spem certissimam sue glorificationis./ Anime uero inferni habent facies turpissimas flebiles ual- / de et nigerrimas admodum persone desperate et admodum / sarraceni Ethiopis propter peccatum in Spiritum Sanctum, que / sine vera contritione sunt essencialiter infecti, et propter / eternam desperationem sue liberacionis, iustificationis et / glorificationis* ». Ms 832 f. 9rA 20-28

⁴³ Les gloutons sont séduits par la belle apparence de la nourriture et par le bel arrangement des tables, mais lorsqu'ils mangent, les morceaux se transforment en diables dans leur bouche.

beauté et s'abandonner au désir qui attire l'homme vers les belles formes, il faut vérifier leur origine. Étant donné que les sens corporels ne disposent pas de cette capacité de discernement, Georgius a recours à un outil très puissant contre les tromperies des diables : il utilise la formule de la prière du cœur qu'il prononce chaque fois qu'il se sent en danger. Nous pouvons donc conclure que malgré la reconnaissance du rôle des sens dans la cognition humaine, les *Visiones Georgii* font également preuve d'un doute concernant la connaissance sensible.

3. L'audition

Dans les *Visiones Georgii*, les qualités caractérisant les perceptions auditives se distinguent nettement de celles associées à la vision. Les adjectifs « beau » ou « laid » ne font pas partie des adjectifs que le narrateur utilise pour décrire les sons évoqués et ils ne sont pas attribuables à d'autres perceptions sensorielles non plus comme le goût ou l'odorat. Comme nous l'avons vu plus haut, la beauté et la laideur sont des notions réservées au discours sur le visuel et elles ne décrivent que l'apparence visible. Ainsi, les perceptions auditives sont souvent caractérisées par des termes moins spécifiques qui révèlent plutôt leurs effets, comme la douceur ou leur caractère effrayant.

3.1. *Les chants du Paradis*

Alors que la beauté impliquait une présence de plus en plus intense de la divinité, cette proximité s'exprime également avec les musiques qui remplissent les régions paradisiaques. En sortant du Purgatoire, marqué par le vacarme et des cris, Georgius continue son chemin à travers des paysages de plus en plus agréables où il entend le chant merveilleux des oiseaux :

Quand Georgius et l'ange passèrent au milieu du champ susdit et atteignirent son extrémité, ils arrivèrent à un très beau et très agréable verger au-delà du descriptible. Ce verger était planté et plein de différentes sortes de très beaux arbres fleuris, et de chacune des fleurs sortirent de petits oiseaux divers qui chantèrent ensemble de manière organisée et harmonieuse des mélodies et des consonances merveilleuses et inénarrables à l'instar des anges du Paradis. Le chant de ces petits oiseaux et l'apparence des arbres faisaient un si grand plaisir à l'âme qu'il

semblait justement à Georgius qu'il se trouvait parmi les chœurs des anges et qu'il était réjoui par leurs chants et leurs harmonies⁴⁴.

Ce passage est révélateur, non seulement en ce qui concerne la réception de la musique dans les *Visiones Georgii* (elle est capable de conduire à un ravissement), mais il permet également de faire quelques constatations sur l'idéal musical du récit. Ainsi, les caractéristiques du chant des oiseaux— un chant sans parole ! - ne concernent pas tant les qualités inhérentes de ces mélodies que la façon de chanter. Dans le passage cité, on apprend que les oiseaux chantent ensemble de manière organisée, comme si l'organisation harmonieuse des voix reflétait l'ordre divin, manifeste également dans le chœur des anges. De plus, cette fois aussi, on constate un jeu sur l'incertitude des perceptions, car le chevalier n'est pas capable de les distinguer clairement sur la base de ses impressions sensibles : il ne sait ni ce qu'il entend ni d'où cela provient. Sont-ce des oiseaux qui l'entourent, ou bien des anges, ayant pris l'apparence des oiseaux ? Le texte latin exprime souvent cette hésitation par le mot *videbatur* : les visions ne révèlent pas l'essence des réalités spirituelles, mais elles se constituent d'apparences, de figures, de formes. En bref, au lieu d'être quelque chose, elles paraissent l'être.

Plus tard, le chevalier entend également les chants, plus précisément les louanges chantées par les anges au Paradis corporel, qui, cette fois-ci, lui apparaissent sous leur forme habituelle :

Dans une partie du Paradis, il vit une grande multitude d'anges qui lui apparaissaient sous la forme de jeunes hommes en neuf ordres distincts, qui d'abord chantaient tous ensemble une chanson et une louange à Dieu avec une grande douceur en disant : « Saint, saint, saint est le Seigneur, Dieu de l'univers⁴⁵. [Notre traduction]

⁴⁴ « *Cum enim supradictum pratum georgius / cum angelo per medium pertransisset et ad finem peruenisset / set, inuenit quoddam viridarium pulcherrimum / amenissimum supra omnem modum narrabilem, / quod quidem uiridarium erat consitum et ualde plenum de / diuersi generis arboribus pulcherrimis et floridis, de / quarum singulis floribus exhibant a parte anteriori / singule auicule diuersimode et cum melodia et / consonancia mirabili et inenarrabili concinnantes / et concantantes admodum angelorum paradisi, quarum / quidem auicularum cantus et arborum aspectus intantum / animum delectabant, quod recte uidebatur ipsi Georgio / inter choros angelorum esse et ipsorum cantibus et concentibus / beatificari* ». 9vB 31 -10 rA 4

⁴⁵ « *Vidit ibidem maximam ex/ vna parte paradisi multitudinem angelorum in forma / iuuenum hominum apparencium per nouem ordines distinc-/ tam, qui primo simul coniuncte adinuicem dulcissime / cantabant vnam cancionem et laudem diuinam / dicente : "Sanctus, sanctus, sanctus Dominus Deus Sabaoth"* » Ms 832 f.11rA 25-30

On apprend ensuite que le *Sanctus* est une louange commune que tous les anges, tous les saints et tous les hommes vivants chantent ensemble ici-bas et dans l'au-delà⁴⁶. Mais à part cela, chaque ange et chaque saint ont un hymne propre pour exalter Dieu à leur manière. Pour caractériser la façon dont ils rendent gloire à Dieu, le narrateur se sert d'expressions telles que « continuellement » (*continue*⁴⁷), « le plus dévotement » (*devocius*⁴⁸), « avec le plus de douceur » (*dulcius*⁴⁹), « merveilleusement » (*mirabilissime*⁵⁰), « magnifiquement » (*magnifice*⁵¹). La description des chants des saints ne diffère pas particulièrement de celle du chant des anges. Le narrateur remarque cependant que pour exprimer leur joie et leur bonheur, les chants des saints sont accompagnés par des instruments de musique et ils font résonner ainsi le monde entier de leur louange :

Comme signe de leur très grande joie et bonheur, les saints semblaient jouer toutes sortes d'instruments de musique en chantant par-dessus d'une manière telle qu'il semblait que le monde entier résonnait de leurs sons et chants⁵². [Notre traduction]

La qualité par excellence des perceptions auditives réside ainsi dans leur nature ordonnée : la musique en tant que composition harmonieuse de plusieurs sons reflète l'ordre divin, principe organisateur du monde créé. Contrairement à la beauté qui est une manifestation spontanée de la divinité, la musique constitue une réponse consciente et voulue à l'expérience du divin : la louange à Dieu par ses créatures. Par conséquent, la musique exprime la reconnaissance des anges et des saints, et elle se caractérise par leur dévotion continue. En outre, cette manifestation sonore de la dévotion est capable de susciter des

⁴⁶ Le Sanctus, faisant partie de la liturgie latine depuis le 2e siècle, provient du livre d'Isaïe (Es 6,3) où les séraphins rendent gloire à Dieu par ces mots. Il réapparaît à l'Apocalypse de Jean comme le chant des quatre êtres vivants autour de Dieu : « Ces quatre animaux ont chacun six ailes ; ils sont couverts d'yeux tout à l'entour et au dedans, et ils ne cessent jour et nuit de dire : " Saint, saint, saint est le Seigneur, le Dieu Tout-Puissant, qui était, qui est et qui vient ! " » (Ap 4,8).

⁴⁷ « *Et sic nouem sanctorum angelorum ordines / continue decantant* » Ms 832 f.11vA 18-19

⁴⁸ « *et qui-/ libet istorum ordinum sanctorum angelorum suam dulcissimam / cancionem decantabant, et quanto ordo est excellenci-/ or tanto excellenter dulcius et deuocius ad / laudem dei in sua processione decantabat* ». Ms 832 f.11rB 33-37

⁴⁹ Ibid

⁵⁰ « *Vidit enim ultra predictos nouem angelorum or-/ dines sic mirabilissime et dulcissime decantantes / et Deum magnifice laudantes [...]* » 11vA 23-25

⁵¹ Ibid

⁵² « *Item in signum excellentissime sanctorum exultationis et leti-/ cie, uidebantur pulsare, sonare et tangere omnia instru-/ mentorum musicalium genera cantando cum illis in tantum quod / uidebatur totus mundus ex ipsorum sono et cantu / resonare.* » Ms 832 f.12rA 26-30

sentiments similaires chez ceux qui l'entendent : la musique, et avec elle, la dévotion, se répand par ses résonances.

3.2. *Les sons remplissant les lieux du châtement*

Tandis que les perceptions auditives au Paradis reposent sur une organisation harmonieuse produisant des consonances très douces, au Purgatoire et en Enfer règne un désordre profond des sons, composé de bruits désagréables, de rires moqueurs et des cris des âmes souffrantes : « Il n'y a pas d'homme vivant qui suffirait à imaginer les manières de la damnation et les cris horribles et lamentables des âmes des damnés⁵³. ». Mais, en ce qui concerne les lieux de la purgation, ils ne résonnent pas seulement des cris de souffrance, mais de la prière aussi. La vision 13 raconte comment Georgius participe à une révélation sonore où l'apparence des âmes reste entièrement couverte par un nuage obscur :

Il vit une grande et haute montagne nuageuse et couverte par un nuage. Sur celle-ci demeurait une grande foule d'âmes criant de manière lamentable et inexprimable en disant : Seigneur Jésus Christ, Fils de la bienheureuse Vierge Marie, aies pitié de nous⁵⁴ !

Cette vision marquée par l'absence d'un objet visible contribue cependant à la naissance d'un sentiment d'empathie entre le chevalier et ces âmes en prière. En effet, Georgius, ému par l'invocation qu'il entend, dit une prière en lui-même pour alléger leurs souffrances. Or, grâce à cette occasion, il découvre une capacité miraculeuse des âmes séparées : elles sont capables de percevoir ses pensées inexprimées.

Georgius, en entendant les cris des âmes susdites qui criaient si misérablement ; considérant leur peine et l'horreur de ces peines, et ayant de la compassion pour elles de toute l'affection de son cœur, dit en lui-même sans prononcer un mot : Seigneur, Jésus Christ, fils de la vierge Marie, aie pitié de ses âmes et montre de la compassion pour elles qui souffrent et sont si violemment affligées !⁵⁵ [Notre traduction]

⁵³ « non vivit homo / qui possit sufficere ad cogitandum modos damp-/ nacionis, nec clamores horribiles et lamenta-/ biles animarum dampnatarum » Ms 832 f.8rB 37-40

⁵⁴ « Vidit quendam montem / magnum et altum nubilosum et nubibus coopertum,/ in quo erat maxima animarum multitudo, clamancium lamen-/ tabilissime et inexpressibiliter et dicencium : 'Domine ihesu / Christe, fili beatissime virginis Marie, miserere nobis [...]'' » Ms 832 f. 3rB 4-8

⁵⁵ « Georgius / autem clamores dictarum animarum sic miserabiliter claman-/ tium audiens consideransque ipsarum angustias et an-/ gustiarum terribilitatem compaciensque eis toto cordis/ affectu tunc intra seipsum et sine strepitu uocis dixit : / 'Domine ihesu Christe, fili Marie virginis, miserere et compati / animabus illis sic acerbissime tormentatis !'' » Ms 832 f.3rB 23-29

A part cet exemple de l'ouïe spirituelle, capacité des êtres incorporels, nous pouvons constater que les perceptions sonores dont Georgius fait l'expérience au cours de son voyage se caractérisent d'une part par un désordre, tandis que de l'autre, en arrivant dans le Paradis, elles sont marquées par une organisation harmonieuse. Par conséquent, à l'instar de la vision, la représentation verbale de l'audition révèle une structure duelle qui repose sur deux qualités opposées. Nous pouvons observer la même dichotomie au sujet de l'odorat dont le pôle positif s'intensifie en s'approchant de la divinité, tandis que celui négatif s'associe aux manifestations diaboliques.

4. L'odorat

Les bonnes odeurs envahissant les régions paradisiaques, à l'instar de la beauté et des sons agréables, sont présentes de manière de plus en plus concentrée lorsque l'on s'approche du point d'orgue des révélations de la divinité. Elles émanent de fleurs, remplissent les terres, entrent dans le corps à travers les narines et le guérissent en effaçant tous les dégâts occasionnés par la souffrance et le péché.

Mais à l'égard de ces odeurs miraculeuses, il y a une question qui se pose : d'où émanent-elles ? En passant à travers le champ fleuri et le verger, ce sont évidemment les fleurs, symboles des saints, qui dégagent des odeurs parfumées. Mais d'où viennent les bonnes odeurs du Paradis corporel, couvert entièrement de pierres précieuses ? Le texte nous informe comme suit :

Georgius, conduit et instruit par l'ange, vit le très beau Paradis, composé de toutes sortes de pierres, comme nous l'avons dit plus haut, de manière plus parfaite que l'on ne peut dire, et parfumé au-delà de toute mesure. La plus petite partie de celui-ci aurait suffi à satisfaire tout ce monde mortel⁵⁶ [Notre traduction]

Ainsi, le Paradis doit être conçu comme un endroit très parfumé, et, en réalité, on apprend plus tard que ce sont des habitants des régions paradisiaques que ces parfums émanent :

⁵⁶ « *Cum enim Georgius angelo introducente / et ostendente uidisset paradysum pulcherrimum, vtpote / ex omni genere predictorum lapidum aptissime, plusquam / narrari potest, contextum et odoriferum supramodum, cuius / pars minima esset sufficiens ad saciandum totum / istum mortalem mundum* » Ms 832 f. 11rA 20-25

« On dit que du Paradis et des saints qui habitent là-bas émanent autant d'odeurs suaves que si on en sentait la moindre partie ici-bas, le monde entier serait assouvi, et le fait d'être apaisé par cette odeur supprimerait pour toujours la faim et la soif⁵⁷ ». [Notre traduction]

Le passage cité nous semble curieux parce que, premièrement, il explique la densité des odeurs au Paradis par la présence des saints qui dégagent des parfums grâce aux fleurs qu'ils tiennent dans leurs mains⁵⁸, mais aussi par leurs vertus. Or, l'odeur de sainteté constitue un lieu commun de la littérature hagiographique, même si elle est souvent entendue comme une perception spirituelle⁵⁹. Néanmoins, dans les *Visiones Georgii* les perceptions corporelles et spirituelles ne sont pas séparées. Ici non seulement les saints, mais le Paradis même, image de la gloire divine, dégagent une odeur suave, perceptible par les sens corporels. Nous avons cité plus haut le passage décrivant l'ouverture de la porte du Paradis céleste, d'où, en plus de la lumière inexprimable, émane également un parfum infini. Ainsi, les bonnes odeurs constituent une manifestation de la divinité à l'instar de la beauté lumineuse. D'autre part, le Purgatoire et l'Enfer, comme nous l'avons observé même au sujet des perceptions visibles et auditives, sont marqués par des valeurs opposées. Tandis que la bonne odeur du Paradis guérit le voyageur et lui procure un plaisir infini, la puanteur de l'Enfer, dérivée des péchés, est mortelle pour ceux qui ne sont pas protégés, comme Georgius, par une formule protectrice :

[Du puit de l'Enfer] émettait tant et un tellement terrible fumée et puanteur qu'il n'y a pas d'homme, aussi courageux soit-il, qui oserait regarder dans sa profondeur et supporter sa puanteur infinie, sans mourir immédiatement de sa puanteur terrible et de son aspect effrayant, même s'il possédait toutes les vies de tous les hommes, non seulement quant aux hommes qui vivent actuellement, mais quant à tous et chacun des hommes qui ont vécu et qui vivront ; ainsi quant à l'existence de l'entier genre humain incluant dans son existence l'être d'un nombre infini d'hommes. J'affirme donc qu'autant de puanteur émane du puit de l'Enfer avec la fumée qu'il n'existe pas d'homme mortel, même s'il possédait la vie de l'entier genre humain, et ainsi, les vies infinies d'un nombre infini d'hommes, qui pourrait supporter cette puanteur et la vision très effroyable de la fumée sans mourir immédiatement de la puanteur et

⁵⁷ « *Dicit eciam quod a para- / diso et a sanctis ibidem existentibus tanta odoris / suauitas emanabat, quod si minima pars in / isto mundo sentiretur, totus mundus sic saciaretur / quod eius sacietas perpetuo aufferret famem et sitim.* » Ms 832 f.13rA 36- f.13rB 1

⁵⁸ « *Aliqui uero de minoribus flores pulcherrimos et / ualde odoriferos in manibus deferebant* » Ms 832 f. 12vA 27-28

⁵⁹ Pour le rôle de l'odorat dans la littérature hagiographique, voir Martin Roch, *L'intelligence d'un sens : odeurs miraculeuses et odorat dans l'Occident du haut Moyen Âge (Ve-VIIIe siècles)*, Brepols, Turnhout, 2009.

de la vision de la fumée, si Dieu ne conservait pas la vie de cet homme d'une manière très miraculeuse⁶⁰. [Notre traduction]

5. Le goût

Parmi les perceptions sensorielles évoquées dans les descriptions des *Visiones Georgii*, le goût occupe une place particulière, car, à l'exception des âmes nourries par les diables au Purgatoire, on ne mange pas dans le récit. Néanmoins, on trouve de nombreuses références à la douceur et à la suavité, perçues toujours par d'autres sens que le goût. Or, si l'on peut assez facilement se faire une idée de la douceur d'une odeur, étant donné que l'odorat et le goût, deux sens physiquement proches, s'influencent l'un l'autre, comment devons-nous appréhender la suavité d'une mélodie ou de la vision d'un verger ? Quelle sensation évoque le narrateur quand il fait mention de la douceur de la belle lumière émanant de la porte du Paradis : « Autant elle était belle, autant elle était très suave (*suauissima*) au-delà de toute mesure, provoquant par le simple fait de la voir, de s'en approcher et de la percevoir un plaisir, une joie et une jubilation qui sont inexprimables pour l'homme⁶¹ » ?

Les passages en question semblent entendre par suavité un plaisir qui relève plutôt du cœur que d'un sens singulier et dont le vocabulaire est emprunté au plaisir sensible par excellence, celui que l'on affectionne le plus depuis la petite enfance : le goût sucré. Détachée de son organe, la douceur peut s'associer à une grande diversité de perceptions sensibles. Mary Carruthers explique le sens élargi du terme dans la littérature médiévale par les traductions latines de l'Ancien Testament où les adjectifs *dulcis* et *suavis* remplacent une série de notions hébraïques et grecques telles que la bonté (en hébreu : *tob*, en grec : *agathos*), la

⁶⁰ « *tantus et tam terribilis fumus et / fetor de illo exibat, quod non est homo in mundo, / quantumcumque cordiatus, qui auderet intus et eius / profunditatem inspicere nec eius infinitum fetor- / rem expectare, qui statim ex fetore terribili (3vB) / et visu horribili deberet mori, etiam si simul et / semel haberet omnes hominum omnium vitas, non solum / quantum ad homines actu uiuentes, sed etiam quantum ad omnes et / singulos homines qui fuerunt sunt, et erunt et etiam quantum / ad tocius humani generis possibilitatem, quod quidem / humanum genus in suo esse possibili infinitos ho- / mines includit. Dico igitur, quod tantus est fetor qui / cum fumo putei infernalis de ipso puteo infernali / emanat, quod non est homo mortalis, eciam si haberet / tocius humani generis vitas, et sic infinitas infi- / nitorum hominum uitas, qui posset fetorem illum et fumi / horrendissimum aspectum expectare sine morte, quin / statim ex infinitate fetoris et horribilis aspectus / morietur, nisi Deus ualde miraculose illius hominis / vitam conseruaret » Ms 832 f. 3vA 36 – 3vB 15*

⁶¹ « *sicut erat pulchra ita etiam erat / suauissima supra modum causans in vidente et appro- / pinquante et sentiente delectationem gaudium et leticiam / que per hominem narrari non possunt. » Ms 832 f.10rB 9-12*

beauté (en grec : *kalos*), la gentillesse et l'honnêteté, (en grec : *chrestos*) ou le caractère agréable d'une perception (en hébreu : '*areb, no'em*')⁶². Carruthers présente trois idées importantes par rapport à la douceur dans les textes médiévaux : tout d'abord, elle est intimement liée à la connaissance du fait qu'en latin – comme en français - *sapientia* (savoir) et *sapor* (saveur) dérivent de la même racine. Cette connexion entre les deux notions est souvent exploitée dans la Bible et dans la tradition gréco-latine. Ainsi, les Psaumes attribuent de la douceur à la parole de Dieu : « Qu'elle est douce à mon palais ta promesse : le miel a moins de saveur dans ma bouche !⁶³ » (Ps 118,-103) ; et elle fait même partie des attributs divins : « Goûtez et voyez comme Dieu est doux, heureux qui s'abrite en lui » (Ps 34,8).

La suavité, dont l'organe principal est la langue, est souvent employée dans les *Visiones Georgii* pour caractériser les actions de la langue, notamment la parole et les chants : ils sont doux en tant que nourritures spirituelles alimentant l'âme de la même façon que le repas physique nourrit le corps. Cette analogie entre repas corporel et repas spirituel est présente dans plusieurs passages des *Visiones Georgii*, parmi lesquels nous citerons ici celui dans lequel l'auteur décrit comment Georgius reçoit la parole du vieillard qu'il rencontre au début de son cheminement :

Lorsque le religieux très âgé que l'on a cité plus haut parlait silencieusement à l'oreille de Georgius, il lui semblait être non seulement nourri, mais entièrement saturé de cette nourriture divine et céleste ; et le rafraîchissement très doux de ce repas semblait se diffuser goutte-à-goutte dans ses membres à la manière de l'eau. Les deux autres religieux âgés, pendant que le troisième parlait de la façon susdite à Georgius, chantaient la Passion de Jésus Christ, avec une grande douceur, au-delà de toute mesure, et de manière plus excellente que ce qui peut être dit⁶⁴.

Cette description de l'effet que la parole du vieillard exerce sur le chevalier repose sur une analogie entre le sens spirituel et le sens physique du goût : comme la nourriture matérielle fait plaisir au corps, la nourriture spirituelle, transmise par des mots, produit une

⁶² Mary Carruthers, « Sweetness », *Speculum*, 2006, vol. 81, n°04, p. 1005.

⁶³ « *quam dulcia faucibus meis eloquia tua super mel ori meo* »

⁶⁴ « *Dum autem supradictus vir religiosus et antiquissimus sibi sic / sub silencio et sub aure loqueretur, videbatur Georgio quod cibo diuino / et celesti non solum pascebatur sed etiam saturabatur ad plenum, / cuius cibi dulcissima refectio per omnia eius membra ad modum / aque videbatur discillare. Ceteri vero duo antiqui religiosi / dum iste tercius modo premissio Georgio loqueretur, cantabant / supra modum valde dulciter et excellenter plusquam dici possit / passionem domini nostri Ihesu Christi* » Ms 841 f. 188r 19-25

sensation de plaisir, de réconfort et de renforcement qui s'exprime à son tour par un vocabulaire emprunté à la nutrition. En outre, l'évocation de perceptions physiques telles que l'écoulement rafraîchissant de l'eau dans les membres ou la sensation agréable d'être repu après un bon repas démontre que dans les *Visiones Georgii*, les expériences spirituelles s'expriment à la manière des perceptions corporelles. Comme nous l'avons déjà indiqué, cette caractéristique du texte visionnaire s'enracine dans une appréhension globale de la spiritualité considérant l'homme dans sa totalité corps-âme. Cet accent mis sur l'expérience corporelle et, par conséquent, sur l'aspect personnel de la vie spirituelle est très présent chez les cisterciens au Moyen Age : « [...] même dans ces sermons les plus extatiques de Bernard, la connaissance humaine est créée par des processus psychologiques naturels et des expériences sensorielles, parce que la dégustation de saveurs est également un moyen de la connaissance, même de la connaissance de Dieu⁶⁵. »

Au-delà de son rôle dans l'acquisition des connaissances mystiques, on attribue à la douceur également un pouvoir curatif. Selon Carruthers, l'idée de la douceur médicale est liée d'une part, à la notion galénienne de l'*eucrasia*, celle d'un équilibre sain des liquides corporels ; et aux pratiques auxquelles on a recours pour obtenir cet équilibre, d'autre part. Comme elle l'explique, la façon par excellence de libérer le corps de tout excès responsable des maladies consistait premièrement dans sa purgation à l'aide de liquides doux. On utilisait à cette fin des sucres, du miel, des sirops, du vin doux et toutes sortes de liqueurs sucrées, d'où l'association de ces derniers avec les médicaments⁶⁶. Les *Visiones Georgii* reconnaissent également cet effet curatif de la douceur prise dans un sens plus abstrait. Or, la suavité, comme nous l'avons vu plus haut, entre dans le corps à travers l'oreille sous la forme de mots pleins de douceurs et se diffuse dans les membres en les rafraîchissant. Une autre allusion similaire se trouve à la vision 23 où c'est le chant des anges qui libère l'homme de la souffrance : « Et les neuf ordres des saints anges chantaient de cette manière en continu, et la douceur de leur chant, enlevant de l'esprit de l'homme toute souffrance et toutes sortes de tribulations, ne peut être comparée à rien de ce monde⁶⁷ » [Notre traduction].

⁶⁵ « [...] even in these most ecstatic sermons of Bernard's, human knowledge is created through natural psychological processes and sensory experiences, because tasting flavors is also a means of knowing, even knowing God » M. Carruthers, « Sweetness », art cit, p. 1001.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 1010.

⁶⁷ « *Et sic nouem sanctorum angelorum ordines / continue decantant quorum cantus dulcedini nichil / in mundo potest comparari, auferens a mente hominis omnem / tribulacionem et modum tribulacionis.* » Ms 832 f.11vA 18-21

Pour ce qui est du pôle négatif des perceptions gustatives, la structure duelle que l'on a observée par rapport aux autres perceptions sensibles est moins évidente quant au goût. Cela peut être dû au fait qu'il est pour la plupart détaché de son organe : en ce qui concerne la douceur, par exemple, on ne la perçoit pas dans la bouche puisqu'elle désigne une perception plus abstraite. Dans un tel contexte, il va de soi qu'un goût désagréable comme l'amertume, n'impliquerait pas simplement une perception gustative mais la souffrance, une amertume intérieure, résultat du péché et du détournement de Dieu. En effet, Georgius, lui, ne fait pas l'expérience de l'amertume pendant son cheminement dans l'au-delà, un voyage de l'obscurité vers la lumière, de la pénitence vers la grâce divine ; et l'amertume n'apparaît dans le récit qu'en référence aux êtres diaboliques et aux âmes souffrantes. Ainsi, Georgius échappe au diable qui bat en retraite avec un effroi très amer (*cum terrore acerbissime*)⁶⁸, puis, éprouvant de la compassion pour l'amertume des souffrances (*acerbitate pene*) des âmes en peine⁶⁹, il prie pour les elles qui sont amèrement (*acerbissime*) tourmentées au Purgatoire⁷⁰.

6. Le toucher

Bien que les références directes au toucher soient rares dans les représentations verbales de l'au-delà, nous pouvons toutefois observer que des perceptions tactiles sont abondantes dans certaines étapes du voyage de Georgius, notamment dans les descriptions des châtiments des âmes au Purgatoire. Elles, en effet, souffrent des peines corporelles, notamment du feu et de l'eau froide, deux châtiments communs auxquels s'ajoutent d'autres supplices corporels en fonction du péché de chacun⁷¹. Néanmoins, cette conception d'une

⁶⁸ « *Quibus verbis dictis, / domicella illa dyabolica cum ornamentis suis et / iocalibus dyabolicis / furibundissime et cum terrore acer-/ bissime et cum fetore pessimo aufugiens absces-/ sit* » Ms 832 f. 2rA 28-32

⁶⁹ « *Gaudebat quidem de spe certissima / saluacionis ipsius, sed tristabatur de acerbitate / pene eiusdem compaciens illi* » Ms 832 f. 7rB 12-14

⁷⁰ « *Domine Ihesu Christe, fili Marie virginis, miserere et compati / animabus illis sic acerbissime tormentatis et afflic- / tis isparumque penas temperare, ut non sic acerbissime / crucientur.* » Ms 832 f.3rB 28-31

⁷¹ « *[Georgius] vidit quod anime / ille innumerabiles intra ignem existentes et ibi in- / estimabiliter cruciate ultra essentialem penam / ignis et ultra eciam penam aque frigidissime, que sunt / pene comunes et principales quas communissime omnes / anime paciuntur in Purgatorio que cum contricione et penitencia / de hac presenti vita sine condigna et sufficienti penitencia / decesserunt. Ultra igitur penas illas principales com- / munes et generales sunt ut dictum est in Purgatorio trecen- / ti modi speciales et ultra, quibus specialiter aliquae anime / propter speciales et singulares modos peccandi spe- / cialiter et singulariter puniuntur* » Ms 832 f. 4vB 17-28

purgation à travers les peines corporelles nécessite des arguments solides, étant donné qu'elle contredirait à la thèse de l'immatérialité de l'âme humaine. Ainsi, c'est dans le but de justifier l'imagerie du feu purgatoire et des châtements corporels des âmes que Petrus de Paternis insère dans la vision 16 un commentaire sur l'union du corps et de l'âme au sein de la personne humaine, commentaire que nous avons présenté dans le chapitre précédent. Ses arguments montrent que l'âme séparée conserve les facultés sensibles du corps, y compris le sens de toucher, elle est donc capable de souffrir les peines tactiles, et en particulier la peine du feu purgatoire⁷². Georgius, lui fait également l'expérience de cette dernière lorsque les démons le précipitent dans un immense feu pendant sa première vision, d'où il revient cependant sain grâce à la formule protectrice qu'il remémore⁷³. La présence du feu caractérise également l'Enfer qui se révèle au chevalier sous la forme d'un immense lieu igné⁷⁴. Néanmoins, ce feu infernal est conçu uniquement comme moyen du châtement divin, sans aucune valeur purgatoire

En ce qui concerne les régions paradisiaques, le motif du feu réapparaît de manière transformée dans la vision de l'ouverture de la porte du Paradis corporel et de celle du ciel. Néanmoins, dans ces scènes il constitue un attribut divin et, contrairement au feu du Purgatoire et de l'Enfer, il ne brûle pas mais dégage une chaleur très agréable.

⁷² « *Igitur non est impossibile ipsam [animam] a corpore separatam / posse sentiri et posse pati passiones sensibiles / et corporales.* » f. Ms 832 6vB 20-22

⁷³ « *Hiis autem omnibus auditis dyabolus / supradictus valde et supramodum inuidissime indignatus, dictum / Georgium validissime arripiens ipsum in medium ignis iactans / precipitavit comburendum. Georgius autem in ignem sic precipitatus et / iactatus ex infirmitate humane condicionis tunc et pro tunc subito yma- / ginacionem amisit et omnem sensum interiorem et exteriorem, / tamquam si fuisset totaliter combustus, ymmo eciam totaliter anichi- / latus et in nichilum redactus. Sed satis cito virtute domini nostri Ihesu Christi / confortatus et ad memoriam reductus, recordatus est domini nostri / Ihesu Christi et statim dixit hec verba : "Domine Ihesu Christe, fili Dei / viui, miserere michi peccatori !"* Quibus verbis dictis confestim reperit / se extra ignem sanum et incolumem et sine aliqua corporis sui et / vestimentorum suorum lesione, et sine aliqua vestimenti et capilli / advstione, factus sanissimus et validus plus quam ante. » Ms 841 f. 189v 11-24. Ce motif est également présent dans les modèles littéraires des *Visiones Georgii* : Owein est jeté dans le feu également dans le *Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii* (Robert Easting, *St Patrick's Purgatory : two versions of « Owayne miles » and « The Vision of William of Stranton », together with the long text of the « Tractatus de Purgatorio sancti Patricii »*, Oxford, Oxford University Press, 1991, p. 130, 339-353.) et le héros de la Légende dorée est torturé de la même manière par les diables (Jacques de Voragine, *La légende dorée*, Paris, Gallimard, 2004, p. 256.)

⁷⁴ « *Et tunc angelus et Georgius clarissime infernum uiden- / tes, viderunt locum igneum maximum in quo erant / demones infiniti et innumerabiles* » Ms 832 f. 8rA 33-35

De même, le feu qui se montrait ainsi n'était pas et n'est pas du feu véritable, mais il est une lumière très brillante qui ne brûlait pas et n'avait pas de capacité de brûler, mais elle était une très belle lumière, et tant elle était belle, tant elle était très douce au-delà de toute mesure, et dans celui qui la regardait, s'approchait d'elle et la sentait, elle provoqua un plaisir, une joie et un bonheur tels que ce ne peut pas être raconté par l'homme⁷⁵.

Ainsi, conformément aux trois lieux de l'au-delà, le feu y est présent sous trois aspects divers : le feu du Purgatoire est à la fois le moyen du châtement divin et de la purgation, tandis que le feu de l'Enfer est uniquement marqué par sa capacité destructrice. Le feu divin du Paradis se manifeste cependant comme un creuset de perceptions sensibles, y compris la beauté, la luminosité, la douceur, la bonne odeur et la chaleur agréable, et devient ainsi une révélation de la gloire divine.

7. Les effets des perceptions sensibles sur le sujet percevant

Les descriptions des régions paradisiaques ne se limitent pas à la représentation ekphrastique des réalités perçues : elles visent toujours à démontrer l'effet de la vision sur le sujet qui percevait. Nous avons déjà cité la description de l'archange saint Michel dont le « très beau et très joyeux visage semblait éclairer et réjouir le monde entier ». Plus tard sur son chemin, soumis à une expérience bouleversant ses perceptions ordinaires, Georgius se laisse envahir par la grâce divine. Il s'agit effectivement d'une série d'événements mystiques qui se traduisent par un langage synesthésique, unissant divers stimuli sensoriels. Ainsi, au sujet de la vision du champ fleuri, le narrateur évoque la jouissance de l'odeur et de la vue du pré merveilleux, ce qui fait oublier à Georgius les dimensions réelles de son parcours :

En passant ainsi au milieu du champ avec l'ange, Georgius avait autant du plaisir que si ce passage avait duré cent jours ou un an ou des années, grâce à la douceur et au plaisir très doux de ses parfums et de sa vue, il lui avait semblé ne pas avoir marché plus d'une lieue ou d'un mile⁷⁶. [Notre traduction]

⁷⁵ « *Item sciendum / quod ignis ille sic apparens non erat nec est uerus ignis / sed lux fulgidissima in figura ignis apparentis, qui / non conburebat nec vim conburendi habebat, sed erat / lux pulcherrima et sicut erat pulchra ita etiam erat / suauissima supra modum causans in vidente et appro- / pinquante et sentiente delectationem, gaudium et leticiam / que per hominem narrari non possunt.* » Ms 832 f. 10rB 5-12

⁷⁶ « *Georgius sic per medium prati cum angelo transiens tantam / habuit delectationem, quod transitus iste, si per centum duras- / set dies uel per annum et annos, non uideretur sibi iuisse / per*

Les sens peuvent non seulement jouir des perceptions visuelles et olfactives au point d'amener le sujet percevant à oublier sa condition actuelle, mais le chant mystique des oiseaux exerce sur eux également un effet similaire. Ces mélodies merveilleuses que le chevalier entend dans le verger font tant de plaisir à l'âme qu'il a l'impression de se trouver en compagnie d'anges⁷⁷. Néanmoins, l'évocation la plus précise de l'impact des visions sur le chevalier se trouve dans le passage qui décrit l'effet de la contemplation de la beauté du Paradis corporel :

Ce Paradis était si beau et faisait un tel plaisir au regard contemplatif du spectateur en l'attirant et l'adoucissant, et il saisissait le cœur humain à tel point qu'il semblait être la très grande gloire du Paradis, et justement on ne pourrait jamais se fatiguer de la contemplation de la beauté de cette plaine, même si on l'avait regardée pendant mille ans ou pendant les siècles des siècles, perpétuellement et sans cesse, car sa vision absorbait la faim, la soif et toutes les misères du spectateur avec tous ses souvenirs de ce monde et toute sa mémoire, d'une manière telle que Georgius, en regardant et en contemplant cette plaine, perdit sa faim, sa soif, ses misères, tous les souvenirs de ses proches vivants et morts, et même celui du monde entier tant il était ramolli par la douceur de cette vision⁷⁸. [Notre traduction]

L'effet extraordinaire de la contemplation d'une belle image comme celle du Paradis suggère effectivement une interaction entre l'objet vu et le sujet qui perçoit. Cette relation entre l'homme et le monde extérieur est éclaircie par Petrus de Paternis dans son explication anthropologique, inspirée par l'hylémorphisme aristotélien. Or, sans la conviction que les objets sensibles peuvent avoir un impact sur l'être humain dans sa totalité, une telle jouissance mystique, dérivant directement de la vision, ne serait pas possible. De ce point de vue, l'accentuation du caractère corporel du voyage de Georgius confirme son appartenance au

spacium vnus leuce, uel miliaris, per dulcedine / et dulcissima delectacione illius in odoratu pariter / et aspectu » Ms 832 f. 9vB 21-26

⁷⁷ « *quidem auicularum cantus et arborum aspectus intantum / animum delectabant, quod recte uidebatur ipsi Georgio / inter choros angelorum esse et ipsorum cantibus et concentibus / beatificari.* » Ms 832 10rA 1-4

⁷⁸ « *Planicies autem illa sic erat pulcherri- / ma et sic aspicientis aspectum delectans alliciens / et dulcificans, et sic cor hominis rapiens quod uidebatur / una maxima gloria paradisi, intantum, quod homo illius / planicie pulchritudinem aspiciens nunquam fatigari / poterat, eciam si per mille annos uel per infinita secula / seculorum ibidem permanens iugiter et continue illius plani- / cie pulchritudinem aspexisset, cuius etiam aspectus / sic aspicientis famem et sitim et omnem miseriam / ac eciam omnem huius mundi recordacionem et memo- / riam absorbebat. Quod georgius videns et aspiciens / huiusmodi planiciem omnem famem sitim miserias / parentum uiuorum et mortuorum recordacionem ac eciam / tocus mundi amisit quasi mellificans dulcedine / affectus predicti* » Ms 832 f. 10vB 15-29

courant soutenant l'anthropologie unitaire de l'homme, reconnaissant le rôle majeur des sens dans les processus cognitifs. En outre, l'évocation de l'impact des visions démontre également que les révélations possèdent un effet transformateur. Or, le but de ces spectacles n'est pas la jouissance momentanée des sens, mais l'ouverture du héros – et des lecteurs – à l'infusion de la grâce divine à travers sa purification et son illumination. Par conséquent, c'est dans ce sens que le cheminement de Georgius est appelé le chemin du salut dans la *Prefacio* : le chevalier parvient à une conversion profonde dont les étapes se révèlent aux lecteurs grâce aux vives descriptions de son parcours vers la lumière divine.

Conclusion

En évoquant une grande variété de perceptions corporelles, les visions de Georgius apparaissent au lecteur comme un texte extrêmement sensible, marqué par des superlatifs et des impressions contrastées. Comme nous l'avons souligné, un ordre clairement déterminé règne dans l'au-delà et celui-ci se manifeste jusque dans l'aspect sensible des réalités : alors que les valeurs négatives sont attribuées au Purgatoire et à l'Enfer, le Paradis se situe sur le pôle positif du continuum perceptif. Cette disposition nous permet d'observer que l'organisation ternaire de l'autre monde ne se reflète pas dans la structure duelle des perceptions du chevalier : par l'inférialisation du Purgatoire, ce lieu transitoire est le plus souvent caractérisé par les mêmes valeurs négatives que l'Enfer dont il ne se distingue que par le caractère transitoire de son existence :

En outre, il convient de noter qu'entre les peines du Purgatoire et celles de l'Enfer il n'y a aucune différence quant à la façon dont elles se produisent et à leur intensité. En ce qui concerne cependant leur durée, la peine du Purgatoire est temporaire, tandis que la peine de l'Enfer est infinie et éternelle, dépourvue de tout espoir de rédemption et de libération, car après l'Enfer, il n'y a ni rédemption ni libération⁷⁹.

En analysant les perceptions impliqués dans le récit, nous avons vu que, même si les unités de narration sont désignées comme des visions, la vue est loin d'être le seul sens sur lequel s'appuie le récit du voyage mystique du chevalier. À l'exception du toucher, sens

⁷⁹ « *Item sciendum, quod inter penam purgatorii / et inferni in modo et in vigore nulla omnino est differentia, / sed tantum in tempore et duracione, quia pena purgatorii tempora- / lis est, pena autem infernalis est infinita et eterna / sine aliqua spe redemptionis et liberationis, quia in in- / ferno nulla est redemptio nec liberatio.* » Ms 832 f. 6rA 11-16

rarement évoqué dans le récit pour décrire ; la vue, l'ouïe, l'odorat et le goût sont également mis en jeu et ils prennent des valeurs opposées. Or, tandis que le Paradis se caractérise par sa beauté et sa clarté, par le chant harmonieux et organisé de ses habitants, par la bonne odeur émanant de toutes ses parties et par la douceur qui emplit le chevalier quand il le contemple, le Purgatoire et l'Enfer sont marqués par l'obscurité, la laideur, des bruits effrayants et une puanteur infinie.

D'un autre côté, malgré la tendance à inclure une grande variété de perceptions sensibles dans la représentation de l'événement mystique, la vision occupe une place privilégiée grâce à l'abondance des références visuelles dans le texte : les valeurs associées à la vision permettent de découvrir une esthétique qui se fonde sur une prédilection pour la manifestation simple des objets. La notion de beauté dans les *Visiones Georgii*, souvent associée à la luminosité, révèle une inspiration plotinienne, et sa valeur par excellence réside dans l'unité indivisée des entités. À ce titre, elle se distingue nettement des systèmes esthétiques de l'époque qui trouvaient leur idéal dans une organisation harmonieuse de plusieurs parties et dans les proportions abstraites.

Par contraste avec les riches descriptions de l'au-delà que Georgius visite dans son corps, le narrateur ne cesse d'accentuer l'ineffabilité des perceptions dont le chevalier fait l'expérience : cette opération détruisant les catégories de représentation de la langue indique le dépassement des cadres ordinaires de l'existence et, par cela, elle oriente le lecteur vers la quête de sens spirituels. C'est dans le même but, notamment dans une spiritualisation des perceptions que le narrateur a recours à la synesthésie, cette figure paradoxale de la langue, visant à mêler des termes relatifs à différentes perceptions sensibles dans la réalité. Autrement dit, les descriptions des textes visionnaires tels que les *Visiones Georgii* sont effectivement les figures verbales d'une réalité immatérielle, indicible et inimaginable.

Mais la visée de l'*ekphrasis* dans les récits de visions ne se limite pas à l'évocation d'une présence ou à sa capacité de transmettre un savoir. En effet, les figures verbales n'encouragent pas uniquement la naissance des images devant les yeux de l'esprit de du public, mais elles peuvent également provoquer une participation mentale⁸⁰. De cette manière, la distance entre l'image contemplée et le contemplatif disparaît, et, au travers d'une identification avec le héros, le public participe lui aussi à l'événement raconté. Il s'agit effectivement de deux esthétiques distinctes : tandis que la première, visant la création

⁸⁰ M. Krieger, *Ekphrasis*, op. cit., p. 94.

d'images mentales, produit une distance entre le sujet percevant et l'objet perçu ; la deuxième subjectivise l'expérience et provoque par l'engagement une réponse affective. Autrement dit, elle se fonde sur l'empathie, et de cette manière, n'appartient pas aux esthétiques mimétiques.

Pour ce qui est des *Visiones Georgii*, nous insisterons sur le fait que les descriptions particulièrement prégnantes de l'au-delà sont également au service d'une participation mentale du lecteur à l'événement raconté. D'ailleurs, nous avons déjà proposé une telle approche empathique des récits de visions dans le chapitre traitant de la réception des textes visionnaires. Dans un contexte où la lecture, et en particulier, la lecture méditative est considérée comme un moyen possible de se rapprocher du divin, la narration ekphrastique, par l'évocation des perceptions sensibles qui ont des résonances chez le lecteur lui-même, constitue un outil puissant pour parvenir à cette fin.

Conclusion

Comme Bernd Weitemeier le souligne dans sa monographie détaillée, les *Visiones Georgii* constituent un sujet peu exploré au sein de la littérature des visions : on se réfère souvent au récit comme à une réécriture peu originale de la légende du Purgatoire de saint Patrick, sans prendre en compte les nombreuses innovations qu'il introduit et qui le distinguent de son modèle¹. Dans ce travail, nous souhaitons dissiper les malentendus autour des *Visiones Georgii* en leur redonnant la place qu'elles méritent au sein de la tradition littéraire du Purgatoire de saint Patrick, et en mettant en lumière leurs propres caractéristiques. Contrairement à la monographie de Weitemeier se concentrant principalement sur les manuscrits allemands des *Visiones Georgii*, nous avons consacré cette étude au corpus latin du récit et, au lieu de présenter une synthèse des études précédentes, nous nous sommes tournées vers de nouvelles problématiques, notamment la réception de l'ouvrage. Pour assurer un fondement solide à nos analyses, nous avons établi le texte qui se trouve à la base de notre travail : en effet, les manuscrits Ms. 832 et Ms. 841 de la Bibliothèque universitaire de Leipzig, provenant de l'abbaye cistercienne d'Altzella, à partir desquels nous présentons une transcription complète des *Visiones Georgii*, ont conservé la version du texte la plus ancienne que nous connaissions aujourd'hui. De plus, le Ms. 841 nous a également permis d'identifier l'auteur : conformément aux attentes de Max Voigt, il s'agissait d'un ermite de saint Augustin d'Avignon, du nom de Petrus de Paternis. Ainsi, sur la base des manuscrits en question, nous avons étudié le milieu de conservation de l'ouvrage au sein de la communauté cistercienne d'Altzella. Néanmoins, nos recherches ne se sont pas limitées à une étude codicologique ou historique, portant sur l'histoire de l'abbaye et de ses collections. En effet, notre ambition était de donner une interprétation du texte, en reconstruisant dans la mesure du possible les associations qu'il pouvait susciter chez ses lecteurs cisterciens des 14^e, 15^e et 16^e siècles.

¹ Bernd Weitemeier, *Visiones Georgii: Untersuchung mit synoptischer Edition der Übersetzung und Redaktion C*, Berlin, Erich Schmidt, 2006, p. 13.

1. Innovations du récit de Petrus de Paternis

Pour ce qui est de la relation des *Visiones Georgii* à ses modèles littéraires, nous sommes parvenus à la conclusion que le récit de voyage de Georgius était révélateur d'une tendance à moderniser les versions précédentes de la légende, comme celle notamment du *Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii*, afin de donner une description de l'au-delà à caractère documentaire. Petrus de Paternis insère des lettres patentes dans le cours de la narration afin d'attester de la vérité de son récit, et, en tant que narrateur, il complète les visions de Georgius par des commentaires visant à assurer leur compatibilité avec l'enseignement de l'Église catholique. Par conséquent, dans les *Visiones Georgii*, nous pouvons reconnaître l'intention de l'Église de consolider la géographie floue de l'au-delà, dont la répartition ternaire, avant l'émission de la bulle papale *Benedictus Deus* en 1336, n'était pas considérée comme une évidence.

2. Milieu de réception des manuscrits

Ensuite, grâce à l'exemple des deux manuscrits d'Altzella, l'un copié d'après l'autre nous avons démontré que le même ouvrage, au sein de la même communauté était sujet à différents usages et pouvait s'adresser à des lecteurs différents. En effet, tandis que les deux codex portent la trace de la chaîne avec laquelle ils étaient fixés pendant une période plus ou moins longue de leur histoire dans l'abbaye ; selon les catalogues qui nous sont parvenus, ils n'appartenaient pas à la même collection : alors que le manuscrit 832 faisait partie d'un stock mobile de la communauté avant la sécularisation de l'abbaye en 1540, et à ce titre, était réservé à l'usage interne de la communauté ; le Ms 841 était accessible de manière continue sur le pupitre J de la célèbre bibliothèque à pupitres d'Altzella, ouverte peut-être à un public plus large comprenant les membres du Collège saint Bernard de Leipzig. Cependant, il ne faut pas oublier que l'utilisation des manuscrits au sein même de l'abbaye avait pu changer avec le temps. Les codex étaient des objets que l'on déplaçait, qu'on emportait avec soi en voyage, qui étaient copiés, reliés, empruntés... En bref, il y a beaucoup de questions autour de leur utilisation auxquelles nous ne sommes pas capables de répondre aujourd'hui. Comme principe, nous pouvons seulement constater que les fonctions des codex dans l'abbaye étaient très diverses et variables, évoluant constamment en fonction des besoins actuels de la communauté.

3. Une interprétation cistercienne des *Visiones Georgii*

En ce qui concerne les interprétations possibles des *Visiones Georgii*, on se trouve en face d'une variabilité encore plus troublante, car les textes qui nous sont parvenus ne déterminent pas clairement ni leur audience cible ni leur usage, et peuvent ainsi prêter à des lectures diverses (récit chevaleresque, relation de voyage, texte de propagande, recueil ascétique, récit moralisateur et didactique etc.). Néanmoins, le choix précis du milieu de réception nous a aidés à réduire la gamme des interprétations possibles et nous a permis de nous concentrer uniquement sur les plus pertinentes. Ainsi, nous supposons qu'au sein de la communauté d'Altzella, les *Visiones Georgii* étaient appréciées tout d'abord pour leurs contenus mystiques et eschatologiques ; supposition attestée également par le fait que sur le pupitre J, lieu de conservation du Ms. 841, d'autres ouvrages suivant une thématique similaire étaient rangés en abondance. Or, de notre analyse des motifs, il ressort que le cheminement du chevalier à travers l'au-delà peut être appréhendé au sens figuré comme un parcours spirituel conduisant par le détachement du monde charnel à une expérience extraordinaire de la grâce divine. Nous avons également montré que ce parcours dans l'au-delà, évoquant les lieux communs de la vie monastique, notamment l'enfermement des sens, le combat en *miles Christi* contre les tentations ou la contemplation du Paradis, était au service d'une représentation figurale du « chemin du salut », auquel le narrateur identifiait le pèlerinage de Georgius dans son prologue². Ainsi, le voyage de Georgius, au sens figuré, correspond à une progression intérieure que le moine peut effectuer au sein de son monastère, sans partir en pèlerinage, car cela consiste essentiellement dans la quête continue de la grâce de Dieu et dans la persévérance dans la foi du Christ. Georgius, grâce à sa transformation en *miles Christi*, est un personnage particulièrement apte à représenter le combat intérieur que le moine doit mener afin de se purifier, et sa vision finale du Roi et de la Reine célestes comporte la promesse d'une union avec Dieu encore dans cette vie.

² « *Multipharie multisque modis olim Deus / et dominus noster Ihesus Christus per euangelistas, / apostolos, discipulos, doctores suos ac / predicatores verbum Dei predicantes viam salutis / eterne ostendens, nouissime tamen diebus istis, / videlicet Anno domini M^oCCC^oquingentesimo / trio, eandem viam salutis per quam inmediate / perueniri potest ad contritionem et ad penitenciam et consequenter ad Dei gratiam / et gloriam, loqui dignatus est nobis in quodam sibi dilecto et / caro adoptionis filio nomine Georgio de Vngaria, filio cuiusdam / magnatis, militis et baronis de Vngaria qui Grissaphan / nominatur.* » Ms 841 f. 182r 4-15

4. Observations globales I : le pèlerinage de Georgius comme parcours progressif vers la vision de Dieu

En concluant ce travail, il nous devient possible de faire quelques observations plus globales sur les *Visiones Georgii*, concernant les structures de base du récit. Ainsi, une caractéristique déterminant le parcours entier du chevalier est le principe de la gradualité, liée étroitement au fait que Georgius effectue un voyage corporel dans l'au-delà. En effet, ce concept revient dans différents passages de la narration, sous des formes diverses. Tout d'abord, en ce qui concerne le pèlerinage pénitentiel du chevalier : la confession, la vie érémitique et sa mort rituelle dans l'église de Saint Patrick représentent trois étapes différentes de son détachement du monde. Puis, pour ce qui est du passage/voyage corporel de Georgius dans l'au-delà, il faut remarquer que le long escalier en colimaçon qu'il descend pas à pas, de marche en marche, jusqu'à son arrivée dans l'au-delà³ constitue une concrétisation du caractère progressif de sa transition. Ensuite, Petrus de Paternis a recours au concept de gradualité en décrivant les neuf tentations que le chevalier doit affronter sur son chemin et auxquelles il devient de plus en plus difficile de résister. Enfin, la notion réapparaît lorsque Georgius atteint les régions paradisiaques dans lesquelles il participe à une révélation progressive de la gloire divine jusqu'à son point d'acmé, la vision du Christ et de la Vierge Marie.

Aussi évidente puisse-t-elle nous sembler, cette gradualité accentuée du parcours visionnaire est loin d'être le cas majoritaire des visions de l'au-delà. En effet, l'Apocalypse de Paul et celle de Pierre ou la *Visio Tnugdali* décrivent des voyages extatiques dans lesquels la transition entre l'ici-bas et l'au-delà se manifeste dans un acte immédiat, conçu comme un vol ou un ravissement. Au 14^e siècle, même le parcours spirituel vers la divinité est souvent conçu chez les auteurs religieux comme une ascension immédiate, non comme une progression de

³ Cette gradualité du passage dans l'Autre monde n'est pas partagée par chaque récit de la tradition littéraire du Purgatoire de saint Patrick. En ce qui concerne les modèles des *Visiones Georgii*, une telle conception est absente du *Tractatus de Purgatorio sancti Patricii* et de la *Légende dorée*, et, pour ce qui est des récits plus tardifs, l'image de l'escalier n'est reprise que par Ludovicus Sur, qui descend cependant des escaliers bien plus courts. Dans d'autres cas, les héros font le passage en s'endormant ou en se précipitant dans un endroit inférieur, et plusieurs d'entre eux admettent ne pas savoir s'ils ont visité l'au-delà dans leur corps ou en extase. Il semble ainsi qu'accorder une gradualité au passage dans l'au-delà n'est pas évident au sein de la tradition littéraire, et il faut y voir un choix conscient de Petrus de Paternis.

degré à degré⁴. Néanmoins, le parcours graduel s'inscrit bien dans une tradition monastique où l'échelle céleste, image par excellence de l'ascension de degré en degré vers Dieu, connaissait une diffusion particulièrement importante. Or, si l'échelle constitue un modèle vertical de la progression spirituelle, le pèlerinage de Georgius, malgré la descente initiale au Purgatoire, reste essentiellement un parcours horizontal. En bref, la gradualité apparaît comme un concept organisateur de la narration de Petrus de Paternis, dont le but n'est pas la seule figuration de notions mystiques, mais aussi l'articulation de la progression du chevalier et, celle du lecteur.

5. Observations globales II: éducation par la parole et par l'image

Une autre caractéristique globale des *Visiones Georgii* est l'omniprésence du matériau didactique visant à clarifier et à préciser le contenu des visions. Or, si nous avons consacré une grande partie de cette thèse aux descriptions mystiques du voyage dans l'au-delà, il faut bien rappeler qu'en ce qui concerne le nombre de pages, une importance similaire est accordée par le narrateur aux passages servant à l'éducation du lecteur. Nous pouvons opérer une distinction entre deux sortes de contenus didactiques : d'une part, Petrus de Paternis complète les visions par une exégèse, souvent effectuée par son porte-parole, l'archange saint Michel, même si celle-ci reste partielle et ne concerne pas tous les détails. Mais en plus de cela, les *Visiones Georgii* comprennent également des enseignements qui ne sont pas liés directement au parcours de Georgius dans l'au-delà et à ses visions. Nous pensons ici principalement au long chapitre 27 dont la plupart des passages (plus de 8000 mots) portent sur les manières d'alléger les peines des âmes souffrant au Purgatoire, mais également aux passages expliquant la composition de la personne humaine ou les récompenses des saints. Cependant, même les visions ont une valeur cognitive en tant que représentations sensibles des réalités immatérielles : en donnant à voir, elles apprennent également à voir. Ainsi, la coprésence de l'enseignement direct et l'acquisition de connaissances à travers les révélations fait du récit un matériau de méditation servant la formation des lecteurs en les ouvrant à la contemplation des réalités d'ordre supérieur.

⁴ Christian Heck, *L'échelle céleste dans l'art du Moyen âge : une image de la quête du ciel*, Paris, Flammarion, 1997, p. 127.

6. Pistes possibles de recherches futures sur les *Visiones Georgii*

Naturellement, nous n'avons pas pu inclure dans notre thèse toutes les problématiques dignes d'être examinées au sujet des *Visiones Georgii*, nous présentons donc ici une sélection des pistes de recherches ultérieures en nous concentrant sur celles qui nous semblent les plus prometteuses. Tout d'abord, pour assurer une base solide aux futures études du récit, une nouvelle édition critique du corpus latin serait nécessaire. Étant donné que depuis l'édition critique de Hammerich, parue en 1930, neuf manuscrits supplémentaires ont été découverts, l'inclusion de ces versions des *Visiones Georgii* dans les recherches philologiques pourrait contribuer à une meilleure compréhension des relations entre les différentes versions du texte, et peut-être aiderait également à clarifier la question de la diffusion des *Visiones Georgii* en Europe Centrale. Pour mener à bien un tel travail, outre la précision des outils méthodologiques et la clarification des principes de l'édition, il serait essentiel d'obtenir une copie du manuscrit conservé dans la bibliothèque des comtes Schönborn à Pommersfelden, collection privée et inaccessible au public. Malheureusement, malgré nos efforts réitérés, notre demande d'accéder au manuscrit n'a pas reçu de réponse positive.

La clarification des conditions historiques de la genèse du récit pourrait constituer une autre direction des futures recherches. Nous souhaiterions en savoir davantage sur Petrus de Paternis, sur le milieu intellectuel et spirituel dans lequel il a rédigé son récit et sur les personnes avec lesquelles il était en contact pendant cette période-là. Il serait également profitable de mener des recherches ultérieures sur la personne de Georgius, dont l'identification serait peut-être possible par l'inclusion de nouvelles sources dans les recherches, comme les documents de la Pénitencerie apostolique ou les archives départementales du Vaucluse et celle de Naples.

Enfin, nous regrettons de ne pas pouvoir insérer dans cette thèse une étude sur les manuscrits enluminés des *Visiones Georgii*, un tel travail pourrait cependant être réalisé dans le cadre d'un prochain projet scientifique. En effet, nous savons qu'il existe quatre manuscrits enluminés des *Visiones Georgii* traduites en vernaculaire : le codex Reg. Lat. 522 de la Biblioteca Apostolica Vaticana contenant 37 enluminures (Fig. 11), le Ms. 2878 de Vienna avec 44 images (Fig. 12), le Ms. 3086, également de Vienna, avec 10 images (Fig. 13.) ; et le Hs 2779 de Darmstadt comprenant un cycle d'illustrations de 23 dessins à la

plume⁵. (Fig. 14.). Bernd Weitemeier remarque que tous ces manuscrits appartiennent au groupe C des versions allemandes, et, en ce qui concerne les autres textes du même groupe, dans trois des manuscrits des espaces vides ont été laissés pour des images qui n'ont finalement pas été créées. Pareillement, les manuscrits A1 et A13, autrefois appartenant à la famille Trenbach, contiennent des vides pour des enluminures non-effectuées. Weitemeier constate qu'encore plus que le récit même des *Visiones Georgii*, ces cycles d'enluminures nécessiteraient des études supplémentaires, étant donné que jusqu'ici seule la thèse de Master de Judith Theben, rédigée en 2001 mais non publiée, traite de cette problématique⁶. Outre les *Visiones Georgii*, il existe également un très beau codex richement enluminé des visions de Louis d'Auxerre, autre pèlerin dont la visite au Purgatoire de saint Patrick date de 1358. Ce manuscrit, aujourd'hui conservé à la Bibliothèque Correr de Venezia, pourrait être également inclus dans l'examen des réécritures enluminées de la légende du Purgatoire de saint Patrick aux 15e et 16e siècles⁷. L'étude de ces manuscrits enluminés nous permettrait d'élargir nos recherches portant sur la réception des récits de voyages dans l'au-delà en y englobant des questions liées à la relation de texte-image.

7. Lectures contemporaines des *Visiones Georgii*

Bien que la combinaison des allusions mystiques et des contenus doctrinaux puisse paraître étrange pour la sensibilité d'aujourd'hui, les *Visiones Georgii* offrent aussi d'autres points d'entrée pour le lecteur contemporain. Tout d'abord, le motif du pèlerinage : nous sommes tous témoins d'un intérêt croissant pour les pèlerinages, notamment celui des chemins de Saint Jacques de Compostelle⁸. Ces voyages faits à pied exigent un détachement du quotidien pour vivre une expérience authentique, une révision de sa vie et un désir de changement. Bien que le pèlerinage de Georgius s'inscrive dans un cadre pénitentiel, cela

⁵ Une présentation des manuscrits enluminés se trouve dans le chapitre « Zu den Bilderhandschriften de B. Weitemeier, *Visiones Georgii*, op. cit., p. 258-274.

⁶ Malheureusement nous n'avons pas encore pu accéder à la thèse de Judith Theben, malgré nos tentatives de contacter l'auteur.

⁷ Domenico De Martino publie une transcription à partir du manuscrit de la bibliothèque Correr dans son ouvrage intitulé *Il viaggio di Lodovico al purgatorio di San Patrizio: Ms. Correr 1508 della biblioteca del Museo Correr di Venezia*, Siena, Betti, 2006.

⁸ Cet intérêt se reflète également dans la grande quantité de livres publiés sur le Chemin de Saint-Jacques, y compris les carnets de voyage, les guides de pèlerins, les romans, etc. Outre les livres, dans ces dernières années plusieurs films ont parus sur ce pèlerinage, entre autre *The Way* (2010), ayant un grand succès international.

n'efface pas la parenté entre son voyage qu'il désigne avec le vocabulaire de son époque comme une « quête de la grâce divine » et la quête de nombreux pèlerins qui partent aujourd'hui, sans l'obligation d'être guidé par une conviction religieuse (images). Deuxièmement, la prière du cœur, à laquelle Georgius a recours chaque fois qu'il est menacé, constitue une pratique qui devient de plus en plus répandue de nos jours dans les milieux religieux et parmi les laïques, comme une sorte de méditation, ou, pour être plus précis, comme un exercice contemplatif⁹. Pour ceux qui sont familiers de cette sorte de pratique nécessitant une fixation mnémonique, les scènes de tentation dans lesquelles le chevalier chasse les diables avec la prière du cœur qu'il se remémore régulièrement, semblent être l'expression médiévale du même principe.

Mais récemment nous avons découvert un troisième point de rencontre entre les *Visiones Georgii* et notre réalité, grâce à une conversation avec une personne d'une grande sensibilité qui nous a parlé de la perte de son fils de vingt-et-un ans. Cette mère nous a raconté comment quelques mois après l'accident qui a causé la mort de son fils, il lui est apparu en rêve, dans une prison souterraine. Il était assis et son visage était éclairé par les flammes d'un objet brûlant qu'il tenait dans sa main et qu'il regardait tristement. Enfin, le songe a eu un dénouement heureux, parce qu'après cet épisode bizarre, le garçon a eu un bref échange serein avec sa mère qui, en se réveillant, a compris qu'elle avait vu son fils dans le Purgatoire. La force de cette conviction lui semblait encore plus étonnante du fait qu'elle n'était pas pratiquante. Ce songe, tellement important et réconfortant pour elle nous a montré le pouvoir que l'image archétypique d'un lieu purgatoire continue à exercer, qu'il soit conçu comme lieu physique ou spirituel, intégré dans une géographie précise ou peu définie, mais toujours chargé d'espoir.

⁹ Voir Franz Jalics, *Ouverture à la contemplation : introduction à l'attitude contemplative et à la prière de Jésus*, traduit par Christophe Longeval, Paris [Montréal (Québec)], Desclée de Brouwer Bellarmin, 2002, 456 p.

Bibliographie

Sources primaires

Cod. XI. 83. B, St. Florian, Abbaye des *chanoines* réguliers de Saint-Augustin

Ms. 832, Bibliothèque universitaire de Leipzig

Ms. 841, Bibliothèque universitaire de Leipzig

Sources secondaires

AELRED DE RIEVAULX, *La vie de recluse. La prière pastorale*, Paris, Éd. du Cerf (coll. « Sources chrétiennes »), 1961.

ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Vie d'Antoine*, Paris, les Éd. du Cerf (coll. « Sources chrétiennes »), 1994.

AUGUSTIN D'HIPPONE, *Oeuvres complètes de Saint Augustin I*, Bar-le-Duc, L. Guérin, 1864.

BERNARD DE CLAIRVAUX, *Le précepte et la dispense. La conversion*, Paris, les Éd. du Cerf (coll. « Sources chrétiennes 457 »), 2000.

BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons sur le Cantique II : Sermons 16-32*, traduit par Paul Verdeyen et Raffaele Fassetta, Paris, les Éd. du Cerf (coll. « Œuvres complètes 11 » ; « Sources chrétiennes 431 »), 1998.

BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons sur le Cantique III : Sermons 33-50*, traduit par Raffaele Fassetta, Paris, les Éd. du Cerf (coll. « Œuvres complètes 12 » ; « Sources chrétiennes 452 »), 2000.

BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons sur le Cantique IV : Sermons 51-68*, traduit par Paul Verdeyen et Raffaele Fassetta, Paris, les Éd. du Cerf (coll. « Œuvres complètes 13 » ; « Sources chrétiennes 472 »), 2003.

BERNARD DE CLAIRVAUX, *Oeuvres complètes de saint Bernard*, traduit par Alfred-Louis Charpentier et Pierre Dion, Paris, L. Vivès, 1865.

BRIGITTE DE SUÈDE, *The Revelations of St. Birgitta of Sweden*, traduit par Denis Michael Searby, Oxford, 2006.

CASSIEN Jean, *Conférences II*, Paris, Ed. du Cerf (coll. « Sources chrétiennes 54 »), 1958.

CÉSAIRE DE HEISTERBACH, *Caesarii Heisterbacencis, monachi ordinis Cisterciensis, Dialogus miraculorum.*, Cologne - Bonn - Bruxelles, J. M. Heberle, 1851, vol.I.

DE MARTINO Domenico (ed.), *Il viaggio di Lodovico al purgatorio di San Patrizio: Ms. Correr 1508 della biblioteca del Museo Correr di Venezia*, Siena, Betti, 2006.

DELEHAYE Hippolyte, « *Analecta Bollandiana* », *Le pèlerinage de Laurent de Paszthó au Purgatoire de s. Patrice*, 1908, XXVII, p. 35-60.

DREVES Guido Maria (ed.), *Cantiones Bohemicae, Leiche, Lieder und Rufe des 13., 14. und 15. Jahrhunderts*, Leipzig, O. R. Reisland (coll. « *Analecta hymnica medii aevi 1* »), 1886.

DREVES Guido Maria (ed.), *Hymnographi latini, Lateinische Hymnendichter des Mittelalters II*, Leipzig, O. R. Reisland (coll. « *Analecta hymnica medii aevi 50* »), 1907.

DREVES Guido Maria (ed.), *Historiae rhythmicae: aus Handschriften und Wiegendruckten, Liturgische Reimofficien des Mittelalters*, Leipzig, R. Reisland (coll. « *Analecta hymnica medii aevi 5* »), 1889.

EASTING Robert (ed.), *St Patrick's Purgatory. Two Versions of « Owayne Miles » and « The Vision of William of Stranton »*, Together with the Long Text of the « *Tractatus de Purgatorio sancti Patricii* », Oxford, (coll. « *Early English Text Society* »), 1991.

EASTING Robert (ed.), « Peter of Cornwall's Account of St. Patrick's Purgatory », *Analecta Bollandiana*, 1979, n° 97, p. 397-416.

ÉTIENNE DE BOURBON, *Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus, Prologus; Pars prima, De dono timoris*, Turnhout, Brepols publishers (coll. « *Exempla Medii Aevi 1* »; « *Corpus christianorum 124* »), 2002.

ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou le Moine*, Paris, Éd. du Cerf (coll. « *Sources chrétiennes 171* »), 1971.

GOBI Jean, *Dialogue avec un fantôme*, trad. et éd. par Marie Anne Polo de Beaulieu, Paris, les Belles lettres (coll. « *La roue à livres* »), 1994.

GUERRIC D'IGNY, *Sermons*, trad. par Placide Deseille, Paris, Éd. du Cerf (coll. « *Sources chrétiennes 202* »), 1973.

HAMMERICH Louis Leonor (ed.), *Visiones Georgii. Visiones quas in Purgatorio Sancti Patricii vidit Georgius miles de Ungaria, A.D. MCCCLIII.*, København, 1930 (en ligne : http://www.royalacademy.dk/Publications/Low/545_Hammerich,%20l.pdf).

JACQUES DE VORAGINE, *Legenda aurea*, Secunda ed. rivista dall'autore, éd. par Giovanni Paolo Maggioni, Firenze, SISMELE Ed. del Galluzzo (coll. « Millennio medievale »), 1999.

JACQUES DE VORAGINE, *Legenda aurea*, ed. par Giovanni Paolo Maggioni, Firenze, SISMELE - Ed. del Galluzzo (coll. « Edizione nazionale dei testi mediolatini »), 2007, vol. 2.

JACQUES DE VORAGINE, *La légende dorée*, éd. par Alain Boureau, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque de la Pléiade »), 2004.

JEAN CASSIEN, *Conférences*, vol. I-III, Paris, Éd. du Cerf (coll. « Sources chrétiennes »), 1955-58.

JEAN CLIMAQUE, *L'échelle sainte*, traduit par Placide Deseille, 2e éd. rev. et corr., Bégrolles-en-Mauges, Éd. monastiques (coll. « Spiritualité orientale »), 1993.

LEGENDRE Olivier (ed.), *Collectaneum exemplorum et visionum Clarevallense : e codice Trecensi 946*, Turnhout, Brepols publishers (coll. « Corpus Christianorum 208 » ; « Exempla Medii Aevi 2 »), 2005.

Le livre d'Hénoch. Traduit sur le texte éthiopien, traduit par François Martin, Paris, Letouzey et Ané, 1906.

MARIE DE FRANCE, *L'espurgatoire seint Patriz*, éd. de Yolande de Pontfarcy, Louvain/Paris, Peeters (coll. « Ktēmata 13 »), 1995.

MATTHIEU PARIS, *Matthaei Parisiensis, monachi Sancti Albani, Chronica majora*, London, Longman (coll. « Rerum britannicarum medii aevi scriptores »), 1872.

MIQUEL Y PLANAS, R. (ed.), *Viatge al Purgatori de Sant Patrici, per Ramón de Perellós. Seguit de les Visions de Tundal y de Trictelm y del Viatge d'en Pere Portes a l'Infern.*, Barcelona, Fidel Giró (coll. « (Histoires d'altre temps. vol. 10.) »), 1917.

MORTON James (ed.), *The Ancren Riwe, a Treatise on the Rules and Duties of Monastic Life...*, London, 1853.

OLSEN Birger Munk (ed.), *Dits en quatrains d'alexandrins monorimes de Jehan de Saint-Quentin*, Paris, A. et J. Picard (coll. « Publications de la Société des anciens textes français »), 1978..

PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE, *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, traduction, préface et notes par Maurice Gandillac, Paris, Aubier, 1995.

SHORT Ian et MERRILEES Brian S. (eds.), *Le voyage de Saint Brendan*, Paris, H. Champion (coll. « Champion classiques »), 2006.

V. KOVÁCS SÁNDOR (ed.), *Tar Lőrinc pokoljárása: Középkori magyar víziók*, Budapest, Szépirod. Kvk (coll. « Magyar ritkaságok »), 1985.

VINCENT DE BEAUVAIS, *Speculum historiale*, Bases Textuelles de l'Atelier Vincent de Beauvais, <http://atilf.atilf.fr/bichard/>.

Études

AMAT Jacqueline, *Songes et visions : l'au-delà dans la littérature latine tardive*, Paris, Études augustiniennes, 1985.

ANDERSON Wendy Love, *The Discernment of Spirits: Assessing Visions and Visionaries in the Late Middle Ages*, Mohr Siebeck, 2011.

BAKER David et CARLIDGE Neil, « Manuscripts of the Medieval Latin Debate Between Body and Soul (“Visio Philiberti”) », *Notes and Queries*, vol. 2014, 61 (2), p. 196-201.

BARILLARI Sonia Maura, « Il Purgatorio di Ludovico di Sur (Napoli, Biblioteca Nazionale, Vind. lat. 57, cc. 258-263) : un testo a cavallo fra Medioevo e Rinascimento », *Studi medievali*, XLIX, 3a serie, p. 759-808.

BARBETTI Claire, *Ekphrastic Medieval Visions: a New Discussion in Interarts Theory*, 1st ed., New York, Palgrave Macmillan (coll. « The new Middle Ages »), 2011.

BASCHET Jérôme, *Corps et âmes : une histoire de la personne au Moyen âge*, Paris, Le Grand Livre du mois, 2016.

BASCHET Jérôme, *Les justices de l'au-delà: les représentations de l'enfer en France et en Italie XIIIe-XVe siècle*, École française de Rome diff. de Boccard, Rome/Paris (coll. « Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome »), 1993.

BECKER, O.S.B. Petrus, « Ersterbte un erreichte Ziele benediktinischer Reformen im Spätmittelalter » dans Kaspar Elm (ed.), *Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen*, Berlin, 1989, p. 23-34.

BELLÉR Béla, *Magyarok Nápolyban*, Budapest, Móra, 1986.

BEYER Eduard, *Das Cistercienser-Stift und Kloster Alt-Zelle in dem Bisthum Meißen geschichtliche Darstellung seines Wirkens im Innern und nach Außen, nebst den Auszügen der einschlagenden hauptsächlich bei dem Hauptstaatsarchive zu Dresden befindlichen Urkunden*, Dresden, Janssen, 1855.

BLANCO A., « Word and Truth in Divine Revelation. A study on the Commentary of St. Thomas Aquinas on John 14,6 » dans *La doctrine de la révélation divine de saint Thomas d'Aquin. Actes du symposium sur la pensée de saint Thomas d'Aquin tenu à Rolduc, les 4 et 5 novembre 1989*, Léon Elders, S. V. D., Libreria Editrice Vaticana, 1990, p. 27-48.

BOIVIN Jeanne-Marie, *L'Irlande au Moyen âge : Giraud de Barri et la « Topographia Hibernica » (1188)*, H. Champion, Paris, 1993.

BORNHOLDT Claudia, « What Makes a Marriage: Consent or Consummation in Twelfth-Century German Literature » dans Nancy van Deusen (ed.), *Chastity. A Study in Perception, Ideals, Opposition*, Leiden/Boston, Brill, 2008, p. 127-149.

BUSBY Keith, *Codex and Context : Reading Old French Verse Narrative in Manuscript*, Amsterdam, Rodopi (coll. « Faux titre »), 2002.

CALMA Dragos (ed.), *Neoplatonism in the Middle Ages: New Commentaries on « Liber de Causis » and « Elementatio Theologica »*, Turnhout, Brepols Publishers (coll. « Studia Artistarum »), 2016.

CARDINALI Cinzia et FALCIONI Anna, *La signoria di Malatesta Ungaro (1327-1372)*, Rimini, B. Ghigi (coll. « Storia delle signorie dei Malatesti »), 2001.

CAROLUS-BARRÉ Louis, « Peyre de Paternas. Auteur du libre De sufficiencie et de necessitat (1349) », *Romania*, 1943 1942, vol. 67, p. 217-239.

CAROZZI Claude, *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine : Ve-XIIIe siècle*, Rome/Paris, École française de Rome diff. de Boccard, 1994.

CARRUTHERS Mary, « Sweetness », *Speculum*, 2006, vol. 81, n° 04, p. 999-1013.

CARRUTHERS Mary J., *Machina memorialis : méditation, rhétorique et fabrication des images au Moyen âge*, traduit par Fabienne Durand-Bogaert, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque des histoires »), 2002.

CARRUTHERS Mary J., *The Craft of Thought : Meditation, Rhetoric and the Making of Images 400-1200*, Cambridge, Cambridge University Press (coll. « Cambridge studies in medieval literature »), 1998.

CARTLIDGE Neil, « “In the Silence of a Midwinter Night”: A Re-evaluation of the “Visio Philiberti” », *Medium Aevum*, 75 (2006), p. 24-45.

CAVAGNA Mattia, « *La vision de Tondale* » et ses versions françaises, XIIIe-XVe siècles : contribution à l'étude de la littérature visionnaire latine et française, Paris, Honoré Champion éditeur, 2017.

CERQUIGLINI Bernard, *Éloge de la variante : histoire critique de la philologie*, Paris, Éd. du Seuil (coll. « Des travaux »), 1989.

CERQUIGLINI Bernard, « Une nouvelle philologie ? » dans Levente Seláf (ed.), *Vers une nouvelle philologie*, s.l., 2007. (en ligne : <http://magyar-irodalom.elte.hu/colloquia/000601/cerq.htm>)

CHARITON DE VALAMO (ed.), *L'Art de la prière : anthologie de textes spirituels sur la prière du cœur*, Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine (coll. « Collection Spiritualité orientale et vie monastique »), 1976.

CHAYTOR Henry John, *From Script to Print: An Introduction to Medieval Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1945.

CHENU Marie-Dominique, « L'homme, la nature, l'esprit. Un avatar de la philosophie grecque en Occident au XIIIe siècle », *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, vol. 36, n° 1969, p. 123-130.

CONSTABLE Giles, « Monachisme et pèlerinage au Moyen Age », *Revue Historique*, T. 258, Fasc. 1 (523), 1977, p. 3-27.

CORDEZ Philippe, « Le lieu du texte. Les livres enchaînés au Moyen Age », *Revue Mabillon, revue internationale d'histoire et de littérature religieuses*, 2006, vol. 17, p. 75-103.

CORNETT Michel E., « The Form of Confession. A Later Medieval Genre for Examining Conscience. », Chapel Hill, A dissertation submitted to the faculty of the University of North Carolina, 2011, (en ligne : <https://cdr.lib.unc.edu/indexablecontent/uuid:defd078b-ad01-40c9-94de-289cee7ab4bb>)

DARRIULAT Jacques, « Plotin et l'esthétique de la grâce », étude mise en ligne le 27 octobre 2007 sur le site *Philosophie générale et philosophie esthétique* de Jacques Darriulat, www.jdarrulat.net/Introductionphiloesth/Antiquitetardive/PlotinGrace.html.

DELUMEAU Jean, *Une histoire du paradis*, Paris, Hachette littératures (coll. « Pluriel »), 2002.

DERCSÉNYI Dezső, *Nagy Lajos kora*, Budapest, Egyetemi Nyomda, 1941.

DESTEMBERG Antoine, « Magistri docentes inspirati ». Théories de la transmission de la connaissance et revendications intellectuelles dans quelques images du XIVE siècle » dans Corinne Péneau (ed.), *Itinéraires du savoir de l'Italie à la Scandinavie (Xe-XVIIe siècle) : Etudes offertes à Elisabeth Mornet*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2009.

DI FONZO Claudia, « The Legend of the Purgatory of Saint Patrick: From Ireland to Dante and Beyond », *Allegorica: Traditions and Influences in Medieval and Early Modern Literature (Saint Louis University)*, vol. 26, n° 2009-2010, p. 44-81.

DIDI-HUBERMAN Georges, *Fra Angelico : dissemblance et figuration*, Paris, Flammarion (coll. « Champs »), 1995.

DIJCK Gabriel van, « Le Purgatoire de Saint Patrice et les Chartreux », *Analecta Cartusiana*, 1981, vol. 1, n° 1981, p. 206-207.

DINZELBACHER Peter, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, Stuttgart, A. Hiersemann, 1981.

EASTING Robert, « Purgatory and the Earthly Paradise in the Tractatus de Purgatorio Sancti Patrici », *Cîteaux*, 1986, n° 37, p. 23-48.

ECO Umberto, *Art et beauté dans l'esthétique médiévale*, traduit par Maurice Javion, Paris, B. Grasset, 1997.

- ELLIOTT Edward Bishop, *History of Apocalyptic Interpretation*, 2016; nouvelle édition de l'annexe du volume 4 d'Elliott, *Horae Apocalipticae*, London: Seeley, Jackson & Halliday, 1862.
- FOURNIÉ Michelle, *Le ciel peut-il attendre ? : le culte du purgatoire dans le Midi de la France (v. 1320-v. 1520)*, les Éd. du Cerf, Paris, 1997.
- FRÖHLICH Roland, *Die Zisterzienser und ihre Weinberge in Brandenburg*, Berlin, Lukas-Verl. für Kunst- und Geistesgeschichte, 2010.
- GALLAGHER E. J., « The Visio Lazari , The Cult, and the Old French Life of Saint Lazarus : An Overview », *Neuphilologische Mitteilungen*, 1989, vol. 90, n° 3-4, p. 331-339.
- GECSER Ottó, « Preaching and Publicness: St John of Capestrano and the Making of his Charisma North of the Alps » dans Katherina L. Jansen et Miri Rubin (eds.), *Charisma and Religious Authority: Jewish, Christian, and Muslim Preaching, 1200-1500*, Turnhout, Brepols, 2010, p. 145-189.
- GOEZ Elke, « Zur Bedeutung der Schriftlichkeit im Zisterzienserorden » dans *Die Zisterzienser und ihre Bibliotheken. Buchbesitz und Schriftgebrauch des Klosters Alzelle im europäischen Vergleich*, Leipzig, Leipziger Universitätsverlag GMBH, 2009, p. 17-44.
- GRABER Tom et SCHATTKOWSKY, MARTINA (eds.), *Die Zisterzienser und ihre Bibliotheken. Buchbesitz und Schriftgebrauch des Klosters Alzelle im europäischen Vergleich*, Leipziger Universitätsverlag GMBH, 2009.
- GREEN Richard Firth, *Elf queens and Holy Friars : Fairy Beliefs and the Medieval Church*, Philadelphia (Penn.), University of Pennsylvania Press (coll. « The Middle Ages series »), 2016.
- GRIBOMONT Jean, « La „Scala Paradisi“. Jean de Raithou et Ange Clareno », *Studia Monastica*, vol. 2, n° 1960, p. 345-358.
- HAMBURGER Jeffrey F., *The Visual and the Visionary: The Image in Late Medieval Monastic Devotions*, Berkeley Los Angeles London, University of California press, 1989.
- HAMBURGER Jeffrey F. et BOUCHÉ Anne-Marie (eds.), *The Mind's Eye: Art and Theological Argument in the Middle Ages*, Princeton (N. J.), Princeton University press, 2006, vol. 1.
- HAMMERICH Louis L., « Studies to Visiones Georgii », *Classica et mediaevalia*, 1938, vol. 1, p. 95-118.
- HANKEY Wayne J., « Aquinas, Plato, and Neo-Platonism » dans Brian Davies et Eleonore Stump (eds.), *The Oxford Handbook of Aquinas*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 55-64.
- HAREN Michael et PONTFARCY Yolande de (eds.), *The Medieval pilgrimage to St Patrick's Purgatory: Lough Derg and the European tradition*, Enniskillen, Ireland, Clogher historical society, 1988.

HAUSHERR, Iréné, *The name of Jesus*, traduit par Charles Cummings, Kalamazoo, Cistercian Publications (coll. « Cistercian Studies Series no. 44 »), 1978.

HECK Christian, *L'échelle céleste dans l'art du Moyen âge : une image de la quête du ciel*, Paris, Flammarion (coll. « Idées et recherches »), 1997.

IOZZIA Daniele, *Aesthetic Themes in Pagan and Christian Neoplatonism : from Plotinus to Gregory of Nyssa*, London, Bloomsbury Academic (coll. « Bloomsbury classical studies monographs »), 2015.

JALICS Franz, *Ouverture à la contemplation : introduction à l'attitude contemplative et à la prière de Jésus*, traduit par Christophe Longeval, Paris [Montréal (Québec)], Desclée de Brouwer Bellarmin (coll. « Collection Christus »), 2002.

JAMROZIAK Emilia, *The Cistercian Order in Medieval Europe 1090-1500*, London, Routledge, Taylor & Francis Group (coll. « Medieval world »), 2013.

JAUSS Hans Robert, *Pour une esthétique de la réception*, traduit par Claude Maillard, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque des idées »), 1978.

KRIEGER Murray, *Ekphrasis : The Illusion of the Natural Sign*, Baltimore (Md.) London, the Johns Hopkins university press, 1992.

LANZETTA Beverly, *Radical Wisdom: a Feminist Mystical Theology*, Minneapolis, Fortress Press, 2005.

LE GOFF Jacques, *La naissance du Purgatoire*, Paris, Gallimard, (coll. « Folio/Histoire »), 2011.

LECLERCQ Jean, *Recueil d'études sur Saint Bernard et ses écrits*, Rome, Ed. di storia e letteratura (coll. « Storia e letteratura »), 1966.

LECLERCQ Jean, *L'Amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen-Age*, Paris, les Éditions du Cerf (Abbeville, impr. de F. Paillart), 1957.

LÉGLU Catherine, *Multilingualism and Mother Tongue in Medieval French, Occitan, and Catalan Narratives*, The Pennsylvania State University Press, 2010.

LEKAI Louis Julius, *The Cistercians : Ideals and Reality*, Kent, Ohio, Kent State University press, 1977.

LODOLO Gabriella, « Il tema simbolica del Paradiso: lo svelamento del simbolo », *Aevum*, 1 mai 1978, vol. 52, 2 (1978), p. 177-194.

LUCE Siméon (ed.), *Chronique des quatre premiers Valois (1327-1393)*, Paris, Vve de J. Renouard, 1862.

MACKERT Cristophe, MARTINA Schattkowsky et GRABER Tom, « Repositus ad Bibliothecam publicam - eine frühe öffentliche Bibliothek in Altzelle? » dans *Die Zisterzienser und ihre*

Bibliotheken. Buchbesitz und Schriftgebrauch im Kloster Altleitzsch, Leipzig, (coll. « Schriften zur sächsischen Geschichte und Volkskunde 28 »), 2008, p. 85-170.

MCLUHAN Marshall, *La Galaxie Gutenberg : la genèse de l'homme typographique I-II*, trad. par Jean Paré, Paris, Gallimard (coll. « Collection Idées »), 1977.

MATTER Edith Ann, *The Voice of my Beloved : The Song of Songs in Western Medieval Christianity*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press (coll. « The Middle Ages series »), 1990.

MICHAUD-QUANTIN Pierre, *Pierre Michaud-Quantin. Sommes de casuistique et manuels de confession au moyen âge, XII-XVI siècles*, Louvain Lille Montréal, Nauwelaerts Giard Librairie dominicaine, 1962.

NACSINÁK Gergely András, *Jóga a középkori Európában? A Jézus-ima története és a hézsiükhazmus keleti kapcsolatainak kérdései*, Budapest, Kairosz (coll. « Pródromosz könyvek »), 2010.

NEWMAN Barbara, « What Did It Mean to Say “I Saw”? The Clash between Theory and Practice in Medieval Visionary Culture », *Speculum*, 2005, vol. 80, n° 1, p. 1-43.

O'BYRNE Theresa, *Dublin's Hoccleve: James Yonge, Scribe, Author, and Bureaucrat, and the Literary World of Late Medieval Dublin. A Dissertation Submitted to the Graduate School of the University of Notre Dame*, Indiana, 2012.

PARISSE Michel, « La formation de la branche de Morimond » dans *Unanimité et diversité cisterciennes: filiations, réseaux, relectures du XIIIe au XVIIe siècle : actes du quatrième Colloque international du CERCOR, Dijon, 23-25 septembre 1998*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2000, p. 87-101.

PÀROLI Teresa, « Dalla promessa alla sapienza tramite la descrizione », *Annali. Istituto universitario orientale. Sezione germanica. Studi nederlandesi. Studi nordici*, XXIII (1980), p. 241-277.

PASTOUREAU Michel, *The Bear: History of a Fallen King, translated by George Holoch.*, Cambridge, Mass., Belknap Press of Harvard University Press, 2011.

STUTZMANN, Dominique, La ponctuation : Introduction, article consultable sur le site l'Institut de recherche et d'histoire des textes (IRHT) : <https://irht.hypotheses.org/1916>, consulté le 18 novembre 2017.

ROCH Martin, *L'intelligence d'un sens : odeurs miraculeuses et odorat dans l'Occident du haut Moyen Âge (Ve-VIIIe siècles)*, Brepols, Turnhout, 2009.

ROSSI MONTI Martino, « “Opus es magnificentum” : The Image of God and the Aesthetics of Grace » dans *Magnificence and the Sublime in Medieval Aesthetics. Art, Architecture, Literature, Music*, New York, Palgrave Macmillan, 2010, p. 17-34.

ROUSE Richard H., « The Early Library of the Sorbonne », *Scriptorium*, 1967, vol. 21, n° 1, p. 42-71.

RUDY Gordon, *The Mystical Language of Sensation in the Later Middle Ages*, Routledge, New York, 2002.

RUH Kurt, « Votum für eine überlieferungskritische Editionspraxis » dans Ludwig Hödl et Dieter Wuttke (eds.), *Probleme der Edition mittel- und neulateinischer Texte*, s.l., Boppard (coll. « Kolloquium de DFG, Bonn 26-28. Febr. 1973 »), 1978.

RUSSO Daniel, « Les représentations mariales dans l'art d'Occident. Essai sur la formation d'une tradition iconographique » dans Dominique Iogna-Prat, Daniel Russo et Eric Palazzo (eds.), *Marie. La culte de la Vierge dans la société médiévale*, Paris, Beauchesne Editeur, 1996.

SAAK Eric Leland, *High Way to Heaven: The Augustinian Platform between Reform and Reformation, 1292-1524*, Leiden, Brill (coll. « Studies in medieval and Reformation thought »), 2002.

SALEMANS Ben J. P, *Building Stemmas with the Computer in a Cladistic, Neo-Lachmannian, Way: The Case of Fourteen Text Versions of Lanseloet van Denemerken*, University Press, Nijmegen, 2000.

SCHMIDT Ludwig, « Beiträge zur Geschichte der wissenschaftlichen Studien in sächsischen Klöstern I. Altzelle », *Neues Archiv für sächsische Geschichte*, 1897, vol. 18.

SCHMITT Jean-Claude, *Le corps des images : essais sur la culture visuelle au Moyen âge*, Paris, Gallimard (coll. « Le temps des images »), 2002.

SINGER Dorothea W., « Some Plague Tracts (Fourteenth and Fifteenth Centuries) », *Proceedings of the Royal Society of Medicine*, IX, 2 (1916), p. 159-214.

SUZANNAH BIERNOFF, *Sight and Embodiment in the Middle Ages*, Basingstoke, Palgrave, 2002.

SZEGFŰ László, « György, Crissafán fia, aki megjárta a túlvilágot », *Irodalomtörténeti Közlemények*, 1986.

TOLDY Ferenc, « Egy XIV. századbéli magyar vezeklő Irlandban Sz. Patrik purgatóriumában », *Századok*, , n° 1871, p. 229-247.

TROTTMANN Christian, *La vision béatifique : des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, Rome Paris, École française de Rome diff. de Boccard (coll. « Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome »), 1995.

VERDON Timothy, *Mary in Western Art*, New York - Manchester, Hudson Hill Press, 2005.

VOIGT Max, *Beiträge zur Geschichte der Visionenliteratur im Mittelalter, I-II*, Leipzig, Mayer und Müller, 1924.

WALSH Katherine, *A Fourteenth-Century Scholar and Primate : Richard Fitzralph in Oxford, Avignon and Armagh*, Oxford, Clarendon press, 1981.

WARE Timothy, « St Gregory of Sinai - Jesus Prayer », article accessible sur le site « Orthodox Prayer » : http://www.orthodoxprayer.org/Articles_files/Gregory%20of%20Sinai%20-%20Jesus%20Prayer.pdf, date de la mise en ligne: 11 mars 2012.

WÉBER Edouard-Henri, *La personne humaine au XIIIe siècle : l'avènement chez les maîtres parisiens de l'acception moderne de l'homme*, s.l., Vrin, 1991.

WEIJERS Olga, *Le travail intellectuel à la Faculté des arts de Paris : textes et maîtres (ca. 1200-1500) I-IX*, Turnhout, Brepols (coll. « Studia artistarum »), 2003.

WEITEMEIER Bernd, *Visiones Georgii: Untersuchung mit synoptischer Edition der Übersetzung und Redaktion C*, Berlin, Erich Schmidt, 2006.

WHITE-LE GOFF Myriam, *Changer le monde, réécritures d'une légende: le Purgatoire de saint Patrick*, Paris, H. Champion (coll. « Essais sur le Moyen âge »), 2006.

WILDE Manfred, *Alte Heilkunst: Sozialgeschichte der Medizinbehandlung in Mitteleuropa*, München, Müller-Straten, 1999.

WIRTH Jean, *Qu'est-ce qu'une image ?*, Genève, Droz (coll. « Titre courant »), 2013..

WIRTH Jean, *L'image à la fin du Moyen âge*, Paris, les Éd. du Cerf (coll. « Histoire »), 2011.

WÓJCIK Rafał, « Masters, Pupils, Friends, and Thieves: A Fashion of Ars Memorativa in the Environment of the Early German Humanists », *Daphnis - Zeitschrift für Mittlere Deutsche Literatur*, 2012, vol. 41, p. 399-418.

ZEMPLÉNYI Ferenc, *Az európai udvari kultúra és a magyar irodalom*, Budapest, Universitas (coll. « Historia litteraria »), 1998.

Instruments de travail

ERNOUT Alfred et MEILLET Antoine (eds.), *Dictionnaire étymologique de la langue latine : histoire des mots*, 4e éd., Paris, Klincksieck, 2001.

FEHÉRTÓI Katalin, *Árpád-kori személynévtár, 1000-1301*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 2004.

FELLER Joachim, *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Paulinae in Academia Lipsiensi*, Leipzig, 1686

Dizionario Biografico degli italiani, éd. par l' Istituto dell'Enciclopedia italiana (Treccani) depuis 1960, (en ligne <http://www.treccani.it/enciclopedia>)

Manuscripta-mediaevalia.de. Base de donnée numérique des manuscrits médiévaux dans les bibliothèques allemandes.

Ut per litteras apostolicas ... (LITPA). Version numérique des *Registres et lettres des Papes du XIIIe siècle* (32 vols., Rome 1899 ff.) et des *Registres et lettres des Papes du XIVe siècle* (48 vols., Rome 1899 ff.), édité par l'Ecole Française de Rome, l'Université Lumière Lyon II et l'IRHT, Brepols.

Illustrations

Figure 1. Ms 832 (*Visiones Georgii*), 3^e quart du 14^e siècle, Bibliothèque universitaire, Leipzig, f. 9v

Figure 2. Ms 841 (*Visiones Georgii*), milieu du 15^e siècle, Bibliothèque universitaire, Leipzig, f. 182v (feuille permettant d'identifier l'auteur des *Visiones Georgii*. Voir les lignes 1-6.

Figure 3. La provenance des manuscrits latins des *Visiones Georgii*

Figure 4. Abbayes-filles directes de l'abbaye cistercienne de Morimond

Figure 5. Le Christ et la Vierge en majesté, détail du portail de la cathédrale de Senlis (c. 1180).

Figure 6. Le Christ et la Vierge en majesté, détail du portail de la cathédrale de Laon (c. 1200)

Figure 1 Le couronnement de la Vierge, détail du portail de la cathédrale de Reims (c. 1250).

Figure 2 Le Christ et la Vierge en majesté, détail de l'abside de la basilique Santa Maria in Trastevere, Rome, 1140

Figure 9. Jacopo Torriti, Le couronnement de la Vierge, basilique Santa Maria Maggiore, Rome, 1295-1296.

Figure 3. Nardo de Cione, Le Paradis avec le Christ et la Vierge en majesté, chapelle Strozzi de Mantoue dans la basilique Santa Maria Novella, Florence, entre 1351 et 1357

Figure 11. Georgius traverse le pont de l'Enfer avec saint Michel, 15^e siècle, Rome, Biblioteca Apostolica Vaticana, Reg. Lat. 522. f. 220v

Figure 11. Georgius après avoir traversé le pont de l'Enfer avec saint Michel, 15^e siècle, Vienne, Österreichische Nationalbibliothek, CPV 2878 f. 47v

Figure 4 Georgius traverse le pont de l'Enfer avec saint Michel 1426, Vienne, Österreichische Nationalbibliothek, Vienne, CPV 3086, f. 161 v.

Figure 14. Georgius traverse le pont de l'Enfer avec saint Michel, Darmstadt, Hessische Landes- und Hochschulbibliothek, Hs. 2779, f. 42r

p̄ma ē ip̄a de uo ad v̄bu fidelissime copiat̄a et imp̄ta
 quic tractatu ordiato 7 composito p̄ nigr̄m p̄ct̄u de
 pat̄ernis p̄are theologie p̄fessore ordiis s̄m heremitar̄
 s̄i Augustini actu ēget̄i studiu i Conuētū d̄cto 7 s̄m
 Romana curia ad utilitate populi xp̄iani laudemq̄
 d̄m n̄ri ih̄esu xp̄i Dilecto filio Georgio vngario habi-
 tatori regni apulien peregrino dei 7 s̄i patrij Nōit̄
 q̄ die lue p̄ito i vesp̄is h̄as archidiaconi arma-
 tham recepim̄ q̄n̄ētes q̄ vos aduētū n̄m ad p̄tes q̄as
 vltra diem mart̄i v̄lt̄o ia elapsū nullo possēt̄ diu
 expectare; Quibz h̄is p̄ceptis ac lab̄ media nocte p̄te
 eade die mart̄i venim̄ apud ḡindall̄ 7 ḡuote dictas
 p̄gim̄ q̄m a magno t̄pe ferim̄ Et p̄ū isto die m̄curij
 plurimū eximē fatigati apud maneriu n̄m de b̄r̄mesim̄
 expectates vos ex p̄te dei cuī fidele cultore esse uos
 ardim̄ exim̄ cordis m̄ v̄sibz de p̄cant̄ v̄ r̄uelac̄
 nobis f̄as fructibus nō p̄uen̄ 7 nulla i p̄ualibz quānq̄
 q̄rahan̄ q̄ p̄cut̄ nouit̄ ille que colim̄ et que p̄ salute
 aiāt̄ ip̄li nobis subiecti ora 7 fidelit̄ laborates v̄ ad
 maneriu n̄m p̄dictū aut alibi si uobis uidebit̄ vobiscū
 tractatū sup̄ q̄is sup̄ q̄bz nob̄ d̄cedis habet̄ ut d̄ d̄m̄
 mā datū veniat̄; Si equos v̄lt̄is p̄ fatigatōe uicada
 nobis p̄p̄b̄ite 7 uobis mitte; Deus om̄p̄ q̄ū v̄m̄
 semp̄ digat̄ ad seip̄m; datū die ista m̄l̄ij m̄n̄cio
 n̄r̄o quo supra sub ḡilla n̄r̄o autentico; **It̄ illa**

Item l̄ca Randa eīe d̄m̄ archiepi armat̄ian
 Quic̄ p̄s xp̄i fidelibus ad quos h̄e p̄ntes p̄uenier̄nt.
 Nich̄ardus p̄missione diuina archiepi armat̄ian v̄b̄nie
 p̄mas salutem i d̄no semp̄narij v̄n̄stati v̄ra notū faa
 p̄ p̄ntes q̄ quidaz v̄r̄ iuuēt̄ h̄i v̄ḡit̄ quor̄ anoz̄ Geor-
 ḡio n̄oie 7 p̄ ut p̄ h̄as q̄ idaz militū hospitalis s̄i ioh̄is
 ieropolimit̄i accepim̄ de nobilibz vngarie p̄ntibz d̄ctis
 oriḡine ad nos accedes in foz̄ q̄m̄ibz peregr̄m et p̄tes a nob̄
 aductū ad locū n̄r̄ p̄uic̄ qui d̄ia purgatorū s̄i patrij

Figure 2. Ms 841 (Visiones Georgii), milieu du 15^e siècle, Bibliothèque universitaire, Leipzig, f. 182v (feuille permettant d'identifier l'auteur des Visiones Georgii. Voir les lignes 1-6.



Figure 5 La provenance des manuscrits latins des Visiones Georgii



Figure 6 . Abbayes-filles directes de l'abbaye cistercienne de Morimond

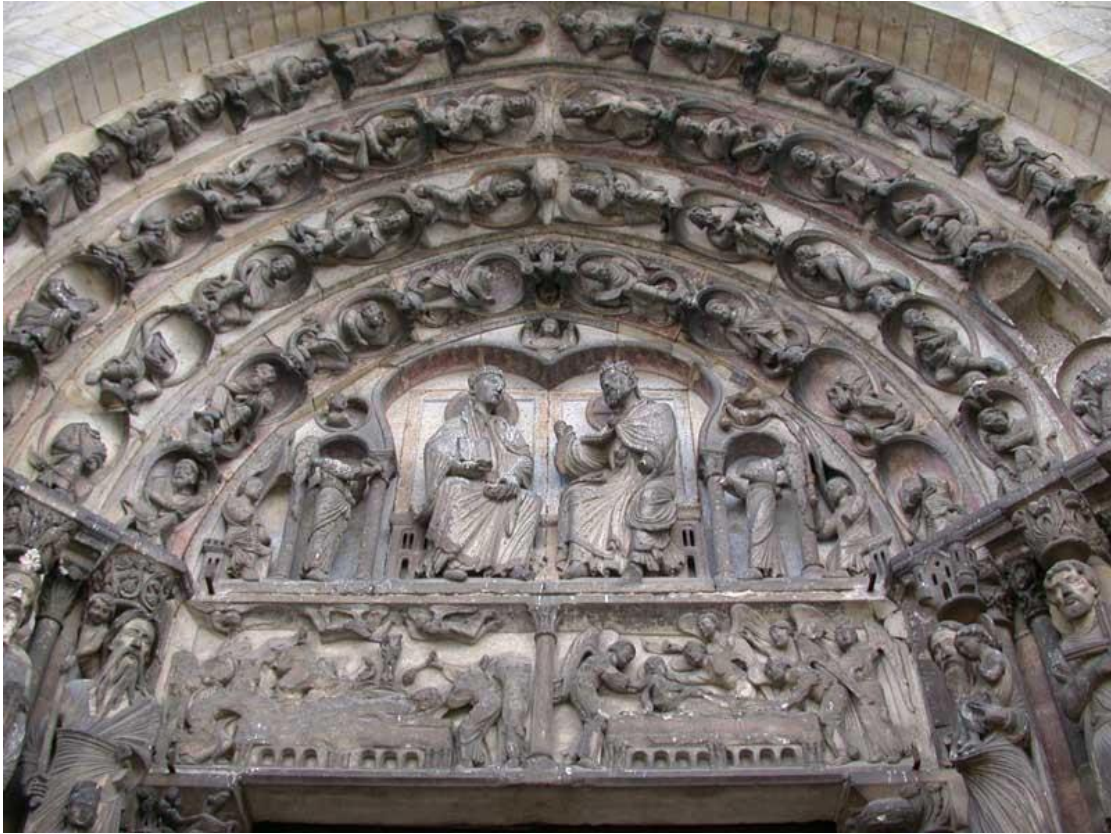


Figure 7. *Le Christ et la Vierge en majesté, détail du portail de la cathédrale de Senlis (c. 1180).*

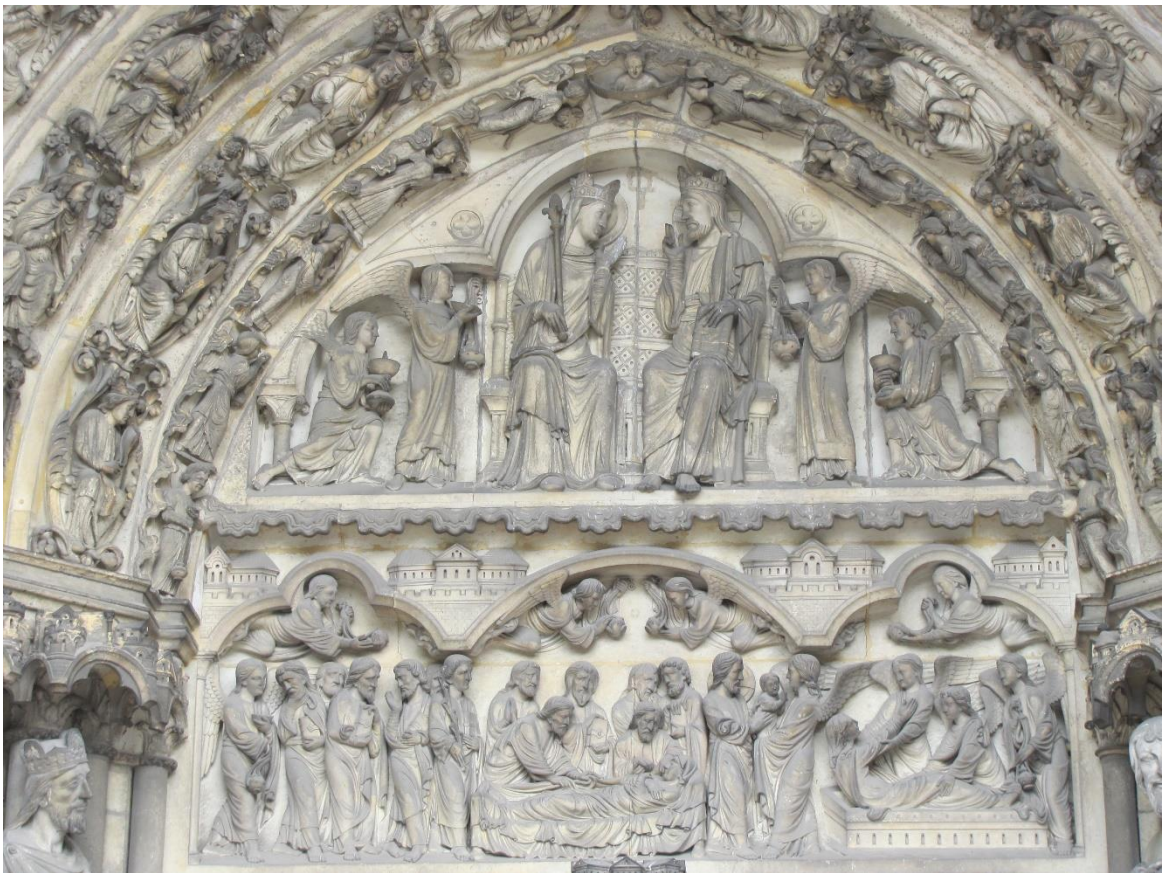


Figure 8. *Le Christ et la Vierge en majesté, détail du portail de la cathédrale de Laon (c. 1200)*



Figure 9 Le couronnement de la Vierge, détail du portail de la cathédrale de Reims (c. 1250).



Figure 10 Le Christ et la Vierge en majesté, détail de l'abside de la basilique Santa Maria in Trastevere, Rome, 1140



Figure 11. Jacopo Torriti, *Le couronnement de la Vierge*, basilique Santa Maria Maggiore, Rome, 1295-1296.



Figure 12. Nardo de Cione, *Le Paradis avec le Christ et la Vierge en majesté*, chapelle Strozzi de Mantoue dans la basilique Santa Maria Novella, Florence, entre 1351 et 1357



Figure 13 ; Georgius traverse le pont de l'Enfer avec saint Michel, 15^e siècle, Rome, Biblioteca Apostolica Vaticana, Reg. Lat. 522. f. 220v



Er mit vnd yst dann ebig in dambt mit leib
 vnd **del** **S**traue big vernauf de wort mit tarm
 als dan prelich was / vnd sprac zu **S**and
michael im vnd die **m**ichael **g**laub veste
 von guldin menich heizen das **h**ond **l**icet **h**d **h**s **x**p^{us}
 des **l**embayn **g**ot **S**in ist mit vnd **p**er **d**em alle ding
 sein **p**est **s**aff **p**nd **a**n **i**n **g**ar **m**ich **v**o **a**nn **d**er **s**ell mit
 sein **t**od **m**ich vnd alle **w**elt **e**x **l**edigt hat **v**om ebig
tod vnd **d**az **g**laub **i**s **g**ne **v**nd **g**anz als ein **f**und **e**st **i**n

Figure 14 Georgius après avoir traversé le pont de l'Enfer avec saint Michel, 15^e siècle, Vienne, Österreichische Nationalbibliothek, CPV 2878 f. 47v

Dem do schnell vnd pald vmbtauffen muoz my aller vnder hal-
 tung als was auch der pruch mit icon vmbtauffen das
 me cham vogel so schnell vnt mit sinem fleuigen der son
 fuez die auf macht gefazt haben als lang das amier nür
 am amir macht auf der que leucht haben getan danque
 was der pruch auch smbel vnd etum als prait vore it
 em vnter in des menschen himmt vnd auch mit scharf-
 fen zutchen vmbgeben als gar das amier stünd gut an
 dem andern uf

Slicht als spe nu kemdt pey der vorgenantn pruch
 der engel vnd auch der Georgius mit im so sprach
 der engel sandt michel zu dem Georgio als
 Georgi nu hie gar recht was luf die sagst du



161v

Figure 15 Georgius traverse le pont de l'Enfer avec saint Michel 1426, Vienne, Österreichische Nationalbibliothek, Vienne, CPV 3086, f. 161 v.



Figure 16 Georgius traverse le pont de l'Enfer avec saint Michel, Darmstadt, Hessische Landes- und Hochschulbibliothek, Hs. 2779, f. 42r

Annexes

1. Table des manuscrits latins des *Visiones Georgii*

Sigle	Lieu de conservation actuelle	Lieu d'origine du manuscrit	Datation du manuscrit	Contenu du codex
L1 (A)	Admont, Abbaye bénédictine, Cod. 462	Admont, Abbaye bénédictine	milieu du 15e siècle ?	<p>I.</p> <ul style="list-style-type: none"> • 1ra-9va Visiones Georgii • Pseudo?-Anselme (de Cantorbéry ?), Inc.: <i>Ave capitulo primo. In exordio nostri sermonis...</i> • <i>Dicta super Ave Maria</i> • Alfonsus Bonihominis, <i>Epistula rabbi Samuel de Fez de adventu Messiae, missa rabbi Isaac</i> • <i>Sermones</i> <p>II.</p> <ul style="list-style-type: none"> • Pseudo-Methodius, <i>Revelationes</i> • <i>Testamenta XII Patriarchorum</i> • <i>Exemplum et miraculum in vita sancti Bernhardi</i> <p>III.</p> <ul style="list-style-type: none"> • <i>Sermones</i> <p>IV</p> <ul style="list-style-type: none"> • Transcription des privilèges de l'abbaye • Formelbuch ?
L2 (Ba)	Bamberg, Staatsbibliothek, Cod. Theol. 106	Couvent dominicain de Bamberg	15e siècle (<i>Visiones Georgii</i> : 1432)	<ul style="list-style-type: none"> • Table des matières • <i>Tractatus similitudinum naturalium et mysticorum secundum ordinem alphabeti</i> • Pseudo-Augustinus, <i>Speculum peccatorum</i> • Hugues de Saint-Cher: <i>Summa super canonem missae</i> • Orationes ; Quaestiones ; <i>De communione Eucharistie</i> • <i>Tractatus duo de poenitentia</i> • Burchard, évêque de Worms: <i>Decreta</i> (libellus XIX) • <i>Feniculus rose</i> • <i>Viridarium consolationis</i> • Pierre de Blois, <i>Tractatus de amicitia Christiana</i> • <i>De proprietatibus VII peccatorum mortalium</i> • Innocent III, <i>De contemptu mundi</i> • Albertano da Brescia, <i>De doctrina dicendi et tacendi</i> • <i>De abstinentia</i> • Honorius Augustodunensis, <i>Elucidarium</i> • Matthieu de Cracovie, <i>Dialogus rationis et conscientiae</i> • Bonaventure, <i>Soliloquium</i> • Heinrich von Langenstein, Commentaires sur l'<i>Ave Maria</i>

				<ul style="list-style-type: none"> • Bonaventure ou Thomas d'Aquin, <i>Tractatus de confessione</i> • 196r-210v <i>Visiones Georgii</i> (version courte) • Frère Marcus, <i>Visio Tnugdali</i> • Brigitte de Suède, <i>Revelationes</i> • image : cadavre dans un cercueil mangé de vers • Gerard van Vliederhoven, <i>Cordiale de quatuor novissimis</i> • <i>Speculum amatorum mundi</i> • <i>Tractatus de conscientiae</i> • <i>Opusculum ad perfectionem virtutum introductorium</i>; - <i>Libellus de pugna animae contra suos inimicos</i> • <i>Formula noviciorum</i> • Hugues de Saint-Victor, <i>De instructione novitiorum</i> • <i>Dicta</i> • Hugues de Saint-Victor, <i>De domo conscientiae aedificanda</i> • Bonaventure, <i>Incendium amoris</i> • Hugues de Saint-Victor, <i>Epistola de virginitate sanctae dei genitricis Mariae</i>
L3 (B)	Wroclaw, Bibliothèque universitaire, Cod. IV. 60	Couvent dominicain de Wroclaw	milieu du 15e siècle	<ul style="list-style-type: none"> • Heinrich von Langenstein, <i>Tractatus bipartitus de contractibus</i> • Commentaire sur la <i>Summa Raymundi</i> • <i>Quaestiones</i> • Formules pour la confession • Copie d'un document juridique • Copie fragmentaire des commentaires sur la <i>Summa Raymundi</i> • Otto von Lüneburg, <i>Dictandi normas</i> • Otto von Lüneburg, écrits médicaux et astrologiques avec des panneaux, tableaux et dessins • 79rA-106 rB <i>Visiones Georgii</i> (la préface et les lettres patentes sont omises, Mathias Molendinator est uniquement mentionné dans ce manuscrit comme auteur du 27^e chapitre) • <i>De officiis missae</i> • <i>Passio Christi</i> • <i>Sermo</i> • Robert Holcote, <i>Moralizationes</i> • <i>Sermones</i> • Registre alphabétique pour le <i>Tractatus bipartitus de contractibus</i> de Heinrich von Lichtenfels
L4	Klagenfurt, Bibliothèque universitaire, Pap.-Hs. 154.	Abbaye bénédictine de Millstatt	fin du 14 ^e siècle	<ul style="list-style-type: none"> • Bonaventure, <i>Trivium sive Speculum animae</i> • Hermann der Kleriker (?), <i>Passionale sanctorum</i> • Archidiacre Pierre de Londres, <i>Remediarium conversorum</i> • 221-226v <i>Visiones Georgii</i> (les manuscrits L1 et L4 sont étroitement liés au modèle de la traduction allemande. Voir Weitemeier, « Latin adaptation and German translation ¹ ») • Augustin, <i>Sermones de sabbato</i>
L5 (K)	Kremsmünster, Abbaye bénédictine, CC 82 (VIII.26)	Abbaye bénédictine de Kremsmünster	avant 1414	<ul style="list-style-type: none"> • Petrus Alfonsi, <i>Dialogus contra Iudaeos</i> • Thomas de Hibernia, <i>Summula de tribus punctis essentialibus Christianae religionis</i> • 80r-120 r <i>Visiones Georgii</i> (modèle du manuscrit L10 de Melk mais contrairement à ce que croyait Hammerich, le copiste n'est pas le même.
L6	Leipzig, Bibliothèque	Altzella	3 ^e quart du 14 ^e siècle	<ul style="list-style-type: none"> • 1r-23 r- <i>Visiones Georgii</i> (texte endommagé)

¹ Bernd Weitemeier, « Latin Adaptation and German Translation: the Late Medieval German D-translation of the *Visiones Georgii* and Its Source Text » dans *The Medieval Translator* 5, s.l., 1996, p. 99-119.

	e universitaire, Ms. 832			
L7	Leipzig, UB, Ms. 841	Abbaye cistercienne d'Altzella bei Nossen	deuxième moitié du 15e siècle	<ul style="list-style-type: none"> • Légende d'Henri • Légende d'Oswald • Arnaud de Villeneuve, <i>De virtute quercus</i> • <i>Speculum humanae salvationis</i> • Anselme de Cantorbéry, <i>Sermo de conceptu Mariae</i> • Augustin, <i>De Trinitate sermo</i> • Bernard de Clairvaux, <i>Dominica infra octavam assumptionis B. V. Mariae sermo</i> • Jean de Capistran, <i>Sermo de sancto Bernardino eiusdem ordinis</i> • <i>Miracula ordonis Cisterciensis conscripta et depicta in monasterio Celle sancte Marie</i> • Frère Marcus, <i>Visio Tnugdali</i> • <i>Visio Philiberti</i> • <i>Rhythmi ad Deum unum et trinum</i> • <i>Rhythmi de laudibus B. V. Mariae</i> • <i>De officio missae</i> • <i>De horis canonicis</i> • 182r-240r Visiones Georgii • Brigitte de Suède, <i>Revelationes</i>, extraits
L8	London, British Library, Ms. Add. 37512	copiste : Johannes Schwanfelde r O. Carm.	1457	<ul style="list-style-type: none"> • Jean de Mandeville, <i>Voyage autour de la Terre</i>, lat. • 752-110 r Visiones Georgii (version apparentée à L16) • Hieronymus, <i>Vita Malchi monachi captivi</i> • Rufinus, <i>Vita Paphnuti monachi</i>, extrait à partir de l'<i>Historia monachorum</i>, Chap. 16 • Leonardus Aretinus, préface à sa traduction latine du <i>Liber magni Basilii</i>
L9	Lutherstadt Eisleben, Turmbibliothek St. Andreas, Ms 986	Chartreuse de Salvatorberg , Erfurt ?	15e siècle.	<ul style="list-style-type: none"> • Iacobus de Paradiso, <i>Consolatoria contra mala huius mundi</i> • Iacobus de Paradiso, <i>De duabus civitatibus Jerusalem et Babyloem et earum civibus</i> • Iacobus de Paradiso, <i>De cautelis diversorum statuum in ecclesia</i> • Thomas d'Aquin, <i>Expositio devotissima orationis dominicae</i> • <i>De visione divinae essentiae</i> • Thomas d'Aquin, <i>Exposita devotissima super symbolum apostolorum</i> • Thomas d'Aquin, <i>Exposita devotissima super salutatione angelica</i> • Pseudo Augustinus, <i>De vera et falsa poenitentia</i> • <i>Passio S. Blasii</i> • 99r-160v Visiones Georgii • <i>Commentarius in floreto cum registro</i> • dessins à la plume, notes • <i>Thema sermonis passionis Jesu Christi</i>
L10 (Me)	Melk, Abbaye bénédictine , Cod. mell. 1059	Melk, Abbaye bénédictine	première moitié du 15. siècle., <i>Visiones Georgii:</i> 1414	<p>I.</p> <ul style="list-style-type: none"> • Table des matières • Paschalis Romanus, <i>Disputatio Iudaeorum contra Anastasium</i> • <i>Testimonia ex universa scriptura de Christo</i> <p>II.</p> <ul style="list-style-type: none"> • Petrus Alfonsi, <i>Dialogus contra Iudaeos</i> • Thomas de Hibernia, <i>Summula de tribus punctis essentialibus Christianae religionis</i>

				<ul style="list-style-type: none"> • 185-266 Visiones Georgii <p>III.</p> <ul style="list-style-type: none"> • Alexandre de Villedieu, <i>Summarium biblicum</i> • <i>Ordo librorum Biblicorum</i> • <i>Ordo lectionum dominicalium</i> • Cardinal Guido, <i>Constitutiones in concilio provinciali Viennensi anno 1267</i> • Friedrich II. von Walchen, <i>Constituiones in concilio provinciali Salzburgensi anno 1274</i> • Friedrich II. von Walchen, <i>Constituiones in concilio provinciali Salzburgensi anno 1281</i> • Iohannes de Tusculo, <i>Constituiones in concilio provinciali Herbipolensi anno 1287</i> • Konrad IV. de Vonstorf, <i>Constituiones in concilio provinciali Salzburgensi anno 1291</i> • Konrad IV. de Vonstorf, <i>Constituiones in concilio provinciali Salzburgensi anno 1310</i> • Pilgrim II. de Puchheim, <i>Constituiones in concilio provinciali Salzburgensi anno 1386</i>
L11	München Bayerische Staatsbibliothek, Clm 17796	Monastère bénédictin de St. Mang, Füssen,	1445-66 (les <i>Visiones Georgii</i> ont probablement été rédigées avant 1451)	<ul style="list-style-type: none"> • <i>De bina explicatione canonis</i> • <i>Expositiones canonis missae</i> • <i>Sententiae philosophorum</i> • 38r-47r Visiones Georgii (version courte) • Abbé Richalmus, <i>Revelationes</i> • <i>Collationes pro religiosiis</i> • <i>Exhortatio ad amatores mundi</i> • <i>Articuli quorundam haereticorum carceri mandatorum in Eickstet anno 1461</i> • Rudolf von Rudesheim et l'évêque Heinrich von Regensburg, <i>Litterae de haeresi anno 1466</i> • Lucius Annaeus Seneca, <i>De remediis fornatorum</i> • Jean Gerson, <i>De praeceptis, de peccatis et confessione et directione cuiuslibet Christiani</i> • <i>Confessionale</i> • Bernard de Montecassino, <i>Regula S. Benedicti</i> • <i>Confessionale pro religiosiis</i> • <i>Interrogationes in confessione a religiosiis</i>
L12 (Mo)	München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 21658	Abbaye bénédictine de Weihesteph an	15e siècle. (<i>Visiones Georgii</i> : la première moitié du 15e siècle)	<ul style="list-style-type: none"> • Incunable : <i>Expositio officii missae sacrique canonis</i> (Hain 6808) • 184ra-216 rb Visiones Georgii (texte de base de Hammerich, Sigle Mo) • <i>Sermo de S. Michele</i> • Légende de Sainte Cathérine d'Alexandrie • <i>De peccatis in spiritum sanctum</i> (du <i>Tractatus de peccatis oris et linguae</i>) • Heinrich von Langenstein: <i>Sermo de coena domini</i> • Pseudo-Nikolaus von Dinkelsbühl, <i>De quinque sensibus</i> • Pseudo-Bernard de Clairvaux, <i>Postilla super evangelio „Stabat mater”</i> • Pseudo-Augustinus, <i>De beato latrone</i> • Pseudo-Augustinus, <i>De sanitate animae et de indigna familiaritate mulierum</i> • Heinrich von Langenstein, <i>Speculum animae</i> • Pseudo?-Anselme de Cantorbéry, <i>Deploratio amissae virginitatis</i>

				<ul style="list-style-type: none"> • Saint Hieronymus, <i>Exhortatio pulcherrima</i> • <i>Tractatus virtute religiosorum</i> • Pseudo-Bernard de Clairvaux, <i>Meditatio prima</i>
L13	Pommersfelden, Graf-Schönborn-Bibliothek, Schloß Weissenstein, Ms. 96	Couvent des chanoines réguliers de Saint-Augustin à Rebdorf	15e siècle	<ul style="list-style-type: none"> • 1r-80r Visiones Georgii • Bonaventure, <i>Tractatus de sacramento</i> • Bonaventure, <i>Opusculum de instructione</i> • Bonaventure, <i>Aliud incitamentum</i> • Bonaventure, <i>Meditatio de passione</i> • Guillaume de Paris, <i>Incitamenta devotionis</i> • Guillaume de Paris, <i>Oratio ante missam</i> • Prières (anonyme) • <i>Soliloquium cuiusdam regularis canonici</i> • <i>Qualiter interna vicia</i>
L14 (P1)	Prague, Archives du Château de Prague, Cod. H. XXIII	Tchéquie	fin du 14 ^e siècle ou début du 15 ^e siècle	<ul style="list-style-type: none"> • 1r-93r Visiones Georgii • <i>Lectiones in die conceptionis beatae Mariae virginis</i> • Évêque de Spoleto, Recettes contre la paralysie
L15 (P2)	Prague, Archives du Château de Prague, Cod. N. XLI	Tchéquie	début du 15e siècle	<ul style="list-style-type: none"> • Ernst von Pardubitz, <i>Satuta provincialia</i> • Évêque Conrad von Olmütz, <i>Statuta synodalia 1318</i> • Évêque Johannes von Olmütz, <i>Statuta Synodalia 1400</i> • <i>Paraphrase de psaumes</i> • <i>Tractatus de excommunicationibus et excommunicatis</i> • <i>Casus papales</i> • <i>Quaestiones de interdicto</i> • <i>De origine ordinis Cartusiensium</i> • <i>Anni originis diversorum ordinum religiosorum</i> • <i>Nota ab Adam usque ad diluivium fuerunt anni duo milia ducenti et XLII...</i> • 51v-54v Visiones Georgii (extrait des <i>Visiones Georgii</i>; le début du texte est endommagé; le manuscrit contient sur les folios 51 v, 53 r et 53v les hexamètres intitulés <i>Georgij acta</i>, écrits par la même main. Voir Weitemeier 2006, Indirekte Überlieferung, p. 204-06) • Petrus Alfonsi, <i>Dialogus contra Iudaeos</i> • Nikolas de Lyre, <i>Quaestiones de incarnatione verbi adversus Iudaeos</i> • Fulgentius, <i>Pro fide catholica</i> • Augustin, <i>Dialogus quaestionum</i> • <i>Sermones</i> (Johannes Chrysostomus, Bernhard de Clairvaux, Augustinus) • Thomas de Hibernia, <i>Summula de tribus punctis essentialibus Christianae religionis</i>
L16 (V)	Roma, Citta del Vaticano, BAV, Ms. Vat. lat. 5862	Italie, copiste: Ciccus Fortunatus decanus, propriétaire: Prospero Podiani (mort en 1615)	1474	<ul style="list-style-type: none"> • 1r-40r- Visiones Georgii (Version apparentée à L8) • Frère Marcus, <i>Visio Tnugdali</i>

L17	St.-Florian, Abbaye des chanoines réguliers de Saint-Augustin, Cod. XI. 83. B.	Le premier propriétaire et copiste du manuscrit est Jodocus Christen, 1458, Lector Altaris Corporis Christi à Lessnicz, plus tard prieur de la Chartreuse d'Erfurt	1458	<ul style="list-style-type: none"> • Table des matières • <i>Expositio passionis Christi</i> • <i>Passio Christi</i> • <i>Passio Christi brevis</i> • Jacques de Voragine, <i>Sermones dominicales per totum annum</i> • <i>Quattuor Evangelia</i> • 338ra-372vb Visiones Georgii
L18	Trebon, Archives régionales, Trebon MS A 6		2e moitié du 15e siècle	<ul style="list-style-type: none"> • Thomas de Hibernia, <i>Summula de tribus punctis essentialibus Christianae religionis</i> • <i>Tractatus brevis de formatione mundi, de creatione angelorum, de situatione et ordinatione mundi et multis aliis bonis</i> • 42v.53 v. Visiones Georgii (version courte) • <i>Tractatus de 12 abusionibus seculi et claustris</i> • Matthieu de Cracovie, <i>Speculum puritatis et munditiae</i> • Alain de Lille, <i>Anticlaudianus</i> • Walter Map, <i>Disputatio vini et aquae</i> (Chanson) • Nikolaus Petschacher, <i>Hussite pugnans contra Australes</i> (poème) • Prokop, <i>Rhetorica</i> • dictionnaire latin-tchèque • <i>Canones poenitentiales</i> • Sermones (extraits de Jean Chrysostome et d'Augustin) • Anselme de Cantorbéry, <i>Liber meditationum</i> • <i>Planctus animae de perdita castitate</i>
L19 (W1)	Vienne, ÖNB, CPV 1398	Abbaye cistercienne de Rein (Rein bei Graz)	après 1424	<ul style="list-style-type: none"> • Table des matières • <i>Liber eruditionis religiosorum</i> • Gerhard von Lüttich, <i>De doctrina cordis</i> • 209ra-274 va Visiones Georgii
L20 (W2)	Vienne, ÖNB, CPV 4008	Monastère bénédictin de Mondsee	15-16e siècles	<ul style="list-style-type: none"> • Robertus de Licio, <i>Sermones varii argumentii</i> • <i>Sermo de contemptu mundi</i> • Florian Schiffer, Sermones de laudibus S. Wolfgangi • Augustinus chrysolitho comparatus • Nicolas de Cues, <i>Dialogus de deo absconditio</i> • Maître Alexandre, <i>Massa compatus</i> • 278r-374r Visiones Georgii

2. Principes de la transcription

Comme principe général, nous envisageons de donner une transcription fidèle des *Visiones Georgii* à partir des deux manuscrits d'Altzella (Ms 832. et Ms 841 de Leipzig), capable de servir de base pour nos études sur la réception de l'ouvrage. Dans ce but, nous n'avons pas corrigé les erreurs présumées ou réelles du copiste, et nous avons gardé quelques caractéristiques de l'orthographe originale sur lesquelles nous n'insisterions pas forcément dans une édition imprimée (par exemple, *sepdictus*, *ligwa*, *wltus* et ;). Néanmoins, considérant le fait qu'il s'agit d'un texte d'étude qui peut nous être encore utile dans les prochaines recherches philologiques, nous avons choisi de laisser transparaître l'écriture originale dans la mesure du possible, et nous ne sommes intervenus que pour assurer une lecture fluide et logique. Nous avons également conservé la mise en page du texte manuscrit en numérotant les lignes.

Etant donné que le Ms. 832 ne contient qu'une version fragmentaire des *Visiones Georgii*, nous complétons les lacunes avec sa copie, le Ms. 841. Pour la traçabilité de nos opérations, nous signalons le changement du manuscrit par une ligne de démarcation et nous insérons la foliation du Ms. 841 entre barres obliques, tandis que les parenthèses sont gardées pour indiquer les feuillets du Ms. 832.

Graphies

Distinction de i et j : nous avons remplacé tous les i longs avec un i ordinaire, étant donné qu'il n'existait pas à l'époque une distinction entre les lettres de j et i.

Distinction de u et v : nous avons gardé la distinction entre les lettres u et v, souvent interchangeables dans le texte, dont l'utilisation ne semble suivre aucune règle précise.

Distinction de c et t : bien que ces graphies soient souvent pareilles, nous avons tenté d'opérer entre elles une distinction et choisir toujours l'écriture qui nous semblait plus juste.

Emploie de y et w : nous avons conservé les lettres y et w, malgré le fait qu'elles auraient pu être remplacées par d'autres lettres, car elles nous semblaient transmettre des usages qui peuvent être informatifs concernant la relation entre les manuscrits.

Séparation des mots

Chaque fois qu'il fallait séparer un mot à la fin de la ligne, nous avons conservé la solution employée par le copiste.

Majuscules

À cet égard, nous nous sommes approchés au plus possible de l'orthographe actuelle. Par conséquent, nous n'avons pas gardé les majuscules au début de certains noms communs que le scribe souhaitait mettre en valeur de cette manière au milieu de la phrase, nous avons cependant employé une majuscule à l'initiale des noms propres et des noms religieux (Deus, Spiritus Sanctus, Trinitas, Satan, fêtes de l'année).

D'autres signes

Caractères gras : Les titres rubriqués des chapitres et les initiales apparaissent en caractères gras.

Italiques : nous avons indiqué en italiques les citations bibliques en donnant dans les notes la référence précise. (Pour la plupart nous avons recours aux notes de l'édition critique de Hammerich)

Guillemets : Nous utilisons les guillemets pour indiquer les dialogues entre les personnages du récit

Les barres obliques désignent les mots ajoutés à la marge.

En notes, nous signalons les soulignés, les corrections et les additions indispensables à la compréhension du texte.

3. Les *Visiones Georgii* sur la base des Ms. 832 et 842 d'Alzella

Ms 841

/f. 182r/ Incipit prologus super uisiones Georgii militis quas uidit
in Purgatorio sancti Patricii confessoris¹

Visiones Georgii militis

Multipharie *multisque modis* olim Deus

- 5 et dominus noster Ihesus Christus per euangelistas,
apostolos, discipulos, doctores suos ac
predicadores verbum Dei predicantes viam salutis
eterne ostendens, nouissime tamen diebus istis,
videlicet Anno domini M^oCCC^oquingentesimo
10 trio, eandem viam salutis per quam immediate
perueniri potest ad contritionem et ad penitenciam et consequenter ad Dei gratiam
et gloriam, loqui dignatus est nobis in quodam sibi dilecto et
caro adoptionis filio nomine Georgio de Vngaria, filio cuiusdam
magnatis, militis et baronis de Vngaria qui Grissaphan
15 nominatur. Qui quidem Georgius deuocione et penitencia ductus, penitencia
condigna de suis maximis peccatis utpote ducentis et quinquaginta
homicidiis multisque alterio generis et modi peccatis sufficienter et
deuote peracta, decreuit peregre proficisci non equitando sed
peditando, et visitando Purgatorium beatissimi Patricii confessoris

¹ Incipit écrit avec une écriture différente

20 et quondam Archiepiscopi Armathani primatis Ybernie. Et sicut
dictum Purgatorium visitare decreuerat, ita et visitauit,
sicut patet per patentes literas sigillis autenticis sigillatas,
videlicet archiepiscopi Armathani domini Richardi, nunc in ciuitate
Armathana archiepiscopi ac sacre theologie dignissimi professoris,
25 ac eciam quam plurium aliorum, videlicet dominum Nicolai, nunc episcopi
Clothorensis, in cuius dyocesi est ostium Purgatorii supradicti;
item fratris Pauli, regularis canonici ac prioris conuentus
insule Purgatorii sancti Patricii supradicti ; ac eciam domini prioris
generalis hospitaliorum Ybernie ordinis sancti Iohannis Ierosolimitani.
30 Et quia in ore duorum uel trium stat omne uerbum, sequitur quod
testimonium quatuor uirorum supradictorum talium et tantorum, ipsorum
sigillis autenticis confirmatum, a ueritate non vacare sed uerissimum
a fidelibus debet firmiter reputari. Veritatem autem supradicte
Purgatorii uisitacionis supranominatus dominus Richardus archiepiscopus
35 Armathanus testificatur per suas literas triplicatas, quarum /f. 182v/
1 prima est ista, de uerbo ad uerbum fidelissime copiata et inserta
huic tractatui ordinato et composito per magistrum Petrum de
Paternis, sacre theologie professorem ordinis sanctum heremitarum
sancti Augustini, actu regentem studium in conuentu dictorum fratrum
5 in Romana curia, ad utilitatem populi christiani laudemque
[litera prima²] domini nostri Ihesu Christi. Dilecto filio Georgio ungario, habi-
tatori regni Apuliensis, peregrino Dei et sancti Patricii ! Noueritis
quod die lune preterito in uesperis literas archidyaconi nostri Arma-
thani recepimus continentes quod uos aduentum nostrum ad partes istas
10 ultra diem martis ultimo iam elapsum nullomodo possetis diucius

² Dans la marge

expectare. Quibus literis receptis ac literis media nocte surgentes
eadem die martis venimus apud Gundalk et grauiorem dietam
peregrinus, quam a magno tempore ferimus, et sumus isto die mercurii
plurimum ex itinere fatigati apud manerium nostrum de Brumeskin,
15 expectantes vos ex parte Dei, cuius fidelem cultorem esse vos
credimus, ex intimis cordis nostri visceribus deprecamur vt revelacionis
uobis facte fructibus non priuemur, et nullam in spiritualibus contumaciam
contrahamus, sicut nouit iste quem colimus et quem pro salute
animarum populi nobis subiecti oramus, fideliter laborantes ut ad
20 manerium nostrum predictum aut alibi, si nobis uidebitur, vobiscum
tractaturi super hiis super quibus nobis dicendis habetis, ut dicitur, diuinum
mandatum veniatis. Si equos wltis³ pro fatigacione uitanda,
nobis rescribite et uobis mitemus. Deus omnipotens cursum vestrum
semper dirigat ad seipsum. Datum die ista mercurii in manerio
nostro, quo supra sub sigillo⁴ nostro autentico⁵ **est⁶ ista**
25 **Item litera secunda eiusdem domini archiepiscopi Armathani**
Uniuersis Christi fidelibus, ad quos litere presentes pervenerint,
Richardus, permissione diuina Archiepiscopus Armathanus, Ybernie
primas, salutem in Domino sempiternam. Vniuersitati vestre notum facimus
per presentes, quod quidam vir iuuenis, quasi vigintiquatuor annorum, Geor-
30 gius nomine et, prout per literas quorundam militum hospitalis sancti Iohannis
Ierosolimitani accepimus, de nobilibus Vngarie parentibus ducens
originem, ad nos accedens in forma humilis peregrini et petens a nobis

³ wltis leg. vultis

⁴ gillo corr. sigillo

⁵ attentico corr. autentico

⁶ passage illisible

conductum ad locum nostre prouincie qui dicitur Purgatorium sancti Patricii, /f. 183r/
1 patroni nostri, qui locus in dyocesi Clothorensi inter homines minus domitos
situatur, qui literas nostras conducentes optinuit, et sicut ex testimonio
episcopi Clothorensi, suffraganei nostri, ac eciam prioris et conuentus canonicorum
regularium habencium custodiam loci predicti testimonio fidedigno recepimus.
5 Idem Georgius predictum Purgatorii locum intrauit et deuote et sancte
peregrinationem inibi, ut fieri consuetum est, consumavit. Super qua peregrinatione
sua, eciam prestito iuramento, vniuersitati vestre in forma testimonium perhibemus
per nostras literas has patentes. Datum Drumekin, manerium nostre
ecclesie Armathane, sub nostro sigillo vicesima secunda die mensis
10 februarii. Anno Domini secundum computacionem nostre Ybernie ecclesie
M^oCCC^oliiii^o et consecracionis nostre anno septimo.

Tercia litera supradicti domini archiepiscopi Armathani

Richardus archiepiscopus Armathanus primas Ybernie.
Dilecto nepoti nostro, magistro Richardo Radulphi, rectori ecclesie Lichbon,
15 canonico Imblatensi salutem gratiam et benedictionem. Venit ad nos quidam
iuuenis nomine Georgius quasi vigintiquatuorum annorum, filius cuiusdam
nobilis conmorantis Neapoli, sed de regno Vngarie habentis originem,
sicut per literas militum hospitaliorum accepimus, cum famulo vno dumtaxat
in forma simplicis peregrini, petens a nobis conductum ad Purgatorium patroni
20 nostri, sancti Patricii, quem cum famulo suo per diocesim Clothorensensem, in qua
locus eiusdem Purgatorii situatur, usque ad eundem locum fecimus habere conductum.
Qui illuc intrans, ut iuratus, artissime affirmavit, et prior ac canonici
regulares eiusdem loci habentes custodiam suis literis patentibus id idem
affirmantes quod locum intrauit, et ibidem tempore consueto remansit, vbi
25 asserit mirabilia de viuis et mortuis, de saluatis et perditis, multa
qua vidit, angelo reuelante. Que vero de nostra persona nobis expressit

ab eo, cum ad vobis venerit, fortassis gratis audire aut prudenter poteritis extorquere. Super premissis vero apud dominos vestros cardinales presentes nostras literas tamquam testimoniales poteritis exhibere. Semper in Christo valete.

30 Datum apud manerium nostre ecclesie de Drumskin, xxii die mensis februarii. Anno Domini m^occc^oliiii secundum computationem ecclesie /ybernitane.

Littera prioris et canonicorum insule Purgatorii

habencium custodiam capelle et insule in quam est ostium Purgatorii.

Uniuersis et singulis presentes literas visuris uel audituris **sancti Patricii**. /f. 183v/

1 Paulus, prior et conuentus insule Purgatorii sancti Patricii Clothorensis Diocesis. Salutem in Domino sempiternam. Vniuersitati vestre notum facimus per presentes, quod Georgius, filius domini Grissaphan, militis de Vngaria, lator presencium, laudabiliter fecit peregrinationem eiusdem Purgatorii, iuxta
5 ordinationem et regulam cenobii nostri. In quo quidam Purgatorio diversa tormenta fuit passus, et post eadem tormenta sanctus Michahel archangelus sibi apparuit, et secum per vnum diem naturalem permansit, et ipsum Georgium cum suo corpore humano finaliter in Paradisum perduxit. Quare vniuersitatem vestram attente rogamus precibus quibus possumus, quatenus pietatis intuitu
10 precumque nostrarum interuentu benefaciatis pro eodem Georgio et eius ministro, quamdiu vobiscum moram traxerit, et sibi in hiis que vobis dixerit de miraculis insule nostre firmiter credatis, quoniam nobis ad plenum constat de confessione et consciencia dicti peregrini, et confessionem ipsius audita, ipsum auctoritate sancti Patricii et ordinis absoluimus, et sic ipsum absolutum ire permisimus
15 et intrare puteum seu scalam putealem et profundam valde, qua descenditur ad Purgatorium sancti Patricii, et sic ipsum tamquam illum, qui veraciter dictum Purgatorium et quam plurima mirabilia uidit, vobis remittimus. In cuius rei testimonium sigillum nostrum presentibus est appensum. Datum in

cenobio Purgatorii nostri in finalibus seu finalibus partibus mundi,
20 in crastino sancti Nicolai episcopi, Anno Domini m° ccc.liiii°.

Littera domini episcopi Clothorensis ad idem

Uniuersis Christi fidelibus has literas visuris uel audituris,
Nicolaus, misericorde diuina episcopus Chochoresis iuxta fines mundi
salutem in Domino sempiternam. Vniuersitati vestre veritatis testimone
25 perhibemus, quod Georgius, filius domini Grissaphan, militis de
Vngaria laudabiliter fecit peregrinacionem insule Purgatorii sancti
Patricii, nostre Clothorensis dyocesis. Quare vestras vniuersitatem
attente rogamus presentibus quibus possumus, quatenus eidem Georgio de sua
peregrinacione ac de aliis diuersis tormentis dicti Purgatorii diligenter
30 et veraciter credatis. In cuius testimonium et fidem certissimam sigillum nostrum
presentibus est appensum. Datum in ciuitate nostra Clothorensi in crastino
natiuitatis Domini, anno eiusdem M°CCC°liiii° vt supra.

Littera priorum generalis hospitaliorum Ybernie ad idem

Vniuersis Christi fidelibus has literas visuris uel inspecturis /f. 184r/
frater Iohannes de Fronwigk, prior hospitalis sancti Iohannis
in Iherusalem in Ybernia salutem in Domino. Vniuersitati vestre
notificamus per presentes quod Georgius, filius domini Grissaphan, militis
de Vngaria, lator presencium, extitit in partibus nostris Ybernie ob deuo-
5 tionem peregrinacionis Purgatorii sancti Patricii. Qui laudabiliter dictam
peregrinacionem perfecit, sicut etiam per suas certi tenoris literam episcopus
Clothorensis et prior et conuentus insule Purgatorii predictae
Clothorensis dyocesis nobis ad plenum et clare manifestauerunt,
asserentes, sicut et scribimus, veraciter ita esse. Quare vestram
10 vniuersitatem precibus quibus possumus attente et deuote rogamus,
quatenus eidem Georgio de sua peregrinacione ac de diuersis

aliis tormentis dicti Purgatorii diligenter et veraciter, sicut et credere pie tenemini, omnino credatis et credere velitis.

In cuius rei testimonium sigillum nostrum duximus apponendum. Datum

15 in manerio nostro Kylmaiinan die mercurii proxima post festum conuersionis sancti /Pauli [Explicit prologus]⁷.

Sequitur historia et historie modus, quo Georgius⁸

sepedictus in predictis locis nominatus filius nobilis

et potentis viri domini Grissaphan de Vngaria militis,

sicut clarissime in Romana Curia probatum est per quam plures

20 nobiles milites et scutiferos ac eciam religiosos Vngarie

nacionis homines asserens⁹ dictum Georgium virum esse nobilem

et magne nobilitatis, utpote filium valde nobilis viri

domini Grissaphan, non solum militis sed eciam baronis,

cuius sepenominatus filius Georgius iuuenis homo

25 et robustus etatis vigintiquatuor annorum uel circa, constitutus

in Apulee partibus capitaneus per illustrissimum principem et dominum¹⁰

regem Vngarie, super quam plures ciuitates et castra quam plurima

et singulariter super quandam ciuitatem quam dicitur Troiia, situatam in mari-

tima parte, ciuitatem Bariii et Barilii, que wlgariter dicitur

30 Warleton, et super multa castra, videlicet Nuyseiam et alia quamplura,

iurisdictionem exercens et valde rigidus existens dictus Georgius

in officio sibi commisso, vltra modum persecutus et insecutus est partem

aduersam. In qua quidem persecutione tam per se quam per complices suos

mala et dampna innumerabilia, videlicet depredaciones quamplurimas,

⁷ Note dans la marge

⁸ *Sequitur...Georgius* surligé

⁹ asserens corr. asserentes

¹⁰ dominum dominum corr. dominum

35 et homicidia adminus CCC arum et .I.am et etiam personarum iniuste et contra
conscienciam
interfectarum perpetravit. Demum vero idem Georgius quadam nocte
in lecto suo vigilans ac diligenter a Deo inspiratus peccata sua considerans /f. 184v/
1 ac eciam super ista consideracionem stupefactus ac tremefactus non modicum,
videns omnino peccata sua et suorum complicum esse horrenda et
valde abhominabilia in conspectu Dei et hominum, et tactus dolore
cordis intrinsecus, timens iram Dei et eternam dampnacionem sibi merito
5 secundum rigorem diuine iusticie infligendam, ad diuinam misericordiam confugit,
promittens se nunquam similia attemptaturum et vmquam deinceps
modo aliquo commissurum, sed totaliter promisit se ab armorum
actibus velle abstinere. Vnde ex mera conscientia ductus, sine scitu
amicorum et parentum, statim in crastino cum vnico famulo sine equo et animali
10 quocumque versus Romanam Curiam pro suis demeritis absolucionis
beneficium obtenturus et peccata sua confessurus gressus suos dirigens, ad
dictam Romanam Curiam finaliter perueniens, penitenciam salutarem
de homicidiis et maleficiis suis predictis obtinuit secundum modum
et regulam que in Romana Curia super peccatis huiusmodi obseruatur.
15 Considerans autem dictus Georgius et in consciencia sua iudicans penitenciam
sibi datam meritis tantorum atrocissimorum peccaminum iuxta sue considerationis
modum non sufficere nec equari, pro supplemento sue penitencie decreuit
Deo inspirante ad sanctum Iacobum de Galiciis se iturum et
ibidem in illis partibus in penitencia et vite austeritate tam diu se esse
20 conmoraturum et permansurum, quousque effectum diuine misericordie sentiens
experire¹¹ in mente¹² peccata sua nephandissima sibi esse remissa.

¹¹ experire corr. experire

¹² in menta corr. in mente

Et sicut cogitauit et in corde suo deuote decreuit, ita et
deuotissime opere compleuit¹³.

Cum igitur ad locum sancti Iacobi suis propriis pedibus ambulando
25 cum maximis laboribus et sibi inconsuetis peruenisset, qui semper
cum optimis equis peragrari consueuerat factaque reverencia sicut decet
interrogatisque sacerdotibus et clericis ecclesie sancti Iacobi, vtrum in partibus illis
esset aliquis locus occultus et deuotus et aptus ad penitenciam ac eciam
a tumultu et consorcio hominum separatus, responderunt dicentes in partibus
30 illis locum esse ad hoc aptissimum distantem a ciuitate sancti Iacobi per
duas dietas qui dicitur locus sancti Gillii iuxta ecclesiam sancte Marie
de finibus terre, qui est locus valde solitarius et heremiticus et
notabiliter ab hominibus et eorum habitacione separatus, situs inter montes
altissimos, qui ab hominibus visitari non consueuerunt. Audiens autem
35 Georgius predictus loci disposicionem, in corde suo valde gauisus,
vna cum famulo suo ad predictum locum perrexit, ibidemque in artissima /f. 185r/
1 vita panis et aque quinque mensibus conmorando. Scito autem et cognito
per gentes illius patrie quod homo quidam deuotus ibidem vitam heremiticam
duceret, deuocione affecti ceperunt locum illum et predictum heremitam
deuotissime visitando frequentare. Qui quidam Georgius factus
5 celebs et heremita, timensque mundi vanam gloriam et sue deuocionis
impedimentum, cum audisset multa et mirabilia ac eciam deuotissima
de Purgatorio sancti Patricii, cogitauit in mente sua et decreuit visitare
locum sancti Patricii in finibus mundi, videlicet in prouincia Ybernie, que est vltima
mundi prouincia in parte occidentali, in cuius fine ecclesiam Patricii
10 et locus Purgatorii situatur. Cum igitur cum maximis laboribus peditando
totam Vasconiam, Nauarram ac totum regnum Francie et totam Angliam

¹³ Ligne soulignée

transeundo ad Yberniam peruenisset, accessit finaliter ad ecclesiam sancti Patricii in qua est conuentus canonicorum regularium deuotissimus et canonicorum deuotissime viuencium, cuius conuentus prior est vir sanctissimus, ut dicitur communiter,

15 vir quidem antiquissimus fere centum annorum, qui dicitur et vocatur frater Paulus. Facta autem oracione decenti supplicauit iam dicto fratri Paulo priori et canonicis, quatenus sibi dignarentur ostendere locum Purgatorii sancti Patricii et docere modum inrandi dictum Purgatorium, cum hoc eciam secundum sue deuocionis decretum ipsum intrare permetterent
20 locum illum. Quibus respondentibus, quod nullomodo facerent quod petebat nisi prehabita licencia domini archiepiscopi Armathani, primatis Ybernie ac eciam domini Nicolai, episcopi Clothorensi, in cuius dyocesi locus sancti Patricii et ostium Purgatorii situatur.

Rediit igitur et retrocessit sepenominatus Georgius

25 fere per octo dietas, et uenit primo ad dominum Richardum nunc archiepiscopum Armathanum et ab ipso deuotissime et cum lacrimarum effusione rogauit, quatenus amore Ihesu Christi cuius seruus existeret, ut¹⁴ daret sibi licenciam efficaciter inrandi Purgatorium sancti Patricii, mandaretque per suas litteras autenticas
30 episcopo Clothorensi ac eciam priori et canonicis sancti Patricii habentibus custodiam ostii Purgatorii sepedicti, ut ipsum ibidem permetterent ire et intrare. Habitis autem literis et licencia ac eciam conductu iuxta voluntatem suam a predicto domino archiepiscopo Armathano predictus Georgius perrexit primo ad episcopum Clothorensem predictum
35 et ab ipso valde generose receptus habuit literas mandatorias ad predictos canonicos et priorem, quatenus iuxta modum a sancto Patricio traditum

¹⁴ ut addidi

omnino permetterent sepedictum Georgium intrare locum Purgatorii sancti Patricii sepedicti. /f. 185v/

- 1 **G**audens igitur dictus Georgius non modicum reuenit cum magna
cordis leticia ad locum sancti Patricii et ad canonicos predictos,
cum literis preceptorii dominorum archiepiscopi et episcopi predictorum, quibus
quidem
literis fideliter et gaudenter traditis sepedictis priori et conuentui
- 5 regularium canonicorum sancti Patricii ac ipsis literis lectis prior et conuentus
ob reuerenciam Dei et ipsorum dominorum archiepiscopi et episcopi, et singulariter
ob reuerenciam domini nostri Ihesu Christi, cuius seruum et seruitorem fidelissimum
istum Georgium senciebant. Obtulerunt se promptissimos et paratus valde
ad obediendum literis predictis et efficaciter adimplendum ipsorum dominorum
- 10 mandatum. Vnde predicti prior et conuentus videntes deuotissimam
voluntatem et fidei feruorem ipsius Georgii, permiserunt ipsum Georgium
intrare locum Purgatorii. Prius tamen seruatis sollempnitatibus in tali introitu et pro
ipso fieri /consuetis
- M**odus autem sollempnitatis quo in et pro tali introitum seruatur
est iste : quia, quicumque wlt locum Purgatorii cum deuocione intrare,
- 15 prius debet penitenciaro in ecclesia sancti Patricii ad hoc deputato
et habenti a domino papa vices et potestatem huiusmodi peregrinos absoluendi
purissime confiteri et ab ipso absolui. Item secundo absolutione recepta et
peracta sibi pro peccatis inuincta, oportet ipsum consequenter per quindecim dies
ieiunare in pane grossissimo et in aqua sub certa mensura vtriusque.
- 20 Item completis quindecim diebus huius ieiuniii, dicitur per quinque
dies mane et vespere pro illo officium mortuorum ac si esset mortuus
et sicut pro mortuo per hunc modum : collocatur enim in medio chori
supradicte ecclesie sancti Patricii, feretrum cum panno nigro, et ibidem peregrinus
Purgatorium intraturus tamquam mortuus collocatur paratis sacerdote,
- 25 dyacono, subdyacono et acolitis, sicut pro mortuis parari consueuerunt,

eciam sic ipsis peractis cum cruce, thuribulo et aqua benedicta incipitur
alta voce cantando plene officium mortuorum, quo de mane cantanto
statim dicitur missa de requiem pro illo. Et sicut dictum est de mane,
ita dicendum et faciendum est de sero preter missam et missa autem dicta
30 dictus peregrinus absolvitur ac si deberet ad sepulcrum duci pulsando
cum campanis sicut pro defunctorum ipsas pulsari est consuetus. Et iste modus
pulsandi modusque cantandi missam et officium mortuorum per quatuor dies
subsequentes /obseruatur.

Seruato igitur isto modo pro supradicto Georgio sicut est pro aliis
fieri consuetum, et per sanctissimum Patricium ita fieri est mandatum, tunc
35 in presencia cuiusdam viri nobilissimi qui vocatur rex illius patrie /f. 186r/
1 vocatus Mathamathan cum multis aliis nobilibus cum quibus rex
predictus in introitu dicti Georgii ex deuocione voluit interesse.

Supradicti prior et conuentus duxerunt eundem Georgium ad
quandam insulam valde modicam, satis prope iuxta eorum monasterium;
5 in qua quidem insula est quondam valde modica capella
et in capella introitus ad modum porte putei seu cellarii,
sicut in Francia fieri consuevit, cuius ostium longitudinis quatuor
palmorum, latitudo autem eius trium palmorum continet mensuram.

Super quo ostio inuenerunt tres lapides magnos, quorum quilibet
10 ad minus erat ponderis septem quintalium uel octo, qui super predictum
ostium per triginta annos completos fuerant sine aliqua ammocione,
sicut sepedictus prior sancti Patricii antiquissimus et valde deuotus
asserebat. Ipsis autem admirantibus et cogitantibus super lapidum
predictorum magnitudine ac eciam cogitantibus per quem modum
15 predicti tres lapides de ostio illo remoueri possent, tunc Georgius,
seruus Ihesu Christi, a Spiritu Sancto et a Ihesu Christo totaque sanctissima Trinitate

fortificatus, per quam omnia facta sunt et sine qua factum est nichil,
preuio signaculo sancte crucis predictos lapides leuissime et sine aliqua
difficultate sic remouit ac si nichil penitus uel valde modicum
20 ad modum¹⁵ plume leuissime ponderassent. Cuius eleuacionis
et remocionis actus omnes astantes stupore et admiracione
maxima repleuit, dicentes sicut et erat quod actus iste
nullomodo fieri poterat nisi cum speciali et singulari gracia, fortitudine
et adiutorio domini nostri Ihesu Christi ac totius sanctissime Trinitatis.
25 Istis autem tribus lapidibus de predicto ostio Purgatorii sic miraculose
eleuatis, supradictus prior qui solus clauem dicti ostii custodit
et custodire habet, dictum ostium aperuit ad deuotissimam requisicionem
Georgii supradicti in conspectu omnium qui astabant.
Aperto autem ostio supradicto, prior supradictus indutus
30 sollempniter cum ministris suis, sicut est fieri consuetum,
sollempniter dictum Georgium benedixit. Qui quidem Georgius
modo ordinato indutus, uidelicet tribus tunicis albis, sine zona
et capucio, sic indutus discalciatus et capite discoopertus
ac eciam dezonatus, premissis signaculo sancte crucis dicendo :
35 « Ihesu Christe, fili Dei uiui, miserere michi peccatori », ostium Purgatorii intrauit.
/f. 186v/
1 Qui quidem introitus est puteus profundissimus, profunditate duorum miliarium,
et vltra habens gradus vertiles et volutuosos admodum vitis
gradualis qui in campanalibus ut ipsorum ascensu seu descensu
fieri consueuit. Qui cum descendisset quasi usque ad mediam personam
5 seu medietatem sue persone, tunc ad rogatum deuotissimi supra-
nominati regis Mathamatham et aliorum assistentium, Idem prior

¹⁵ modicum corr. modum

in manu sinistra Georgii crucem sancti Patricii magne nobilitatis
magnique precii cum quadam cordula satis forti fortiter et sicut melius
potuit alligauit. Hiis ergo factis et completis, idem Georgius
10 confortatus in Domino et in fide Christi firmissimus, descendit gaudenter
cum maxima spe et fiducia omni timore sublato non timens visiones
demonum nec ipsorum infestaciones futuras et posibles in Domino
confortatus. Prior autem supradictum ostium fortissime sic potuit modo
consueto clausit, cum clauis et lapidibus. Quo clauso vna cum
15 canonicis suis et cum aliis nobilibus supradictis ceterisque qui presentes
fuerunt ad suum monasterium remeavit, rediturus ad locum illum
in fine vigintiquatuor horarum seu diei naturalis vigintiquatuor horas
comprehendentis videlicet eadem hora qua intrauit sicut est fieri
consuetum ordinatum et mandatum.

20 **Modus autem descendendi fuit iste : primo quidem descendit ad**
inferiora terre per gradus supradictos, factos quidem ut predictum est
dispositos ad modum vitis gradualis turrium seu campanilium.
Descendit autem per spacium seu longitudinem vnius miliaris cum dimidio
cum maxima obscuritate nichil omnino videns, sed¹⁶ nec sciens
25 a dextris¹⁷ nec a sinistris nisi tantummodo sub pedibus gradus solidos
et firmos, nichil tamen ut dictum est videns ac si totaliter fuisset cecatus
et visu priuatus. Postquam igitur iuisset et descendisset per spacium
supradictum, conuersus corde et tota mente ad dominum Ihesum Christum,
supplicauit eidem quatenus lucem aliquam qua suum descensum et
30 descensus terminum aliquo modo intueri posset, mittere dignaretur.
Qui statim exauditus vidit lucem satis claram ad modum lucis

¹⁶ Il y a quelque chose illisible ajouté avant sed par une autre main

¹⁷ adextris corr. a dextris

in hoc mundo apparentis in solis occasu. Que lux sibi nouiter apparens
descendebat deriuari videbatur per quoddam foramiculum seu
paruum foramen quantitatis oculi bouini. Qua quidem luce
35 confortatus et videns clare gradus sui descensus continuabat
suum descensum, et dum plus descendebat plus lux predicta augebatur, usque quo
deuenit ad vltimum gradum vbi inuenit paruum ostium per quod de gradibus et de vite
graduuum exiuit. /f. 187v/
1 Cum autem vitem et locum supradictorum graduuum exiuisset, inuenit quendam
campum terre purissime, sine arboribus, herbis, lapidibus
et quibuscumque aliis. In quo quidem campo nichil omnino videtur nisi terra
et via quedam vnica per quam ipsum transire oportebat. Qui continuans
5 viam suam deuenit ad quandam capellam albissimam et in tantum
albissimam quod discerni non potest inter eius albedinem et albedinem
nivis seu similaginis uel albissimi platri seu gypsi¹⁸, nec
eciam discerni potest utrum illius capelle materia sit nix uel farina
albissima, qui dicitur similago¹⁹ uel plastrum albissimum seu gypsum albissimum²⁰.
10 Videns autem dictus Georgius dictam capellam satis a remotis,
gauisus est in corde suo valde. Ymaginans in capella aliquem
virum deuotum et heremitam solitarium habitare sperans et
confidens per illum dirigi in agendis, et per eundem viam sibi ostendi per quam
ad optatum terminum pertingere efficaciter posset. Cum autem iam ad
15 dictam capellam albissimam accessisset, nichil in ea omnino vidit
preter ipsius muros et cooperturam albissimam et albissimos, preter duo
ostia per quorum vnum ipsum via media intrare oportebat et

¹⁸ gippi corr. gipsi

¹⁹ simulago corr. similago

²⁰ gypus albissimus corr. gypsum albissimum

per alterum exire. Stupefactus autem supra modum confidens autem
in Domino quid agere deberet et a quo dirigi posset. Cum autem
20 in capella predicta neminem videret, scilicet nec in terminis seu finibus eius,
statim deuotissime iuxta primum capelle ostium prostratus oravit
flexis genibus et toto corpore²¹ dicens: « Domine Ihesu Christe, fili Dei
viui, per quem omnia facta sunt et sine quo factum est nichil, et qui omnia
de nichilo fecisti, ista omnia in nichilum redigere potes, et qui
25 potentissime in tua plenissima potestate omnia contines, et tue cuiusque
voluntati nulla creatura resistere potest. Scio quod tu, Domine, es creator
meus, et me de nichilo formasti ad ymaginem et similitudinem
tuam, licet omnino indignum et inmeritum, et scio quod tu me
in tua plenissima potestate contines, potes me sine peccato et sine aliquo
30 vicio tibi inputabili in nichilum redigere sicut creaturam tuam, et potes
me uel in Inferno uel in Purgatorio uel in Paradiso uel vbicumque
volueris statim et sine contradiccione collocare. Confidens autem
de tua immensa ac piissima misericordia, tibi toto corde et tota
mentis intencione supplicans exoro, ut michi indignissimo
35 seu seruitori tuo conferre digneris consilium pariter et auxilium. /f. 187v/
1 quid agere debeam iuxta modum deuocionis mee per te collate. »
Et statim oracione finita, affuerunt tres viri antiquissimi barbati
valde usque ad uentris vmbilicum, et valde similes in effigie in persona
et habitu, habentes habitum albissimum sicut nix, quorum habitus
5 forma habitum religiosorum pretendebat. Ipsis autem e contra
per secundum capelle hostium intransibus, et supra modum sine differencia
ut dictum est similibus quantum apis assimilatur api. Georgius miratus
est valde, quia cum tres videret secundum veritatem, non videbatur

²¹ toto corde attendu

sibi videre nisi vnum, propter ipsorum summam et valde perfectam similitudinem.

10 Sicut contingit de nocte ad lumen candele existentibus et in
vnicum lumen videntibus, si contingat ipsos habere oculum uel oculos
cancellatum uel cancellatos, videtur eis videre plura lumina cum
tamen in rei ueritate non videant nisi vnum. Et ita videbatur sibi et sic yma-
ginabatur de istis tribus viris propter quorum summam similitudinem
15 distinguere non poterat, utrum in rei ueritate essent tres uel vnus tantum.
Quorum vnus progradiens accessit ad dictum Georgium dicens :
« Georgii quid queris? » Qui respondit : « Graciam domini nostri Ihesu Christi
et tocius sanctissime Trinitatis, ac eciam graciam sanctissime virginis
Marie et omnium sanctorum deuotissime et tota mentis deuocione quero,
20 si eam per eius misericordissimum auxilium consequi potero et habere. »
At ille satis indignanter quantum ad modum loquendi respondit
dicens : « Non poteris habere. » Cui cum Georgius dixisset : « Et quare
non potero habere, attentis non meis meritis, sed attenda eius
infinita misericordia? » Respondit ille dicens : « Quia non solum minimum tormentum
25 Purgatorii pati posses, sic nec eius penas modo inspicere potes aliquo. »
Cui Georgius valde humiliter et deuote respondit dicens :
« Omnia michi leuissima erunt, et ita confido per virtutem Spiritus Sancti
ac domini nostri Ihesu Christi, patris misericordiarum et Dei tocius consolacionis
qui consolatur nobis in omni tribulacione nostra. » Videns autem et audiens
30 frater ille antiquissimus et valde venerabilis, videns quidem
ipsius Georgii deuocionem et deuotissimam voluntatem, cepit ipsum
Georgium per manum et intra predictam capellam introduxit,
et ipsum sanctissime crucis signaculo signans benedixit ac sibi /188r/
1 secretissime loquens sub aure dextra narravit omnia que sibi in sua
peregrinacione futura erant, siue mala siue bona, utpote visiones

et illusiones quamplurimas demonum, et tandem visionem Purgatorii,
Inferni et Paradisi, docens ipsum quem modum tenere deberet in visione
5 demonum dicens: « Cum tibi demones in tali et tali forma appa-
ruerint, preposito sancte crucis signaculo dices hec verba: ‘Domine
Ihesu Christe, fili Dei viui, miserere michi peccatori!’ Et statim cum vali-
dissimo strepitu demones fugientes tibi nocere non poterunt,
nec te in suis variis temptationibus et presertim de fide katholica
10 nullomodo poterunt superare. » Idem religiosus adiecit dicens :
« Cum autem ad puteum seu pontem Inferni ferreum et vertibilem
accesseris, si tibi ibidem aliquis appareat adiura eum dicens:
‘Adiuro te per Deum viuum, verum et sanctum, et per meritum passionis
domini nostri Ihesu Christi, ut dicas michi si es ex parte Paradisi uel Inferni !’
15 Qui sic adiuratus non poterit tibi mentiri, sed certissimam
tibi respondebit veritatem, et ibidem iuxta predictum Inferni
puteum tam diu in oratione perseueres, quam diu angelus Dei tibi appareat,
qui tibi veraciter penas Purgatorii, Inferni et eciam gratiam Paradisi
ostendet. » Dum autem supradictus vir religiosus et antiquissimus sibi sic
20 sub silencio et sub aure loqueretur, videbatur Georgio quod cibo diuino
et celesti non solum pascebatur sed eciam saturabatur ad plenum,
cuius cibi dulcissima refectio per omnia eius membra ad modum
aque videbatur discillare. Ceteri vero duo antiqui religiosi
dum iste tercius modo premissio Georgio loqueretur, cantabant
25 supra modum valde dulciter et excellenter plusquam dici possit,
passionem domini nostri Ihesu Christi. Hiis autem sermonibus et passionis
cantu finitis tres viri predicti valefacto Georgio inuisibiliter
recedentes euanuerunt. Ipso Georgio in predicta capella
solo et vnico remanente neminemque vidente.

30 **Prima visio demonum in forma diuersarum et terribilium bestiarum**

Egressus autem Georgius de supradicta capella albissima,
intrauit quendam alium campum in quo inuenit vltra tria
milia demonum in figuris diuersorum et terribilissimorum animalium, /f. 188v/
1 utpote leonum, vrsorum et sic de consimilibus proiciencium per guttur et
per os ignem valde terribilem et fetidum vltra modum. Stabant
autem predicti demones in formis et figuris predictis ex utraque
parte vie, versis vltibus ad viam quam Georgius erat omnino
5 transiturus, eidem Georgio terribilissime se monstrantes et ignem
valde copiosum in via predicta cumulantes, et sic Georgium
per illum ignem et ignis medium transire oportebat. Predictorum
autem demonum vnus validissimus et valde terribilis videns
Georgium venientem ipsum terribilissime ac inuidissime aggreditur
10 dicens : « Georgie quid queris? » Cui Georgius respondit dicens :
« Graciam domini nostri Ihesu Christi quero. » At ille dixit: « Ihesus Christus
peccator pessimus propter sua maxima demerita a iudeis et a Pylato
iustissime crucifixus mortuus est et postea non resurrexit,
sed nobiscum propter sua demerita est Infernum demersus et in potestate
15 nostra constitutus cruciandus in eternum. Ideo nec se nec te iuuare potest.
Igitur noli credere illi, si peccare non cupis. Nam fides christianorum
in Christum credencium que pocius debet dici perfidia, quandam insania est,
quam fides multum et valde displicet Deo celi qui fecit celum et terram.
Displicet quidem propter predictam quem tibi dixi de Ihesu Christo. Noli igitur
20 in illum credere, sed quiesce consimiliis meis et promitte nobis perpetuam
obedienciam, qui post Deum sumus nobilissimi et potentissimi ad faciendum
mirabilia et stupenda, et qui ex vi potestatis nostre possumus tibi
valde nocere uel prodesse. Promitte igitur nobis obedienciam,

sequi perpetuo nostram voluntatem, et da nobis animam tuam et corpus
25 tuum, et faciemus tibi duo: Primo quidem quia statim infra
duos dies cum copia auri et argenti et preciosorum lapidum quantum
tibi placuerit, ducemus te ad patriam et ad parentes tuos, uel quocumque
tibi placuerit iuxta votum voluntatis tue, et frueris bonis
ditissimus²² super omnes parentes tuos in vita tua. Item secundo post
30 vite tue decursum ducemus te ad regnum nostrum, ubi eris potens
sicut nos et bonis eternis et in eternum frueris sicut nos, factus
amicus noster et seruator in eternum. » Auditis autem hiis multiplicibus /f. 189r/
1 et fallacibus mendacibusque verbis demonis contra dominum nostrum Ihesum
fliilum Dei viui, qui postquam a mortuis resurrexit non moritur
sed uiuit in eternum et regnat. Georgius dixit : « Constat michi
certissime verba que dixisti contra fidem Christi et ipsum Ihesum Christum
5 falsissima esse, et veneno inuidie esse plenissima, quibus me
venerare et dampnare cupis. Scio enim et firmissime credo dominum
nostrum Ihesum Christum Dei viui et beatissime Marie semper virginis vnicum
filium, qui pro nobis descendit de celis et incarnatus est de
Spiritu Sancto ex Maria virgine et homo factus est, vt qui secundum
10 deitatem pro salute humani generis mori non poterat, posset
in quantum homo in humanitate assumpta pati, mori et crucifigi
pro nobis. Scio quidem ipsum ad petitionem iudeorum fuisse iudicatum
per Pylatum et ad mortem crucis turpissimam condemnatum, qui
non propter peccata sua sed propter nostra, nobis per te inflictis, qui a principio
15 mundi temptando falsidice prothoparentes nostros fuisti causa mortis
nostre mentalis et corporalis tamquam pater mendacii. Dominus igitur noster
Ihesus Christus non propter peccata sua, ut asseris, sed propter peccata nostra

²² ditissimus corr. ditissimis

mori dignatus est; non violenter, sed sponte, habens potestatem ponendi
animam suam et iterum assumendi eam, cui regi regum et domino dominancium
20 et habenti istum tytulum scriptum in femore suo, nullus eciam totus mundus
et tota congeries hominum ac eciam demonum ei extra eius voluntatem
nocere non poterat, quia sic ipsemet asserit in euangelio, poterat
duodecim legiones angelorum sanctorum, ymmo et omnes choros
angelorum ad se et ad suum seruicium suamque defensionem vocare,
25 non rogatorie nec vi rogaminis sed ex vi preceptis,
quia *in eius nomine, scilicet Ihesu, flectitur omne genu
celestium, terrestrium et Infernorum*²³. Ymmo et ispe statim sine angelorum
et cuiuscumque creature subsidio poterat iudeos, Pylatum et
omnes inimicos suos dissipare per seipsum et in Infernum precipitare,
30 tamquam rex et dominus potentissimus super omnes creaturas. Dico
igitur et confiteor et toto corde firmissime et deuotissime
credo dominum nostrum Ihesum Christum fuisse iudicatum ad mortem
crucis turpissimam et veraciter crucifixum et mortuum /f. 189v/
1 non per uiolenciam aliquam sibi contra voluntatem suam in hoc illatam,
sed sponte et sua liberrima et misericordissima voluntate mori
dignatus est pro redempcione generis humani, qui secundum veritatem euange-
lii et scripturam expressam noui testamenti tercio die resurrexit
5 ex mortuis iam non moritur, mors illi vltra non dominabitur,
sed viuit et regnat in secula seculorum tamquam rex omnium creaturarum,
in cuius nomine flectitur omne genu, vt supra. Ideo optime et subito
me iuuare potest, ac firmissime et fidissime spero me iuuandum per ipsum.»
Hiis autem verbis completis statim idem Georgius munitus
10 signaculo sancte crucis prorupit in hec verba dicens : « Domine Ihesu Christe,

²³ Phil 2,10

fili Dei viui, miserere michi peccatori ! » Hiis autem omnibus auditis dyabolus
supradictus valde et supramodum inuidissime indignatus, dictum
Georgium validissime arripiens ipsum in medium ignis iactans
precipitavit comburendum. Georgius autem in ignem sic precipitatus et
15 iactatus ex infirmitate humane condicionis tunc et pro tunc subito yma-
ginationem amisit et omnem sensum interiorem et exteriorem,
tamquam si fuisset totaliter combustus, ymmo eciam totaliter anichi-
latus et in nichilum redactus. Sed satis cito virtute domini nostri Ihesu Christi
confortatus et ad memoriam reductus, recordatus est domini nostri
20 Ihesu Christi et statim dixit hec verba : « Domine Ihesu Christe, fili Dei
viui, miserere michi peccatori ! » Quibus verbis dictis confestim reperit
se extra ignem sanum et incolumem et sine aliqua corporis sui et
vestimentorum suorum lesione, et sine aliqua vestimenti et capilli
advstione, factus sanissimus et validus plus quam ante. Demones
25 autem supradicti, numero tria milia et vltra, fidem istius Georgii et
valitudinem considerantes, inuidia moti terribilissime clamauerunt,
in tantum quod totus mundus fuisset horribiliter conmotus, turbatus et stupefactus
et timore confectus, si clamorem illum terribilissimum et ineffabilem audiuisset.

Secunda visio demonum informa equitum et equorum

Liberatus igitur Georgius a supradictis demonibus
30 in virtute domini nostri Ihesu Christi, domini potentissimi omnium de-
monium et omnium creaturarum superatu, progrediens vltra
et viam suam continuans venit ad quendam locum satis spaciosum, /f. 190r/
1 vbi inuenit sibi obuiam veniencia duo milia hominum equitum, armatorum
militum, baronum, quorum multi in effigiebus multorum baronum et
militum, quos in hac terra nouerat, sibi apparentes et valde graciose
et amicabiliter loquentes dixerunt : « Georgie, tu bene veneris, amice karissime,

5 et dic nobis quid queris ? » At ille respondit dicens : « Graciam domini nostri
Ihesu Christi quero, si eam habere potero per misericordiam eius. » Illi autem
respondentes dixerunt : « Ihesus Christus mortuus est tamquam homo peccator
et nullius valoris, factus inualidus et impotentissimus, qui seipsum
tempore mortis sue non potuit de iudeorum et Pilati manibus liberare
10 ac eciam nunc propter peccata sua multiplice²⁴ in Infernum detrusus, non potest
se nec te nec hominem mundi iuuare. Vnde nos, quos in alio mundo
tamquam amicos tuos nouisti, notificamus tibi et certum facimus te, quod nos
ante mortem nostram corporalem certificati de impotencia et de iniquitate
et impietate illius dicentis se filium Dei viui, cum tamen esset purus hominus
15 et maximus peccator et plasphemus²⁵ ac vsurpator deitatis,
propter eius demerita per iudeos et per Pylatum fuit iustissime iudicatus
et condempnatus ad mortem turpissimam sicut decebat, scilicet ad mortem
crucis. Nos igitur de ueritate certificati negamus ipsum et fidem eius,
et ideo post mortem nostram venimus in hunc mundum, facti potentissimi et fortissimi
20 ac eciam immortales, exercentes iugiter actus nobiles et bellicos
in torneamentis et hastiludiis et aliis ad actus bellicos spectantibus
et in eternum in hac nobilitate sine morte aliqua et lesione, sine aliquo
wlnere et sine aliqua infirmitate, sine fame et sine siti et prorsus sine quacumque
passione perseuerantes erimus gaudentissime cum omni alacritate et honore.
25 Tu igitur, quoniam nouimus te virum nobilissimum et in armis et actibus
nobilibus et bellicis valde strenuum supra modum, dimitte
fantasias tuas quas habes de Christo et fide Christi et de potencia eius,
que nulla est, ut diximus, et mane nobiscum negans Christum et fidem eius,
et nobiscum continua vim armorum, et faciemus te regem maximum

²⁴ multiplicia corr. multiplice

²⁵ plasphemus leg. blasphemus

30 et capitaneum nostrum, et sic semper eris in leticia et honore, nunquam
moriturus nec vmquam per mortem seu modo aliquo honorem
et leticiam de quibus tibi loquimur perditurus. Dum tamen, secundum quod falsam
rationem et regulam obligaris, neges illum Christum et fidem eius, qui
neminem, ut diximus, iuuare potest sed nec seipsum, qui propter peccata
35 sua nehandissima in Inferno dampnatus est in eternum. » /f. 190v/

1 Hiis fallacissimis et mendacissimis verbis auditis, Georgius ut supra
in prima visione Christum et Christi fidem confirmans et predicans, ac toto
corde ac tota voce istis asserens finaliter dixit sic : « Domine Ihesu Christe,
fili Dei viui, miserere michi peccatori ! » Quibus verbis dictis, statim
5 predicti demones in forma equorum et equitum apparentes fugierunt
cum maxima et valde horribili tempestate ventorum, glacierum,
lapidum, fulgurum, thonitruorum et fulminum, et amplius non fuerunt visi.

Tercia visio demonum in forma mulierum

Gracia domini nostri Ihesu Christi Georgius a visione demonum
10 liberatus procedebat semper per viam suam fixus in fide domini nostri
Ihesu Christi et confidens de misericordia eius. Cum igitur aliquantulum processisset,
vidit a remotis quandam maximam et, ut sibi videbatur, potentissimam
ciuitatem, de cuius porta vidit quandam dominam supra modum et valde
mirabiliter abilem et formosam et pulcherrimam inter omnes huius
15 mundi mulieres, cui similem nunquam vidit in faciei pulchritudine,
nec in corporis formositate. Que quidem domina cum ducentis
domicellabus uel circa versus Georgium quasi obviam venit sibi et
ad ipsum honorifice recipiendum. Et sicut domina predicta cum suis domi-
cellabus erat wltu et corpore pulcherrima, sic erat consimiliter et
20 mirabiliter ornata, utpote induta de nobilissimo et vinissimo²⁶

²⁶ leçon de l'édition critique de Hammerich : ditissimo

scharleto, habens in capite coronam pulcherrimam diuersis lapidum
preciosorum generibus adornatam et contextam. Ad quam cum dictus Georgius
apropinquasset, videns illam supra modum pulcherrimam, cui similem
in hac vita nunquam vidit, respiciens tamen eius pedes vidit
25 alterum eius pedem tamquam pedem bouis, alterum autem tamquam pedem equi.
Et cum dicta domina ac tota eius possessio cum vestimentis suis
pedes suos cooperire conaretur, hoc tamen nullo modo poterat,
sed pedes eius predicti euidenter quasi ad terciam partem tibie videbantur.
Que quidem domina Georgium in salutacione perueniens dixit : « Georgii,
30 amice mi karissime, tu bene veneris ad terram nostram et ad ciuitatem nostram
pulcherrimam et potentissimam, quam hic manifeste vides caput
tocius regni mei. Rogo te, frater mi karissime, dic michi quid
in patria ista queris, et ad quid huc venisti? » Cui Georgius / f. 191r/
1 respondens ait : « Graciam domini nostri Ihesu Christi quero, et pro illa habenda huc
/veni. »

At illa dixit : « Amice karissime Georgie, certissime crede michi
te in fide tua esse deceptum, quia Christus, in quem credis, propter sua peccata
et demerita mortuus est morte crucis sibi iustissime per iudeos et
5 Pylatum inflicta, cuius anima propter sua demerita est in eternum dampnata
et in Inferno ligata, non potens se ipsum nec aliquem alium iuuare,
nec aliquo modo alicui subuenire. Dimitte igitur illum, negans
ipsum et fidem eius, et michi matrimonialiter copulare ! Nam adhoc huc
extra ciuitatem meam exiui et veni cum istis ducentis domicel-
10 labus tibi honorifice obuiam, et me tibi offerre in vxorem legitimam.
Sum enim orbata orphanata et pupillata vtroque parente virgo
quidem et innupta, et quia audiui te virum esse valde nobilem,
magni cordis et in armis strenuissimum ac per consequens potentem,

me et regnum meum defensare, decreui in corde meo tibi hunc
15 honorem facere, accipere te in virum legitimum, sponsum et maritum,
et eris rex potentissimus regni mei. Ego quoque cum istis domicellabus
ero perpetue ad seruicium tuum. Crede igitur michi, karissime frater mi
et amice, et dimitte fatuitates tuas et vanissimam fidem tuam,
et bene tibi erit ». Audiens autem Georgius verba hec venenosa
20 et falsitate plena vidensque predictae domine pedes mirabiles, sicut
supra predicauit et asseruit fidem Christi coram illa, sicut supradictum est
in prima visione, et statim in hec verba inmediate prorupit dicens :
« Domine, Ihesu Christe, fili Dei viui, miserere michi peccatori ! » Et statim
inmediate cum horribili sonitu fulgurum et tempestatum, dyabolus
25 qui in forma predicta apparuerat, cum omnibus suis conplicitibus disparuit,
post cuius abscessum remansit fumus fetidissimus super omnes mundi corrupciones.

Quarta visio demonum in forma mercatorum

Georgius siquidem, sicut prius in precedentibus visionibus, per
graciam Ihesu Christi de potestate demonum libaratus, intrauit supra-
30 dictam magnam quam prius viderat ciuitatem, et inuenit copiosam
multitudinem gentium, virorum et mulierum, mercatorum ac mercatricum,
vendencium ac vendere volencium omnia et singula iocalia et omnes
et singulas mercancias, que vmquam in hoc mundo videri esse potuerunt,
uel ymaginari potuerunt, et per omnia venalia erant pulcherrima supra modum.
35 Mercatores quoque et mercatrices pucherrimi et pucherrime valde parati .f. 191v/
1 et ornati , parateque et ornate plusquam dici possit, et affabiles sine modo,
qui omnes et singuli Georgium per medium ciuitatis transeuntem
inuitabant ad emendum aliqua iocalia, nomine proprio ipsum vocantes
et dicentes : « Georgie, videmus te virum nobilissimum nudum utpote
5 quasi, vilissimis pannis et tue nobilitati indecentibus indutum, insuper

discalciatum, dezonatum et capite discoopertum. Eme igitur a nobis
tibi necessaria, quia de tua nobilitate et fidelitate confidentes
speramus nos accepturos precium empcionis tempore oportuno. Scimus
enim te pronunc pecuniam non habere, quo non obstante eme secure
10 a nobis quidquid tibi placuerit, et pete quantam volueris solucionis
dilacionem, et damus tibi. Vel si non vis emere, timens forte te non
ita cito huc reuersurum, accipe mercancias quas volueris gratis
et damus tibi, et faciemus tibi fieri vestes tue nobilitati condecetes,
et interim, dum vestimenta fient, confortare aliquantulum et epulare
15 nobiscum. Scimus enim te multipliciter per pessimos demones te
fuisse temptatum et valde vexatum et valde debilitatum. Reficiatur
igitur anima tua et induere vestimentis nouis et postea vade. »
Hec autem omnia demones pessimi in forma mercatorum et mercatricum apparentes
in signum curialitatis et pietatis dicebant, vt Georgium de peccatis
20 vane glorie et gule et consequenter luxurie temptare et vincere possent,
et sic viuum in corpore et in anime demergere in Infernum. Georgius autem
de verbis ipsorum non curans ibat directe per medium ciuitatis, non
declinando ad dextram nec ad sinistram, et nichil eis penitus
repondens continuabat verba deuotissima sepe nominata et dicebat :
25 « Domine Ihesu Christe, fili Dei viui, miserere michi peccatori ! » Cum vero ciuitatem
predictam exiisset, ciuitas illa absorpta²⁷ est in Infernum cum validissimo
sonitu ac si clamor terribilis factus fuisset super orbem vniuersum.

Quinta visio demonum in forma serpenium valde terribilium

Postquam igitur Georgius predictam ciuitatem exiisset, uenit
30 ad quendam locum in quo ex utroque latere vie, qua erat
transiturus, vidit ignem ardentissimum et valde copiosum,

²⁷ absorpta leg. absorpta

et ibidem vidit demones in figuris turpissimis, horribilissimis
inestimabiliter ac diuersimode angustiantes et tormentantes / f. 192r /r
1 animas innumerabiles iacentes supinas infra ignem, miserabiliter ardentes,
et terribilissimis vinculis, utpote cathenis ferreis et ignitis alligatas.
Et in medio vie per quam erat transiturus, vidit infinitam multitudinem
demonum in forma horribilissimorum serpenecium, qui omnes et singuli
5 erant valde pilosi et in figurarum pessimarum habens omnes et singuli ora aperta
et dentata dentibus acutissimis et ignitis ad deuorandum simul et semel
quantitatem vnus magni bouis, et per consequens ad deuorandum simul et semel
homines duos uel tres. Stabant autem predicti innumerabiles serpentes
erectis capitibus, oribus apertis contra Georgium, emittentes
10 de eorum gutturibus ignitissimas flammis ignis infernalis.
Georgius autem transire non poterat, nisi per serpentes illos
transeundo de serpente in serpentem et ponendo pedes de gutture
in guttur. Videns autem Georgius serpentes predictos et ipsorum
aspectum valde terribilem quod non licet homini ipsum posse sufficienter
15 declarare, vidensque asperitatem et terribilitatem tormentorum supradictarum
animarum, consideransque periculum anime sue et corporis si in uia sua
non procederet timore predictorum serpenecium, consideransque ex altera parte
terribilitatem serpenecium timens statim deuorari per eos, tunc
cordis affectu in terram prostratus inuocauit auxilium et misericordiam
20 domini nostri Ihesu Christi dicens : « Domine Ihesu Christe, fili Dei uiui,
miserere michi peccatori ! » Quibus uerbis sic dictis surrexit et signans
signaculo sancte crucis incepit transire per predictos serpentes
et ipsorum guttura inflammata, dicendo continue : « Domine, Ihesu Christe,
fili Dei uiui, miserere michi peccatori ! » Tunc autem serpentes predicti
25 omnes et singuli facti sunt uelut mortui, et dicto Georgio

nullum nocumentum inferentes sed nec inferre potentes,
domati et totaliter depressi et deuicti virtute domini nostri
Ihesu Christi. Et sic Georgius supradictus²⁸ domini nostri Ihesu Christi
virtute et Spiritu Sancti tociusque sanctissime Trinitatis illesus omnino
30 eciam sine minima lesione transiuit.

Sexta visio demonum in forma predicatorum et minorum / f. 192v/

1 Sexta visio demonun quam vidit Georgius fuit demonum
in figuris predicatorum et minorum. Nam procedendo per viam suam,
Georgius sepedictus in quodam campo habuit sibi obuiam fratres
predicadores et minores numero quingentos et vltra venientes
5 ex opposito vie versus ipsum Georgium per modum processionis bini,
minores quid ex vna parte et predicadores ex altera, sic quod qualibet
fratrum copula continebat vnum predicatorem et vnum minorem. Cum igitur
ista magna quingentorum fratrum processio ad Georgium accessisset,
tunc omnes et singuli fratres illi inceperunt valde congaudere Georgio,
10 salutantes ipsum et dicentes : « O Karissime frater et amice, tu beneveneris,
sed pro salute tua anime et corporis expedit tibi omnino mutare
fidem tuam, ymmo ut verius dicamus, perfidiam tuam pessimam. Scimus
enim te christianum esse, et nos eciam quandoque christiani fuimus et non solum
christiani, sed eciam religiosi magni, lectores, baccalarii, magistri et
15 maximi clerici, qui magno tempore decepti fidem illam Christi predicauimus,
tandem autem Spiritu Sancto illuminati et certificati de falsitate fidei christiane
et de iniquitate et impietate Christi, qui propter peccata sua multaue
vicia crucifixus est ad iudeorum procuracionem per Pylatum et singulariter
propter impietatem, qua dicebat se esse filium Dei viui, cum tamen hoc
20 sit impossibile et valde fatuum quod Deus sit creatura et e conuerso, quod idem

²⁸ supradictam corr. supradictus

sit mortale et immortale, peccabile et impeccabile, dominus et seruus.

Nam Deus Dei filius est creator omnium, ergo non potest esse creatura nec creare seipsum. Item sicut Deus naturaliter est immutabilis, ita est immortalis, homo autem naturaliter est mortalis. Igitur Deus non est

25 nec esse potest homo et e conuerso, nisi concedamus quod idem est mortale et /immortale.

Item Deus per naturam est bonus, vertuosus et impeccabilis, homo autem non est impeccabilis, sed peccabilis, *quia omnis homo mendax*²⁹, ut attestatur Daudid propheta. Igitur Deus non est nec esse potest homo nec e conuerso, nisi concedamus idem esse peccabile et impeccabile per naturam, hoc autem est impossibile.

30 Item Dei filius est vniuersalis dominus omnium, quia per ipsum omnia facta sunt et sine ipso factum est nichil. Ipse autem dominus omnium existens non potest esse alicuius seruus nec sui ipsius, homo autem creatura filii Dei est naturalis seruus Dei et filii Dei. Igitur filius Dei non potest esse homo nec e conuerso, nisi concedamus quod idem est dominus omnium, nulli subiectus et cum hoc est seruus

/f. 193r°/

1 naturalis Dei et Deo iure nature subiectus, hoc autem est impossibile. Igitur /impossibile

est Deum esse hominem et e conuerso. Nos igitur viri religiosi, illuminati a Spiritu Sancto, ac eciam vigore nostre magne sciencie certificati de impossibilitate incarnationis et de falsitate fidei christiane,

5 ac eciam de iniquitate et impietate Christi vsurpantis sibi deitatem et honorem pietatis latrue, dicentis se esse filium Dei, inuenimus de certo nos fuisse deceptos per Christum, et ipsum iustissime fuisse propter peccata sua ad mortem turpissimam condemnatum et animam eius eternaliter in Inferno dampnatam, que a die mortis et crucifixionis sue re-

²⁹ Psaumes 115,2

10 mansit in Inferno ligatus nec a mortuis resurrexit, qui nec
se ipsum nec te nec aliquam creaturam iuuare potest. Dimitte igitur
perfidam fidem Christi et fatuitatem credulitatis seu credencie tue,
qua credis Christum filium esse Dei, et hominem passum et mortuum pro
humani generis salute, hoc enim non solum est falsum ut diximus sed eciam
15 impossibile omnipotencie Dei. Dimitte igitur fatuitatem tuam negans
Christum et fidem, quoniam mortuus est propter peccata sua, ut dictum est, et te iuuare
non potest, et sequere nos, et eris dominus et gubernator noster nobiscum
manens immortaliter, factus particeps glorie nostre et leticie in eternum. »
Et ad istam infidelitatem predicti religiosi, id est demones in forma
20 predicatorum et minorum, valde dulciter et cum verbis valde pacificis
et valde blandis ducebant Georgium ad negandum Christum et
fidem Christi, allegantes ei non solum supradictas sophisticas rationes,
sed in hoc eciam allegantes suam religiositatem et scienciam dicentes :
« Tu debes nobis et rationibus credere nostris propter duo : primo quidem propter
25 nostram scienciam. Nos enim, quotquot hic sumus, fuimus maximi clerici
in theologia et in omni sciencia et arte imbuti, tu autem es purus laicus
et ignarus et nichil sciencies Dei scis. Igitur crede, sicut credere teneris,
nobis et rationibus nostris. Item secundo, quia nos sumus viri religiosi
ad Dei seruicium et honorem deputati, qui nunquam contra Deum
30 nec contra veritatem nec contra conscienciam aliquid diceremus, nec contra
animam tuam ad imaginem Dei factam, quam sicut nos diligere tenemur.
Tu autem es purus secularis qui dictis et predicacionibus credere et obedire
teneris, sicut discipulus magistro suo. » Georgius autem supradictas
moniciones istorum et inductiones audiens aliququaliter stupefactus,
35 non tamen incredulus contra Christum nec contra fidem Christi, sed tantum aliququaliter
/f. 193v/

1 stupefactus, considerans deuocionem habitus et honestatem quam
pretendebant in gestibus et vultibus suis, quia tamen firmissimus erat in
fide Christi, videbat euidenter istos religiosos contra Christum et eius
sanctitatem ac eciam contra christianam fidei veritatem predicare, dogmatizare
5 et blasphemare³⁰, credebat omnino in corde suo istos, non obstante
habitu, non religiosos sed pessimos demones et valde presumptuos,
presumentes³¹ habitum sanctitatis et sanctarum religionum assumere.
Sed nec hoc est mirum, quia dyabolus, angelus Sathane, transfigurat
se quandoque in angelum lucis et quandoque assumit figuram Christi, item
10 figuram beatissime Marie virginis et aliorum sanctorum, quorum primum legitur
in vita sancti Martini, cui dyabolus apparuit in forma Christi coronati³².
Item secundum diebus meis accidit in Francia in ciuitate Thuronensi,
in qua dyabolus apparuit cuidam deuotissimo viro de nocte in capella
beate virginis deuotissime vigilanti et oranti. Apparuit sibi
15 in figura supradicte beatissime Marie virginis in brachiis suis puerum
deportantis et illum de infidelitate temptare cupientis. Item tertium,
quod aliquando accipiat formam seu figuram sanctorum, patet in Legenda Aurea
et in vitis patrum. Non est igitur mirum, si demones ad decipiendum
sepe dictum Georgium, formam et figuram religiosorum, videlicet predicatorum
20 et minorum et multorum aliorum, videlicet augustinensium et carmelitarum,
monachorum et canonicorum et potissime religiosorum et fratrum
mendicantium, quorum predicacionibus datur fides in populo. Certificatus
igitur Georgius istos esse pessimos demones, antequam ab eis recederet,
dixit eis : « Miror valde et mirari non sufficio quod vos, habitum

³⁰ blasphemare leg. blasphemare

³¹ presumentes leg. presumptentes

³² Sulpicius Severus, Vita sancti Martini, cap. 24.

25 sanctitatis ac sancte et christiane religionis deportantes et vos valde
deutos et honestos in gestibus vestris ostendentes, presumatis
ita turpiter contra dominum nostrum Ihesum Christum, qui est caput, magister et
dominus
christianorum, obloqui et eius sanctitatem et fidem catholicam et verissimam
ita turpiter inpugnare et contra ipsam modo quo supra dogmatizare et
30 me, laycum et ydiotam, tamen catholicum christianum et in fide
firmissimum, infirmare a fide Christi, domini mei, euellere et
facere deuiare. Hoc sciatis certissime quod non credo vos esse
veros religiosos sed falsos et hereticos. Insuper non credo uos
esse homines sed pessimos demones in forma hominum et religiosorum
35 apparentes, et me decipere cupientes. » Et cum hoc dixisset /f. 194r/
1 totaliter conuersus ad Christum dixit : « Domine Ihesu, fili Dei viui, miserere
michi peccatori ! » Et facto signaculo sancte crucis, statim et subito
predicti quingenti demones qui in forma predictorum religiosorum
apparuerant, disparuerent recedentes cum strepitu validissimo
5 et clamore valde terribili, fetorem horribilem relinquentes, in tantum
quod ad inficiendum totum istum mundum fuisset sufficiens supramodum
ipso Georgio solo remanente in campo cum gracia domini nostri Ihesu Christi
qui est benedictus in secula seculorum. Sed ne supradicte dyalectice
ac sophisticamente rationes in quibus etiam perfidia iudeorum fundatur,
10 sub silencio transeant, et ne animas simplicium forte libellum hunc
lectorum decipiant, respondendum est ad illas simul et dicendum,
quod licet sit impossibile idem indiuisibile et per idem esse creatorem et
creaturam, item esse mortale et immortale, item esse peccabile
et impeccabile, item esse dominum et seruum, maiorem et minorem,
15 tamen idem suppositum per diuersas naturas et racionaliter distinctas habere

supradicta opposita predicata seu ydiomata et oppositas condiciones
non est impossibile sicut patet in simili, in homine videlicet, qui est essentialiter
compositus ex duabus substanciis et naturis, videlicet anima et corpore
habent consimilia predicata. Nam idem homo est mortalis et immortalis,
20 per naturam spiritualis et corporalis. Nam per animam rationabilem
est naturaliter immortalis, per corpus autem naturaliter corruptibilis et
mortalis. Item per animam est naturaliter spiritualis et rationabilis, non autem
per corpus sed corporalis. Item apparet euidenter idem
suppositum habere predicta opposita et predicata, non est impossibile
25 nec contradiccionem implicans per distinctas naturas, cuiusmodi sunt
natura deitatis et natura humanitatis, quare sequitur etc.

**Septima visio demonum in forma episcopi pontificaliter
induti et clericorum cum ipso processionaliter incedencium**

Superatis autem supradictis sex visionibus demonum
3 per gratiam domini nostri Ihesu Christi, Georgius per viam suam vltimus
procedens, septimo loco et in visione septima inuenit quandam
valde magnam et valde pulchram processionem clericorum, / f. 194v/
1 canonicorum regularium, sacerdotum ac ceterorum clericorum clericaliter
cum suppliciis indutorum processionaliter incedencium et cantancium,
qui videbantur valde deuote Deum laudare et alta voce cantare,
sicut in processionibus comunibus inter christianos catholicos est fieri
5 consuetum. In fine autem processionis sequebatur quidam valde venerabilis
et valde deuotus, ut videbatur, episcopus pontificaliter indutus,
tenens in manu crucem ligneam paruam quantitatis vnus digiti,
qui quidem episcopus vna cum clero suo ad Georgium accedens,
salutauit valde graciose Georgium dicens : « Georgie, amice karissime,
10 tu bene veneris ad terram istam et ad nostram episcopatum ! Te enim audiui

per reuelacionem Spiritus Sancti et per gratiam Ihesu Christi esse virum valde deuotum

et cum hoc prudentem et valde nobilem, licet laicalem et sine noticia literarum, deficientem tamen in rectitudine fidei. Nam licet Ihesus Christus fuerit bonus homo et magnus propheta, tamen non est possibile ipsum fuisse Deum,

15 quia Deus de vilissima creatura et fetida, cuiusmodi est mulier, Deus qui per naturam suam est mundissimus, nasci non potest sicut nec pollui et inmundificari per ipsam. Dimitte igitur fatuitatem tuam et fatuitatem christianorum hereticaliter fingencium et dicencium Christum esse deum,

20 quia perfidia ista Deo non placet nec Christo viro sanctissimo, et crede consilio nostro, et eris magnus dominus gubernans totam dyocesim nostram, et eris thesaurarius noster et consiliarius principalis. Dum tamen dimittas fidem Christi, qui mortuus est et te tamquam Deus iuuare non potest. »

Cui Georgius respondens dixit : « Dico et firmissime credo dominum nostrum Ihesum Christum esse personaliter Deum et hominem,

25 qui in quantum homo conceptus est de Spiritu Sancto, natus ex Maria virgine, crucifixus eciam pro nobis sub Poncio Pylato, passus mortuus et sepultus, qui resurgens ex mortuis die tertia resurrexit immortaliter nunquam amplius moriturus, sed viuit et regnat in eternum. »

Episcopus autem deuotissimam fidem Georgii audiens, tactus per maxima ?

30 inuidia et dolore cordis intrinsecus et stridens dentibus, animo irato cum manu crucem ligneam quam portauit percussit dicens :

« Tu dicis quod Christus est verus Deus et homo, qui in quantum homo primo mortuus die³³ tertia resurrexit, et ego dico tibi / f. 195r/

1 et eciam iuro per Deum viuum et per istam crucem quam in manu porto et per salutem anime et per dignitatem episcopalem quam indignus suscepi,

³³ Il y a un mot illisible entre mortuus et die (selon l'édition critique : deinceps)

quod, licet Christus fuit sanctissimus homo, tamen nunquam fuit possibile ipsum
fuisse Deum, sicut dixi etiam, postquam mortuus est nunquam a mortuis
5 resurrexit. Et certissime crede michi, quia melius scio veritatem scripturarum
et rerum possibilitatem quam tu qui es purus laicus et homo iuuenis,
qui scripturarum veritatem, artium et scienciarum nunquam didicisti, nec etiam decet
episcopum et prelatum, quantum me vides esse, vbi agitur de veritate fidei,
tibi mentiri. Noli igitur credere Christum esse Deum et hominem nec a mortuis
10 resurrexisse. » Dum autem Georgius audacter et constanter coram
episcopo affirmaret fidem catholicam que confitetur Christum Deum esse et hominem,
et tercia die a mortuis resurrexisse. Ille episcopus turbatissimus,
fremens dentibus, proiecit cum maximo despectu crucem quam portabat
ad terram, et ipsam pedibus conculcando minutatim in despectum Christi
15 et Georgii confregit. Cognoscens autem Georgius se predictum
episcopum cum omni clero suo pessimos esse demones, deuotissime
recurrat ad Christum, fixus in fide Christi et dicens : « Domine Ihesu Christe, fili
Dei viui, miserere michi peccatori ! » Et statim ille malignissimus dyabolus
qui in figura episcopi apparuerat, cum tota sua societate, confugit, qui
20 in suo recessu totum aerem non solum turbauit fortissime, sed etiam
fetidissime defedauit. Et sic Georgius solus in campo remansit,
in Domino confortatus et in fide Christi confirmatus. Quia autem dyabolus
predictus ratione sua sophistica probabat impossibilitatem incarnationis
per naturalem mundiciam Dei, dicendum est quod ratio illa non probat intentum,
25 sed totum oppositum. Nam si Deus per naturam est mundissimus sicut et est veritas,
et impeccabilis per naturam, sequitur quod per immundiciam cuiuscumque eius
naturalis
mundicia auferri non potest. Igitur non est impossibile ratione sue naturalis
mundicie ipsum esse incarnatum, item naturalissima mundicia

Dei non est minor nec minus immutabilis quam mundicia solis corporalis.

30 Cum igitur radius solis tangens fetores sordidissimos et cloacas fetidissimas non sordidetur nec sordidari possit. Per istas sequitur quod minus mundicia Dei sordidari potest per sordes corporales ac etiam mentales cuiuscumque. Igitur non est impossibile filium Dei personaliter incarnatum et de utero virginis natum. Item Deus virtute /f. 195v /

1 sue deitatis omnia regens, gubernans et conseruans attingit omnia immediate a fine usque ad finem, fortiter et suauiter omnia disponens, et sic est vbique per essenciam, presenciam et potenciam, et tamen per sordes, vicia et peccata hominum et demonum, quorum mentes et consciencias poten-

5 tissime et profundissime attingit, non sordidatur. Igitur Deus de mulier sordidari non potest per mulieris sordes. Item quod racio demonis falsissimi et patris mendaciii omnino fundatur in falso et supponit falsum. Supponit enim quod virgo Maria, mater domini nostri Ihesu Christi, virgo sanctissima, mater virginitatis et sanctitatis, sit inmunda seu fuerit, hoc est falsissimum,

10 quia semper fuit mundissima mente et corpore et virgo mente et corpore, ex vtero, ymmo in vtero matris sanctificata et gracia plena, iuxta illud psalmiste : *Sanctificauit tabernaculum suum*³⁴ *altissimus, cuius sanctitatem et sanctitatis plenitudinem*³⁵. Gabriel angelus considerans atque ipsam Mariam virginem salutans dixit : *Aue gracia plena, Dominus tecum*³⁶.

15 Patet igitur, quod racio demonis supradicta peccat in materia et in forma, et ideo ista trufatica et nullius apparencie racione non obstante. Dicamus cum veritate fidei katholice non esse impossibile Dei incarnationem et natiuitatem ex Maria virgine, que est benedicta in secula seculorum. Amen.

³⁴ suam corr. suum

³⁵ Psaumes 45,5

³⁶ Luc 1,28

Octaua visio demonum, scilicet in figura patris, scilicet domini Grissaphan

20 **patris carnalis ipsius Georgii, ac eciam trium fratrum eius**

Septem autem supradictis visionibus demonum in nomine domini

Ihesu Christi deuictis, octaua visio demonum fuit ista :

nam cum dictus Georgius per viam suam procederet, apparuit sibi

dyabolus in propriissima et totaliter indifferenter patris sui Grissaphan, cum

25 tribus aliis demonibus in figura trium fratrum eiusdem Georgii, quorum

iuniorem, qui vocatur Stephanus, Georgius valde super omnes fratres

suos tenerrime diligebat. Videns autem diabolus in forma domini Gris-

saphan, patris Georgii apparens, salutauit Georgium gaudentissime

ipsum amplectens et dicens : « Georgie, fili mi karissime et dulcissime,

30 tu bene veneris ad partes istas! Gaudeo enim valde cum istis tribus

fratribus tuis quos intime diligis, videre te in hac vita et longo tempore,

sicut tibi constat, non te vidimus. Notifico eciam tibi nos esse mortuos,

et animas nostras a miseria mundi separatas, et esse collocatas in hac / f. 196r /

1 vita istius alterius mundi in statu maximo et honore et vltra statum

vite et hoc potissime propter vnum. Constat enim tibi, quod Ihesus Christus

fuit maximus hominum deceptor, dicens se esse filium Dei, cum tamen

in rei ueritate non esset nec esse posset, quia natura diuina simpliciter infinita

5 et omnium creator pati non potest, nec ipsam esse minima nec vilissima

creaturam. Ideo propter suam falsitatem et falsam assercionem iudei iustissime

per Pylatum ipsum crucifigi fecerunt, qui, postquam crucifixus est, nunquam

a mortuis resurrexit, licet ewangeliste eius tamquam falsi testes

oppositum dicant. Ego igitur multo tempore deceptus, finaliter autem

10 certificatus a Spiritu Sancto de falsitate fidei christiane et Christi, capitis
/christianorum,

negauit

Ms 832 1rA

ipsum et fidem eius, et ex hoc factus sum Deo ualde
acceptus et in hoc mundo mirabiliter cum fratribus
tuis hic presentibus gloria et honore notabiliter sublima-
tus. Tu igitur Georgi, fili karissime ac eciam predilecte,
5 quem sicut meipsum cupio sublimari et a dampna-
cione perpetua liberari. Rogo te et tibi consulo toto
corde, et non solum rogo et consulo, sed eciam iure paterni-
tatis precipio tibi per obedienciam salutarem et sub
pena maledictionis paterne, quatenus statim et omnino
10 neges Christum et fidem Christi qui mortuus est et te
iuuare non potest. Addiciens quod nisi statim Christum et fidem
Christi negaueris, iuro per Deum celi quod immediate capud
filii mei Stephani, fratris tui dilectissimi, hic in
conspectu tuo presentis amputabo. » Georgius autem ista
15 audiens ac patris sui domini Grissaphan et trium
fratrum suorum figuram uidens totaliter silens et ab
eorum faciebus nullatenus discrepantes. Audiens eciam
conminaciones predictas de se et de Stephano fratre suo
aliqua-
20 fortissime temptatus ultra omnes supradictas tempta-
ciones fuerit et tunc quasi tremens dixit : « Credo firmissime
et ab illa fide nunquam recedam quod dominus noster Ihesus Christus
post mortem suam, qua nos a morte liberare digna-
tus est, resurrexit tercia die, nunquam amplius moritu-

25 rus sed uiuit et regnat in eternum, et qui me tamquam
dominus potentissimus potest efficaciter de omni periculo
liberare. » Pater autem Georgii verba Georgii audiens
iratus ualde cum fremitu cepit filium suum Stephanum
per capillos capitis et statim gladio euagmato
30 caput eius amputauit. Georgius autem a Domino in-
spiratus videns ista esse dyabolica et sinistra con-
uersus ad Christum et ad Christi misericordiam deuotissime dixit :
« Domine Ihesu Christe, fili Dei uiui, miserere michi peccatori! » Et statim
dyabolus cum suis conplicibus qui in figura patris illius
35 apparuerat terribilissime et cum maximo furore et fe-
tore abscessit. Et Georgium solum in campo dimisit
in Domino confortatum et in fide Christi firmissime radicum
et Deo singulariter gracias agentem qui ipsum de tanto
periculo et temptatione fortissima liberauit, qui est
40 benedictus in secula seculorum. Amen. **Nona uisio demonum** (1rB)
1 **[in forma cuiusdam domicelle³⁷]** Nona uisio demonum quam uidit Georgius est ista :
Pro cuius euidencia est notandum quod Georgius
in recessu suo de partibus Apulee commendauit iocalia
sua, utpote tres zonas argento ornatas et
5 multa alia iocalia cuidam nobilissime et fidelis-
sime ac deuote domicelle de qua multum confide-
bat. Demon igitur patet falsitatis inuidie et mendacii
qui hominum opera felicia et virtuosa inuidissime
et turbare conatur, apparuit Georgio in forma et fi-
10 gura perfectissima et ualde simili, sine differencia

³⁷ Dans la marge supérieure

quacumque in vultu, in gestibus et uestimentis et
loquela supradicte domicelle portans secum quen-
dam cophanum in quo Georgius iocalia sua
dimiserat. Qui obuians Georgio dixit ei : « Karissime
15 frater mi et amice, Georgi, tu bene veneris ! Summo
enim gaudio noueris cor meum esse repletum videre
te propter duo : Primo quidem quia te, fratrem meum et
amicum karissimum, a magno tempore citra non uidi et
ex hoc nunc uideo te letissime sicut angelum Dei
20 et potissime, quia ob reuerenciam Dei exposuisti te
tot et tantis periculis maximis et tormentis. Secundo
quod uideo te fuisse per demones pessimos tormen-
tatum, illum ac eciam desolatum. Veni huc Dei
uoluntate, cui omnia sunt possibilia absque aliqua contra-
25 dictione, cuius angelus videns tuam et meam deuo-
cionem uoluit me esse participem peregrinationis tue
et fructus eiusdem ad uidendum mirabilia sua in
Purgatorio, in Inferno et in Paradiso, ut ex uisione
istorum mirabilium anime nostre, tua uidelicet et mea ad
30 Dei seruicium et ipsarum salutem prompiciores reddantur et
in eodem seruicio fixiores et firmiores efficiantur.
Angelus autem Dei qui me huc detulit sciens
te esse per demones mirabiliter conturbatum et uexatum
dixit michi et precepit. Quatenus tibi per aliquali con-
35 solacione deferrem cophanum tuum cum iocalibus
tuus, ut cum illis ipsis vtendo aliquam ad tempus
recipias consolationis confortationem. Nolui igitur man-

dati angelicis quoniam diuinis esse inobediens
mandatum angelicum adimpleui. Et ecce hic in
40 isto cophano iocalia tua. Accipe igitur frater mi (1vA)
1 karissime, unam ex zonis istis et amore angeli
Dei et mei succinge te illa, et accipe preciosum
capucium tuum et decencius et honestius, sicut
tuam condecet nobilitatem appareas in conspectu Dei
5 et sanctorum quos uisurus es certissime in Paradiso et
in quo viget summus ornatus sicut satis ci-
to uidentur probabis. » Considerans autem Georgius
domicelle igitur apparentis summam similitudinem in
figura domicelle sibi notissime cui secundum uer-
10 tatem iocalia sua dimiserat, uidentem cophanum
suum et iocalia sua quantum in apparencia uidebatur,
audiensque loquenciam dicte domicelle et deuotionem
quam pretendebat et signa omnia et singula supradicte
domicelle, miratus est ualde,
15 tamen firmissimus in fide Christi et a Domino confortatus
et inspiratus cognouit domicellam sibi loquentem non
esse ueram domicellam sed esse pessimum dyabolum in
forma domicelle sibi apparentem et ipsum temptare et
decipere cupientem non solum de peccato uane glorie
20 sed etiam de peccato feditatis et luxurie. Cui Georgius
respondens dixit : « Non decet uirum deuotum et peregrinum
opus deuotionis ob Dei reuerenciam exequentem uti ornatis
pompaticis mundi, sed uilibus uestibus uti in contemptum mundi,

25 sicut etiam secundum ordinationem sanctissimi Patricii
cuius nunc sequor uestigia sum edoctus per
priorem antiquissimum et deuotissimum ecclesie
sancti Patricii nomine fratrem Paulum, cuius mandatum
fideliter exeuens nolo uti uestimentis quibus-
30 cumque, nisi illis dumtaxat que michi dedit et que
et non alia deferre mandauit, uidelicet has tres tuni-
cas albas quas uides sine capucio et sine
calciamentis. Et ideo tene tecum zonas tuas, capu-
cium tuum et cetera iocalia tua de quibus nichil curo
35 omnino. » Cui domicella respondit : « Scio certissime, frater
mi karissime et amice, fratrem Paulum priorem canonicorum
ecclesie sancti Patricii virum esse ualde deuotum et sanctum,
eius tamen sanctitas et deuotio ad sanctitatem et deuotionem
angeli Dei non attingit, sicut manifeste patet.
40 Igitur angelus Dei uidens Deum facie ad faciem (1vB)
melius scit uoluntatem Dei, et uoluntatis bene-
placitum quam quicumque homo mortalis qui sic
Deum non uidet et qui secreta Dei scire non potest, nisi
per reuelationem angelorum. Licet igitur sanctus Patricius
5 sanctissime ordinauit uestimenta qualia habes
deferre in peregrinatione ista, hoc tamen non intelligitur
de toto processu istius peregrinationis, sed precise quantum
uisio demunum, quam per Dei gratiam iam transiisti et
uicisti. Quia igitur de cetero satis cito es Paradisum Dei
10 intraturus tempus est ista ornamenta accipiendi et
specialiter, quia angelus Dei uidens Deum facie ad fa-

ciem et certissime sciens diuine uoluntatis secretum
 et qui me huc subitissime detulit, michi mandauit
 iocalia ista hinc deferre, asserens quod hoc est non
 15 solum de beneplacito, sed etiam de mandato Dei omnipoten-
 tis, quod tu nunc ista ornamenta accipias et orneris,
 ornatusque appareas in Paradiso in conspectu Dei et sanctorum
 eius sicut in mundo alio diebus festiuis plusquam ceteris
 diebus christiani viri, deuoti clerici et layci consueuerunt
 20 ornari ob reuerenciam Dei et festi, nunc autem tibi viro,
 quem scio esse rationalem et ratione vigentem constat et
 constare debet quod maximum festum quod sit et esse possit est
 festum Paradisi, quod nunquam deficit nec deficere potest de quo
 die dicit psalmista loquens de festo die Paradisi sic dicens :
 25 *Melior est una dies in atriis tuis super milia*³⁸.
 Cum igitur certissimum est quod festum Paradisi quod quidem
 festum semper durat et nunquam deficit sit festum festo-
 rum et maximum festum eminenter et excessiue continens
 omne festum, sequitur, quod quicumque interesse cupit sicut
 30 et tu debet ob reuerenciam festi et ob reuerenciam
 sponsi illius festi uestimentis festiualibus et nup-
 cialibus, non autem ribaldicis et vilibus uti, ne forte,
 cum ad festum nupciale intrauerit, dicatur sibi, sicut
 de quodam alio legitur esse dictum, qui vestes pulchras
 35 et nupciales non habebat, cui sic dictum est : *Amice,*
*quomodo huc intrasti non habens uestem nupcialem*³⁹ ? Qui

³⁸ Psaumes 83,11

³⁹ Matthieu 22,12

ex hoc quod nupcias et festum nuptiale sine veste
nupciali intrare presumpsit et in hoc nupciarum spon-
sum offendit, proiectus est non solum extra nupcias
40 sed etiam in tenebras exteriores, ubi super est fletus et (2rA)
1 stridor dencium. Vnde frater mi karissime, dico tibi certissime
quod tu qui ad nupcias Paradisi intrare cupis et properas
nisi uestimentis pulchris et condecentibus divinam ma-
gestatem⁴⁰ ac etiam festum Paradisi ac etiam nobilitatem
5 tuam et secundum tuam nobilitatem condecentibus orneris
secundum mandatum Dei et angeli, scias quidem certissime
quod de festo Paradisi non solum proicieris, sed proiectus iac-
taberis in Infernum ibi semper moriturus cum fletu et stridente
dencium. Quia igitur frater karissime, sicut et tu bene scis, ego
10 animam tuam ualde diligo, consulo tibi quod cum omnino
istis uestimentis et ornamentis orneris et in hoc ullo
modo facias contra Dei preceptum, sed ipsum penitus obserua
quod scriptum est : *Si vis ad uitam ingredi, serua mandata*⁴¹.
Igitur et tu qui vis et properas Paradisi ingredi, in quo est
15 vera vita, serua istud Dei et angeli eius mandatum et
aliter nunquam intrabis quin ymo si contra istud Dei et
angeli eius mandatum facias⁴² mortaliter peccabis et
ratione peccati statim iactaberis in Infernum, quia tu bene
scis quod si peregrinum facientem et peragentem istam singula-
20 rissimam peregrinationem contingat peccare mortaliter,

⁴⁰ magestatem leg. maiestatem

⁴¹ Matthieu 19,17

⁴² facians corr. facias

statim per demones divino iudicio iustissime percipi-
 tatur in Infernum in anima simul et in corpore. Igitur frater mi, ne
 in eternum dampneris, serua supradictum Dei et angeli eius
 preceptum et ornare ornamentis istis tuis ! » Georgius
 25 autem istam terribilem fortissimam et ualde periculosam temp-
 tacionem propendens et sibi ipsi in hac temptacione non
 sufficiens, recurrit ad auxilium Christi dicens : « Domine Ihesu
 Christe, fili Dei uiui, miserere michi peccatori ! » Quibus verbis dictis
 domicella illa dyabolica cum ornamentis suis et
 30 iocalibus dyabolicis furibundissime et cum terrore acer-
 bissime et cum fetore pessimo aufugiens absces-
Decima uisio demonum simil et animarum terribilissime sit
 Decima uisio quam uidit Georgius **punitarum**
 est ista. Nam superatis in virtute Christi supradictis
 35 temptacionibus, idem Georgius per viam suam ultra pro-
 grediens, vidit quendam lacum ignitum ualde mag-
 num igne ardentissimo, item plumbo, pice et sul-
 phure ardentibus et liquefactis plenum et fetidissimum,
 in quo innumerabiles anime cruciabantur, quarum animarum
 40 copiam et multitudinem nemo viuens in mundo numera- (2rB)
 re nec dicere posset nec ipsarum tormenta exprimere.
 In medio autem lacus predicti erat rota ferrea
 et ignita magna ualde et ingentissime den-
 tata dentibus ferreis, fortissimis et ardentissi-
 5 mis, quam quidem rotam tria milia demonum
 et ultra fortissime voluebant ad modum rote
 molendini, que quidem rota in qualibet reuo-

lucione cum dentibus scindentissimis innumerabiles
animas diuersimode per omnis eius partes scindere
10 videbatur, videlicet per caput, per collum, per faciem, per
per pectus, per uentrem, per crura, per tibias et sic de
aliis partibus animarum in quibus ipsi Georgio visibi-
liter apparebant. Et in qualibet ipsius rote reuo-
lucione et ipsius eleuacione spuebant, iactabant
15 et proiciebant ultra quingentas animas desuper dentibus
ferreis ipsius rote conceptas, quarum aliquae cadebant
in picem ardentissimam, aliquae in cuprum ignitum
et liquefactum, aliquae uero in plumbum et similiter liquefactum,
et sic continue rota illa fortissime et uelocissime
20 per tria milia demonum uoluebatur, et sic in sua
reuolucione animas miseras scindebat eleua-
bat et proiciebat. Ex vi autem istius fortissimi et
quasi infiniti animarum cruciatus, anime ipse altissima
uoce clamantes horribilissime lamentabantur,
25 quarum lamentacionum modum et numerum puto nullum
hominem mundi quantumcumque eloquentissimum posse
narrare. Quarum lamentatio maxima et horribilis
ualde erat non solum ex pena et ex vigore ignis
ardentissimi et sibi annexorum, videlicet cupri, plumbi
30 et sulphuris, ac eciam rote ipsas animas, ut premissum
est, acutissime et fortissime scindentis et scindendo
conburentis, ac eciam modo quo supra continue ultra
quingentas animas cum dentibus ferreis capientis ele-
uantis et proicientis, sed eciam ipsarum animarum cruciatus

35 augebatur non modicum ex visione horribili et
derisione demonum rotam illam noluencium et reuol-
uencium, qui in forma turpissima secundum ipsorum et ma-
liciarum eorum exigenciam, nam quilibet ipsorum in forma
et figura deformissima et turpissima apparebat secundum
40 quantitatem malicie ipsius et quilibet ipsorum per omnes (2vA)
corporis partes, videlicet per oculos, per nares, per os
et per omnes corporis partes ignem ardentissimum
et fumum fetidissimum emittebat et proiciebat.
Unde Georgius ista terribilissima aspiciens fuit
5 valde territus tamen in Domino et a Domino confortatus.

Undecima uisio demonum simil et animarum

Undecima uisio quam⁴³ uidit Georgius est ista.
Nam Georgius predictus uiam suam continuans
vidit quondam domum longissimam et latissimam,
10 utpote longitudinis et latitudinis vnus mili-
aris, secundum quod prima facie apparebat que domus
erat cooperta ferro, ut uidebatur, uel cupro arden-
tissimo totaliter plena, erat ex omni latere aperta,
sic quod tota domus interius, et omnia que ibi gerebantur
15 et erant clarissime uidebantur. Et vidit dictus Geor-
gius domum illam totaliter esse occupatam ollis
ereis et cacobis ardentissimis et plenis plumbo,
cupro, sulphure et pice et resina liquefactis, qui
cacobi erant notabiliter magni, quorum quilibet
20 capiebat animas ducentas uel trecentas secundum

⁴³ quin corr. quam

estimacionem comunem, que ibi horribilissime cruci-
abantur et supra modum affligebantur clamantes
et uoce altissima dicentes : « Ihesu Christe, fili Dei uiui,
miserere nobis peccatoribus et pecctricibus supra modum
25 afflicti ! » Et consequenter secundum deuocionem quam in
hoc mundo ad sanctos et sanctas habuerant clama-
bant et altissima uoce petebant sanctorum et sanctarum Dei
auxilium, iste uocem suam dirigendo ad sanctum Pe-
trum, iste ad sanctum Paulum, ille ad sanctum Laurentium
30 ille ad sanctum Augustinum, Dominicum et Franciscum,
Mathiam, Magdalenam et sic de aliis. Notan-
dum autem quod anime ille facta prima inuocatione domini
nostri Ihesu Christi, secundo inuocabant piissime et deuo-
tissime beatam virginem Mariam, matrem domini nostri
35 Ihesu Christi et consequenter ceteros Dei sanctos et sanctas secundum
deuocionem suam quam, ut premissum est, habuerant
in hoc mundo. Item notandum quod in augmentum
doloris et tribulacionis ac tribulantissime pu-
nitionis animarum predictarum ultra predictam domum intus
40 et extra ardentissimam erat iuxta ipsum fluuium⁴⁴ (2vB)
1 aque fridissime⁴⁵ secundum mensuram caloris ignis inferna-
lis et Purgatorii, secundum eciam mensuram vigoris peccati
mortalis, quod est intensiue infinitum. Et sic aqua illa
predicti fluminis habet frigiditatem infinitam quantum potest pure
5 creature comunicari et predictus fluuius magnus et latus

⁴⁴ ipsam fluuius corr. ipsum fluvium

⁴⁵ fridissime leg. frigidissime

fortissime et ualde terribiliter defluebat. Demones
autem innumerabiles erant hinc et inde in domo et flumine
predictis promptissimi et promptissime parati ad igniendum,
buliendum consequenter ad infrigidandum animas
10 predictas, capientes uelocissime et promptissime animas
de dictis cacobis cum grapis et vncis ferreis acutis-
simis, pessimis et ignitis, quas intra flumen
fridissimum⁴⁶ predictum iactabant et quasi in infinitum cum
infrigidacione maxima et intollerabiliter infrigidabant.
15 Et iterum postquam in aqua ita per aliquam moram furent
ipsas ad supradictos cacobos ardentissimos redu-
cebant, et sic horribilissime tam in igne quam in
aqua demones illi pessimi animas cruciabant.
Per medium autem supradicte ardentissime domus erat
20 via Georgii, per quam ipsum Georgium transire oportebat,
videns autem domus et vie ineffabilem terribilitatem,
Georgius ad auxilium beatissime uirginis Marie
matris domni nostri Ihesu Christi recurrit dicens : « O beatissima
uirgo Maria, mater domini nostri Ihesu Christi, domina Purgatorii
25 et Inferni, Paradisi ac tocius mundi, in cuius potestate in-
mediate post filium tuum, dominum nostrum Ihesum Christum omnia
consistunt et per cuius humilitatem mundus radicaliter
saluatus est ! Cum dixisti gabrieli archangelo post
eius salutacionem inquires : *Ecce ancilla domini, fiat*
30 *michi secundum uerbum tuum*⁴⁷, que per profundissimam uerborum

⁴⁶ fridissimum leg. frigidissimum

⁴⁷ Luc 1,38

tuorum humilitatem Dei filium in vtero tuo concepisti et
conceptum finaliter peperisti, facta ex hoc mater Dei et
per hoc fundamentum et radix nostre salutis et mater
totius mundi et potentissima regina celi effecta es,
35 in cuius nomine post filium tuum et nomen eius *flectitur*
*omne genu celestium terrestrium et Infernorum*⁴⁸, digneris
me igitur, beatissima virgo Maria, nunc in isto periculo
adiuuare et orare per me, indignissimo famulo tuo,
apud filium tuum vnigenitum et iudicem nostrum, dominum
40 nostrum Ihesum Christum vt non permitat me in istam (3rA)
1 terribilissimam et ardentissimam domum intrare, sed aliun-
de michi viam ostendere dignetur, per quam tute transire
possim et adoptatum terminum peruenire. Vel si vult omnino
per uiam istam ardentissimam in medio huius ardentis-
5 sime domus collocatam me transiturum fore, me illesum
et indempnem, sicut et potest, transire faciat qui tres
pueros in fornace ignis ardentis illesos seruauit⁴⁹.
Facta autem oratione Georgius precibus Marie virginis
beatissime uidit se experimentaliter exauditum. Nam
10 statim oratione facta et completa, viam suam uidit formata
et planissimam ab alio latere domus, per quam quidem
viam nouiter factam transiuit ultra domum illam pro-
grediens in nomine Ihesu Christe et in nomine beatissime Marie
virginis matris eius. **Duodecima uisio quam uidit**
15 **Duodecima Georgius in Purgatorio**

⁴⁸ Philippiens 2,10

⁴⁹ Daniel 3

visio quam uidit Georgius ista est. Nam
supradictam domo relicta postquam ultra aliquantulum pro-
cessisset, vidit et inuenit puteum quendam profundissi-
mum in tantum quod eius fundum nullomodo uideri poterat
20 per nimia putei profunditate. In cuius putei profun-
ditate et fundo profundissimo erat maxima animarum mul-
tudo altissime valde terribiliter et miserabiliter cla-
mancium et lamentancium ultra modum. Item de pute-
o predicto fumus maximus obscurissimus et fetidissi-
25 mus exibat, cuius fetor incomparabiliter omnis mundi
fetores excedit. Item iuxta predictum puteum immedi-
ate erat uia recta per quam ipsum Georgium tendere et
transire oportebat. Cum autem in via sua Georgius
procedendo ad puteum accessisset, statim ad vnus rote
30 pilote rotundissime seu ad modum pomi rotundi
in profundum putei cecidit, nesciens per quem aut
quomodo in profundum putei fuisset iactatus. Cum
igitur fuisset prope predicti putei fundum, statim ad dominum
nostrum Ihesum Christum et ad eius misericordiam recurrit et
35 dixit : « Domine Ihesu Christe, fili Dei uiui, miserere michi peccatori ! »
Et confestim verbis istis dictis, sicut subito fuerat in
profundum putei precipitatus, ita subitissime per vir-
tutem domini nostri Ihesu Christi fuit de profundo putei e-
leuatus et sic nequiciam dyaboli euasit.

40 **Tercia decima visio Georgii supradicti (3rB)**

1 Tercia decima uisio Georgii est ista. Cum enim
Georgius de profundo putei liberatus, ulterius

in via sua procederet, venit ad quendam locum, vnde prope
se, quasi ad vnum miliare, bidit quendam montem
5 magnum et altum nubilosum et nubibus coopertum,
in quo erat maxima animarum multitudo clamantium lamen-
tabilissime et inexpressibiliter et dicentium : « Domine Ihesu
Christe, fili beatissime virginis Marie, miserere nobis
miseris existentibus in hiis incomparabilibus⁵⁰ et que
10 exprimi non possunt angustiis et tormentis. Mons
autem ille sic erat nubilosus et tenebrosus et ual-
de tenebrosus nubibus, et fumo nigerrimo sic
coopertus quod anime ille predicto modo clamantes uideri
non poterant ullo modo, sed tamen profundissime et claris-
15 sime audiebantur. De monte autem isto ventus fri-
gidissimus cum glacie tantus exibat qui fuisset
sufficientissimus ad dissipandum et dirumpendum
omnia huius mundi edificia etiam si omnia essent in
vnam turrim fortissimam conuersa, ymmo in tantum uentus
20 iste est fortissimus et ualedissimus quod uidebatur Geor-
gio quod ille ventus sufficientissime uolare faceret,
si esset in hoc mundo, per aerem totum mundum, et omne
edificium mundi sicut pluuiam uel stipulam. Georgius
autem clamores dictarum animarum sic miserabiliter claman-
25 tium audiens consideransque ipsarum angustias et an-
gustiarum terribilitatem compaciensque eis toto cordis
affectu, tunc intra seipsum et sine strepitu uocis dixit :
« Domine Ihesu Christe, fili Marie virginis, miserere et compati

⁵⁰ penis om. Ms 832 ?

animabus illis sic acerbissime tormentatis, et afflic-
30 tis ipsarumque penas temperare, ut non sic acerbissime
cruentur. » Cuius secretissima et deuota oratione fi-
nita, anime ille alta uoce respondentes subiunxerunt
dicentes : « Amen », suam humilem pro Georgio apud
Deum deprecationem dicentes : « Domine Ihesu Christe, fili Marie
35 virginis⁵¹ natus ex Maria uirgine, iuuare, confortare
et dirigere sic digneris hunc famulum tuum Georgium
peregrinum et in tuo sancto seruicio confirmare, ut istam
deuotissimam peregrinationem tuo et matris tue sanctissime
Marie uirginis adiutorio perficiens ad patriam suam
40 sanus et incolomis mente et corpore peruenire possit ; (3vA)
1 et post uite sue decursum ad tuam gloriam feliciter
peruenire. Amen. » Istam autem deuotissimam animarum
predictarum oracionem factam pro Georgio, Georgius ipse
audiens valde admiratus est quod anime ille tam
5 secretissimam et cordialem ipsius Georgii orationem
tam subito intellexerunt. Et sic Georgius oracione
predicta in Deo quamplurimum confortatus in uia sua
progressus est in nomine domini nostri Ihesu Christi et eius auxi-
lium matrisque eius sanctissime Marie uirginis iu-
10 giter inuocando. **Georgii xiiii visio**
Quarta decima uisio quam uidit Georgius
est ista. Postquam enim omnino predicta transuisset et
in uia sua semper progrediens ambularet, peruenit
ad unum puteum profundissimum et ualde profundum

⁵¹ Marie uirginis rayé en rouge

15 qui est puteus Inferni, per cuius medium est pons
ferreus ad modum ensis acutissimi et acutissi-
me scindentis per medium, vertibilis ac versati-
lis et vertilis ad modum folii arboris. Qui qui-
dem pons mouebatur et vertebatur uelocissime
20 et continue sicut folia arboris que dicitur populeis
seu secundum vulgare nostrum pybolus, cuius folia
de uento notabiliter agitata uelocissime mouen-
tur et agitantur supra motum et agitationem foliorum
alterius arboris cuiuscumque. In tantum uelo-
25 cissime ensis ille pons acutissimus mouetur
quod non est nec esse potest auis nec aliquid aliud quan-
tumcumque leuissime et agilissime mobile quod pos-
set per pontem illum sua propria uirtute transire. Puteus
autem ille Inferni ultra omnem ymaginationem
30 et humanam estimationem et ultra omnem narrationem
plenissimus plumbo, sulphure, pice, resina et
omnes species metallorum bullit fortissime, et omnia
et singula liquefactibilia quibus puteus ille est
plenus sic fuerunt adinuicem liquefactam et in unum
35 liquorem redacta quod omnia supradicta uidentur esse liquor
unus et simplex, et tantus et tam terribilis fumus et
fedor de illo exibat quod non est homo in mundo
quantumcumque cordiatus qui auderet intus et eius
profunditatem inspicere, nec eius infinitum fetore-
40 rem expectare, qui statim ex fetore terribili (3vB)
1 et visu horribili deberet mori, etiam si simul et

semel haberet omnes hominum omnium vitas , non solum
quantum ad homines actu uiuentes sed etiam quantum ad omnes et
singulos homines qui fuerunt, sunt, et erunt et etiam quantum
5 ad totius humani generis possibilitatem, quod quidem
humanum genus in suo esse possibili infinitos ho-
mines includit. Dico igitur, quod tantus est fetor qui
cum fumo putei infernalis de ipso puteo infernali
emanat, quod non est homo mortalis, eciam si haberet
10 totius humani generis vitas, et sic infinitas infi-
nitorum hominum uitas, qui posset fetorem illum et fumi
horrendissimum aspectum expectare sine morte, quin
statim ex infinitate fetoris et horribilis aspectus
moriatur, nisi Deus ualde miraculose illius hominis
15 vitam conseruaret. Item sciendum quod licet Infernus intra
terram elementalem sit constitutus, iuxta id psalmiste loquen-
tis de hominibus dampnatis : *Introibunt inquit in in-
feriora terre, tradentur in manus gladii, partes wlpium*⁵²
*erunt*⁵³. Tamen Infernus predictus diuina virtute ui-
20 detur ad exercendum diuinum iudicium de dampnatis
tantam habere capacitatem quanta est capacitas inter
celum et terram, in tantum quod homini existenti super pon-
tem Inferni et uidenti profunditatem Inferni uidetur
uidere tantam profunditatem et latitudinem, sicut si
25 esset in celo collocatus et profunditatem ac eciam
capacitatem totius mundi inspiceret et uideret.

⁵² wlpium leg. vulpium

⁵³ Psaumes 62,10

Cum igitur Georgius talia vidisset, stupefactus non modicum
 procidens in terram flexis genibus orauit tota
 mentis⁵⁴ deuocione ad dominum dicens: « Domine Ihesu Christe, fili
 30 Dei uiui, in cuius conspectu omnia nudissima et aperta
 et cui nichil occultari potest et in cuius plenissima
 potestate cuncta sunt posita, in tantum quod non est qui potentiam
 tuam possit euadere nec effugere, quia tu ubique
 es et omnia in pugillo tuo contines, quia *si ascendero*
 35 *in celum tu illic es et si descendero ad Infernum ades*⁵⁵.
 Tu scis uoluntatem meam et totam uoluntatis meae
 intentionem. Scis enim, Domine, quod ego sum et semper esse
 intendo humilis seruator tuus, quantum et quamdiu
 placuerit tue benignissime et misericordissime uoluntati.
 40 Igitur da michi, miserrimo famulo tuo, auxili- (f. 4rA)
 1 lium et consilium, non habente⁵⁶ spem et fiduciam nisi in te,
 Domine, quia tu es unica spes mea, refugium meum et
 adiutorium meum, nunc et semper et in secula seculorum. Amen. **Georgii**
Quinta decima uisio Georgii Quinta decima
 5 est ista. Nam cum Georgius oracionem suam iuxta
 puteum Inferni existens finiuisset, ecce quidam homo
 iuuenis et satis bone iuuentutis, utpote de etate
 Christi, uidelicet annorum xxxiii, uel circa, homo quidam
 pulcherrimus et ualde formosus in persona, et op-
 10 timis uestibus uiridis coloris indutus, nudis

⁵⁴ tota mentis leg. tota mente

⁵⁵ Pseumes 138,8

⁵⁶ habente leg. habenti

pedibus et coronam auream lapidibus ualde preciosis, iacinctinis et aliis omnis generis lapidum preciosorum ditissime ornatam habens in capite, habensque crucem auream pulcherrimam et eodem modo ornatam

15 et eam portans ualde honorifice in manu sinistra, de cuius corona et cruce micabat et exhibat lux splendidissima que lucem solis superare uidebatur. Intantum enim iste homo in forma et decore faciei et totius persone et uestimentorum splendebat

20 ornatu quod loqui non sufficit, portans clamidem coloris uiridis admodum hispanorum uel fratrum sancti Iohannis, et admodum quo clamides apostolorum et angelorum depingi solent, omnes mundi homines in pulchritudine excedebat, et specialiter in wltu,

25 cuius uultus letissimus et pulcherrimus totum mundum illustrare et letificare uidebatur, quod non est nec esse posset homo depictor et in arte pingendi doctissimus qui sufficeret ad depingendam pulchritudinem et formositatem illius. Quiquidem iuuenis homo Georgio apparens salutauit Georgium

30 dicens : « Pax domini nostri Ihesu Christi semper tecum sit, Georgi, frater mi karissime et amice ! » Et adiecit dicens : « Karissime frater mi et amice, ad quid huc uenisti, quod petis et quid queris ? » Respondit Georgius dicens : « Adhoc

35 huc ueni ut inueniam gratiam domini nostri Ihesu Christi et illam toto corde quero et peto. » Cui ille homo iuuenis respondit : « Et tu illam inuenies et habebis. »

Hiis autem se sic habentibus recordatus, Georgius
de consilio sibi dato ab illo antiquissimo viro
40 religioso qui sibi in principio peregrinationis in (4rB)
1 capella albissima apparuerat, coniuravit hominem
iuuenem sibi apparentem et hoc triplici coniuratione,
quarum prima est ista : « Coniuro te ex parte domini
nostri Ihesu Christi et ex parte passionis eiusdem domini nostri
5 Ihesu Christi, quatenus remota omni falsitate et omni
fallacia dicas michi, utrum tu sis de parte Paradisi
uel de parte Purgatorii uel de parte Inferni. » Qui respon-
dit dicens : « Dico et iuro tibi certissime et sine omni
fallacia quod ego sum seruator Dei et nuntius Dei,
10 et sum de parte Paradisi. » Item secunda coniuracio Georgii
est ista : « Coniuro te ut supra, ut dicas michi, si tu
es angelus uel homo, scio enim in Paradiso non solum
angelos uel homines, sed eciam homines pariter et angelos. »
Cui ille respondit : « Amen, dico tibi, quod ego sum angelus
15 Dei. » Tercia coniuracio est ista : « Coniuro te ut supra,
quatenus dicas michi certissime quis angelus es tu et
quod est nomen tuum ? » Qui respondit : « Ego sum non solum
angelus Dei sed archangelus, princeps omnii an-
gelorum, et Michael est nomen meum. Sum enim ille
20 quem vos christiani singulariter inter omnis angelos
honoratis, festiuatis et colitis et quem sanctum
Michalem uocatis, qui ex parte Dei huc ueni et
de celo descendi, ut ostendam tibi effectum peregrina-
tionis tue. » Hiis dictis et notificatis, statim

25 Georgius flexis genibus osculatus est pedes an-
geli qui tamquam ambassiator Dei et vice Dei
permisit osculari, licet oppositum in Apokalipsi inueniatur
de angelo qui beato Iohanni apparuerat⁵⁷ et qui sibi
reuelebat mirabilia quem in Apokalipsi leguntur,
30 cui cum Iohannis reuerenciam exhibere et facere uoluis-
set, angelus prohibuit : *Vide, ne feceris, conseruus*
*enim tuus sum et fratrum tuorum*⁵⁸. Hic autem archan-
gelus Michael permisit sibi per Georgium reuerenci-
am exhiberi et pedes osculari ; non obstante quod
35 Georgius esset homo et confrater sancti Iohannis ewangeliste
quantum ad naturam humanitatis. Ne autem inter ista
aliqua repugnancia uideatur esse. Dicendum, quod
angelus qui beato Iohanni apparuit, non permisit se a
beato Iohanne honorari propter duo. Primo, quia Geor-
40 gius erat homo precise, cum non solum homo sed tota (4VA)
1 Ecclesia militans in festo Michaelis faciat festum
de omnibus angelis, et faciendo festum, faciat reue-
rentiam⁵⁹ omnibus angelis Dei, sed hoc ideo⁶⁰ in
beato Iohanne forte angelus non permisit, quia sciebat
5 beatum Iohannem uirum sanctissimum apostolum et ewangelistam, et
maioris gradus sunt namque sanctissimi apostoli et ewangeliste
maioris gradus super omnes angelos Dei, non sic

⁵⁷ Licet oppositum ... apparuerat est souligné en rouge

⁵⁸ Apocalypse, 19,10

⁵⁹ faciat reuerentiam faciat corr. faciat reverentiam

⁶⁰ dico corr. ideo

autem erat de Georgio, ut manifeste patet. Item
secundo, quia beatus Iohannes forte subito uidens angelum
10 uoluit sibi ut angelo reuerenciam facere, et iste mi-
noris status recipere noluit propter premissa. Hic
autem Michael archangelus reuerenciam recepit a
simplici homine Georgio non precise ut archange-
lus, sed inquantum ambassiator et nuntius Dei et generes
15 vices Dei et inquantum officialis Dei. **Sexta decima uisio**
Sextadecima visio Georgii. Cum enim **Georgii**
Georgius de sancto Michaele archangelo
esset certificatus ad plenum et sibi tamquam magistro
discipulus associatus, tunc sanctus Michael archan-
20 gelus accipiens Georgium per manum dixit : « Geor-
gii, vis uidere penas Purgatorii et tormenta ? » Qui
respondit : « Vidi hodie mirabilia et stupendissima
tormenta Purgatorii que pre illorum horribili mag-
nitudine narrari sufficienter non possunt. » Cui mi-
25 chael respondit : « Licet magna et mirabilia de purga-
torio multiplicia et multipliciter uideris, tamen illa
minima sunt et quasi nichil in comparacione Purga-
torii quod tibi statim ostendam. » Tenens igitur Michael
archangelus Georgium [per manum⁶¹] dixit : « Veni
30 mecum et sequere me ! » Qui secutus est eum et duxit
eum ex latere putei infernalis ad lacum quendam
maximum et ualde notabilis quantitatis, plenum
ad modum lacus uel maris maximi igne for-

⁶¹ Ecrit dans la marge

tissimo et ardentissimo, cuius ardor et calor licet
35 sit temporalis, tamen ad vigorem et fortitudinem ignis infernalis attingit et ipsum penitus adequat in
vigore. Eciam in lacu illo ignito vidit modos
puniendi principales trecentos horribilissimos
et in tantum quod si totum celum esset pergamenum, item
40 omnes innumerabiles stelle celi, item omnia folia (4vB)
arborum et herbarum essent scriptores ; item tota maris
ripa esset attramentum et omnes angeli Dei cum predictis
stellis et arborum herbarumque foliis essent scriptores
et conscriptores, non sufficerent ad scribendum et ad no-
5 tificandum penas Purgatorii et modos penarum et ipsorum
ipsarumque tribulacionem et infinitam horribilitatem et
horritudinem. Viditque innumerabiles virorum et mulierum animas
sibi in forma et figura humana apparentes, videlicet
animas virorum in figura virorum quam prius habuerant
10 in hac vita et animas mulierum in forma mulierum quam
prius habuerant in hac vita et cum hoc quelibet
anima in statu quem in ista uita habuerat apparebat,
videlicet anima regis sicut rex et anima regine sicut regi-
na, pape sicut papa, cardinalis sicut cardinalis.
15 Anima episcopi uel religiosi sicut episcopus vel religiosus
et in forma et habitu episcopali et in habitu suo proprio et
determinate religionis et sic de aliis. Et vidit quod anime
ille innumerabiles intra ignem existentes et ibi in-
estimabiliter cruciate ultra essentialem penam
20 ignis et ultra eciam penam aque frigidissime, que sunt

pene comunes et principales quas communissime omnes anime paciuntur in Purgatorio que cum contricione et penitencia de hac presenti vita sine condigna et sufficiente penitencia decesserunt. Ultra igitur penas illas principales com-
25 munes et generales sunt, ut dictum est, in Purgatorio trecen-
ti modi speciales et ultra, quibus specialiter aliquae anime propter speciales et singulares modos peccandi specialiter et singulariter puniuntur. Et vidit aliquos suspensos cum funibus seu cordis serpentinis igneis
30 et ad modum serpen-
cium uiuentium, qui erant demones habentes figuras serpen-
cium ardencium et ignitorum, cum quibus tamquam cum cordis anime innumerabiles ligabantur, suspendebantur et ligati et suspensi fortissime
et horribiliter in omnibus partibus corporis mordebantur,
35 videlicet in omni parte faciei, utpote in maxillis, in oculis, in manibus, in naso, in labiis, in lingua, usque ad guttur a parte interiori; item in collo et in gutture a parte exteriori ; item in pectore, in mammillis, in ventre, in umbilico et sic de aliis partibus corporis. Et vide-
40 bat quod aliqui erant suspensi per capillos, aliqui
1 per oculos, aliqui per nasum, aliqui per linguam, aliqui per labia, aliqui per collum, et sic de singulis partibus corporis in quibus in hac presenti uita contra Deum, contra iusticiam, contra regulam rationis delectationem aliquam
5 singularem habuerunt. Item uidit ibi, sicut etiam beatus Lazarus in libro suo quem fecit de penis Purgatorii et qui comuniter et publice legitur in ecclesia Massiliensi

et eius quondam episcopi massiliensis, uidit quidem in purgatorio aliqua loca eminentia, utpote admodum
10 collis et monticuli ualde igniti, et ibidem rotas ferreas et ignitas intra ignem, in quibus infra ignem existentibus innumerabiles anime per collum et per guttur serpentinis funibus seu cordis serpentinis predictis ac eciam cathenis ferreis, fortissimis et ignitis erant
15 suspense, et rotas illas incessanter, fortissime et uelocissime innumerabiles demones in forma turpissima apparentes, uolebant et uertebant intra ignem predictum serpentibus infinitis et ignitis ipsas in omni parte corporis pungentibus et mordentibus incessanter,
20 et ista est pena singularis superborum et peccati superbie. Item in decliuitate collium predictorum uidebat innumerabiles cacobos et ollas ereas infinitas plenas et plenas⁶² auro, argento et ceteris metallis ignitissimis ardentissimis et ualde liquefactis,
25 et ibidem uidebat innumerabiles animas existentes supinas et ligatas fortissime et immobiliter funibus serpentinis et cathenis ignitis, quibus quidem animabus demones vi tenebant ora apertissima et supra modum aperta, et sic incessanter nunc animabus
30 illis metalla ignita et liquefacta in ore et in stomacho infundebant, nunc aurum nunc argentum, et sic de singulis metallis, et quandoque animas illas accipientes iactabant illas in cacobos bulien-

⁶² plenas et plenas leg. plenos et plenas

tissimos et in ollas supradictas, et supradictos et ista
35 est pena auarorum et auaricie peccati, utpote furum,
latronum, predonum, vsurariorum, falsariorum mone-
tarum et falsorum mercatorum et quorumcumque aliorum qui
propter pecuniam et propter lucrum temporale Deum dimittunt
et aliquod peccatum committunt, sicut faciunt falsi
40 notarii meretrices et multi alii qui Deum propter (5rB)
1 pecuniam et lucrum temporale dimittentes, diuersa peccata
committunt, sicut patet de falsis notariis, qui propter
pecuniam notas falsificant et contractus, sicut
etiam patet de meretricibus, que propter pecuniam et
5 temporale lucrum Deum dimittentes corpora sua uilissi-
ma ad usum vilissimum hominibus tradunt et con-
municant contra Dei mandatum. Item uidit ibidem
animas innumerabiles masculini sexus et feminini,
habentes duas penas terribiles comunem et specialem.
10 Communis quidem est pena quam omnes et singule anime
ille habebant palos fortissimos et ignitos per
medium ventris, scilicet per vmbilicum transeuntes per
renes et per lumbos, et demones animas illas pa-
los ex utraque parte manibus tenentes uelocissime
15 et fortissime uoluebant et vertebant ad modum rote
molendini infra ignem ; et ista est comunissima pe-
na luxuriorum et peccati luxurie, et tanto peius
et forcius punitur luxuriosus quanto peccatum lux-
urie est fortius et vilius, cuius species et modos
20 hic distinguere non oportet. Item in speciali quia

membra quibus homines singulariter peccant, singulari pena sunt plectenda. Videbat mulieres ultra penam subradictam ferro ignito usque ad matricem infigi et in hoc fortissime cruciari, videbatque viros instrumentis ferreis et concauis superpositis eorum naturalibus et vilissimis membris ultra modum narrabilem cruciari. Igitur fugiat christianus tale vilissimum et nimis comune peccatum ! Item uidebat ibi innumerabiles et infinitas animas gladiis acutissimis et scindentissimis omni modo quo potest homo in hoc mundo gladiari, et omni instrumento quo potest homo in hoc mundo percuti, wlnerari et occidi. Videbat quidem animas percuti et gladiari per omnes corporis partes, et ista est pena specialis et acerbissima peccati ire et vindicte, et hominum qui in hac presenti vita inimicis nolunt parcere sed toto corde vindictam appetunt et querunt. Item quinto videbat animas ualde multas quasi ad mensam recumbentes et sedentes et ibidem comedentes et bibentes, que ad istum usum et actum per demones cogebantur. (5vA)

1 Etiam videbatur quod ibi essent pulcherrime et regales mense et cibaria, cum diuersis modis et generibus potagiorum et aliorum carniuum, piscium et cum pluribus salsamentis secundum ciborum exigenciam, licet autem

5 omnia ista uiderentur pucherrima et uera tamen non erant talia sed erant et sunt pessimi demones et ignitissimi in forma mensarum, carniuum, piscium, po-

tagiorum et salsamentorum. Item dabantur predictis ad
comedendum omnia animalia venenosa, utpote scor-
10 piones et omnia genera serpen-
cium et omnia uilissima
id est demones in forma et figura predictorum et in sapore
predictorum, et dabantur eis predicta uilissima et vene-
nosa animalia in omni modo quo cibaria preparari possunt,
videlicet lixa, assata in pastillis et sic de aliis
15 modis. Item quantum ad potum currebat et currere vide-
batur quidam fluuius magnus iuxta mensas ple-
nus liquore calidissimo et ualde fluenti secundum
quantitatem vigoris ignis Purgatorii et Inferni,
et liquor ille per fluuium predictum decurrens erat conposi-
20 tus ex omni genere metallorum, cupri, argenti,
blumbi et sic de aliis. Item ex sulphure, pice et
resina, et isto potu post pestiferam conmestionem
per demones coacti potabantur. Et post huiusmodi
conmestionem et potacionem, loco quietis et dormicio-
25 nis quam gulosi appetunt, ponebantur et ibidem
ligabantur funibus et cathenis serpentinis in lectis,
in pannis ignitis igne terribilissimo supradicto te-
gebantur, et post aliqualem moram iterum similiter
comedere et bibere cogebantur, et tociens in die natu-
30 rali, quotiens in hac uita inordinate die quolibet
comederunt et biberunt. Et ista est quinta pena prin-
cipalis que in Purgatorio et Inferno datur gulo-
sis et peccato gule, et precipue qui presumptuose fran-
gunt ieiunium ecclesie quadragesimale et IIIor

35 temporum, que sunt de iure nature. Item uigilias sanctorum per
Ecclesiam catholicam ad ieiunandum indictas,
et sic de ceteris ieiuniis cadentibus sub precepto etc.
Item sexto uidebat innumerabiles animas intra ignem
predictum quas demones terribilissimi et turpissimi
40 gladios acutissimos, qui dicuntur spontanes, te- (5vB)
1 nentes in manibus gladiabant et perforabant in
pectore incessanter, et ista est pena inuidorum qui
de bono proximi tristantur in corde. Item septimo uide-
bat innumerabiles animas in quadam maxima domo
5 ubi erant omnia genera serpenecium et reptilium, muscarum,
apium et omnium uolatilium habentium acutum aculeum,
que omnia erant demones in forma et figura predictorum
pungentes, frixantes et mordentes illas et ipsas
hinc et inde per domum illam persequentes, pungentes
10 iugiter et mordentes et quasi sollicitantes in penam
peccati pigricie et accidie. Item uidebat ibidem
religiosos et clericos ad diuinum officium et horas
canonicas obligatos in hac uita ad matutinum
non surgentes et horas canonicas non sequentes, et specialiter
15 illos qui in hac uita ex pigricia horas predictas in lau-
dem Dei dicere obmiserunt. Videbat enim istos non
solum in penis predictis, uerum etiam uidebat terribilissime
et fortissime super cetera genera hominum puniri. Et uide-
bat supradictos religiosos et clericos ad assurgendum
20 et ad matutinum obligatos qui in hac uita sur-
gere nolebant, sed potius dormire quam ad matutinum

surgere eligeant. Videbat quidem ultra penam supra-
dictam istos positos et ligatos cathenis et funibus
serpentinis et ignitis in quibusdam lectis igneis plenis
25 demonibus innumerabilibus in forma et figura pediculorum puli-
cum, cynifum, araneorum, scorpionum, vermiculorum, rep-
tilium et serpenium ipsos acutissime mordencium et frix-
ancium per omnes ipsorum corporis partes a quibus cum essent
ligatissimi se defendere non poterant ullo modo claman-
30 tes et stridentes dentibus pre angustia et dolore. Et
ista ut patet est pena septima principalis debita
accidiosis et potissime religiosis et clericis qui in hac
vita accidiosi sunt in hiis in quibus obligati sunt
precepto uel uoto. Item quia supradictum est quod in purgato-
35 rio anime christianorum et virorum et mulieurm appereant non solum
in figura propria sed eciam in statu et ornamentis statui
competentibus quem in mundo isto habuerunt. Sciendum quod illa
uestimenta non sunt vera sed sunt demones ardentissi-
mi in figura vestimentorum ardentes, et animas illorum
40 sic indutorum ardentissime conburentes. Item sciendum (6rA)
quod corpora predicta in quibus anime predictae apparent non sunt
vera corpora, quia anime a corporibus separate ante generalem
resurreccionem corpora sua non assumunt nec ex se
assumere possunt, sed tantummodo assumunt verissimas et
5 et propriissimas corporum suorum figuras in quibus tamquam
viui homines apparent, aliter oculis corporalibus apparere
et intueri non possunt. Habent autem ex divina permissi-

one spiritus ad ymaginem⁶³ Dei facti potestatem forman-
di et figurandi corpora de isto aere siue subtili siue
10 grosso. Isti autem spiritus sunt angeli boni et mali et
anima humana. Item sciendum quod inter penam Purgatorii
et Inferni in modo et in vigore nulla omnino est differentia
sed tantum in tempore et duracione, quia pena Purgatorii tempora-
lis est, pena autem infernalis est infinita et eterna,
15 sine aliqua spe redempcionis et liberationis, quia in in-
ferno nulla est redemptio nec liberatio. Item quia
dictum est, animas sic per ignem corporalem terribilis-
sime puniri ac si corpora propria haberent, et ac si sua
corpora alias suis corporibus essentialiter informentur et
20 cum eis sicut ante viui facerent per naturam insultantur
contra nos infideles negantes Purgatorium et Infernum dicentes
quod anima, cum sit spritus indiuisibilis, non potest pati a corpore
diuisibili, quod caret acumine indiuisibili per quod spiritum
indiuisibilem
25 attingere possit. Item secundo, quia ut tradit ueritas
philosophie naturalis, omne agens, in quantum agens et sub
ratione activitatis et agentis, est prestancius et nobilius
paciente, quia nobilius est agere quam pati. Ignis autem
infernalis et Purgatorii non est nobilior
30 spiritu qui est anima ad ymaginem Dei facta. Igitur
anima non potest a corpore pati nec per consequens ab
igne infernali vel Purgatorii. Dicendum secundum
veritatem fidei katholice quod licet ignis infernalis

⁶³ Dei est rayé entre spiritus et ad ymaginem

et Purgatorii, qui non est anime et demonibus naturaliter
35 copulatus, non possit suam actiuitatem animabus
et demonibus naturaliter copulare nec in ipsas naturaliter
agere, tamen agere potest inquantum est instrumentum divine
iusticie. Et cum dicitur quod corpus non habet nec habere
potest acumen indiuisibile per quod animas et spiritus in-
40 diuisibiles attingere possit, dico quod ignis corpora-(6rB)
1 lis predictus licet huiusmodi acumen naturaliter non habeat, tamen habet
ipsum super naturaliter per diuinam potenciam sibi comuni-
catum. Unde dico quod dupliciter ignis predictus agere
potest in spiritum, primo quia Deus sibi attribuit quoddam
5 acumen indiuisibile, per quod est instrumentum divine
iusticie et per quod inmediate animas et demones
attingit et attingere potest, sicut patet in hoc
exemplo : Quia licet lignum seu fustum grosse
lancee hominem armatum perforare et pretransire
10 non possit, tamen dato sibi acumine ferri ipsum per-
forare potest. Vel sic dicamus quod non solum ferrum
sed lignum cum ferro militem perforauit et penetrauit.
Et sic dicendum est in proposito quod licet ignis Inferni
in se et ex se animas conburere et cremare non possit,
15 hoc tamen potest cum acumine alterius rationis sibi addi-
to et copulato, ut mediante illo instrumento in-
diuisibile, spiritum indiuisibilem attingere possit.
Et cum dicitur quod omne agens est nobilius et prestan-
tius patiente, dicendum quod hoc uerum est non inquantum
20 ad substanciam et naturam sed quantum admodum agendi

qui est nobilior modo et ratione patiendi. Unde
homo producens hominem, non est nobilior et prestan-
cior homine producto in substantia et natura, sed tantum in modo
agendi et sic in proposito. Licet ignis Inferni et purga-
25 torii non sit nec esse possit nobilior animabus et
demonibus manens ignis in substantia et natura, tamen in quantum
est instrumentum diuine iusticie, et in quantum Deus
quo ad istum effectum comunicat sibi non actiuitatem
sed modum agendi indiuisibilem non est inconueniens
30 istum modum agendi esse prestanciozem et nobiliozem
modo paciendi animarum et demonum predictorum, nec etiam
per consequens est inconueniens ignem predictum ut habet
predictum modum et ut sic agit per ipsum et mediante
ipso esse nobiliozem et prestanciozem animabus et spiritibus
35 predictis in quantum ab ipso igne patiuntur etc. Item
possibilitas istius passionis animarum et demonum
potest per aliud ostendi ex parte anime. Nam anima rationalis
naturaliter coniuncta suo corpori humano et naturaliter constitu-
ens et faciens vnum per essenciam cum illo, videlicet
40 faciens cum illo vnam essenciam et naturam hominis (6rA)
1 quam uocamus humanitatem, combustam uel combinatam
ex duabus partialibus substanciis quarum vna est anima
altera corpus. Ista siquidem anima sic naturaliter suo cor-
pori coniuncta patitur omnes et singulas passiones
5 corporis corporales, videlicet omnes et singulas sensibiles
et corporales infirmitates corporis et passiones ac
lesiones, sicut febres quascumque et lesiones quas

cumque, ymo sicut et homini intelligenti patet, anima
principaliter istas passiones corporis patitur,
10 sicut principaliter ipsas sentit. Potencie namque
sensitive sunt potencie non corporis sed anime qua a
corpore recedente, corpus nullam potenciam anime retinet,
vt manifeste patet./
[Igitur omnis potentia sensitiva et vitalis ad animam non solum /
principaliter sed etiam totaliter pertinet tamquam potentia et virtus eius⁶⁴.]

/Igitur anima principaliter viuit et
sentit, sicut etiam Aristoteles secundo De anima videns
15 *istam ueritatem ipsam ibidem confitetur dicens⁶⁵ : Anima*
est qua primo uiuimus, sentimus, mouemur et mo-
uemur, intelligimus, recordamur et volumus, ut dictum
est, primum, id est primo et principaliter. Ex hiis habemus
dupliciter, quod anima a corpore separata potest pati penas
20 corporales primo quidem, quia coniuncta corpori naturaliter
patitur istas penas. Igitur dum recedit a corpore
retinet suam naturalem passibilitatem, sicut et totam
suam naturam. Item quia anima rationalis que per essentiam
includit omnes gradus anime, portat secum omnes
25 vires sensitivas quibus primo sentimus, item non
est impossibile ipsam sentire et per consequens pati passi-
ones sensitivas et corporales. Item potest addi quod quia
corpus et anima habent adinuicem naturalem conuenien-
ciam et societatem ad faciendum et constituendum

⁶⁴ Cette phrase omise est écrite dans la marge avec une écriture différente

⁶⁵ Sicut etiam ... dicens est souligné en rouge

30 vnam hominis naturam, et ex hoc habent naturalem societa-
tem et communicationem in omnibus actibus et passioni-
bus suis, sequitur quod in tali comunicacione habent
quandam naturalem et singularem similitudinem, et sic per
consequens in tali passibilitate, anima habet quandam corpo-
35 reitatem et gradum essentialis corporeitatis,
in quo aliquo modo corpori assimilatur ; et iste gradus
corporeitatis potest uocari primus gradus forme,
sicut eciam quidam ex nostris vocatus Iohannes de
Lana ipsum uocauit, et bene ymaginatus est. Et
40 sic anima humana habet essentialiter quinque gradus forme,(6vB)
1 videlicet intellectum, motum secundum locum, item sensum,
vegetatum et eciam gradum corporeitatis, non quidem
quantum ad quantitatem accidentalem sed quantum ad corpo-
reitatem essentialem, de qua concedimus quod homo sicut est
5 essentialiter compositus ex anima et corpore, ita essentialiter
est corpus animatum et corpus, sicut patet in linea pre-
dicamentali. Item non solum corpus, quod est secunda pars
hominis, includit essentialem et substancialem corporeitatem
sed etiam anima, que est principalis pars hominis et principalis pars substantie
10 hominis, includit principalius gradum corporeitatis substancialis,
licet alterius rationis specificice, sicut et substantia anime a substantia
corporis specificice distinguitur. Concludamus igitur quod anima
intellectiva essentialiter includit gradum corporeitatis, sicut
et alios perfectiores anime gradus. Igitur istum gradum cor-
15 poreitatis anima retinet semper et coniuncta corpori et dum
est a corpore separata, et sicut anima rationalis includit

essencialiter omnes gradus formarum et semper ipsos retinet,
siue coniuncta siue separata, sic eciam retinet omnes
et singulas potencias et vires predictis gradibus compe-
20 tentes. Igitur non est impossibile ipsam a corpore separatam
posse sentiri et posse pati passiones sensibiles
et corporales. Dicamus igitur gentilibus et quibuscumque
hereticis negantibus Purgatorium animarum a suis cor-
poribus separatarum sumentes sue infidelitatis occasionem,
25 quia anima humana est esencialiter spiritus et ymago Dei,
que quidem ex hoc quod est spiritus non potest pati a corpore.
Dicamus quidem eis quod non obstante quod anima rationalis
et humana sit esencialiter spiritus et ymago Dei, tamen
ipsa esencialiter retinet omnes gradus forme et per consequens
30 sentire, experiri et pati potest passiones sensibiles et
corporales, ut patet ex dictis. Item quidam christiani rudes
et minus veritates theologicas et physicas intelligentes
mirantur de quodam dicto, in quo superius dictum est animas
in Inferno et in Purgatorio comedere et bibere, et cogi ad
35 comedendum, et ad bibendum cibaria et pocula supradicta,
et dicunt quomodo anima, que esencialiter est spiritus et ymago
Dei, huiusmodi facere potest ? Quibus dicamus, quomodo est possibile
animam predictam; cum sit spiritus et ymago Dei, pati et
vexari a corpore ignis et tunc dicamus eis, quod sicut
40 est possibile animam separatam pati et sentire passiones (7rA)
1 corporales per sensum tactus, ita potest pati per sensum gus-
tus, et sicut retinet sensum tactus, ita retinet sensum
gustus, et ualde est rationale, quod sicut anima separata

sensibiliter patitur et punitur de peccatis suis per sensum
5 tactus, ita ualde rationale est ipsam puniri per sensum
gustus, in quo multa peccata comedendo et bibendo commi-
sit. Et sic patet capitulum istud de penis Purgatorii
et Inferni, et patet quomodo est possibilis pena sensibilis
et corporalis in animabus separatis, et quomodo fides Christi ponens
10 huiusmodi penas in animabus separatis omnino est rationalis
nec dicit aliquod quod sit contrarium rectitudini et recte
regule rationis etc. **xvii uisio ipsius Georgii**
Septima decima visio Georgii est ista. Cum
Georgius ductus fuisset ad Purgatorium per
15 angelum vidit quatuor. Primo quidem uidit innume-
rabiles animas per innumerabiles demones in Purgatorio
cruciari. Demones enim ibidem ad cruciandum animas
sunt in maxima multitudine excedente ut videbatur mul-
titudinem omnium bestiarum, reptilium, volatilium et anima-
20 lium quorumcumque tocus huius mundi, qui quidem de-
mones aspectu ualde horribiliter et terribiliter apparen-
tes et per omnes partes ipsorum corporis flammas ignis
ualidissimas et ingentissimas emittentes terri-
biliter et ultra modum narribilem et ymaginabilem
25 animas sine aliqua misericordia cruciabant, ymmo ultra miseri-
cordissimam et iustissimam taxationem Dei penas
aliquas et penarum modos addere et cumulare conaban-
tur, sed non permittebantur, quia ultra summam miseri-
cordissimi et iustissimi Christi iudicis, facere non
30 possunt. Licet ultra faciendi et addendi auidissimam

et nequissimam habeant uoluntatem. Item uidit in
Purgatorio et ibidem cognouit matrem suam et mul-
tos alios notos et amicos, quorum noticiam habue-
rat in hoc mundo stantes intra ignem Purgatorii
35 et ibidem ualde miserabiliter affligi, clamantes uoce
ualde horribili et ualde flebili dicentes : « Ihesu
Christe, fili Dei uiui, miserere nobis ! » Item ad sanctos Dei con-
uerse ipsorum auxilium postulantes et inuocantes,
dicebant letanias, primo incipiendo a beatissima
40 uirgine Maria et consequenter ad alios sanctos secundum (7rB)
1 ordinem ipsorum dicentes : « Sanctissima uirgo Maria,
mater domini Ihesu Christi, ora pro nobis ! » et sic de aliis. Matri
autem sue a remotis existentis loqui non po-
tuit, tamen ad inuicem mutuo se respiciebant af-
5 fectum karissimo et wltu pio, sicut decebat matrem
et filium se mutuo, sicut quam debent diligentes,
non solum naturali sed caritatiua dileccione in Domino dili-
gentes, nam mater gaudebat de filio, cui Dominus
tantam fecerat gratiam, et maiorem eiusdem filii aui-
10 dissime sperabat de hoc quasi certificata. Item filius
simul et semel de matre sua in corde suo tristabatur
et gaudebat. Gaudebat quidem de spe certissima
saluacionis ipsius, sed tristabatur de acerbitate
pene eiusdem compaciens illi, sicut filius matri, in-
15 nuente filio, quatenus rogaret⁶⁶ et sanctum Michalem

⁶⁶ Phrase incomplète. Dans l'édition critique de Hammerich : rogaret Deum et sanctum Michaelem. Louis Leonor Hammerich (ed.), *Visiones Georgii. Visiones quas in Purgatorio Sancti Patricii vidit Georgius miles de Ungaria, A.D. MCCCLIII.*, København, 1930, p. 187, 10.

pro ipsa. Preter autem notos suos, matrem suam et
alios quos in hac uita nouerat, notificauit sibi
angelis in breuissima hora ultra duo milia
personarum utriusque sexus : reges, reginas, princi-
20 pes, comites et barones, principissas et baro-
nissas. Item prelatos diuersos et diuersorum statuum. Item
religiosos et religiosas. Item mercatores et simpli-
ces homines, ornatos et ornatas secundum statum
suum, quorum omnia nomina in hora breuissima sibi
25 notificauit et peccata pro quibus sic puniebantur, ius-
tissime cum magna misericordia⁶⁷ temperamento annexo. Inter
quos uidit regem Robertum, regem quondam Ierusalem
et Sycilie⁶⁸. Item Philippum, regem Francie nuper defunc-
tum⁶⁹. Item Alphonsum, regem Castelle⁷⁰ etc. Item
30 tercio uidit vnum maximum cacobum maxime quanti-
tatis excedentem omnis et singulos cacobos et ollas
tocius Purgatorii, in quo nemo erat nec futurus est
ut asserebat angelus ; in quo sanctus Patricius
suam sustinuit penitentiam per septem annos completos.
35 Item quarto angelo Michaele predicto Georgio, predictam
uidentibus et cernentibus, descendit quidam angelus
alius de celo confortans omnes existentes in Purgatorio,
et clamans alta uoce dicebat : « Confortamini in

⁶⁷ cum magne misericordie corr. cum magna misericordia

⁶⁸ Robert d'Anjou (1277-1343), roi de Naples et comte de Provence de 1309 à 1343

⁶⁹ Philippe VI le Valois (1293-1350), roi de France de 1328 jusqu'à sa mort.

⁷⁰ Alphonse IX (1311-1350), roi de Castille et de Léon de 1312 à 1350.

Domino et sustinete patienter, quia Ihesus Christus, filius Uirgi-
40 nis et vere conceptus de Spiritu Sancto et natus de Maria (f. 7vA)
1 virgine, breuiter et satis cito miserebitur vobis et pos-
sidebitis uitam et requiem eternam, quam semel ha-
bitam nunquam perdetis sed certissime ipsam possidebi-
tis in eternum. Amen. » Et dixit sanctus Michael archan-
5 gelus, quod omni septimana angelus sic descenderet
de celo ad Purgatorium confortans eos modo premissis,
qui sic per angelum confortati mirabilem accipiunt
consolacionem et notabiliter a penis suis alleuiantur
ipsorumque pene abbreviantur, quod eis et nobis concedat
10 Ihesus Christus, Dei et beate Marie virginis filius, qui est
benedictus in secula seculorum amen. **Visio Georgii xviii**
Octodecima visio Georgii quam uidit est ista,
viso enim Purgatorio modo premissis. Angelus
Michael reduxit Georgium per manum ad puteum
15 Inferni plenum usque ad summum plumbo et omnibus
metallis, item sulphure, pice et resina conmix-
tis et ardentissime liquefactis et in tantum fetentibus,
quod, ut supra dicebatur, non est homo in mundo qui
posset tantum fetorem naturaliter sustinere sine subita mor-
20 te, etiam si haberet totius humani generis et sic omnium
hominum presencium, preteritorum futurorum, ac eciam possibilium
et sic infinitorum hominum uitas mortales, nisi Deus
de specialissima gratia ipsum a morte preseruaret et con-
seruaret, sicut fecit, de sancto Patricio, de Georgio
25 et de aliis multis deuotis et penitentibus, qui de-

uote Deo uolente et iuuante Purgatorium et infer-
num in hac uita mortali constituti uisitarunt. Cum
igitur ut supradictum est Capitulo xvi⁷¹, in medio infernalis
putei indirectum per spacium vnus miliaris mille
30 passus continentis, sit collocatus ponticulus ferreus
acutissimus ex utraque parte et scindentissimus admodum
ensis et latitudinis vnus digiti, qui quidem pons
ut supradictum est, est ualde uertilis et uertibilis
admodum folii arboris, qui dicitur populeis, seu secundum
35 liguam⁷² nostram pibolus per uentum maximum et uali-
dissimum agitatr. Dixit Michael archangelus
Georgio inquiring : « Georgi, uide et diligentissime
attende, quod nisi firmiter credas in dominum nostrum Ihesum Christum
filium uirginis Marie, et nisi fidem eius firmam
40 et fixam habeas in corde tuo, et nisi firmam spem /f. 7vB /
1 habeas in ipso, certissime scias quod istum pontem subtilissimum
et sic ualde uertibilem sicut manifeste uides, nullo
modo poteris pertransire. Et si attemptes super pontem
ponere pedem tuum, statim cades et precipitaberis in profun-
5 dum Inferni ibidem dampnandus et conburendus in anima
et in corpore in eternum. Caue igitur quod firmissime credas in
dominum Ihesum Christum et in fidem eius sperans firmissime et fidis-
sime in eodem. » Georgius autem respondit dicens : « Credo
firmissime in dominum Ihesum Christum, sicut fides catholica et apostoli-
10 ca ponit, et catholica sancta mater Ecclesia predicat et docet.

⁷¹ Cum ... Capitulo xvi est souligné en rouge

⁷² liguam leg. linguam

Et in isto domino nostro Ihesu Christo firmissime spero, et credens
ipsum esse omnipotentem, qui per suam omnipotenciam potest
de me facere, sanctissime et iustissime et sine aliquo
peccato uoluntatem suam, sicut de pura creatura sua quam de
15 nichilo fecit, et potest me ponere in Purgatorio uel
in Inferno uel in Paradiso uel ubicumque uoluerit secundum
beneplacitum sue incontradictibilis uoluntatis, quia
ipse solus cum Patre et Spiritu Sancto est creator et conseruator ac
gubernator meus, ac eciam per assumptam humanitatem
20 redemptor meus, qui per mortem et passionem quam in assump-
ta humanitate pro peccato nostro sustinuit, totum genus
humanum a morte sufficientissime redemit. » Audiens
autem archangelus Michael fidelem et deuotam Georgii
confessionem, dixit illi, ipsum tamen precedens et iam in ponte
25 pedes tenens et inquires : « Georgi, signa te signaculo
sancte crucis et sequere me et nichil hesitans et in nomine
domini nostri Ihesu Christi, in quem credis et in quo firmissime
spereas, pone pedem tuum dextrum super pontem istum. » Tunc
igitur Georgius signatus prius ab angelo signaculo
30 sancte crucis in nomine Ihesu et tocius sanctissime Trinitatis :
Patris et Filii et Spiritus Sancti, et in eodem nomine ab angelo
eodem benedictus dicens⁷³ : « Benedictio Dei omnipotentis,
Patris et Filii et Spiritus Sancti ac eciam domini nostri Ihesu⁷⁴ Christi et eius
sanctissime matris, uirginis Marie descendat super te
35 et maneat semper ! » Ipse quidem Georgius in eodem Christi

⁷³ dicentis corr. dicens

⁷⁴ Ihesu Ihesu corr. Ihesu

nomine ac eciam totius sanctissime Trinitatis, annexo tamen
nomine beatissime Marie uirginis, matris Christi matrisque et ad-
uocate peccatorum, seipsum manu dextra consignans dixit :

« In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, ac eciam in nomine domini nostri Ihesu
40 Christi *in quo nomine omnie genu curuatur, celestium, terrestrium* (f. 8rA)
*et Infernorum*⁷⁵, ac eciam in nomine beatissime uirginis Marie
possim ego pontem istum cum salute corporis et anime per-
transire, et adoptatum finem peruenire Amen. » Tunc igitur
ponens pedem dextrum in principio pontis, scilicet in
5 prima parte pontis iuxta mandatum angeli, dedit ma-
num angelo qui ipsum per pontem deduceret, in nomine quo
supra, scilicet in nomine sanctissime Trinitatis et in nomine Ihesu et
in nomine uirginis Marie matris Ihesu, et tunc subito factus
est pons predictus firmissimus fixus et intantum solidus quod
10 totus mundus iste ipsum remouere uel uacillare
non posset nec potuisset, firmatum in nominibus supradictis.
Et statim in primo passu, pons ille ualde modicus
latus quam est latus digitus vnus hominis comunis, factus
est statim latus latitudine duorum palmorum. Ipsis
15 autem angelo et Georgio procedentibus, angelus semper Georgium
per manum tenente et ducente continue ipsius euntibus
pontis latitudo augebatur. Cum igitur fuissent in me-
dio pontis et iuissent per quingentos passos qui
continent medietatem miliaris, tunc pons factus est
20 latus latitudine vnus canne cum dimidia, scilicet per
xii palmos et tunc ipsis de uoluntate angeli figen-

⁷⁵ Philippiens 2,10

tibus pedem et stantibus in medio pontis dixit angelus
Georgio : « Vis uidere Infernum et ipsius tormenta et
animas dampnatorum ? » Cui Georgius respondit dicens : « Volo
25 uidere, dum tamen placeat domino nostro Ihesu Christo etc. » Et tunc
angelus eleuata in altum cruce aurea quam portabat
dixit Inferno : « Adiuro te inferne, pro parte et ex parte domini
nostri Ihesu Christi et passionis eiusdem, ut statim aperias
nobis, vt iste peregrinus deuotus in augmentum de-
30 uocionis sue et in confirmacionem fidei christiane te clare
uidere possit ! » Et statim apertum est totaliter ostium Inferni,
et illud quod ante super puteum buliebat disparu-
it. Et tunc angelus et Georgius clarissime Infernum uiden-
tes, viderunt locum igneum maximum in quo erant
35 demones infiniti et innumerabiles et in figura turpissima
ipsorum malicie competenti apparentes, et plures sine
conparacione ibi uiderunt quam in Purgatorio. Nam in-
fernus ita plenus est demonibus quod uidentur conmixti
adinuicem, sicut musce super cadauer congregate
40 ad cibum. Item uiderunt ibi animas innumerabiles iu- (f.8rB)/
1 deorum, sarracenorum, paganorum, hereticorum et aliorum
christianorum, qui in peccato mortali sine vera contricione
et penitentia decesserunt et erant sine conparacione multo plures
in Inferno quam in Purgatorio, quia ad Infernum
5 certissime descendunt anime omnium infidelium, qui sine
fide Christi moriuntur. Et sic anime omnium paganorum, sarra-
cenorum, tres mundi partes occupancium. Item anime
omnium iudeorum qui sunt ualde multi. Item anime hereticorum.

Item de infidelibus christianis non obstante fide, que sine
10 fide caritatis⁷⁶ mortua est, ut Apostolus confitetur : valde
multi moriuntur quantum ad mores in peccato mortali, quia
*multi vocati sunt ad fidem Christi, pauci uero electi*⁷⁷
ad perseueranciam gracie et virtutum. Et idcirco de numero
christianorum ualde multi dampnantur. Sic igitur diuiden-
15 do mundum in quatuor partes, christiani katholici occupant
quartam partem que nominatur Europa, et sic certissime
tres partes mundi, videlicet Affrica, item India, ma-
ior medietatem mundi continens, in quibus certum est
infideles habitare dampnantur. Item omnes infideles,
20 iudei et sarraceni, multi in Europa habitantes,
dampnantur propter demeritum peccati infidelitatis. Item
de christianis omnes qui moriuntur in peccato mortali dampnan-
tur, et ymaginandum et timendum est attenta mundi
malicia, quod multi et ualde multi dampnantur mori-
25 entes in peccato mortali, quod a penitentia et uera contricione
separatum efficitur per mortem hominis *peccatum in Spiritum Sanctum*
*quod nunquam remittetur, neque hic neque in futuro*⁷⁸, sicut
Christus Mathei xiiii protestatur⁷⁹. Igitur patet quod
diuidendo mundum in quinque partes faciendo de Euro-
30 pa quantum ad homines duas partes dampnantur secundum istam

⁷⁶ fidem caritatis corr. fide caritatis. Dans l'édition critique de Hammerich : sine operibus caritatis Louis Leonor Hammerich (ed.), *Visiones Georgii. Visiones quas in Purgatorio Sancti Patricii vidit Georgius miles de Ungaria, A.D. MCCCLIII., op. cit., p. 195, l. 6.*

⁷⁷ Matthieu 22,14

⁷⁸ Matthieu 12,32

⁷⁹ Mathei xiiii protestatur rayé en rouge

computacionem de genere humano ad minus quatuor partes,
et sic sola quinta pars humani generis secundum istum modum
saluatur, et ideo non est mirum si anime dampnatorum ex-
cedunt in multitudine animas Purgatorii, quin ymmo
35 et animas Paradisi, quia ut dictum est, *multi sunt uocati, pauci*
uero electi. Item uiderunt animas sic cruciari modis
mille milibus et quia infinitis, quod non uiuit homo
qui possit sufficere ad cogitandum modos damp-
nacionis, nec clamores horribiles et lamenta-
40 biles animarum dampnatarum. Item quarto uidit Georgius (f. 8vA)
1 ibidem multos fortissime et horribiliter cruciari et
dampnari, quas in hac uita facialiter cognouit.
Item quinto angelus Michael de magnatibus utriusque
sexus. Vtpote de regibus et principibus, comitibus
5 baronibus, militibus, domicellis. Item de reginabus,
principissis, comitissis, baronissis, militissis et
domicellabus nobilibus. Item de pontificibus et prelatis,
videlicet de omni statu prelatorum. Item de omni statu re-
ligiosorum, monachorum, monialium. Item canonicorum,
10 canonissarum et de omni statu fratrum, mendicantium, predi-
catorum, minorum fratrum, heremitarum sancti Augustini,
et carmelitarum, ac eciam cartuensium, bernhardi-
tarum, et de omni ordine militari, sicut de ordine
templariorum, de ordine Iohannitarum, de ordine theu-
15 tunicorum et generaliter de omni statu mundi, et de omni
religione, qui singulariter propter peccatum inuidie et propter
peccatum accidie in horis canonicis sequendis et

dicendis, singulariter, propter ista peccata quam plures ex eis
dampnantur, et propter quoddam aliud peccatum quod non est hic
20 nominandum. De omnibus quidem predictis statibus et
magnatibus quos in hoc mundo Georgius personaliter
non uiderat, Michael archangelus Georgio nominauit
tantam multitudinem et ipsorum peccata propter que damp-
nati sunt narrauit, dicendo, iste est talis uel talis,
25 rex uel baro, pontifex uel prelatus, religiosus uel
religiosa, qui uel que pro tali peccato non confesso
nec contrito est dampnatus. Narrauit siquidem Mi-
chael archangelus Georgio tantam illorum multitudinem
et ipsorum peccata, quantum nullus homo mortalis quantumcumque e-
30 loquentissimus et in lingua⁸⁰ ualde expeditus posset
in tota die vna naturali continue loquendo sufficienter
enarrare. Item de maximis mundi hominibus hic tacen-
dis, vnam magnam multitudinem ualde cruciari et
singulariter unum, qui quedam propter peccata non confessa nec
35 contrita horribiliter fuit cruciatus, habens palum ferri
ignitum igne Inferni grossum sicut tybia hominis
comunis infixum per vmbilicum et per medium uentris trans-
seuntem et perforantem eius renes et lumbos, quem
innumerabiles demones, scilicet palum predictum ex utra-
40 que parte tenentes horribilissime et uelocissime in (f. 8vB)
1 medio ignis voluebant ad tempus, deinde in kathe-
dra pulcherrima et ornata secundum statum quem habu-
erat in hoc mundo ipsum collocabant, ministrantes

⁸⁰ lingua leg. lingua

ei comestibilia et potabilia ut videbatur honorifice
5 iuxta modum status sui quem habuerat in hoc mundo.
Omnia autem predicta licet apparenter essent pulcherrima, tamen
kathedra et eius ornatus erant igne Inferni ignita
et omnia predicta et cibaria et ministri erant demones
infernales in formis predictis apparentes. Item septimo
10 uidit quod Inferno omnis et singule anime apparent non solum
in figura propria, sed in figura status sui, videlicet rex sicut
rex, regina sicut regina, miles sicut miles cum
calcaribus deauratis et prelatus quicumque sit ille
secundum statum suum habens ibi apparatur, secundum statum suum in
15 quo quandoque apparet, sed omnia illa ad apparatus eius spectan-
cia sunt ignita igne infernali, cuius ministri sunt de-
mones infernales ipsum in eius apparenti seruitio horribi-
liter et infernaliter cruciantes. Item viii^o uidit quandam
differenciam inter animas infernales et Purgatorii, quia licet
20 omnes anime tam Purgatorii quam Inferni appareant in
figura persone proprie et figura status proprii tamen ista est differentia
inter ipsas, quia anime Purgatorii sunt pulcherrime propter
graciam iustificationis et propter spem certissimam sue fina-
lis liberationis et glorificationis, sed anime Inferni sunt turpissime
25 et ualde horribiles et turpissimi wltus, non propter
solum horribilissimam penam sensus, quam sustinent, sed
eciam et maxime propter peccatum in Spiritum Sanctum, quod nunquam eis
remittetur in eternum, ac eciam propter eternam desperacionem
qua in eternum desperant de sua liberatione infernali
30 et de sua glorificatione. Item ix^o uidit differenciam

maximam dampnatorum in situ, quia uidit animas hereticorum et omnium infidelium propter infidelitatis peccatum, in profundissimo Inferni, sicut infidelitas est maximum peccatorum que dissipans fidem Christi, dissipat omnes et
35 singulas uirtutes, quarum omnium fides Christi est vnicum fundamentum, preter quod nemo potest fundamentum aliud ponere, quia fides est fundamentum fundatum a Christo. Et ut dicit Apostolus⁸¹ :
*Nemo potest fundamentum aliud ponere propter id quod positum est quod est Christus Ihesus*⁸². Illud enim fundamentum est Christus Ihesus
40 obiectiue, quia Christus est obiectum huius fundamenti. «(f. 9rA)
1 Igitur fides Christi est fundamentum virtutum Ecclesie militantis et omnium virtutum, in quo quidem fundamento edificium militantis ecclesie et uirtutum fundatur et radicitur. Et sic, sicut infidelitas et heresis eradicat fidem catholicam,
5 ita dissipat omnem uirtutem, et sic per consequens est pessimum peccatorum. Igitur infideles et heretici tamquam pessimi peccatores collocantur et situantur in profundissimo inferni, vbi inter ceteros fortissime cruciantur. Christiani autem in peccato mortali manentes, tamen cum fide integra recedentes
10 et a corporibus decedentes sunt in loco alteriori ignis Inferni. Et eciam magnus uel minus iuxta superficiem secundum quantitatem delictorum. Item x^o uidit Georgius quod licet, ut dictum est, anime Inferni et Purgatorii vniformiter appareant quantum ad figuram personarum et statuum. Item licet vniformiter
15 peccata mortalia puniantur vtrobique, videlicet in Purgatorio

⁸¹ Et ... *Apostolus* rayé en rouge, dans la marge : Apostolus

⁸² 1 Corinthiens 3,11

et Inferno sine aliqua differentia modi puniendi et sine differentia
vigoris utriusque ignis hic et ibi, scilicet in Purgatorio et in
Inferno. Item etiam sine aliqua differentia frigiditatis aque Purgatorii
et Inferni, quarum utraque in infinitum et equaliter est frigida.

20 Tamen differentia est in tribus, primo ut supradictum est : anime
Purgatorii habent facies pulcherrimas propter gratiam
iustificationis et propter spem certissimam sue glorificationis.
Anime uero Inferni habent facies turpissimas flebiles ual-
de et nigerrimas admodum persone desperate et admodum

25 sarraceni Ethiopis, propter peccatum in Spiritum Sanctum, que
sine vera contritione sunt essentialiter infecti, et propter
eternam desperationem sue liberationis, iustificationis et
glorificationis. Item secundo est inter ipsas maxima differentia
non solum in dispositione personarum predictarum, sed etiam est maxima

30 differentia in pena et in duratione pene. In pena quidem
est differentia duplex. Primo quia in Inferno puniuntur anime non
solum pena sensus horribilissima, sed etiam eterna pena
dampni, scilicet pena priuacione gratie et glorie Dei, quia nunquam
in eternum habebunt gratiam Dei, gratiam quidem iustificationis

35 nec etiam gloriam seu gratiam consummatam que est fina-
lis gracia, scilicet gracie glorificationis propter quam factus est homo
ad ymaginem Dei. Est ista pena duplicis dampni,
scilicet punicio et priuacio gracie et glorie, est pena maxima
et maxime afflictiua, generans in corde et conscientia dolorem

40 infinitum, qui dicitur vermis conscientie excedens quasi in (f. 9rB)

1 infinitum dolorem pene sensus et iste dolor ? pene damp-
ni, dolor infinitus et incogitabilis, qui dicitur vermis

conscientie, nunquam extinguetur et istum dolorem non habent anime in
Purgatorio existentes, quia iustificate et in gratia Dei exis-
5 tentes habent spem certissimam sue glorificationis. Item
secundo est differentia in pena sensus dupliciter. Primo quidem
quia licet anime Purgatorii fortissime puniantur pena
sensus tamen pena ipsorum est pena temporalis et finaliter fini-
enda. Pena uero Inferni est pena eterna et duracionis
10 infinite, que nunquam finem sue duracionis habebit
ex hoc quia in Inferno nulla est redemptio. Item secundo in
pena sensus hinc inde est differentia, quia in Inferno nulla est
omnino consolatio. In Purgatorio autem est magna consolatio
quia omni septimana descendit angelus de celo, conso-
15 lans et confortans animas Purgatorii, certificans eas
de cita et festina ipsarum liberacione et eterna glorificatione.
In Inferno in quo seu in qua nulla est redemptio non
et ista consolatio sed omnimoda carentia cuiuscumque
consolationis et infinitas tribulacionis in tantum anxie, quod
20 anime dampnatorum potius uellent non esse quam esse. Item
tertio principaliter est differentia singularis in pena sensus infer-
ni et Purgatorii, quia licet in Purgatorio sit fumus fe-
tidissimus infinite feditatis sicut et Inferno. Tamen
feditas seu fetor Inferni est alterius rationis excedens
25 in infinitum fetorem Purgatorii, quam celum excedit terram,
et angelus minimam creaturam et in tantum fetor Inferni
est magnus et maximus, quod de minima parte illius omnia
et singula huius mundi uiuencia subitissime morirentur.
Hec aliquo modo de Inferno dictam sufficiant, quia secundum

30 ueritatem, omnem linguam, non solum hominum sed etiam
angelorum esse insufficientem et inpotentem esti-
mo ad narrandum et manifestandum penas
Inferni et non solum tam hominum quam angelorum
lingue⁸³ sunt inpotentes ad loquendum, sed ipsorum
35 ymaginaciones sunt insufficientes ad yma-
ginandum illas, quia sicut oculus non uidit nec auris
audiuit nec unquam in cor hominis ascendit que
preparauit Deus diligentibus se, scilicet gloriam paradysi, ita
etiam oculus non uidit nec auris audiuit nec
40 sufficienter audire potuit, nec etiam ymaginacio .(f. 9vA)
1 ymaginare potuit quod preparauit Deus odientibus se, et
in peccato mortali morientibus. Hic enim in pena Inferni
ymaginacio deficit hominis propter infinitatem non solum
duracionis, sed etiam vigoris pene Inferni correspondens
5 seu correspondentis iustissime infinitati peccati. Rogemus
igitur dominum et beatam virginem Mariam matrem dominum nostri Ihesu
Christi, supplices et deuoti, quatenus ipsorum gracia in hac
uita sic perseueranter uirtuose uiuamus, iugiter recta
via gradientes, quatenus a peccato et a pena Inferni
10 liberati ad felicitatem uite eterne Paradisi et eterna
gaudia feliciter peruenire mereamur. Amen. **xix visio**
Visio xix quam uidit Georgius est ista. Cum enim Georgius
sepedictus modo premissis angelo ostendente uidis-
set Infernum, finaliter angelus accipiens Georgium per ma-
15 num duxit ipsum ad finem pontis facti latissimi, et

⁸³ lingue leg. lingue

ipsis progredi et procedere incipientibus, statim clausus
est Infernus sicut prius. Cum igitur angelus Georgium ad
finem pontis perduxisset, et de ponte descendendissent, factus est
subtilissimus admodum digiti et ualde uertibilis, sicut
20 ante in principio antequam pontem illum transiturum ascendissent.
Et tunc antequam ultra procederent, Georgius angelum interro-
gavit dicens : « Dic mihi angele Dei, vtrum anime sic terribi-
lissime in Inferno punite, quandoque penarum suarum finem
habebunt, et vitam eternam propter quam ad ymaginem Dei
25 facte sunt finaliter possidebunt ? » Cui angelus respondens dixit⁸⁴ :
« Christus qui est rex potentissimus uniuersi, *et in cuius
nomine flectitur omne genu celestium, terrestrium et infer-
norum*⁸⁵, posset si uellet sola uoluntate et solo uolun-
tatis eius nutu et iussu Infernum annihilare et
30 sic animas de Inferno liberare. Item eciam Inferno re-
manente sicut est, posset de speciali gracia
animas inde eripere et ipsas in celo collocans
posset iustificare et in eternum glorificare. Cum
ut dictum est, sit dominus totius vniuersi potentissimus
35 et sic celi et terre, Purgatorii et Inferni, et paradysi,
tamen de hoc nullam habet curam nec vnquam curabit,
quia cum iustissime anime quas in Inferno uidisti sint
eternaliter condempnate, iustissime ibidem sine redempcione
eternaliter remanebunt, quia in Inferno nulla est re-
40 dempcio propter finalem inpenitenciam que est peccatum in (f. 9vB)

⁸⁴ rayé en rouge : *Cui angelus respondens dixit*

⁸⁵ Philippiens 2,10

1 Spiritum Sanctum quod nunquam remittetur, neque hic in futuro
sicut Christus qui est ueritas et uita *docuit* in libro
Mathei ewangeliste, Math. xiiii^o dicens⁸⁶ : qui pecca-
uit in Patrem uel in Filium remittetur; qui autem
5 *peccauit in Spiritum Sanctum, non remittetur ei neque hic*
*neque in futuro*⁸⁷. Cum autem hiis dictis aliquantulum
eundo processissent, uiderunt et inuenerunt pratum
quoddam pulcherrimum et albissimum⁸⁸ plusquam dici possit
ualde plenum et habundans in floribus diuersorum
10 colorum ualde uirens et planum floribus predictis, quorum
vnus alterum non excedit. Item ualde odoriferum supra
modum narrabilem, intantum, quod eius odor omnes
mundi huius odores, futuros, presentes et preteritos, ac
eciam possibles sic excedit, quod omnes huius mundi
15 predicti odores nichil sunt in eius comparacione et pro
nichilo debent reputari. In prato autem isto pul-
cherrimo, nulla apparebat via, nec vie uestigium, sed
totum integrum et planissimum, sicut altare, uel res
planissima quecumque et penitus adequata. Per
20 cuius prati medium angelis duxit Georgium, qui quidem
Georgius sic per medium prati cum angelo transiens tantam
habuit delectationem, quod transitus iste, si per centum duras-
set dies uel per annum et annos, non uideretur sibi iuisse
per spacium vnus leuce, uel miliaris, pre dulcedine

⁸⁶ in libro ... dicens est souligné en rouge

⁸⁷ Matthieu 12,32

⁸⁸ erreur de copiste: amenissimum W1

25 et dulcissima delectacione illius in odoratu pariter
et aspectu: Est enim pratum istud, ut dictum est, pucherrimum
in aspectu et summe odoriferum, et suauiissimi odora-
tus. Eratque tunc hoc ualde magnum, intantum quod
finis eius nullatenus videbatur etc. **Georgii vi-**
30 **Vicesima uisio quam uidit Georgius sio xx**
est ista. Cum enim supradictum pratum Georgius
cum angelo per medium pertransisset et ad finem peruenis-
set. Inuenit quoddam viridarium pulcherrimum et
amenissimum supra omnem modum narrabilem,
35 quod quidem uiridarium erat consitum et ualde plenum de
diuersis⁸⁹ generis arboribus pulcherrimis et floridis, de
quarum singulis floribus exhibant a parte anteriori
singule auicule diuersimode et cum melodia et
consonancia mirabili et inenarrabili concinnantes
40 et concantantes admodum angelorum Paradisi, quarum (f. 10rA)
1 quidem auicularum cantus et arborum aspectus intantum
animum delectabant, quod recte uidebatur ipsi Georgio
inter choros angelorum esse et ipsorum cantibus et concentibus
beatificari. Videbaturque sibi viridarium illud paradysus
5 esse et aliam paradysum non ymaginabatur esse. Cuius
dulcedo, quia in infinitum dulcedinem ac amenita-
tem et pulchritudinem supradicti prati vincere videbatur.
Vicesima prima uisio Visio Georgii xxi
quam uidit Georgius est ista. Cum enim Georgius cum
10 angelo per manum ipsum ducente exiisset viridarium

⁸⁹ diuersi corr. diuersis

supradictum conuersus ad viridarium dixit : « Angele sancte
Michael, pater magister mi et domine karissime, dic michi
utrum viridarium illud misticum, cuius pulchritudo
et amenitas cum suis arboribus et auibus et auium
15 cantibus quos angelos reputo estimari non potest,
utrum inquam viridarium istud sit veraciter paradusus ? »
Cui angelus respondit dicens : « Dico tibi, quod licet illud
viridarium sit pulcherrimum et maxime delectationis
et consolacionis, licet etiam auicule de singulis arborum
20 floribus exeuntes et in ipsis floribus constituti sint
angeli virginei et in floribus naturalis virginitatis,
ac etiam in floribus virginitatis super naturalis graciae et gloriae
constituti et perpetuo firmati in figura auium dulcissime
concinencium apparentes, tamen viridarium illud non est
25 proprie paradusus sed est quedam specialis pregustatio et
participatio Paradisi et quedam ymago illius quam Deus
tibi ostendere uoluit. Et angelos suos de celo descen-
dere fecit ad te aliquoaliter letificandum et ad tibi osten-
dendum aliquoaliter gloriam Paradisi, ut sic gradatim
30 participias, que sit et quanta gloria Paradisi. Hiis dic-
tis, Georgius ultra cum angelo procedens uidit murum
maximum et circularem ad modum muri vnius maxime
ciuitatis. Murus autem iste quantum videbatur erat
totaliter aureus et de auro purissimo pulcherrime
35 et aptissime compactus et constructus. Item erat ual-
de lucidus et fulgentissimus, cuius fulgor solem
lucentem in meridie attingere non solum sed etiam vincere

videbatur. In cuius muri medio erat porta maxi-
ma clausa que videbatur ignea intantum, quod ig-
40 nis mille milium quintalium ymmo infinitorum ignium (f. 10rB)
1 ad illius porte ignem et eius magnitudinem
non posse attingere credebatur. Et sic apparere uide-
batur flamma autem maxima illius ignis apparentis
radios fulgidissimos emittebat qui vincere
5 uidebantur radios et lucem decuplis solis. Item sciendum
quod ignis ille sic apparens non erat nec est uerus ignis
sed lux fulgidissima in figura ignis apparentis, qui
non conburebat nec vim conburendi habebat, sed erat
lux pulcherrima et sicut erat pulchra ita etiam erat
10 suauissima supra modum causans in uidente et appro-
pinquante et sentiente delectationem gaudium et leticiam
que per hominem narrari non possunt. Item de porta illa
tantus odor exibat qui magnitudinem infinitorum
odor huius mundi incomparabiliter superans ipsos ad
15 nichilum deducebat. Hiis autem uisis interroga-
uit angelum Georgius dicens : « Quid est murus iste ful-
gentissimus sicut sol et quid porta eius decuplis
solis deuincens claritatem ? » Cui respondit angelus
dicens : « Murus iste est murus Paradisi, et porta eius
20 porta Paradisi, non quidem Paradisi celestis sed paradi-
si qui est ymago ueri Paradisi, in quo uidebis ani-
mas et singulos sanctos in suis ordinibus constitu-
tos, quos uidebis uisibiliter et in forma visibili, et
modum glorie ipsorum, licet enim angeli et sanctorum anime

25 Deum facie ad faciem uidentes et in celo existentes
sint spiritus indiuisibiles et per consequens oculo corporali
et mortali inuisibiles in substantia propria et natura,
sicut et Deus, cuius sunt naturalis ymago ; tamen concessum
est eis omnibus propter te, ut tu qui homo mortalis es, ip-
30 sos oculo corporali uidere possis assumere⁹⁰ et assu-
ment figuras proprias et simillimas suorum corporum
in quibus corporaliter uideri possint. Pro nunc autem corpora
propria assumere non possunt usque in finem mundi, quando
fiet generalis resurrectio mortuorum. Item propter te
35 et ut ipsos uidere possis, de celis descenderunt Deo
iubente, quia tu, cum sis mortalis, stante mortalitate
tua in celum non potes ascendere nec Dei gloriam sanctorum-
que eius intueri. » Hiis auditis dixit Georgius
angelo : « Poterimus igitur portam illam mirabilem et
40 Paradisum intrare ? » Cui angelus respondit et dixit : (f. 10vA)
Paradisum celestem et sanctorum gloriam in celo superiori,
quod dicitur celum empyrreum, pro nunc, ante mortem
tuam et stante mortalitate tua, ut dixi, ascendere
et intrare non potes, nec ipsorum gloriam intueri, quorum
5 gloria in Dei faciali visione et fruicione consistit.
Illam autem gloriam spiritualem oculo corporali uidere non
potes sed nec pro nunc eandem gloriam facialiter et in-
tuitiue uidere potes, sicut nec Deum, quia *non uide-*
*bit me homo et uiuet*⁹¹, ut dicit propheta, id est nullus ui⁹²-

⁹⁰ assumere est souligné en rouge

⁹¹ Exodus 33,20

10 vens in hac uita presenti et mortali potest Deum uidere,
nec oculo corporali nec oculo intellectus, quia talis
visio est beatifica, excludens totaliter omnem mortem
anime et corporis ac eciam mortalitatem. Igitur nunc
et pro nunc tu mortalis existens non potes nec licitum
15 est tibi in celum ascendere nec propriam gloriam
sanctorum intueri, sicut dictum est, non solum corporali ocu-
lo, sed eciam nec mentali. Paradisum autem, que seu qui
est ymago ueri Paradisi celestis, hic in terra
constitutum videbis, quantum in rebus corporalibus uel in
20 figuris corporabilibus ostendi potest. » Hiis dictis angelus
cum Georgio, quem per manum tenebat, ad portam
Paradisi accessit, et tenens crucem in manu, ipsamque
eleuauit versus portam Paradisi dicens: « Adiuro
te ex parte domini nostri Ihesu Christi et ex parte passionis
25 eiusdem, cuius signum porto et tibi manifeste osten-
do, quod statim isto famulo Dei aperias, et ut intrare
in te possit et gloriam sanctorum quantum est possibile mortali
homini intueri ! » Facto autem isto precepto per angelum,
statim porta predicta aperta est, facta et inuenta latis-
30 sima per spacium quingentorum passuum, quod quidem
spacium est medietas miliaris. Aperta autem
porta angelus et Georgius pariter intrauerunt. **Visio**
Vicesima secunda uisio Georgii est ista. xxii
Cum enim intra portam Paradisi angelus
35 Georgium manualiter perduxisset, uidit Georgius

⁹² ut ... nullus vi est souligné en rouge

planiciem maximam, cuius finis uideri non poterat, que
quidem planicies in omnibus et singulis partibus suis
erat totaliter equalis et adequata, preter vnam
partem modicam eminentem ceteris partibus, factam directe
40 ad modum vnus altaris pulcherrimi et supra modum (10vB)
1 decoris. Item in planicie illa Paradisi non uide-
batur lapis, herba, planta, arbor, nec argentum,
nec aurum, nec aliquod aliud corpus magnum uel mo-
dicum, sed precise et tantummodo lapides preciosi omnis
5 modi et generis quibus in hoc mundo mortali nunquam
fuerunt nec sunt nec esse possunt similes nec equales
quorum omnium ualor et preciositas pro nichilo repu-
tatur et eciam merito debent reputari. Ex istis autem
preciosissimis et ualde decoris lapidibus tota illa
10 Paradisi planicies erat per modum picture pulcher-
rime decorata et conposita non per modum aggrega-
cionis uel contignacionis sed continuacionis, quasi uideba-
tur illa planicies ex predictis lapidibus per modum
vnus corporis continui, non contignata sed, ut dictum est,
15 continuata. Planicies autem illa sic erat pulcherri-
ma et sic aspicientis aspectum delectans alliciens
et dulcificans, et sic cor hominis rapiens, quod uidebatur
una maxima gloria Paradisi, intantum quod homo illius
planicei pulchritudinem aspiciens nunquam fatigari
20 poterat, eciam si per mille annos uel per infinita secula
seculorum ibidem permanens iugiter et continue illius plani-
cei pulchritudinem aspexisset, cuius etiam aspectus

sic aspicientis famem et sitim et omnem miseriam,
ac eciam omnem huius mundi recordacionem et memo-
25 riam absorbebat, quod Georgius videns et aspiciens
huiusmodi planiciem omnem famem, sitim, miserias,
parentum viuorum et mortuorum recordacionem ac eciam
tocius mundi amisit quasi mellificans dulcedine
affectus predicti, in cuius comparacione iste mundus uilissi-
30 mus est et minus quam lutum reputandus, non solum
racione sue vilitatis, mortalitatis, tribulacionis, cadu-
citatatis, sed eciam feditatis peccatorum que in ipso iugi-
ter comittuntur et que continue augmentantur et cres-
cunt, quorum fetor tantus est non solum in conspectu Dei,
35 sed eciam sanctorum angelorum et omnium aliorum sanctorum, quod nisi
esset piissima misericordia beatissime Marie virginis
Ihesum Christum, filium suum, regem et iudicem mundi
iugiter pro peccatoribus deprecantis et eius uoluntatem
iustissimam temperantis, totus mundus dissipacione
40 dignissimus in Infernum dimergeretur. Fetor enim (11rA)
vilitatis huius mundi pessimi Dei uoluntatem plus
offendit sine comparacione aliqua quam feditas et
fetor Inferni, ex hoc quod Infernus peccato in Spiritum Sanctum
infectus est incorrigibilis. Mundus autem durante
5 iste vita presenti corrigi potest, et omnibus vita ista pre-
sens conceditur pro spacio penitencie et correctionis, sicut
Christus dum ad huc in mundo publice predicauit in
principio prime sue predicacionis scripta in ewangelio
Mathei et dicens omnibus et singulis, id est omnibus

10 viuentibus in hac mortali uita peccabilibus et
aliquo peccato infectis : *Penitentiam inquit agite, apropin-*
*quabit enim in uos regnum celorum*⁹³. Deprecemur igitur
toto corde laudemus et inuocemus non solum
omnes sanctorum ordines, sed eciam et singulariter supradictarum
15 Dei genitricem Mariam, vt eius iugibus et miseri-
cordissimus precibus pro nobis apud filium suum, dominum
nostrum Ihesum Christum et iudicem, scilicet a peccatis finaliter
liberemur. Amen. **xxiii visio Georgii**
Visio vicesima tercia Georgii quam uidit est ista.
20 Cum enim Georgius angelo introducente
et ostendente uidisset Paradisum pulcherrimum, vtpote
ex omni genere predictorum lapidum aptissime plusquam
narrari potest contextum et odoriferum supramodum, cuius
pars minima esset sufficiens ad saciandum totum
25 istum mortalem mundum, vidit ibidem maximam ex
vna parte Paradisi multitudinem angelorum in forma
iuuenum hominum apparencium per nouem ordines distinc-
tam, qui primo simul coniuncte adinuicem dulcissime
cantabant vnam cancionem et laudem diuinam
30 dicentes : « Sanctus, sanctus, sanctus dominus Deus sabaoth », id est
dominus Deus uirtutum nam sabaoth virtutes interpretatur
addentes: « Pleni sunt celi et terra Gloria tua, osanna
in excelsis », id est salua nos in excelsis nam osanna
significat saluacionem. Item dicebant : « Benedictus qui uenit
35 in nomine domini, osanna in excelsis ». Istud est enim

⁹³ Matthieu 3,2

canticum comunissimum omnium angelorum ac eciam omnium
sanctorum et beatorum, qui in principio semper dicitur ab omnibus
est singulis pariter et in fine, videlicet, quodlicet omnes et singuli
beatorum ordines tam angelorum quam hominum distinc-
40 tos habeant cantos et ympos secundum distinctionem (11rB)
1 ordinum ipsorum, tamen iste cantus et ympnus siue mo-
dus laudandi Deum est comunissimus omnibus quem ut
dictum est omnes et singuli sancti in principio sue laudis
et decantacionis decantant ac eciam in fine. Et iste est
5 ympnus quasi quoddam responsorium factum admodum cancionis
seu cantilene habentis post suum introitum, vnicam co-
pulam et post copulam seu versiculum introitus repli-
cacionem, cuius quidem introitus est iste versus : « Sanctus », sanctus,
sanctus dominus Deus sabaoth. Pleni sunt celi et terra gloria tua, osanna in excelsis. »
10 Item versiculus seu copula est iste seu ista : « Benedic-
tus qui uenit in nomine Domini ». Item replicatio est ista : « O-
sanna in excelsis. » Dicto autem isto ympno ad laudem
Dei, tunc ix angelorum ordines ordinatissime ac
etiam ornantissime secundum gradum dignitatis ordinis
15 procedentes faciebant processionem pulcherrimam et
ualde mirabilem, secundum modum qui in processionibus
comunibus militantis ecclesie obseruatur, nam sicut in process-
sione militantis ecclesie, primo procedunt Iuniores
et minus reputati minorisque dignitatis demum sub-
20 sequuntur alii secundum gradum et ordinem suum, sic et
in angelorum processione fiebat. Nam primo procedebat
ualde ordinate ordo angelorum cantans vnam

dulcissimam cancionem et laudem Dei. Item secundo ordo archangelorum dulcius cantans. Tercio sequebatur
25 ordo angelorum qui uocantur throni. Item quarto
sequebatur ordo angelorum qui uocantur dominaciones.
Item quinto ordo angelorum qui uocantur principatus.
Item sexto ordo angelorum qui uocantur potestates.
Item septimo ordo angelorum qui uocantur virtutes.
30 Item octauo ordo angelorum qui uocantur cherubin
Item nono et ultimo ordo angelorum dignissimus
qui uocatur seraphin, qui inter omnes angelos
et spiritus celestes sunt dignissimi et supremi, et qui-
libet istorum ordinum sanctorum angelorum suam dulcissimam
35 cantionem decantabant, et quanto ordo est excellen-
or tanto excellenter dulcius et deuocius ad
laudem Dei in sua processione decantabat. Facta
autem processione omnium et completa, tunc sicut in principio
ita et in fine processionis omnis omnium sanctorum nouem
40 angelorum ordines conueniebant et simul supradictum (11vA)
1 canticum cantabant et discantabant dicentes : « Sanctus,
sanctus, sanctus, dominus Deus sabaoth, pleni sunt celi et terra gloria tua, osanna in
excelsis !
Benedictus qui uenit in nomine Domini, osanna in excelsis !⁹⁴ ». Notandum
autem quod omnes et singuli sanctorum angelorum et spirituum or-
5 dines propter suam perpetuam mentis integritatem et vir-
ginitatem quam a principio sue creacionis firmissi-
me propter Deum seruauerunt, dyabolo Lucifero et

⁹⁴ sanctus (l. 2.) in excelsis est souligné en rouge

angelis eius contradicentes, qui statim post suam
creacionem a domino Deo per superbiam recesserunt, repu-
10 tantes se equalis nobilitatis esse cum Deo ipsorum
creatore, propter inquam sanctorum angelorum mentis integrita-
tem et virginitatem quam sic contradicentes dyabolo
et angelis eius fortissime ualde fixe et firmissime
seruauerunt, erant coronati coronis aureis fulgi-
15 dissimis supra solem et lapidibus ualde preciosis
contextis et ornatis. Nam sicut aureola ita et
corona aurea debetur virginibus tytulo ornato vir-
ginitatis. Et sic nouem sanctorum angelorum ordines
continue decantant quorum cantus dulcedini nichil
20 in mundo potest conparari, auferens a mente hominis omnem
tribulacionem et modum tribulacionis. **xxiiii visio**
Vicesima quarta uisio quam uidit Georgius est ista.
Vidit enim ultra predictos nouem angelorum or-
dines sic mirabilissime et dulcissime decantantes
25 et Deum magnifice laudantes hominum beatorum tam ma-
rium quam feminarum innumerabilem, et quasi infinitam multi-
tudinem, in nouem societates distinctam quarum prima
est societas patriarcharum, uidelicet Adam, Abraham
Ysaac et Iacob et aliorum sanctorum patrum Veteris Testa-
30 menti, a quibus Christus secundum carnem, tamen sine virtute
humani seminis descendit, virtute autem Spiritus Sancti
qui uterum beatissime Virginis inmediate vna cum
sanctissima Trinitate impregnauit et fecundauit. Item
secundus est ordo prophetarum, uidelicet quatuor maiorum, scilicet

35 Ysaie, Ieremie, Danielis et Ezechielis, et xii minorum
prophetarum, cum quibus Dauid, eximius et excellencius
prophetarum consocius erat. Post illos autem duos be-
atorum ordines, sequitur ordo maximus beatorum doc-
torum noui et ueteris testamenti, qui fidem Christi fide-
40 lissime predicantes sacram scripturam, licet diuersimode (11vB)
1 tamen proposse secundum gratiam et sapientiam sibi a Deo tra-
ditam elucidantes uerbis et libris predicarunt. Quarto
quantum ad Nouum Testamentum preter sanctissimos doctores,
magnum et paruos, sunt sex ordines sanctorum, uidelicet
5 ordo apostolorum, et iste est potissimus et principalis.
Item ordo quatuor ewangelistarum, item ordo lxxii disci-
pulorum. Item ordo martirum. Item ordo confessorum. Item
sexto ordo sanctorum uirginum. Et isti sanctorum nouem hominum
ordines, in principio processionis sicut et angeli
10 decantabant dulcissime comunissimum omnium sanctorum
ymnnum dicentes sicut supra « Sanctus, sanctus, sanctus dominus Deus sa-
baoth etc. » Quo cantato tunc ordinatissime, sicut
dictum est de angelis, procedebant incipiendo a iu-
nioribus. Nam primo uidebatur sibi, quod licet uirginibus
15 debeatur fructus centesimus sicut et doctoribus et
martiribus. Virgines tamen in ista processione secundum locum
processionis obtinebant. Nam primo ordo sanctorum
confessorum qui non fuerunt doctores antecedeabant. Item
secundo ordo uirginum quibus debetur sumpmus Paradisi
20 fructus qui uocatur centesimus sequebatur. Item
tercio sequebatur ordo martirum. Item ordo discipulorum.

Item ordo ewangelistarum. Item ordo apostolorum qui tamquam perfectissimus ultimo sequebatur. In quo ordine vltimus erat beatissimus Petrus apostolus tamquam princeps apostolorum ,vicarius Christi et clauiger regni celorum, tamquam post Christum caput et prelatus omnium apostolorum et sanctorum. Quilibet autem predictorum nouem ordinum sanctorum preter ympnum comunem supradictum decantabant ympnum pulcherrimum et supramodum dulcissimum et proprium secundum gradum suum.

25

30 Item predictorum ordinum, licet omnes et singuli haberent coronas aureas spectantes ad essenciam beatitudinis ad quam spectat, id est corona aurea quidam tamen sed non omnes habebant preter coronam auream quandam aliam coronam paruam superpositam que dicitur aureola, que est quidam

35

ad modum circuli, qui superponitur corone imperiali et ista aureola debetur tribus sanctorum statibus, videlicet martiribus, doctoribus de quorum numero sunt boni et sancti prelati, quibus iure dignitatis et officii prelacionis

40

1 datur et debetur licencia et potestas docendi populum sibi (f.12rA) comissum. Item debetur virginibus. Isti igitur nouem sanctorum hominum ordines, qui in hac uita fuerunt per ecclesiam militantem canonizati uel approbati, uel qui eciam huiusmodi approbatione fuerunt digni ordinato modo

5

predicto incedebant ornati uestibus pulcherrimis et incomparabilibus⁹⁵, secundum dignitatem sui ordinis et sui gradus. Item sequebatur post hec turba maxima

⁹⁵ incomparabilibus corr. incomparabilis

aliorum sanctorum comunium, videlicet coniugarum, viduarum
decantantes dulcissime canticum comune predictum iu-
10 giter et dicentes « Sanctus, sanctus, sanctus dominus Deus sabaoth etc. Benedictus
qui uenit etc. » Item preter supradicta sanctorum et beatorum orna-
menta, quidam habebant palmas aureas in mani-
bus lapidibus preciosis ornatas et contextas in
signum uictorie triumphantis, et isti sunt non solum
15 sancti martires qui per mortem suam de mundo et diabolo singu-
larem uictoriam habuerunt, sed eciam uirgines qui seu-
que carnis aculeum a tota specie fortissimum et pun-
gentissimum uirtute uirginitatis uigorissime depu-
lerunt. Item debetur doctoribus palma talis, quia toto
20 corde et tota mente modum uictorie docuerunt. Ceteri
uero qui palmam non habebant in manibus, habebant
tamen ramos arborum aureos seu aurearum secundum uirtu-
tis exigenciam in qua magis in hac uita uigue-
runt. Nam aliqui portabant ramos oliuarum sicut
25 misericordes in signum uirtutis misericordie, et sic de consimilibus.
Item in signum excellentissime sanctorum exultationis et leti-
cie uidebantur pulsare, sonare et tangere omnia instru-
mentorum musicalium genera cantando cum illis in tantum quod
uidebatur totus mundus ex ipsorum sono et cantu
30 resonare. Item omnes sancti et singuli predicti erant supra
modum ornatissimi et decori, decore quidem duplici :
et ex parte sui et ex parte loci. Ex parte sui, quia facies
cuiuslibet sanctorum lucebat xlix vicibus plus uel
saltem tantum quantum sol iste lucet nunc in uigore suo,

35 videlicet cum est in meridie. Nam in fine mundi erit
lux lune quanta nunc est lux solis et luna erit
sicut sol, tunc autem sol lucebit septempliciter et
septies tantum quam modo, tunc autem lucebit quilibet
sanctus septempliciter et sepcies tantum quantum sol tunc luce-
40 bit. Igitur anima nunc beata uidens Deum facie ad fa- (f. 12rB)
1 ciam lucet nunc actualiter xlix vicibus in sua
effigie quam ostendit uel ostendere potest quantum modo sol in
vigore suo lucet dum est in meridie, pro eo, quia corpus
glorificatum et per consequens effigies corporalis quam
5 ostendit et ostendere potest in gloria sua lucet septies tantum
quantum in fine mundi facto iudicio sol ille lucebit, qui
tunc, ut dictum est ,lucebit septies tantum quantum modo.
Igitur corpus glorificatum hominis glorificati lucebit xlix
vicibus tantum quantum modo sol lucet. Nam septem septi-
10 es faciunt xlix. Patet igitur quomodo sancti Dei in Paradiso
existentes erant in se ualde decori, quorum facies
apparebat fulgidissima xlix uicibus, quantum modo semel
sol noster lucet in vigore suo dum est in meridie. Item,
ut dictum est, sancti in Paradiso existentes et Deum facie ad
15 faciem⁹⁶ uidente sunt ualde decori ex parte loci, quia
locus ipsorum, scilicet paradisu corporalis est fulgidus
valde, quia, ut supradictum est in visione xxi, porta
Paradisi emittebat radios clarissimos vincen-
tes lucem decuplis solis, et sic radii illi lucebant
20 plus x uicibus quam modo sol lucet et plus igitur

⁹⁶ facie corr. faciem

locus Paradisi lucet in se decies tantum et plus quam
sol modo lucet. Concludamus igitur quod sancti in Paradiso
existentes et Deum facie ad faciem uidentes sunt
ualde decori et fulgidissimi ex parte sui et ex parte
25 loci. Item ut dicebatur sancti predicti in Paradiso ex-
istentes et Deum facie ad faciem uidentes sunt
ualde ornati in coronis fulgidissimis, sicut supra-
dictum est de Michaele archangelo⁹⁷. Item quidam
ipsorum erant ornati non solum quantum ad coronas
30 aureas, sed eciam quantum ad aureolas, id est quantum ad
circulos aureos et lapidibus preciosis contextos et
superpositos coronis aureis, et sic ad modum corone
imperatoris. Item erant ualde ornati in uestibus,
secundum eorum decenciam in pulcherrimis uestimentis,
35 quorum uestimenta erant ualde preciosa, quia sanctorum
effigies et finaliter ipsorum corpora excedebant et
excedent ac eciam vincent et superabunt xlix uicibus
lucem solis nunc lucentis et ipsum solem, et per consequens
excedent nunc corpus mortale ualde grossum et
40 obscurum quasi in infinitum, sic ipsorum apparencia uestimenta. (f. 12vA)
1 excedent quasi in infinitum omnia et singula uestimen-
ta que in hoc mundo humanis manibus fieri possunt.
Igitur sancti in Paradiso existentes apparebant isti
Georgio ornatissimi et in uestimentis modo iam
5 dicto. Item sciendum quod sancti diuersimode induti ap-
parebant et distincti secundum statum et gradum suum

⁹⁷ Michaele archangelo rayé en rouge

ac etiam gradus distinctionem. Nam omnino angeli
preter seraphin videbantur fore induti pannis
nobilissimis uiridis coloris. Item apostoli martires
10 induti apparebant nobilissimo scharleto rubei
coloris, et eodem modo totus ordo angelorum exceptis
seraphin, qui sunt ardentissimi super omnes alios
in caritate et dilectione. Item confessores uidebantur
induti pannis aureis fulgentissimis crocei co-
15 loris. Item virgines indute videbantur pannis no-
bilissimis niuei ac candidissimi coloris. Item
patriarche et prophete ac etiam sancte legis doctores in-
duti apparebant sicut de confessoribus est dictum. Et
sic patet quomodo omnes et singuli sancti apparebant
20 non solum summe et ualde decori ut supra, sed etiam
ualde ornati modo predicto. Item preter predicta orna-
menta et ornamentorum genera erant sancti ornati in
uestimentis diuersis, in coronis et aureolis, et
etiam ornati in manibus, quia quidam palmas pul-
25 cherrimas et aureas, aliqui uero, ut supradictum est,
diuersarum arborum ramos ipsorum virtutibus congruentes.
Aliqui uero de minoribus flores pulcherrimos et
ualde odoriferos in manibus deferebant. Et sic patet
gloria sanctorum et glorie eorum sensibilis ostensio, quantum
30 visui corporali et auditui sensibiliter ostendi potest, quorum
gloria principalis includens facialem Dei visio-
nem et corespondentem fruicionem sensibiliter oculo
corporali uideri non potest sicut nec Deus, quia spiritua-

lia sensibiliter et corporaliter uideri non possunt, sicut
35 satis patet nisi in effigie corporali. Ratio est,
quia incorporalia sunt indiuisibilia simul simili-
tate et vnitate indiuisibili sine aliqua differen-
tia. Indiuisibile autem non facit nec facere potest
angulum corporalem, igitur spirituale sensibiliter
40 in sua natura propria uideri non potest, quia omne quod (12vB)
1 sensibiliter uidetur, videtur sub angulo, sicut ueritas
docet sciencie perspectiue. Igitur patet quod iste Georgius
sanctorum gloriam sensibiliter et oculo corporali uidit in
effigie corporali, quia sanctorum veram et propriam gloriam in
5 sua propria natura et substancia uideri non poterat oculo
corporali et sensibiliter, sicut patet ex iam dictis. **xxv^a**

Visio xxv^a quam uidit Georgius visio Georgii
in Paradiso seu potius seu⁹⁸ dilacio visionis
eius est ista. Cum enim Georgius angelo conducente et
10 ostendente gloriam Paradisi quantum ad angelos et animas
sanctorum modis quibus supra uidisset, tunc angelus
Michael subitissime Georgium eleuauit et ipsum
ponendo statuit in altitudine, que ad modum al-
taris ut supradictum est situata et continuata est in me-
15 dio Paradisi. Dictum est enim supra, uidelicet visione
xxiii⁹⁹ quod paradisus est quedam planicies sic pla-
nissima, quod nulla est ibi omnino eminencia nec alti-
tudo qua vna pars Paradisi alteri emineat, nec

⁹⁸ seu rayé

⁹⁹ Dictum est ... visione xxiii est souligné en rouge

qua ipsum aliquo modo in aliqua altitudine eciam
20 minima excedat, nulla est igitur ibi eminencia
preter quam in medio Paradisi, in quo est vna eminencia,
videlicet vna pars Paradisi notabiliter altior ceteris
omnibus Paradisi partibus facta pulcherrime ad modum
vnius comunis altaris. In qua uel quo nichil aliud
25 apparet, nisi ipsum mundissimum altare seu mundis-
sima altaris figura. Viso igitur modo quo supra gloria
Paradisi, statim Michael archangelus subitissime
statuit Georgium super altare predictum, id est super parte
predictam altissimam in medio Paradisi. Cui sic ibi-
30 dem statuto et collocato dixit angelus Georgio :
« Paradisum quem uidere potes intensiue oculo corpora-
li et modum glorie sanctorum uidisti, sed ut extensius
uideas collocaui te et statui in loco isto sic
eminenti in medio Paradisi. Respice igitur ex omni
35 parte et uide latitudinem et sanctorum multitudinem
Paradisi ipsorumque ineffabilem et incogitabilem
gloriam, *quia homo non uidit in propria substantia et natura,
nec auris audiuit nec in cor hominis mortalis
ascendit quod preparauit Deus diligentibus se*¹⁰⁰. Tu
40 igitur, cui Deus mortali existenti tantam tamque

Ms. 841 f. 219r

¹⁰⁰ 1 Cor 2,9

admirabilem fecit gratiam non solum propter te, /f. 219v /
1 sed eciam propter hominum fidei confirmacionem. Vide et diligenter
attende Paradisi latitudinem, item beatorum multitudinem et ipsorum
gloriam ineffabilem et incogitabilem. Tunc Georgius aspiciens
ex omni parte Paradisum, item multitudinem et gloriam sanctorum,
5 uidit Paradisi planiciem pulcherrimam, utpote, sicut supra, ex preciosis
lapidibus omnis generis lapidum contextam, quasi esset vnus lapis continuus,
pulcherrime supra omnem modum depictus, et vidit latitudinem
quasi infinitam ex omni parte, cuius finis nullomodo uideri poterat
oculo humano et corporali. Et ymaginabatur Georgius iuxta
10 uidere suum istam Paradisi pulcherrimam planiciem totum istum
mundum excedere in triplici uel quadruplici parte, sic quod mundus
iste mortalis et per omnes mortales habitatus et habitabilis
quasi non contineret quartam partem Paradisi. Item uidit sanctorum et beatorum
maximam et quasi infinitam angelorum et hominum¹⁰¹, quorum multitudo
15 angelorum diuisa erat in nouem turmas et societates secundum
distinctionem et quotacionem nouem ordinum angelorum. Item
multitudinem beatorum marium et feminarum, quantum ad beatos
excellenciores canonizatos per militantem ecclesiam et canonizacione
dignos, diuidebatur eciam sicut multitudo angelorum in nouem
20 partes et societates, uidelicet in societatem patriarcharum, prophetarum,
doctorum, apostolorum, euangelistarum, discipulorum, martirum,
confessorum, item nono et vltimo beatarum virginum. Minores autem
beati, cuiusmodi sunt coniugati et uidue, faciebant et constituebant
vnam maximam turmam et societatem quam dinumerare nemo
25 poterat, ex omnibus tribubus et liguis¹⁰² et omni nacione. Et omnes

¹⁰¹ Il manque multitudinem

predicti fuerunt valde decori et ornati, vt supra, secundum gradum suum, et cantabant ymnos et laudes Dei pulcherrimos secundum gradum suum, quandoque simul quandoque distinctim, secundum /distinctionem graduum suorum, sicut supra est declaratum. Et certis vicibus processionaliter incedebant, sicut fit in processionibus, incipiendo a iunioribus et potissime in coronacione pape, et in processione ista vltimi erant apostoli, sicut dignissimi, et vltimus beatus Petrus, princeps apostolorum et vicarius Christi, indutus pontificalibus et papalibus vestimentis /f. 220r/

1 portans clauas in manibus. Et post istam maximam sanctorum processionem, sequebatur turba maxima minorum sanctorum sicut in processionibus militantis ecclesie sequitur populi processionem clericorum.

5 Item licet sancti omnes et singuli angeli et homines vnam et eandem habeant essenciam beatitudinis, qua comprehendit facialem Dei visionem et eiusdem perfectam et totalem dilectionem, que a sacris theologie doctoribus fruicio nuncupatur, in qua quidem fruicione et visione omnes et singuli sancti sunt participes, quia omnes et singuli eundem et vnicum Deum facie ad faciem vident, et ipso totaliter secundum capacitatem meriti perfruuntur,

10 igitur quantum ad essenciam beatitudinis, omnes et singuli sancti vnicam habent beatitudinem, sicut et sue beatitudinis vnicum habent obiectum, scilicet Deum, qui est beatitudo obiectiua et gloria omnium sanctorum, quorum beatitudo essencialiter,

licet non naturaliter uel numeraliter, significatur pe vnum denarium, quem paterfamilias,

15 qui exiit primo mane conducere operarios in vineam suam, promisit et dedit singulis operariis qui operati sunt in vinea sua.

¹⁰²liguis leg. linguis

Licet autem omnium sanctorum sit vna essentialis beatitudo modo iam dicto,
tamen ista essencialem beatitudinem non omnes participant equaliter,
sicut nec omnium est equalis sanctitas, equalis caritas, nec equale meritum.
Sicut enim stella differt a stella in claritate, sic eciam sanctus
20 differt a sancto in sanctitate, merito et caritate. Igitur sicut sancti differunt
in sanctitate, ita eciam differunt in gloria et beatitudine, quia quantum
quilibet habet de sanctitate et caritate, tantum habet de merito. In quantum
habet de merito, tantum habet de premio, quia iustum est quod quantum quis
lucratur, tantum habeat, et quantum memetur, tantum recipiat et tantum premietur,
25 quia meritum est mensura premii. Non tamen est eius mensura
secundum equalitatem arismetricam, sed secundum proporcionem geometricam ;
non quidem secundum proporcionem et equalitatem arismetricam, quia ista
porporcio arismetrica, ut alibi traditur, respicit non solum equalem
quotacionem et numeracionem graduum, sed eciam penitus equalem perfectionem
30 illorum, sine aliquo excessu hinc inde. Modo constat quod beatitudo essentialis
incomparabiliter¹⁰³ meritum fundatum in fide, spe et caritate, et excedit
ipsum meritum, quantum facialis visio Dei excedit fidem. Item
quantum fruicio excedit caritatem vie ac eciam quantum /f. 220v/
firmissima intencio quam beatus firmissime tenet Deum, id est firmissime
et immutabiliter uidet Deum et immutabiliter ipsum diligit
dilectione fruicionis. Valde autem regnum celorum formaliter
sumptum includens facialem Dei uisionem et eius fruicionem, excedit
5 supradictas tres viatorum virtutes, videlicet fidem, spem et caritatem,
integrantes meritum sanctorum, et in tantum istas virtutes excedit, quod
minimus beatorum est maximus et maior omni sancto viatore quantumcumque
magno et perfecto ac eciam perfectissimo in apice perfectionis

¹⁰³ Après incomparabiliter il manque excedit

viatorum existente. Vnde dominus noster Ihesus Christus *qui est via,*
10 *veritas et vita*¹⁰⁴, hoc verissime protestatur dicens de Iohanne
baptista, sanctorum viatorum vno de maximis, sic inquit : « Inter
natos mulierum non surrexit maior Iohanne baptista,
qui autem minor est in regno celorum, maior est isto¹⁰⁵. » Cuius ratio
est ista eidentissima, quia caritas viatoris est compassibilis
15 peccato veniali in tantum quod omnis uiator iustus eciam iustissimus, dum tamen
non sit sanctificatus et in gracia confirmatus singulariter, veraciter
potest dicendo dominicam oracionem dicere : « Pater noster qui es in celis etc. »,
potest uerissime in quinta istius oracionis petitione petere, rogare et suppli-
care : « Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus
20 debitoribus nostris. » Constat autem quod ista debita que iusti
petunt et supplicat sibi a Deo dimitti sunt saltim peccata venialia.
In quibus secundum dictum apostolicum ad romanos, *homo captiuatur,*
*nam lex qui habitat in membris nostri*¹⁰⁶, id est fomes peccati derelictus
in nobis ex peccato originali, captiuat nos in lege peccati, ut patet
25 ibidem. Igitur patet manifeste quod caritas viatoris est compassibilis
peccato veniali, beatitudo autem eterna includens perfectionem
et fruicionem excludit omne peccatum, et non solum omne peccatum, sed
eciam omnem potenciam peccandi. Item fides, spes viatorum
sunt compassibiles non solum peccato veniali et fomite peccatorum, sed
30 eciam sunt compassibiles peccato mortali, sicut manifeste patet
in hominibus christianis fidelibus, paratis pro fide et spe mori, qui
tamen per diuersa peccatorum genera caritatem inpungnant, alii per superbiam,

¹⁰⁴ Jean 14,6

¹⁰⁵ Matt 11,11

¹⁰⁶ Rom 7,23

alii vero per auariciam et diuersos auaricie modos, alii autem
per luxuriam et ipsius species multiplices, et sic de aliis peccatis. /f. 221r/
1 Patet igitur manifeste quod quia premium viatorum includens fidem,
spem et caritatem est compassibile fomiti peccatorum et peccato veniali quantum
ad caritatem et peccato mortali, quantum ad fidem et spem, ut patet ex dictis.
Premium autem includens Dei facialem visionem et fruicionem
5 est omnino inconpassibile predictis fomiti et quibuscumque peccatis excludens
totaliter fomitem et omnium genera peccatorum et omnem habilitatem
ad ipsa ex hoc quod *triumphans Ecclesia non licet nec habere potest maculam
neque rugam* ut dicitur in Apocalipsi¹⁰⁷. Igitur patet manifeste, quod
premium et beatitudo beatorum incomparabiliter excedit meritum viatorum,
10 et sic patet quod verissime et rectissime, sicut magister ueritatis Christus Ihesus qui
est via, vita et veritas, dicit de Iohanne baptista maximo
viatorum uel saltem vno de maximis quod minus in regno celorum
est maior illo. Et ex ista veritate sequitur quod quia meritum viatorum
est mensura beatitudinis, quia quantum viator habet de merito, tantum habet de
/premio.
15 Sequitur manifeste quod meritum predictum non est nec esse potest
mensura secundum proporcionem et equalitatem arismetricam, que requirit perfec-
tissimam equalitatem inter mensuram et mensuratum. Igitur premium
predictum est mensura proporcionis secundum equalitatem geometricam,
que recipit equalitatem in numero et quotacione seu multitudine graduum,
20 sed non equalitatem perfectionis illorum. Dicamus ergo, quod premium viatorum
includens principaliter tres theologicas virtutes, scilicet fidem, spem et caritatem,
est mensura secundum proporcionem geometricam, quia pro quolibet gradu meriti
datur gradus in premio et beatitudine, utpote pro quolibet gradu fidei

¹⁰⁷ Référence éronnée. La référence correcte : Ephésiens 5,27

datur gradus equalitatis in visione faciei Dei, item pro quolibet
25 gradu caritatis datur gradus in fruicione, item pro quolibet
gradu spei datur gradus in firma intencione. Licet igitur

Ms. 832 f. 13rA

premium viatorum non sit equale simpliciter premio beati-
tudini beatorum, ac per hoc non sit nec esse possit
mensura huius beatitudinis secundum proporcionem et equalita-
tem arimetricam, tamen quia secundum numerum et multitu-
5 dinem graduum predicti meriti datur equalis mul-
titudino et numero graduum in beatitudine. Igitur sequitur
quod meritum viatorum est mensura beatitudinis beatorum
secundum proporcionem geometricam respicientem equaliter
in multitudine et in numero graduum. Vt pro gradu
10 meriti datur gradus beatitudinis et premii et quod
sunt gradus in merito tot punctabiliter sunt gradus
in beatitudine et in premio, quod hic declarari uisum
est satis ad propositum et opportunum. Ex quibus omnibus
concludamus, quod licet omnis et singuli beati habeant et
15 participant vnam essenciam beatitudinis sicut et vnum
eiusdem beatitudinis obiectum, quod est Deus, tamen
illam beatitudinis essenciam non equaliter participant,
sicut nec equaliter habent et participant meritum
supradictum, quod modo iam dicto est mensura beati-
20 tudinis, ac per hoc dicamus quod sicut stelle celi omnes

sunt clare, tamen vna differt ab alia in claritate
sicut manifeste patet, et non equaliter participant
claritatem et nec equaliter illuminantur a sole et sic di-
cendum est de beatis, quia licet habeant et participant
25 vnam essenciam et eandem beatitudinis, tamen non
participant diuinam equaliter, sicut nec caritatem
et premium includens fidem spem et caritatem. Et
ideo merito Christus, magister ueritatis dicit quod *in domo*
*Patris sui mansiones multe sunt*¹⁰⁸, scilicet multimodi
30 et multi gradus beatitudinis, secundum multitudinem
et gradualitatem meritorum et virtutum. Licet autem in
regno celorum sit in eadem beatitudine maxima diffe-
rencia beatorum, tamen dicit idem Georgius quod ex omni
parte Paradisi tanta tamque mirabilis et ineffa-
35 bilis gloria uidebatur in ipsorum sanctorum laudibus et instru-
mentis musicalibus, quod quasi in ipsis nulla uel
modica differencia uidebatur. Dicit eciam quod a para-
diso et a sanctis ibidem existentibus tanta odoris
suauitas emanabat, quod si minima pars in
40 isto mundo sentiretur, totus mundus sic saciaretur (f. 13rB)
1 quod eius sacietas perpetuo auferret famem et sitim.
Igitur fratres karissimi ad istam gloriam festinantes via
regia, decem mandatorum leucis seu miliaribus
gradientes deferamus nobiscum meriti uirtutum
5 et mensuram bonam sufficientem et confertam, ut per istam
mensuram copiose nobis eterne beatitudinis gloria

¹⁰⁸ Jean 14,2

mensuretur meritis passionis domini nostri Ihesu Christi,
meritisque eius sanctissime ac beatissime virginis et
matris Marie, quibus est honor et gloria in secula
10 seculorum. Amen. **Visio Georgii xxvi^a**
Visio xxvi^a quam uidit Georgius in Paradiso est
ista. Visis enim et diligenter inspectis paradi-
so sanctis et ipsorum gloria, tunc archangelus Michael
adhuc existens in altari seu monticulo supra-
15 dicto sito in medio Paradisi, dixit Georgio ibidem
constituto: « Respice celum et uidebis mirabilia
de gloria Paradisi ! » Qui Georgius uersus celum respex-
it et uidit statim celum apertum, et inde facta aperci-
one, lux quasi infinita admodum ignis max-
20 imi exhibat, in tanta quantitatis copiam, quod si
mundi innumerabiles essent conuersi in paleas simul
et semel ardentis, non possent tantam lucem
nec ignem tantum causare, qui quidem ignis non
est uerus ignis sed lux fulgidissima in figura
25 ignis, qui quidem sic figuratus includit infi-
nitam lucem et infinitum odorem, cuius lux in-
comparabiliter et quasi infinite excedit lucem
inferioris Paradisi, et consimiliter odor excedit odo-
rem. Item aperto celo, intra ignem predictum
30 uidit palacium igneum maximum et ineffa-
bilis pulchritudinis, cuius palacii magni-
tudo et quantitas excedebat omnium palaciorum
quantitatem que vmquam in mundo uidit in tota

vita sua. Item in medio palatii predicti uidit
35 duos thronos altissimos mire magnitudi-
nis et pulchritudinis super omnem pulchritudinem,
qui uidebantur ignei incomparabiliter ignem et
lucem supradicti palatii excedentes, quantum ignis
ipsius palatii lucem inferioris Paradisi excedere
40 videbatur. In illorum autem duorum thronorum aliquan – (f. 13vA)
1 tulum alciori, sedebat rex pulcherrimus pulchre
plus quam dici uel cogitari possit, regaliter perorna-
tus. Item in alio aliquantulum inferiori, sedebat
regina pulcherrima, cuius pulchritudo in aspectu
5 et in membrorum elegancia et in uestium ornamentis
finem non uidetur habere et cuius pulchritudo et dulcedo
uultus nec depingi nec narrari sed nec suffi-
cienter cogitari possent. Hiis uisis, fecit Georgius
sancto Michaeli questione quadruplicem et vnam
10 petitionem. Predictarum autem quatuor questionum prima
est ista: « Dic michi, angele Dei, sanctissime Michael,
quid est illud admirandissimum palacium quod
in celo uideo constitutum ? » Cui Michael respondit
dicens: « Istud est palacium et singularis habitacio
15 domini nostri Ihesu Christi, Regis regum et dominancium, ac
Regis Paradisi in quo ispe vna cum matre sua bea-
tissima uirgine Maria Matreque ac Regina mi-
sericordie et glorie, Regina celorum et Domina angelorum, ha-
bitant et habitabit in secula seculorum. Amen. Et rex iste
20 quem in altiori solio uides sedere est idem dominus

noster Ihesus Christus qui uiuit et regnat in secula seculorum.
Amen. Item regina ista pulcherrima quam ui-
des in alio solio a dextris domini nostri Ihesu Christi est
predicta sanctissima virgo Maria, Regina celi et to-
25 tius mundi iure maternitatis qua verissime
et certissime mater est Ihesu Christi. Quibus prostratus
reuerenciam debitam exhibe et ipsorum benedictionem toto
corde et tota mentis affectione exposce et habebis
eam. » Tunc Georgius prostratus in altari supra-
30 dicto sito in medio Paradisi inferioris adorauit
dominum nostrum Ihesum Christum dicens: « Domine Ihesu Christe, fi-
li Dei uiui, quem toto corde confiteor esse verum deum
et hominem, filium Dei vnicum ac eciam vnicum et primo-
genitum beatissime virginis Marie, te adoro, te
35 glorifico, quia dignus es, et quia per crucem tuam patien-
tissimam misericordissime me et totum mundum
redemisti. Tuam peto nunc et semper benedictionem,
in qua finaliter permaneam in eternum. » Quo dicto,
Christus vexillum sancte crucis tenens in manu sinis-
40 tra benedixit eum dicens: « Pax et benedictio Dei omni- (f. 13vB)
1 potentis, videlicet et tocius sanctissime Trinitatis, Patris
et mei, eius Filii, et Spiritus Sancti, ac eciam benedictio pas-
sionis et mortis mee, quam pro te et toto humano
genere pacientissime et obedienter sustinui, *factus*
5 *Patri obediens usque ad mortem, mortem autem crucis*¹⁰⁹,
descendat super te efficaciter et maneat semper. » Et

¹⁰⁹ Philippiens 2,8

statim omnes sancti cum ingenti gaudio responderunt
decentes : « Amen ». Habita autem Christi benedictione re-
manens adhuc ut supra prostratus, conuersus ad
10 beatissimam virginem Mariam adorauit eam deuo-
tissime, sicut Ihesu Christi matrem dicens istas duas
deuotissimas orationes, videlicet complete oracionem et
salutationem angelicam dicens : « Aue Maria, gracia
15 plena, dominus tecum etc. » Item subiunxit dicens complete :
« Salue regina misericordie, vita, dulcedo et spes nostra, sal-
ue, ad te clamamus etc. » Qua sit finita dixit
sicut et angelus ipsum docuit inquit : « Maria,¹¹⁰
Mater graciae, Mater misericordie, tu nos ab hoste protege, et in
hora mortis suscipe ! » Hiis dictis, beatissima vir-
20 go Maria benedixit illum dicens : « Pax et benedictio
Dei omnipotentis, Patris et Filii et Spiritus Sancti, ac eciam
domini nostri Ihesu Christi, qui secundum carnem uerissime est
filius Dei¹¹¹ intacte virginis quem uirtute Spiritus Sancti
semper permanens virgo concepi et virgo peperit, et
25 virgo in eternum permaneo et permansi, descendat
super te et maneat semper. » Et statim omnes sancti
ut supra, uoce altissima responderunt gaudentis-
sime dicentes : « Amen ». Item secunda questio quam
fecit Georgius angelo est ista : « Dic michi, angele Dei,
30 que est causa specialis propter quam modo celum
apertum est ? » Cui angelus respondit : « Dico tibi, quod sicut

¹¹⁰ Maria rayé en rouge

¹¹¹ Dei rayé

Deus beato Stephano prothomartiri celos aperuit,
quibus apertis uidit gloriam Dei, sicut tu modo
uides, et ait : *Ecce uideo celos apertos et Ihesum*
35 *stantem a dextris uirtutis Dei*¹¹², ita eciam tibi nunc in
Paradiso existenti Deus et dominus noster Ihesus Christus de
sua singularissima gracia celos aperuit, ut non
tu solum sanctorum gloriam uideres sicut et uidisti,
et adhuc uides, sed eciam ut modo tibi possibili
40 quia ut homo mortalis adhuc permanens (f. 14rA)
1 uideres gloriam Dei et domini nostri Ihesu Christi, quem nunc
in corpore et in persona sua propria uidisti, et eius sanctis-
simam matrem ac ipsorum gloriam corporalem oculo
corporali, quo quidem oculo, ut alias tibi dixi, non
5 potes deitatem Christi qui est summus et primus omnium
spiritus, et non solum Christi deitatem sed nec humani-
tatis eius animam, nec anime spiritualem beatitu-
dinem uidere potes, quia spiritualia corporali oculo
uideri non possunt, sicut declaratum est supra xxiiiia
10 visione¹¹³, quia ut ibidem dictum est res spiritualis
est tota simul similitate indiuisibili, indiuisibiliter
se ipsam et totaliter attingens. Et quia sic est to-
taliter indiuisibilis, nullum angulum habet in se
nec habere potest. Igitur oculo corporali uideri non
15 potest, qui nichil, uidelicet nisi sub aliquo angulo mag-
no uel paruo ut traditur in veritate sciencie perspectiue.

¹¹² Actes 7,56

¹¹³ sicut declaratum visione est souligné en rouge

Patet igitur, quod nec Christi deitatem, nec Christi animam
nec anime Christi spiritualem gloriam, que Dei facia-
lem visionem et fruicionem includit uidere potes
20 oculo corporali, sed nec modo nec pro nunc oculo
mentali propter tuam mortalitatem cui adhuc inpli-
caris, quia ut dicit propheta in persona Dei : « Non uide-
bit me homo et uiuet¹¹⁴ », id est homo mortalis
uiuens ad huc uita mortali non potest me nudum et
25 nudam essenciam meam uidere visione faciali et
intuitiua, quia ista est beatifica auferens ab ho-
mine omnem mortalitatem non solum anime sed eciam
corporis. Tu igitur mortalis homo adhuc existens,
quia Christi deitatem, animam et anime gloriam pronunc vi-
30 dere non potes nec oculo corporali et sensibili, nec
eciam oculo mentali, idcirco misericordissimus tibi
hic in Paradiso inferiori inter sanctos consituto volu-
it tibi ostendere de singularissima gracia, non solum
sanctorum gloriam, sed eciam gloriam suam, quantum tibi est
35 pronunc possibile oculo corporali. Et quia gloriam
Christi corporalem oculo tuo corporali et sensibiler ui-
dere non potes, idcirco propter hoc tibi dignatus est glo-
riam suam corporalem ostendere et celo aperire. »
Item tercia questio Georgii facta angelo est ista :
40 « Vtrum sancti et beati in Paradiso isto inferiori existentes (f. 14rB)
1 et ibidem in figuris et ornamentis corporalibus pul-
cherrimis et lucidissimis apparentes sunt tales

¹¹⁴ Exode 33,10

in sua propria substantia et natura sicut apparent,
quia uidentur michi omnes sancti et singuli non solum
5 sancti sed etiam angeli verissima habere corpora et in ipsis
verissime apparere. » Cui angelus Michael respondit
dicens : « Dico tibi, quod sancti quos hic in inferiori
Paradiso uides et vidisti, non sunt nature seu substantie
corporales sed sunt spiritus Dei in substantia et natura facti
10 ad ymaginem Dei, qui non est corpus nec corporalis
sed spiritus naturalis. Igitur et omnes sancti quos hic
uides, non solum angeli sed etiam sanctorum anime a cor-
poribus separate sunt spiritus naturales et subtiles, sicut
et Deus ad cuius ymaginem sunt create. Dico igitur
15 tibi quod corpora sanctorum que uides et in quibus tibi ap-
parent non sunt uera corpora palpabilia, sed sunt
subtilissime ymagine corporum, in quibus a te
videri possint corporali oculo et sine quibus yma-
ginibus a te uideri non possent. » Quarta questio
20 Georgii facta angelo fuit ista : « Dic michi sanctissime
archangele Dei Michael, vtrum sancti pronunc
hic existentes et michi pronunc sic corporaliter et in fi-
guris corporalibus apparentes sint hic mansuri
perpetuo, uel quandoque sint de loco isto in celum ascen-
25 suri et ad gloriam Christi et eius sanctissime matris,
quorum gloria est immensa et innarrabilis transituri
et consimil habitaturi ? ». Cui Michael respondit dicens :
« Dico tibi quod locus omnium istorum sanctorum Deum nunc
et semper facie ad faciem uidencium est celum,

30 in quo perpetuo morabuntur et qui locus est eciam
ad ipsorum moram et permansionem eternam depu-
tatus. Nunc autem de singularissima Dei gracia
propter te locus iste paradus inferior pulcherri-
mus et lucidissimus sicut uides, nouiter a
35 Deo formatus est et creatus, ut in ipso sicut
in figura et ymagine celi empyrei, in quo
sanctorum anime et angeli collocantur, apparere tibi
et a te intuitiue in figura corporali uideri
possent. Et sic de mandato Christi, cui contradi-
40 ci non potest, omnes angeli sancti et anime sanctorum (f. 14vA)
1 de celo ad locum istum propter te, et a te uidendi de-
scenderunt et figuras corporales in quibus a te
videri possint in statu suo, et secundum modum
ordinis sui in claritate et ornamentis congruen-
5 tibus acceperunt. Sed cum omnia ista que desideras
et tua deuota peregrinacio requirit perfecta fuerint
locus iste euanescet totaliter, et statim sancti
predicti Dei spiritus subitissime conscendent in celum
ad Christum dominum et premium ipsorum. » Item peticio Georgii
10 uidentis modo quo supra celos apertos et in medi-
o supradicti palatii pulcherrimi in soliis ig-
neis et lucidissimis Christum et eius matrem sanctis-
simam Mariam uirginem consedentes fuit ista :
« Rogo te, sanctissime angele Dei Michael, quatenus
15 si possibile sit, digneris me ad celum deducere et
portare, quatenus licet indignissimus uiderim et

adhuc uideam gloriam domini nostri Ihesu Christi
possim adhuc clarius et potentius uidere gloriam
Christi et sanctissime matris eius factus, particeps in-
20 timior deuocionis et sanctitatis ». Cui Michael
respondit : « Karissime mi frater Georgii, noueris
nobilissimam et ualde singulares gratiam tibi
factam fuisse, quia non solum Deus de fortissimis
demonum temptacionibus te liberauit, a quibus
25 per te ipsum non poteras liberari, non solum eciam
te in capella albissima quam in principio istius
tue peregrinacionis inuenisti, te diligentissime
docuit, apparens tibi in personis trium religioso-
rum antiquissimorum virorum, qui tres tibi et
30 tamen vnus esse uidebantur, ex hoc quod sanctissima
Trinitas, Pater, Filius et Spiritus Sanctus triplicata
et veraciter trina in personis, quarum vna est a
se ipsa et non ab aliqua alia, sed simpliciter et
totaliter inproducta non creata, non facta, non
35 genita non procedens et ista persona est Pater.
Item secunda est vnus alterius persone, que dicitur
Filius Dei, non creatus nec factus sed genitus.
Item tercia persona dicitur Spiritus Sanctus procedens
a Patre simul et Filio per modum infiniti amoris
40 et infinite ac amantissime uoluntatis, tamen (f. 14vB)
1 iste Spiritus Sanctus licet a Patre et Filio simul et indis-
tincte per vnicam Patris et Filii voluntatem et per vnicum
eiusdem uoluntatis modum procedat, non tamen

est genitus, nec creatus nec factus, sed tantum
5 ab utroque, scilicet Patre et Filio predicto modo procedens.
Licet igitur iste tres sanctissime diuine persone per
quas indiuisse omnia in creaturis facta sunt, et
sine quibus factum est nichil, licet igitur iste tres per-
sone per tres antiquissimos supradictos tres viros
10 singificate personaliter distinguantur, tamen non sunt
tres dii, sed tamen vnus est Deus, quia Deus Pater, Deus
Filius, Deus Spiritus Sanctus, non tamen tres dii, sed vnus
Deus. Iste autem tres persone sunt singificate per tres
viros predictos, quia sicut illi apparebant tres, ita
15 eciam iste tres sont vere tres in tribus personalita-
tibus distinctis. Item sicut illi viri religiosi,
ita iste tres persone sunt sanctissime et religiose
infinite virtutis et sanctitatis fons et origo omnis
sanctitatis. Item sicut erant viri albissimi et
20 purissimi, ita Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt
sanctissimi sanctitate naturali et essenciali et fons omnis
sanctitatis et omnis puritatis, et sic sanctissimi et
purissimi sanctitate et puritate non solum forma-
li sed eciam virtuali. Item sicut illi apparebant
25 antiquissimi, ita pater et filius et Spiritus Sanctus sunt
antiquissimi quia eterni per naturam. Igitur antiquis-
simi antiquissima antiquitate non temporis que
est antiquitas mutabilis et mensura motus
sed sunt antiquissimi antiquitate mirabili. Videlicet
30 antiquitate eternitatis, que est antiquitas immu-

tabilis et tota simul excludens omnem motum
et mutacionem, ita est excludens omnem inuete-
racionem et corrupcionem et omnem modum corrup-
cionis et inueteracionis. Item sicut isti tres re-
35 ligiosi antiquissimi simul et semel uidebantur
tres et vnus, ita Pater et Filius et Spiritus Sanctus secundum
ueritatem non solum uidentur sed eciam sunt tres
personaliter et tamen essencialiter sunt vnum, scilicet vnus
tantum Deus, vna essencia et vna natura. Et sic
40 dicendum, quod illi tres viri religiosi antiquissimi (f. 15rA)
1 tibi in capella albissima in principio tue peregri-
nacionis apparentes fuerunt tres angeli sanctis-
simam Trinitatem figurantes per quos sanctissima
Trinitas, Pater et Filius et Spiritus Sanctus te docere dignata
5 est quid tibi agendum fuerit in tota ista peregri-
nacione tua. Igitur debes contentari. Item fecit
tibi Deus ualde singularem gratiam, quod ita mani-
feste sensibiliter ad oculum dedit tibi uidere corpora-
liter penas Purgatorii et Inferni. Item fecit
10 tibi valde singularem et miraculosam gratiam,
quod per pontem Inferni ita vertibilem et subti-
lissimum ac eciam acutissimum me duce et
conductore gratiam¹¹⁵ securissime et solidissime te per-
transire fecit. Item per amplius tibi singularissi-
15 mam fecit gratiam, quia Paradisum et Paradisi gloriam
non solum quantum ad sanctos, sed etiam quantum ad sanctum

¹¹⁵ gratiam rayé en rouge

sanctorum dominum nostrum Ihesum Christum et eius sanctissimam
matrem Mariam virginem tibi tam mirabiliter,
tam multipliciter dignatus est ostendere mortali
20 existenti. Igitur karissime frater Georgi, contentari
debes de tot et tantis graciis tibi a Deo factis.
Igitur contentus de istis graciis non appetas am-
plius pronunc ascendere in celum, quia ascen-
sus huiusmodi tibi existenti mortali est pronunc
25 impossibilis. Huius ratio est ista, quia celum est lo-
cus vere vite qui non potest pati mortem aliquam
nec aliquod mortalitatem nec anime nec corporis.
Igitur tu mortalis pronunc ascendere non uales, sed
oportet te ad mundum mortalem redire et fina-
30 liter corporaliter mori et post mortem tuam cum Dei
graciam et domini nostri Ihesu Christi ac eciam misericordissime
beate Marie precibus poteris huc venire etc. » **Capitulum**

Capitulum xxviim, ubi agitur de supplicationibus Georgii

xxviim, in quo agitur de supplicationibus
35 Georgii datis et porrectis Michaeli archangelo
speciali nuntio et ambassiatori Dei. Nam cum
Georgius pre gaudio inenarrabili de uisionibus
graciis predictis raptus et mente captus reman-
sit, et tunc archangelis Michael tangens et ami-
40 cabiliter excitans, et subridendo facie letissi- (f. 15rB)
1 ma sibi dixit : « Georgii, frater mi karissime, quid
cogitas, numquid vis hic remanere, uel ad mi-
seriam mundi redire ? » Cui Georgius respondens

cum suspirio dixit : « Si uoluntas sit domini nostri
5 Ihesu Christi, et michi gratiam istam facere dignatus
fuerit, nullo modo ad mundi calamitatem et mi-
seriam redire cupio, sed hic cum sanctorum consortio per-
petuo remanere. » Cui Michelis archangelus dixit :
« Karissime frater mi, pronunc hic certissime remanere
10 non potes, propter duo. Primo quidem quia sicut
statim superius *visione xxviii*¹¹⁶ tibi dixi locus
iste hodie nouissime creatus non est perpetuus,
sed temporalis, et non solum temporalis sed hodiernus et
duracionis tamen vnus diei naturalis, quia statim
15 cum recesserimus annullabitur et in nichilum
penitus redigetur ; sanctis autem hic presentibus rede-
untibus in celum tamquam in debitum locum suum et
beatis deputatum. Igitur hic remanere non potes.
Item secundo, quia tu mortalis es et mori te
20 oportet. Locus autem iste uite eterne est sanctorum ac
beatorum, eternum autem consortium mortalibus non debetur.
Pete igitur alia rationabilia et possibilia et
porrige quot vis rationales et possibiles sup-
plicationes et exaudieris nunc in gratiam Dei et
25 angelorum, ac eciam vniuersaliter omnium sanctorum eius
socius existens et spiritualis amicus ipsorum. » Geor-
gius autem verba angelica audiens et flexis
genibus adhuc in altari sepedicto existens, por-
rexit angelo quatuor supplicationes deuotas

¹¹⁶ *visione xxviii* est souligné en rouge

30 modo quo sequitur. Primo dicens sic : « Peto et
supplico tota mentis intencione et deuocione,
quatenus non solum propter me et propter bonum meum
sed principaliter propter Deum et propter eius honorem
et seruicium, ut in eternum possim ei seruire et ipsum
35 in eternum laudare, dignetur me et animam meam
ab Inferno et Inferni penis liberari. In quo et in
quibus sicut nulla est de Inferno redempcio ita
nulla est Dei laudacio, quantum est ex parte nequis-
sime uoluntatis demonum et omnium dampnatorum.

40 Peto igitur et supplico a penis Inferni liberari (f. 15vA)
1 et finaliter sanctorum consorcio in celo misericordissime
aggregari. » Item secunda supplicatio est ista :
« Supplico enim deuotissime cum tota mentis in-
tencione, quatenus ex parte Dei digneris michi
5 quantitatem uite mee lucide et determinate reuelare
vt deuotius uiuam et melius sciam quod desit mi. »
Item tercia supplicacio est ista : « Supplico enim,
quatenus tu qui Deum facie ad faciem inter ceteros
angelos quorum princeps es limpidius et clarius
10 vides tamquam illum librum clausum in quo omnia
et singula preterita presentia et futura, et non solum ista
quin ymmo omnia possibilia non minus quam presentia
clarissima et exemplariter sunt. Est enim Deus
naturalissimum exemplar ac ydea omnium quo seu
15 qua Deus naturalissime et limpidissime omnia
videlicet sicut exemplar, ut dictum est, et speculum

clarissimum et naturalissimum, clarissime et naturaliter
omnia et singula representans. Tu igitur qui istum
librum clarissimum clarissime vides, digneris michi
20 notificare misericorditer que et qualia facere
possim, vt anima matris mee a penis Purgatorii
citius liberatur. Item quarto tibi deuotissime
supplico, quatenus pro liberatione anime predictae
me apud Deum cum ceteris angelis sanctis iuuare
25 digneris. » Hiis autem supplicationibus quatuor
auditis et porrectis, sanctus Michael respondit di-
cens : « Prima supplicatio tua habet suum certissimum
fiat, et Deus ipsam exaudiuit et signauit dicendo
“fiat, fiat.” Item in secunda supplicatione valde
30 et numquam hic alicui alteri concessa. Ex hoc quod
ad Deum singulariter pertinet, scire certissime ho-
minis determinatam duracionem et certitudinem obitus
et mortis eius quia tamen, ut dictum est, Deus cum
omnibus sanctis nunc singulariter te diligit et tibi
35 singularissime amicitur, supplicatio tua est
exaudita, nam factis ambassatis quibusdam
modico tempore viues, videlicet tanto etc. Post
mortem tuam ad celum et ad sanctorum ac beatorum
consorcium feliciter peruenturus. » Licet autem angelus
40 tempus istud et eius determinatam quantitatem de- (f. 15vB)
1 terminate expresserit, tamen Georgius predictus michi
exprimere noluit, nec alicui alteri me sciente,
et ideo hic illius temporis certitudinem non descripsi.

Item quantum ad terciam supplicacionem, dixit ange-
5 lus : « Dico tibi, quod illa que singularissime defunc-
torum animas in Purgatorio existentes adiuuant
Deo, pro ipsis oblata sunt ista: Primo missa quecum-
que, siue de requiem, siue de sanctis et de tempore, cuius
sacrificium virtutem totam et totaliter passionis Christi
10 includit, et ideo missa super omnia que fieri possunt
maioris et efficacioris virtutis existens efficacius
animas iuuat, pro ipsis Deo deuote oblata. Et quandoque
de penis Purgatorii, xvi, xx, xxx¹¹⁷, et quandoque plures
annos remittit, sicut clare sanctus Gregorius doctor
15 scripsit et docuit in libro suo dyalogorum¹¹⁸, in quo veris-
sime testatur, loquens¹¹⁹ de virtute et efficacia misse.
Quod quidam monachus Abbacie eius tunc abba-
tis qui quidem monachus propter furtum trium aure-
orum, id est trium florenorum, quos abbati suo contra
20 uotum paupertatis furatus fuerat, et fratri suo germa-
no physico tamen pauperi et magnam paupertatem
patienti dederat, non solum compassione naturali
sed eciam amore Dei, propter quod quidem furtum et
elemosinam statim de alieno et non de suo proprio
25 monachus iste, non obstante confessione peccati,
non obstante eciam restitutione trium florenorum
predictorum, fuit iustissime a Deo, iustissimo Iudice,

¹¹⁷ xvi, xx, xxx est souligné en rouge

¹¹⁸ Grégoire le Grand, *Dialogues*, IV, 55

¹¹⁹ sicut clare ... loquens est souligné en rouge

condempnatus in Purgatorio ad penam quingentorum
annorum, quorum omnium penam Deus totaliter illi re-
30 misit pro xxx missis Deo pro anima illius monachi
deuote oblatis. Et sic manifeste patet quod pro quolibet
illarum missarum anima illius monachi consecuta est
remissionem ad minus xvi annorum et ultra et sic
manifeste patet, quod missa inter omnia que pro animabus
35 defunctorum offerri possunt, habet maximam efficaciam
nec mirum, quia ut supradictum est, missa includit
totam efficaciam passionis Christi. Item post
missam oraciones deuote, que singulariter ad
vitam contemplativam pertinent habent notabilem
40 efficaciam oblate Deo pro animabus defunctorum, (f. 16rA)
1 cuius modi sunt oracio dominica per quam Grisan-
tus martir demones expellebat. Item
angelica salutacio, scilicet Aue Maria, continens
modum incarnationis Christi et fundamentum et
5 radicem humane redempcionis et saluacionis, item
symbolus fidei katholice, sine qua nemo sal-
uari potest, cuius modi est symbolus qui dicitur Credo ;
Item symbolus deuotissimus, qui dicitur Quicumque
wlt, qui maximam virtutem habet et efficaciam pro
10 viuis et mortuis. Ista quidem omnia et cetera eis
similia, ad vitam contemplativam spectancia, habent ua-
lde notabilem virtutem et efficaciam pro viuis et mor-
tuis, nam ista non solum animas in Purgatorio ex-
istentes a penis liberant et alleuiant, sed eciam pec-

15 catores viuentes a peccatis et periculo mortis libe-
rant, sicut sepe factum est per virtutem istius sym-
boli, qui dicitur Quicumque vlt et per salutacionem
angelicam, que dicitur Aue Maria, et singulariter
per oracionem dominicam que dicitur Pater noster. Item non
20 solum predicta et eius spectantia similia ad vitam
contemplatiuam, viuos iuuant et mortuos, sed
eciam omnia et singula spectancia ad uitam actiuam
que fundantur in misericordia multum et efficaciter iuuant
animas defunctorum, et non solum defunctorum animas,
25 sed eciam homines mortales adhuc in mortali
carne viuentes mirabiliter iuuant. Vita eciam
actiua duplicem habet modum misericordie, vide-
licet, quia elemosina est duplex, videlicet cor-
poralis, que supplet defectus et necessitates corporis
30 humani septem modis, quia ista elemosina in
septem partes diuiditur, ad supplendum septem modos
defectuum corporalium, quos in vita mortali corpus
humanum pati potest, cuiusmodi sunt fames et sitis,
nuditas, carencia proprie habitacionis infirmitas,
35 mors et captiuitas. Ista autem misericordia corporalis
supplens iam dictos corporales defectus cadit sub
diuino precepto sicut et caritas. Cuius secundum precep-
tum precipit proximum quantum ad animam et quantum ad
corpus diligere sicut se, vnde sic dicit : « *Diliges* (f. 16rB)
1 *proximum tuum sicut teipsum*¹²⁰. » Igitur animam illius sicut

¹²⁰ Matthieu 19,19

tuam, et corpus illius sicut tuum ama. Ista autem
elemosina corporalis seu misericordia est ualde mirabi-
lis ad extinguendum peccata hominis misericordis
5 et pro illius pro quo amore Dei pauperibus tribuitur et
offertur. Nam sicut dicit propheta, *sicut aqua ex-*
*tinguit ignem, ita elemosina extinguit peccatum*¹²¹
et sic per consequens, si ista elemosina tribuitur pro
viuis, tunc per consequens extinguit peccata illorum et
10 per consequens ipsos deducit et trahit ad penitentiam sa-
lutarem, per quam remittuntur peccata, ut testatur psal-
mista dicens¹²² : *Cor contritum et humiliatum Deus non*
*despicias*¹²³. Item Christus in ewangelio Mathei dicit sic :
Penitentiam agite, appropinquabit enim in vos regnum
15 *celorum*¹²⁴, et sic patet quomodo corporalis Misericordia uiuos
iuuat. Item si elemosina corporalis est singulariter
potens contra peccata uiuorum, multo magis inpugnare
potest et efficacius et fortius penas Purgatorii fide-
lium defunctorum, sicut et mirabiliter penas illas miti-
20 gat et remittit. Item si elemosina corporalis sin-
gulariter iuuat uiuos et mortuos, multo magis
excellencius et fortius hoc facit spiritualis ele-
mosina, que supplet inmediate animarum defectus, et
sic anima quantum excellencior est quam corpus, tantum ele-

¹²¹ Ecclésiaste 3,33

¹²² ut testatur ... dicens est souligné en rouge

¹²³ Psaumes 50,19

¹²⁴ Matt 4,17

25 mosina spiritualis excedit elemosinam corporalem
et eius efficaciam et virtutem. Ista autem spiritualis elemo-
sina diuiditur in vii partes sicut et elemosina corporalis.
Istius autem elemosine spiritualis prima pars est di-
ligere se ipsum in Domino precise et propter Deum, et nullo modo
30 in materia peccati nec contra Deum sed in Deo et primo
propter Deum. Item secunda pars est diligere amicos eciam
in Deo et propter Deum, et non in materia peccati, nec contra
Deum, nec primo propter ipsos, sed propter Deum et gratiam Dei.
Item tertia pars est inimicos diligere propter Deum, et ullo
35 modo sumere vindictam de ipsis, sicut nec dominus Ihesus
Christus vindictas de inimicis accipere uoluit, cum tamen
ipse tamquam dominus et Iudex iustissimus iustissime
accipere potuisset, sed tamquam perfectissimus accipere nolu-
it, dans in hoc exemplum ceteris hominibus consimiliter (f. 16vA)
1 se habendi, sicut et hoc docuit expresse dicens :
Diligite inimicos uostros, benefacite hiis qui oderunt
uos et orate pro calumpniantibus et pro persequentibus
vos, sicut et Deus qui est pater uester celestis hoc
5 *facit, qui solem suum oriri facit super bonos et*
*malos, et pluit super iustos et iniustos*¹²⁵. Constat
quod mali et iniusti peccato mortali infecti sunt morta-
les inimici Dei, qui propter vilissimas creaturas
Deum dimittunt et vilipendunt ac despiciunt.
10 Nam peccatum mortale non est aliud quam dimittere
Deum, spernere et vilipendere propter creaturam quecumque

¹²⁵ Matthieu 5,44-45

sit ista, et quantacumque quia omnis creatura quantumcumque
in esse suo nobilis et perfecta, in comparacione tamen
Dei paruissima est et vilissima et nullius valoris,
15 ymmo minus quam nichil reputanda, et sic merito
per mortale peccatum est dimittere Deum propter creaturam.
Et tamen, non obstante illo peccato uilissimo quod est
fundamentum mortalis inimicie inter Deum et crea-
turam, Deus diligit peccatores, et quantum ad corpus et quantum
20 ad animam, quantum quidem ad corpus, quia peccatoribus
dat solem suum et pluuiam suam ita bene, sicut et
iustis sicut et manifeste patet, et non solum dat
eis solem suum et pluuiam suam, solem quidem
ad fecundandum terram et possessiones ipsorum. Item
25 pluuiam ad irrigandum illos, ac etiam per hoc
ad fecundandum eos non solum quidem dat peccato-
ribus ista duo beneficia que sunt ualde mira-
bilia beneficia inter omnia beneficia corporalia si-
cut manifeste patet et sine quibus uita humana
30 naturaliter durare non posset ut euidenter patet, sed
eciam cum hoc dat eis vitam et cetera necessaria
ad uitam. Item diligit inimicos suos et illis
benefacit, non solum quantum ad corpus, ut dictum est, sed
eciam quantum ad animam faciendo eis multas gracias
35 et gratis datas, ac eciam quantum est ex se gratum
facientes. Nam quantum ad gratiam gratis datam
conseruat in eis partes ymaginis et totam animam
et ipsas perfectiones, uidelicet ingenium et scienciam et sic

de consimilibus, sicut patet de iudeis, sarracenis, (f. 16vB)

1 paganis, hereticis et ceteris peccatoribus, quibus ut
manifeste patet predicta beneficia confert, cum
tamen de iure possit eos statim iustissime uel in
Infernum precipitare uel ipsos annihilare, hoc

5 tamen non facit quin immo ipsos in esse conseruat et ipsorum
bona. Item non solum confert Deus inimicis suis
peccatoribus beneficia supradicta, sed eciam confert eis bene-
ficia pertinencia ad gratiam gratum facientem, sicut
patet de beneficio incarnationis mortis et passi-

10 onis. Item de beneficio resurrectionis ascensionis et fina-
lis uisitacionis, nam pro salute et finali beatificatio-
ne inimicorum suorum dignatus est incarnari et
pati resurgere et in celum ascendere, in quorum primo
dedit nobis personaliter suam deitatem, faciendo de

15 homine Deum et e conuerso. Item secundo dedit hominibus
suam maternitatem, uoluit namque Deus pro hominibus
inimicis suis non solum incarnari et homo fieri, sed
etiam uoluit de quadam beatissima muliere, tamquam
de matre sua uerissima mirabiliter nasci et in ipsa

20 mirabiliter concipi, nam in beatissima uirgine Maria
uerissima homine uoluit concipi non uirtute seminis hu-
mani, sed uirtute Spiritus Sancti, et totius sanctissime Trinita-
tis immediate formantis corpus Christi de purissimo sangui-
ne predictae sanctissime Marie uirginis, in utero eiusdem

25 uirginis. Item uoluit de eadem mirabilissime nasci
uirginitate matris eius seruata, quod numquam alias au-

ditum est neque factum. Et sic beneficium incarnationis
duo maxima dona continet, que dignatus est
generi humano conferre, cui contulit suam deitatem et suam
30 mirabilem maternitatem. Vtpote faciendo de quodam
homine masculo personaliter Deum qui dicitur Ihesus Christus, qui
est Deus et dominus noster, saluator, redemptor, beatificator
ac glorificator noster. Item dedit humano generi suam
admirabilissimam maternitatem vtpote de quadam
35 verissima homine femina. Videlicet de quadam sanctissima
virgine faciendo matrem suam que dicitur Maria¹²⁶ et sic
patet qualia et quanta dona inenarrabilia, ymmo
et incogitabilia dedit humano generi in beneficio in-
carnationis. Item in tercio¹²⁷ beneficio, scilicet in beneficio (f. 17rA)
1 passionis dedit nobis quantum est ex se quatuor
stupendissima dona, scilicet vitam suam includen-
tem valorem et beneficium infinitum. Item dedit bene-
ficium redempcionis et liberacionis ab omni peccato. Item
5 dedit ibidem beneficium iustificationis. Item beneficium
finalis beatificacionis et si non toto humano generi dedit
efficaciter, dedit tamen sufficienter, ymmo sufficientissime
omnia predicta. Nam per mortem suam genus redemit
a peccato, et per consequens sufficientissime iustificauit
10 ipsum et beatificauit et non solum sufficientissime, sed
etiam quantum est ex se efficaciter, quam efficaciam ipse non
impedit, sed homo peccator istam efficaciam impedit, quando

¹²⁶ Maria est souligné en rouge

¹²⁷ rayé, corrigé : 2o

finaliter dimittit eam propter aliquam creaturam.

Item in tercio beneficio, scilicet in beneficio resurrectionis,
15 dedit nobis inmortalem resurrectionem seu immortalitatem
nostre resurrectionis, quia sicut ipse resurrexit, ita et
nos resurgemus, quia Christi resurrectio causa est
nostre resurrectionis. Vnde Apostolus¹²⁸ : *Si Christus resurrexit
et nos resurgemus vii^o129*. Item in quarto beneficio,
20 scilicet in beneficio celestis ascensionis, dedit homini-
bus celestem ascensionem. Nam sicut Christus per
suam resurrectionem est causa nostre resurrectionis, intantum
quod si Christus a mortuis non resurrexisset, nunquam a-
liquis homo fuisset nec futurus esset resuscitatus,
25 immortaliter, de morte ad uitam. Ita eciam idem Christus
dominus noster per suam celestem ascensionem est causa
nostre celestis ascensionis, quia sicut Christus in celum
ascendit, ita et homines in celum ascendent si tamen
Christo per fidem spem et caritatem finaliter incorporentur,
30 et aliter non, quia ut idem Christus manifeste in ewangelio
Iohannis docuit¹³⁰ : *Nemo ascendit in celum, nisi qui
descendit de celo filius hominis qui est in celo¹³¹*, id
est nullus homo ascendit nec ascendere potuit
in celum nisi filius hominis, id est Christus, qui non est
35 filius hominum, videlicet masculi et femine, sed filius

¹²⁸ Vnde Apostolus est souligné en rouge

¹²⁹ I Corinthiens 15,12

¹³⁰ Iohannis docuit est souligné en rouge

¹³¹ Jean 3,13

tantum vnus hominis, scilicet beatissime virginis Marie
qui quidem filius hominis, scilicet Christus Ihesus, Christus pater et
dominus noster est in celo, ymmo et ubique per essenciam,
potenciam et presenciam inquantum Deus. Ex ista autem (f. 17rB)

1 Christi auctoritate manifeste sequitur quod si solus Christus
filius Dei et hominis ascendit in celum, nemo potest
in celum ascendere, nisi Christo Ihesu domino nostro mystico
incorporetur per fidem, spem et caritatem finaliter, et sic

5 solus Christus mysticus, cuius Christus, verus filius
Virginis est caput, corpus autem istius Christus mystici
est Ecclesia militans finaliter incorporata et copu-
lata Christo capiti per fidem, spem et caritatem. Ex
quibus omnibus habemus duo primo quidem, quod sicut

10 Christi resurrectio immortalis est causa sufficientissima
nostre immortalis resurrectionis, ita etiam celestis Christi as-
censio est causa sufficientissima nostre celestis ascensionis.
Item tercio habemus ex predictis, quod Christi celestis as-
censio, licet sit causa sufficientissima celestis

15 ascensionis respectu totius humani generis; non est
tamen causa efficax huiusmodi ascensionis respectu
totius humani generis, sed precise respectu hominum sibi
finaliter et in puncto mortis incorporatorum seu in-
corporandorum, per fidem spem et caritatem, quia ut

20 dictum est supra¹³² : *Nemo ascendit in celum, nisi qui
descendit de celo filius hominis qui est in celo*¹³³. Patet

¹³² quia ut...supra est souligné en rouge

¹³³ Jean 3,13

igitur quot et quanta beneficia Deus hominibus contulit et quot
et quanta admirandissima dona spectancia ad
graciam gratum facientem. Item ultra omnia predicta,
25 Deus continue usque ad mortem misericordissime
ac patientissime expectat peccatores inimicos
suos ad penitentiam, vt per penitentiam et per suam
misericordissimam pacienciam de ipsis inimicis fa-
ciat amicos. Vnde Apostolus¹³⁴ ingratissimo homini peccato-
30 ri loquens, quem Deus sic misericordissime expectat
ad penitentiam, dicit sic: *An ignoras quia Dei paciencia
et misericordia ad penitentiam te ducit*¹³⁵ ? Patet igitur ex predictis
quomodo Deus inimicos suos, scilicet homines peccatores di-
ligit et quantum ad corpus et quantum ad animam. Ipsiusque ani-
35 mam diligit non solum quantum ad graciam gratis datam,
sed eciam ad quantum graciam gratum facientem, vt patet¹³⁶
ex dictis. Igitur et omnis homo qui est ymago Dei, debet
ipsum Deum in huiusmodi inimicorum dilectione imitari
et ista est tertia misericordia spiritualis que cadit sub divino (f. 17vA)
precepto dicente Domino¹³⁷ : *Diligite inimicos vestros si-
cut et Pater uester celestis etc*¹³⁸. Et quantum ad istam misericordiam
et spiritualem elemosinam tenetur omnis homo sic
5 ipsis orare. Parcere quidem quia impossibile est quod homo

¹³⁴ Vnde Apostolus est souligné en rouge

¹³⁵ Romains 2,4

¹³⁶ vt patet est souligné en rouge

¹³⁷ precepto dicente Domino est souligné en rouge

¹³⁸ Luc 6,35

inimicum suum diligat, nisi sibi parcat et offensas
remittat, ut manifeste patet et istam remissionem
et indulgenciam Christus docet in oracione discipulos
et omnes christianos docuit, que dicitur: *Pater noster*. In cuius
10 quinta petitione sic dicere docuit : *Dimitte nobis*
debita nostra sicut et nos dimittimus debitoribus
*nostris*¹³⁹. Et sic patet, quod sicut omnis homo obligatur
ad inimicorum dilectionum, ita etiam obligatur quantum ad
ipsorum offensas et peccata ad indulgenciam et remissi-
15 onem, sine qua ipsos diligere non potest. Item sicut
obligatur, ad dileccionem, sic etiam obligatur ad
oracionem pro ipsis orando deuote et cordialiter pro
ipsis et pro remissione dicendo cum Christo¹⁴⁰ : *Pater, ignosce*
*illis, quia nesciunt quid faciunt*¹⁴¹. Obligatur autem omnis
20 homo ad istam oracionem propter duo: Primo quidem, quia
dilectio non potest separi ab ista oracione, ut manifeste
patet. Item secundo, quia istam oracionem Christus precepit docuit
verbo pariter et exemplo, scilicet facto reali. Verbo quidem
dicens : *Diligite inimicos vestros ut supra*¹⁴². Item hoc
25 idem docuit et precepto facto cum realiter et deuotissime
idem fecit pendens actu in cruce crucifixus. Rogans
deuotissime et toto corde Patrem per inimicis cruci-
figentibus et interficientibus eum dicens Patri : *Pater,*

¹³⁹ Citation du Pater noster

¹⁴⁰ dicendo cum Christo est souligné en rouge

¹⁴¹ Luc 22,24

¹⁴² Luc 6,35

*ignosce illis, quia nesciunt quid faciunt*¹⁴³. Et sicut
30 ipse fecit ita et nos et per nos ita faciendum esse
docuit et precepit, quia omnis Christi actio est nostra in-
structio, non quidem in actione sue potencie quia
potentissime mirabilia fecit et facit, videlicet
per modum creacionis et per modum intimissimi
35 illapsus, quo profundissime penetrat omnes et
singulas creaturas, quas intimus et profundus
attingit et penetrat quam ipse se ipsas. Et sic ipsas
profundissime penetrando et attingendo, ipsas gu-
bernat et in esse conseruat et istis modis mirabilibus, (f. 17vB)
1 scilicet modo creandi. Item modo illabendi et modis
conseruandi et gubernandi, Deus a principio mundi
creauit celum et terram et omnia que in eius sunt
et ista omnia a principio penetrauit profundissime
5 et penetrando conseruauit et gubernauit, ac eciam
continue regit, gubernat, conseruat et penetrat omnia
et singula secundum exigenciam ipsorum. Item per suam
omnipotenciam et actionem omnipotentem preter stupen-
da opera predicta fecit et facere potuit, ac eciam
10 facere potest quedam alia stupendissima opera
cuiusmodi opus incarnationis, opus passio-
nis et redempcionis humane. Item opus iustifica-
cionis, beatificacionis et finalis ac generalis resurrectionis.
Item opus celestis ascensionis, cuius causa in
15 nobis est ut supra celestis ascensio Christi. Item

¹⁴³ Luc 22,24

regalis iudicialis seu iudiciarie et vniuersa-
 lis visitacionis et examinacionis, qua in fine
 mundi dominus noster Ihesus Christus totum mundum iudicia-
 bilem iudicabit, visitabit et examinabit. In
 20 istis siquidem stupendis ac stupendissimis
 actionibus et operacionibus, Deus puros homines
 non inuitat, nec ad talia faciendum docet seu
 instruit, quia talia facere non possunt ut manifeste
 patet, sed in actionibus moralibus et potissime
 25 in hiis que divina precepta et virtutes morales
 divina precepta tangentes concernunt, et in talibus
 actionibus sicut Christus fecit ita et nos facere de-
 bemus, quia ipse magister noster doctissimus et magister veri-
 tatis docuit nos quid agere debeamus. Vnde
 30 Gregorius in quadam Omelia de apostolis et
 ewangelistis super isto verbo Luce¹⁴⁴ : *Designauit dominus et*
alios septuaginta duos et misit illos binos
ante faciem suam in omnem ciuitatem et locum quo
*ipse erat venturus*¹⁴⁵ », dicit sic : *Dominus et saluator noster*
 35 *Ihesus, fratres karissimi, aliquando sermonibus aliquando operibus nos*
admonet. Ipsa etenim facta sua precepta sunt, quia
dum aliquid tacitus facit, quid agere debeamus inno-
*tescit etc*¹⁴⁶. Igitur facta Christi sunt precepta et documenta
 hominum, qui Christum in factis et eius operibus imitari (f. 18rA)

¹⁴⁴ Unde Gregorius....designavit est souligné en rouge

¹⁴⁵ Luc 10,1

¹⁴⁶ Grégoire le Grand, Homilia super Luc 10, Migne PL 76, 1139 ff ?

1 tenentur ex precepto reali et realis facti et operis, non
tamen quantum ad facta et opera stupenda, que in quantum Deus
uel in quantum quidem homo singularis et personalis dei-
ficatus operatus est in virtute deitatis sibi persona-
5 liter coniuncte, cuiusmodi sunt miracula Christi. Vtpote
cecos illuminare et mortuos suscitare, claudos
rectificare, super aquas siccis pedibus ambulare, in
talibus quidem stupendis et miraculosis operibus
spectantibus ad omnipotenciam Dei, actio Christi non
10 est nostra instructio, nec in talibus actionibus Christus
nos docuit verbo nec¹⁴⁷ exemplo ut talia fa-
ciamus, sed precise nos docuit agere sicut ipse quantum
ad actiones virtuosas et morales tangentes
diuina precepta et virtutes necessarias ad salutem, et
15 istam sententiam confirmat doctor beatus Augustinus de sermone
comuni de pluribus martiribus vbi uult ostendere et efficaciter
ostendit quod non oportet Christum imitari in actionibus
eius, quibus per suam omnipotenciam operatus est
mirabilia, sed ipsum tenemur imitari in actionibus
20 moralibus tangentibus diuina precepta moralia
et¹⁴⁸ virtutes ad salutem¹⁴⁹. Vnde dicit sic¹⁵⁰: Sed dicit
aliquis : ‘Et quis est qui possit beatorum martirum uesti-
gia sequi ?’, huic ego respondeo et dico, quia non solum

¹⁴⁷ 2^e uerbo rayé entre nec et exemplo

¹⁴⁸ Augustinus ajouté dans la marge

¹⁴⁹ Référence suivie d’une citation apparemment indirecte d’Augustin, « Enarratio in psalmum XC », Sermo I, Migne PL 37, 1149 f

¹⁵⁰ Vnde dicit sic est souligné en rouge

martires, sed ipsum dominum nostrum Ihesum Christum cum ipsius
25 adiutorio si volumus possumus imitari, pro quo
audi enim audi non me sed dominum Ihesum Christum ge-
neri humano clamantem, docentem atque dicentem :
*Discite a me quia mitis sum et humilis corde*¹⁵¹. Item
audi Petrum beatum apostolum¹⁵², vicarium eius admonen-
30 tem : *Christus passus est pro nobis, vobis relinquens
exemplum ut sequamini uestigia eius qui
etc*¹⁵³ ; et ecce Christus dicit : *Discite a me, quia mitis sum
et humilis corde*. Beatus uero Petrus dicit : *ut sequamini
uestigia eius*, subdit confidans et manifeste
35 videns quod preceptum Christi nec admonicio Petri non
sunt nec esse possunt ad impossibilia, quia nemo sane
mentis ac rationalis dicit, admonet seu precipit aliquid
impossibile sequi uel facere aliquid impossibile. Nam pre-
ceptum admonicio et doctrina non cadunt nec (f. 18rB)
1 cadere possunt in materia impossibili, nec in actione
seu factione seu sequela rei impossibilis ut
manifeste patet. Igitur preceptum Christi admonicio
beati Petri apostoli super factis actionibus et uestigiis
5 Christi non sunt irrationabiles nec respectu rei impossibilis
in sermone. Igitur quo supra beatus Augustinus¹⁵⁴ post supra-
dicta verba subdit dicens : Quid adhec responde-

¹⁵¹ Matt 11,29

¹⁵² Petrum beatum apostolum est souligné en rouge

¹⁵³ 1 Pierre 2,21

¹⁵⁴ quo Augustinus est souligné en rouge

bimus fratres, uel quam excusacionem habere poterimus ? Nam
si tibi aliquis dicat, ut virtutes quas fecit dominus
10 debeas imitari, iusta potest esse excusatio tua, quia
virtutes et mirabilia facere non omnibus datum est.
Iuste autem et caste viuere et caritatem cum omnibus et
in omnibus custodire cum Dei adiutorio
omnibus preceptum est. Nam ipse dominus numquam
15 dixit nec precepit : Discite a me mor-
tuos suscitare, super aquas siccis pedi-
bus ambulare, nec dixit : Discite a me cecos
illuminare, celum et terram creare, impium iustifica-
re, genus humanum redimere et sic de aliis virtu-
20 osis et miraculosis operibus Dei, non hoc dixit. Sed
quid dixit, hoc quidem dixit quod sequitur : *Discite a me
quia mitis sum et humilis corde*, et iterum ¹⁵⁵ : *Diligite ini-
micos vestros benefacite hiis qui oderunt uos et
orate etc. Sicut Pater vester hoc fecit et inimicos
25 suos diligit et dilexit, qui solem suum oriri
facit super bonos et malos et pluit super iustos
et iniustos etc.* Patet igitur, quod actio Christi est nostra
instructio et nostra doctrina docens nos verissime
et certissime quid agere debeamus, non quantum
30 ad actiones miraculosas et potentissimas
pertinentes, non ad potenciam creature, sed ad po-
tenciam Dei, quia talia homo facere non potest, sed
actio illa Christi est instructio et doctrina nostra

¹⁵⁵ et iterum est souligné en rouge

docens nos sequi Christum et uestigia Christi et agere
35 sicut Christus, que est actio moralis et potissime
ad illa que tangunt mandata Christi et actiones
ac virtutes necessarias ad salutem, et que tangunt
substanciam caritatis cuiusmodi est inimi-
corum dilectio, includens remissionem et indulgenciam (f. 18vA)
1 peccatorum eorum. Continet eciam oracionem deuotam pro
illis, que omnia Christus ut supradictum est deuotissime
seruauit, qui pro inimicis suis non solum deuotissi-
me orauit, sed etiam pro remissione peccati ipsorum
5 dignatus est ponere animam suam, id est vitam
suam et pro ipsis turpissime et crudelissime¹⁵⁶ mori
videlicet in morte crucis que tunc erat uilissima
mors latronum homicidarum et proditorum. Igitur
idem facere debemus, et in hoc sequi uestigium
10 Christi, quia in talibus omnis Christi actio est nostra
instructio et nostra doctrina. Vt patet ex dictis, et
sic patet que est tercia elemosina et misericordia
spiritualis, videlicet diligere inimicos propter
Deum, quorum dilectio includit oracionem pro
15 ipsis et peccati remissionem, de quibus vindic-
tam sumere ad nos non spectat nec pertinet
ordinarie, quia non sumus eorum iudices in causa
nostra, sed hoc ad dominum Ihesum Christum pertinet, qui
constitutus est a Deo Iudex viuorum et mortuorum,
20 in cuius nomine *flectitur et flecti debet omne genu*

¹⁵⁶ cridelissime corr. crudelissime

celestium terrestrium et Infernorum. Sic igitur vindictam
sumere de inimicis et de ipsorum iniuriis iniuste
illatis non spectat aliquo modo ad nos in causa
nostra, sed ad dominum nostrum Ihesum Christum, qui ut dictum
25 est, Iudex vniuersalis est et iustissimus viuorum
et mortuorum etc. Item quarta elemosina seu
misericordia spiritualis est ista, videlicet diligere homines
peccatores et iniustos et hoc in Deo et propter Deum.
In Deo quidem et per consequens non in materia peccati,
30 sed in materia virtutis orando et oraciones deuotis-
simas et deuotissime apud Deum fundendo et ef-
fundendo pro ipsis, ut Deus per misericordiam suam dig-
netur eos de uia erratica deducere ad viam
rectam, penitencia mediante, et si ita fiat, tunc homo
35 peccatores et iniustos diligit in Deo et propter Deum,
et ad istam elemosinam omnis homo tenetur propter
Deum et ex precepto Dei et caritatis dicentis : *Diliges
proximum tuum sicut te ipsum*¹⁵⁷. Constat autem quod
omnis homo est proximus noster propter humanitatem (f. 18vB)
1 et propter ymaginem eiusdem rationis et propter paternitatem
eiusdem rationis ex parte Dei et ex parte Christi. Item
propter maternitatem eiusdem rationis ex parte beatissime vir-
ginis Marie que est mater singularis totius
5 humani generis. Item eciam ex parte Ecclesie militantis,
item eciam ex parte celestis Ierusalem, quarum utraque est mater
generis humani. Patet igitur quod propter omnia predicta omnis

¹⁵⁷ Matthieu 19,19

homo est frater noster et proximus noster. Igitur sicut Deus, qui est
caritas, precipit quod quilibet diligat proximum sic
10 seipsum, ita precipit quod diligamus animam proximi
sicut nostram. Igitur omnis homo pro omnibus hominibus
iniustus et peccatoribus Deum rogare tenetur, ut misereri
dignetur illis et ipsos deducere ad penitentiam veram
et salutarem etc. Item quinta elemosina seu misericordia
15 spiritualis est ista : videlicet diligere omnes homines ius-
tos et per consequens ipsorum animas sicut et animam suam.
Videlicet sicut animam ipsius diligentis et ratio est sicut
supra, quia omnes iusti mortales adhuc et in carne
mortali viuentes sunt fratres nostri et proximi nostri, sicut
20 patet et probatum est multipliciter in declaracione quarte elemosine,
seu misericordie spiritualis inmediate precedentis. Igitur pro
animabus iustorum hominum fratrum et propinquorum omnium hominum
et singulorum tenetur omnis homo sicut et pro sua, ita
pro animabus iustorum tota mentis deuocione rogare
25 ut illorum anime in gracia iustificacionis usque ad mor-
tem perseuerantes, numquam de gracia iustificacionis in
culpam et peccatum incidant, sed perpetuo in statu graciae
et iustificacionis conseruati dicere possint cum psalmista
psalm^o lxxv^o versu septimo¹⁵⁸ : *Benedicite gentes Deum*
30 *nostrum et auditam facite uocem laudis eius*¹⁵⁹. Cuius
causa exprimitur et continetur versu octauo : *Qui*
posuit animam meam ad uitam et non dedit in con-

¹⁵⁸ cum psalmista ... septimo est souligné en rouge

¹⁵⁹ Psaumes 65, 8

*comocionem pedes meos*¹⁶⁰. Nam in hominibus iustis in
 iusticia et gracia iustificacionis usque ad mortem
 35 perseuerantibus, Deus ipsorum animas singulariter ponit
 ad uitam, id est coniungit ipsorum animas et eas copu-
 lat ad uitam et cum uita que est uera uita. Uita
 autem uera est Deus principaliter, item uita glorie, item
 uita graciae gratum facientis, que alias dicitur, gracia (f. 19rA)
 1 iustificacionis usque ad mortem perseuerantis, et tales
 iustos sic in gracia iustificacionis conseruans non dat
 nec pedes animarum ipsorum, uidelicet nec intellectum nec
 memoriam nec uoluntatem in commocionem quod est de
 5 bono in malum nec de malo in peius nec de peio-
 ri in¹⁶¹ pessimum etc. Item sexta elemosina seu misericordia
 spiritualis est ista : uidelicet toto corde diligere animas omnium
 fidelium defunctorum in Purgatorio existencium et pro
 illis Deo offerre uitam contemplatiuam et omnia ad uitam
 10 contemplatiuam spectancia, cuiusmodi sunt misse
 laudes Dei et deuote oraciones, uidelicet Pater noster,
 Aue Maria, Salue regina, symbolus quod dicitur
 Credo, item symbolus Quicumque uult et sic de consimili-
 bus. Item offerre pro illis uitam actiuam et omnia ad
 15 uitam actiuam spectancia, cuiusmodi est duplex
 elemosina seu duplex misericordia spiritualis, scilicet et corporalis quod
 ualde iuuant defunctorum animas in Purgatorio temporaliter
 et iustissime condempnatas, quamuis autem omnia predicta

¹⁶⁰ Psaumes 65, 9

¹⁶¹ de peiorem corr. de peiori in

Deo pro fidelibus animabus oblata notabiliter ipsas
20 animas iuuent, tamen differenter et diuersimode, quia
efficacius uita contemplatiua ipsas iuuat quam uita
actiua, quantum Deus qui est obiectum uite contemplatiue,
proporcionabiliter excedit hominem mortalem et mi-
serabilem qui est obiectum uite actiue. Item quantum
25 ad uitam contemplatiuam illud quod maxime iuuat
animas predictas est missa deuota et deuote dicta
deuoteque oblata, siue sit de Requiem, siue sit
de tempore, siue de sanctis, quia ut supradictum est, missa con-
tinet et comprehendit totam uirtutem et efficaciam pas-
30 sionis Christi, cuius uigor est simpliciter infinitus cum
includit personaliter uirtutem et efficaciam deitatis et
ideo cum passio Christi fuerit precium sufficientissimum pro
redempcione tocius humani generis, idcirco est precium
sufficientissimum pro liberatione totali omnium animarum in purga-
35 torio existencium pro quibus missa offertur. Et non solum
missa est precium sufficientissimum pro tota pena purgato-
rii que est pena temporalis, ymmo eciam illam penam
in infinitum excedit dupliciter primo quia pena omnis
autem pena est minor peccato mortali, quod est culpa in- (f. 19rB)
1 tensiue infinita. Igitur sicut missa et passio
Christi in infinitum excedit omne peccatum et ipsum suffi-
cientissime superauit et deuicit, sic eciam multo
magis excedit et superare potest penam temporalem purga-
5 torii, eciam si pena ista esset infinita, non solum
intensiue, sed eciam si per impossibile pena illa esset

infinita extensiuē et sic missa que sic est infini-
ti ualoris offertur pro aliqua anima, tunc si Deus eius
uigorem permetteret illi anime totaliter applicari, tunc
10 statim animam illam liberam redderet a penis purga-
torii, eciā si pro mille milibus annis uel pro pluribus
esset in Purgatorio condemnata. Quantum autem Deus
acceptat missam istam et quantum anime illi uigorem
illius misse applicat, sciri non potest nisi ipso reue-
15 lante. Credendum tamen est quod ualde ipsam iuuat
pro qua offertur, quandoque pro xx quandoque pro xxx et forte quandoque
quia pro centum uel mille annis secundum quod placuerit Christo
et eius clementissime et misericordissime pietati,
qui iudex est uiuorum et mortuorum. Multum igitur et
20 ualde missa oblata pro aliqua anima seu animabus
ualet et ualere credenda est tripliciter : Primo quidem
ex parte Dei cuius misericordie et clemencie non est numerus.
Item ex parte misse, cuius uigor intensiuē infi-
nitus finem non habet in efficacia potestatis. Item
25 ex parte animarum in Purgatorio existentium, que
in gracia iustificacionis et in spe finalis beatitu-
dinis confirmate, et de istis a Deo qui est ueritas in-
mutabilis certificate, non ponunt nec ponere
possunt obicem, nec contra Deum, nec contra missam,
30 nec contra eius ualorem. Igitur propter omnia ista,
missa pro defunctis oblata, credenda est ualde
et sine humana estimacione ualere, licet certam
quantitatem effectus eius ignoremus. Item post

missam et eius infinitum ualorem ualent lau-
35 des Dei, uidelicet hore canonice et cetera deuocio-
nes et oraciones ac eciam predicaciones et omnia
et singula spectancia ad uitam contemplatiuam,
non tantum quantum missa, sicut satis manifeste
patet. Plus tamen incomparabiliter ualent quam ele- (f. 19vA)
1 mosina uite actiue que ualde ualere asserunt-
tur per prophetam dicentem, *quia sicut aqua exting-
uit ignem, ita elemosina extinguit peccatum,*
et multo magis penam peccati. Item uita actiua
5 uidelicet misericordia et elemosina siue corporalis siue
spiritualis oblata pro defunctorum animabus fidelium, mul-
tum et ualde iuuat, quia sicut statim dictum est
*sicut aqua extinguit ignem ita elemosina exting-
uit peccatum* et per consequens penam peccati. Licet autem
10 utraque misericordia non solum spiritualis sed eciam corporalis
iuuet animas fidelium defunctorum, tamen plus iuuat
mirabiliter elemosina seu misericordia spiritualis obla-
ta pro animabus illis quam elemosina, seu misericordia
corporalis, et tanto magis, quanto magis anima
15 corpus excedit. Item sciendum et ueraciter notandum
quod omnia predicta non solum ualent animabus fidelium
defunctorum pro illis, sed eciam ualent hominibus
uiuis et mortalibus ad ipsorum utramque salutem,
uidelicet anime et corporis quantum est ex parte Dei mi-
20 sericordissimi, et quantum est ex parte misse et eius
uigoris infiniti, quantum eciam est ex parte ualo-

ris et virtutis aliorum, scilicet oracionum et laudum Dei.

Item ex parte misericordie corporalis et spiritualis per que omnia et singula homo mortalis iuuatur mira-

25 biliter contra pericula anime et corporis et speciali-
aliter si homo pro quo ista dicuntur et offeruntur

aliqua-
aliter quantum est sibi possibile se disponat,

uel saltem obiectiue se non ponat nec istis contra-

dicat singularius, tamen et ualde iuuatur per

30 missas et oraciones et per totam uitam contemplatiuam

quam per uitam actiuam, inquantum Deus proporciona-

biliter excedit hominem mortalem passibilem et

miserabilem, qui est obiectum actiue. Deus

autem est inmediate obiectum uite contemplatiue.

35 Item post istam sextam elemosinam et misericordiam

spiritualem que est iuuare animas fidelium defunc-

torum, modo quo supra videlicet per uitam actiuam et con-

templatiuam et ipsas hoc modo toto corde dili-

gere, sequitur septima elemosina et misericordia spiritua- (f. 19vB)

1 lis, que est ista : videlicet docere indoctos et per

consequens dirigere errantes et errabiles, et isto

modo sunt tota genera hominum indigencium directione

et doctrina, sicut et errare tripliciter posse contingit.

5 Nam errare potest homo in fide catholica et isto

modo errant omnes infideles cuiusmodi sunt

iudei, sarraceni, pagani et heretici. Videlicet falsi

et infideles christiani, qui baptismo suscepto, fidem

Christi catholicam et orthodoxam obstinate negant

10 et negare conantur uel in toto uel in parte. Item
errare contingit in moribus, in uia morum et in uita
moralis. Videlicet contra spem et caritatem et contra ceteras
virtutes morales quecumque sunt ille, siue sint
principales et cardinales, cuiusmodi sunt: iusti-
15 cia, prudentia, fortitudo et temperantia, siue quecumque
alie uirtutes morales. Item errare contingit
in causa sua uel aliena, in facto iusticie singulariter
uel determinate, et isto modo pupilli et uidue, ac etiam
pauperes hoc modo errant et errare possunt in causa
20 sua. Pupilli quidem propter etatem insufficientem
inexpertus mundi maliciam et scienciam mundi. Item
uidue propter sexum et imprudenciam, deficiunt namque
mulieres et potissime uidue imprudencia. Primo
quidem, quia sexus est ualde imprudens inualidus
25 et inconstans sicut manifeste patet. Nam mulier
nullam uel modicam ac ualde accidentalem habet
naturaliter constanciam et prudenciam, et ideo Aristoteles dicit
methaphisice quod *puer habet consilium imperfectum, mulier
uero inualidum*¹⁶². Puer autem habet consilium imperfectum, quia
30 non est expertus nec in sciencia nec in mundi mali-
cia. Mulier autem naturaliter ex natura sexus ualde
fleumatica, ualde mirabilis et mobilis sicut
aqua, nullam habet in suis cogitacionibus nec per
consequens in consiliis constanciam nec firmitatem,
35 et ideo bene nec firmiter deliberat sed subito cogitat

¹⁶² Aristote, La Politique, passage indéfini

et bene quandoque, sed in cogitatione sua non permanens,
nec pedem intellectus figens non potest sufficienter
nec solide sibi ipsi consulere, nec alteri nisi per acci-
dens ualde raro et quandoque quando subito cogitat (f. 20rA)

1 que quandoque bene cogitat, sed casualiter de illa cogi-
tatione iudicat¹⁶³. Et sic quicumque a muliere wlt
habere bonum consilium habeat ipsum subito et sine de-
liberacione quia, ut dictum est, non deliberat nec bene

5 iudicat¹⁶⁴, et si contingat ipsam deliberare et diu
morari in sua cogitatione, subito et faciliter
occurrit sibi oppositum prime cogitacionis sicut propo-
situm, et per consequens non potest firmiter deliberare nec fir-
miter iudicare, et sic habemus quod mulier uidua est

10 ualde errabilis, quia mulier in quantum mulier. Item
vidue et capite directore destituta, igitur ualde
est errabilis et per consequens misericorditer ymmo mi-
sericordissime iuuanda, vtpote docenda et diri-
genda. Item tercio pauperes, amici et fortuna

15 priuati sunt eciam errabiles, notabiliter eciam
si sint scientes racionales intelligentes et pru-
dentes propter duo. Primo quia priuati amicis et for-
tuna non habent adiutorem qui eos sicut ap-
paret iuuare possit, et sic ipsorum prudentia ualet

20 modicum autem nichil nisi misericorditer adiuuen-
tur. Item secundo quia propter ipsorum et miseriam eorum pru-

¹⁶³ indicat corr. iudicat

¹⁶⁴ indicat corr. iudicat

dencia modicum reputatur, quia ut dicit sapiens : *locutus est diues et omnes tacuerunt. Item locutus est pauper et prudens et dixerunt omnes : « quis est*
25 *hic ?*¹⁶⁵ ». Patet igitur quod pauperes propter paupertatem et inpotenciam sunt de numero errabilium, quorum ut dictum est prudentia eciam si magna sit, nichil uel modicum reputatur. Igitur ponendi sunt in numero docendorum et dirigendorum ut licet in prudentia et consilio iuuari non possint tamquam fatui, inbecil-
30 les et indocti. Iuuari et quodammodo doceri possunt ut eorum prudentia et consilium per illa ad effectum deduci possit ac per hoc reputari etc. Dicamus igitur quod septima elemosina et misericordia spiritualis
35 est docere indoctos et errabiles quandocumque sint errabiles siue in fide, siue in moribus, siue et in factio iusticie, cuiusmodi sunt pupilli et orphani. Item vidue et pauperes modo iam dicto et si quo alio modo homines sint errabiles ; eciam (f. 20rB)
1 ex propria uoluntate cuiusmodi sunt mali homines et potentes qui per potenciam suam pauperum et debilium causas annullare conantur. Patet igitur ex predictis quid est elemosina et misericordia spiritualis, et
5 per consequens quod modis possunt anime defunctorum adiuuari. Et sic ad propositum quomodo anima matris Georgii in Purgatorio existens iuuari poterat et de penis Purgatorii liberari. Et hec sententia respon-

¹⁶⁵ Ecclésiaste, 13,28

sionis facte per angelum Michaellem ad terciam
10 supplicacionem factam per Georgium, qua humiliter et
deuote petebat doceri per angelum per quem modum
animam matris sue iuuare posset, ut sic citius a
penis Purgatorii ualeret et totaliter liberari et ad
patriam Paradisi perduci et cum sanctis angelis ceterisque
15 sanctis collocari. Et sic patet per que et pro quot defuncto-
rum anime iuuari possunt et patet quod per totam uitam
contemplatiuam et per totam uitam actiuam ad quam spec-
tat misericordia duplex spiritualis et corporalis iu-
uari possunt. Item dixit angelus quod ad vitam
20 actiuam post misericordiam spiritualem et corporalem per-
tinet ieiunium non solum a viciis, quod est summum
ieiunium, sed eciam ieiunium a cibo, quia per illud
ieiunium corpus castigatur et in viribus suis quibus
militat contra animam debilitatur. Nam sicut dicit
25 Apostolus¹⁶⁶, *inter corpus et animam est bellum intesti-
num et intrinsecum, continuum et fortissimum*¹⁶⁷. Est quidem
bellum inter corpus et animam, quia caro concupiscit
aduersus spiritum et spiritus aduersus carnem. Hec enim
sibi inuicem aduersantur ut non quecumque vltis
30 illa faciatis. Aduersantur autem adinuicem corpus
et anima, quia habent non solum distinctos sed eciam
contrarios et ualde inimicos appetitus. Nam
anima includens rationem et ceteras partes ymaginis

¹⁶⁶ Nam ... Apostolus est souligné en rouge

¹⁶⁷ Citation inconnue

que sunt intellectus, memoria, uoluntas inquantum est
35 ymago Dei semper deprecatur ad optimum et incli-
natur totaliter ad optimum et appetit optima. Cuius
ratio est ista quia intellectus est naturalis ymago
Filii qui est ueritas per naturam, inquantum Filius procedens
seu progenitus a Patre per modum naturalissimi (f.20vA)
1 intellectus et sic per consequens filius naturaliter ex modo
procedendi non solum est filius sed etiam uerbum natura-
lissimum et uerissimum. Igitur filius naturaliter est veri-
tas, et ideo hoc asserens in ewangelio Iohannes dicit : *Ego sum*
5 *via ueritas et uita*¹⁶⁸. Cum igitur intellectus anime
sit naturalis ymago filii Dei, sequitur ipsum esse
certissime et infallibilissime ueritatis et sic per
consequens intellectus anime nostre naturalissime incli-
natur non solum ad ueritatem veri, sed etiam ad
10 summam ueritatem filii Dei, cuius est naturalis y-
mago et sic hominis intellectus inclinatur et inter-
pretatur ad uerissima et per consequens ad optima, quia
sicut omne uerum est bonum, ita uerissimum est op-
timum, et per consequens sicut intellectus qui et ratio
15 interpretatur ad uerissima et ad uerissima incli-
natur, sic ad optima etiam deprecatur. Item alie
partes ymaginis, scilicet memoria fecunda, idem
memoria efficax et uirtuosa, que per philosophos
uocatur intellectus agens. Ista quidem memoria
20 fecunda et efficax et uirtuosa per quam in nobis produ-

¹⁶⁸ Jean 14,6

citur omnis actus intelligendi naturalis et omne
uerbum mentale et naturale. Ista quidem memoria
est ymago Patris, qui in quantum Pater, naturalissime
inclinatur ad producendum vnum verbum uerissimum
25 et nichil aliud, et sic toto suo naturali impetu
inclinatur ad producendum ueritatem. Igitur
sicut Filius ex suo modo procedendi passiuo est
ueritas per naturam, ita et Pater ex suo producendi actiuo
uel quasi actio est etiam ueritas per naturam, quia
30 naturaliter format et gignit ex se uerbum uerissimum
et infinitam ueritatem. Igitur in diuinus est ueritas
per naturam infinita, non solum quia est Deus et in quantum Deus,
sed etiam quia est Pater ibidem et in quantum Pater, et sic memoria
fecunda in nobis, que est intellectus agens y-
35 mago Patris, sicut est ymago Patris, ita etiam est
ymago infinite ueritatis, et sic memoria ista anime
nostre naturalissime inclinatur et deprecatur non solum ad
ueritatem sed ad infinitam ueritatem, et sic ad optimum
deprecatur sicut ad uerissimum, quia uerissimum est (f. 20vB)
1 optimum, sicut et omne uerum est bonum ut supra.
Item tertia pars ymaginis que est uoluntas est
ymago Spiritus Sancti, qui per naturam est infinita boni-
tas, non solum quia Deus et in quantum Deus, sed etiam quia est
5 Spiritus Sanctus procedens a Patre et Filio simul et indistincte
per modum amoris et bonitatis, scilicet per unicam Patris
et Filii optimam et amantissimam uoluntatem, et per
unicum eiusdem optime et amantissime uoluntatis

modum. Igitur Spiritus Sanctus sic procedens per modum
10 bonitatis et per modum optime uoluntatis est infinita
bonitas ex suo modo procedendi, et sic per
consequens, sicut uoluntas anime nostre est ymago spiritus
sancti, ita est eciam ymago infinite bonitatis ad quam
totaliter inclinatur et ad ipsam toto impetu deprecatur,
15 et sic habemus quomodo anima nostra includens naturaliter
tres partes ymaginis, uidelicet intellectum, memoriam,
et uoluntatem, tamquam tres naturalissimas uirtutes
suas et potencias. Ipsa quidem anima rationalis, tamquam
ratio essentialis et principalis deprecatur ad optima ratione
20 sue que est naturalissima similitudo Dei et optimi et
uerissimi per essenciam et naturam. Item eadem anima
rationalis et humana deprecatur ad uerissima et optima
naturaliter ratione potenciarum suarum, scilicet intellectus, me-
morie et uoluntatis que quidem tres potencie
25 naturales anime sunt partes ymaginis et sunt yma-
go sanctissime Trinitatis deprecantes modo supra¹⁶⁹ dicto
ad uerissimum et optimum. Item anima rationalis et hu-
mana facta ad ymaginem Dei est capax eterne fe-
licitatis et beatitudinis, ad quam naturalissime incli-
30 natur, sicut et naturalissime ipsas partes ymaginis
includit, et sine quibus non potest esse naturaliter intel-
lectiua et rationalis. Nam anima que naturaliter caret
intellectu memoria uoluntate non debet dici nec
est anima rationalis. Igitur anima intellectiua et rationalis

¹⁶⁹ super corr. supra

35 includit naturalissime tres partes ymaginis supra-
dictas. Igitur per ipsas est capax Dei ac beatitudinis
eterne, et sic per consequens ad ipsam toto naturali
impetu inclinatur. Ista autem beatitudo, que secundum Iohan-
nem Apokalypsi¹⁷⁰ *non habet maculam nec rugam*¹⁷¹, ex- (f. 21rA)
1 cludit totaliter maculam et rugam omnis peccati
mortalis et venialis, et eciam excludit fomitem peccati
et omnem potenciam peccandi, et sic per consequens beati-
tudo eterna non solum est bona, sed eciam est optima
5 excludens omnem maliciam et omnem modum
malicie, omne peccatum et omnem modum peccandi, et
sic per consuequens habemus quod anima humana, que per
essenciam et naturam est rationalis, et naturaliter includit
tres partes ymaginis sepedictas sicut est capax eter-
10 ne beatitudinis et ad ipsam naturalissime inclinatur,
ita eciam inclinatur ad optimam et ad optimas uirtu-
tes et virtutum optimitatem. Corpus autem nostrum
non inclinatur ad ista, sed inclinatur ad corporalia et
sensibilia et ad delectaciones sensibiles et corporales, quia
15 militant et militare possunt aduersus animam et ad-
uersus supradictam anime inclinacionem dupliciter, videlicet
et racione corporis et racione fomitis. Racione quidem
corporis, quia corpus distinctum ab anima et inquantum
distinctum ab anima non appetit ex se nisi corporalia
20 mundana, qui quidem mundus cum delectacionibus

¹⁷⁰ Iohannem Apokalypsi est souligné en rouge

¹⁷¹ Ephésiens 5,27

et concupiscentiis suis militat manifeste, id est
[ut]¹⁷² manifeste uidemus exprimi et sentimus militat
quidem contra animam. *Et* ideo Iohannes ewangelista in
quadam canonica sua¹⁷³ prohibet mundum diligi et
25 eius delectacionem tamquam pestiferam detestatur
dicens : *Nolite diligere mundum nec ea que in
mundo sunt, quia transit mundus et concupiscencia
eius*¹⁷⁴. Hoc etiam quidem Christus prohibet Mathei
vIto¹⁷⁵, vbi expresse *prohibet thesaurizare diui-*
30 *cias huius mundi*¹⁷⁶. Item prohibet sollicitudi-
nem et diligenciam in comestionibus et potacio-
nibus et comestibilibus et potabilibus et indumen-
tis dicens, quantum ad diuicias : *Nolite the-*
*saurizare uobis diuicias in terra etc*¹⁷⁷. Item
35 quantum ad secundum dicit : *Nolite solliciti esse a-*
nime uestre quid manducabitis aut quid bi-
*betis et corpori uestro quid induemini etc*¹⁷⁸. Igitur
ex istis prohibicionibus factis per Christum et per Iohannem
ewangelistam patet¹⁷⁹, quod mundi dilectio est peri- (f. 21rB)
1 culosa et pestifera, et sic per consequens patet non

¹⁷² Dans la marge

¹⁷³ Et ideo ... canonica sua est souligné en rouge

¹⁷⁴ 1 Jean 2,15

¹⁷⁵ Hoc etiam ... vlto est souligné en rouge

¹⁷⁶ Matthieu 6,19

¹⁷⁷ Ibid.

¹⁷⁸ Matthieu 6,31

¹⁷⁹ Iohannem ... patet est souligné en rouge

solum experimentaliter, sed etiam auctoritatibus Christi
et beati Iohannis euangeliste, quod mundus iste militat
contra animam et sic per consequens corpus humanum
5 inclinatum ad delectacionem mundi militat contra
animam, quantum est ex se et quantum est ex parte appeti-
tus eius naturalis quo ad dileccionem mundi inclinatur.
Item ut dicebatur corpus humanum militat sin-
gulariter contra animam ratione fomitis annexi, quia
10 fomes peccati derelictus ex peccato originali, qui
dicitur lex membrorum, est pessimus tyrannus et pessimus
inimicus anime, quia toto impetu inclinatur animam
ad peccata mortalia, et ipsam cogit et necessitat ad
uenialia intantum quod non est homo mortalis
15 quantumcumque iustus, nisi esset sanctificatus in gracia
confirmatus, qui non cadat in peccata uenialia et
qui non claudicet et qui non cespitet in via
Dei. Vnde audi Apostolum ad Romanos dicentem¹⁸⁰ : *Vi-*
deo aliam legem in membris meis repugnantem
20 *legi mentis mee et captiuum me ducentem*
*legi peccati*¹⁸¹. Ideo audi Iohannem euangelistam in
quadam Canonica sua dicentem¹⁸² : Si dixerimus
quoniam peccatum non habemus, mentimur et non facimus
ueritatem¹⁸³. Item Iohannes euangelista¹⁸⁴, deuotissi-

¹⁸⁰ Vnde ... dicentem est souligné en rouge

¹⁸¹ Romains 7,23

¹⁸² Ideo ... dicentem est souligné en rouge

¹⁸³ 1 Jean 1,6

¹⁸⁴ Item ... euangelista est souligné en rouge

25 mus et sanctissimus et singularissimus amicus Christi et
sibi ualde familiaris, confitebatur dum adhuc vi-
ueret in hac mortali uita se esse continuum peccatorem
et non obstante eius notabili sanctitate, dicebat
se cum aliis peccatoribus continuum peccatorem, et sic per
30 consequens omnis homo mortalis quantumcumque iustus
cadit continue in peccatum ueniale. Item super ista
materia audi Christum docentem discipulos orare et
dicere : *Pater noster qui es in celis etc*¹⁸⁵. Vnde in quinta
petitione eiusdem oracionis docet omnes discipulos
35 quantumcumque perfectos sic dicere : *Dimitte nobis debita nostra
sicut et nos dimittimus debitoribus nostris etc*¹⁸⁶. Con-
stat autem quod debita ista quibus Deo dicimur debiti
et que oramus et petimus nobis dimitti sunt peccata
saltim uenialia. Igitur sicut discipuli Christi quantumcumque (f. 21vA)
1 perfecti docti sunt a Christo magistro ueritatis, igitur saltim
septem horis canonicis dicere Pater noster etc. Sequitur
quod discipuli predicti, non obstante ipsorum super alios
homines notabili potestate, continue cadebant in peccatum
5 et indebitum eius a Deo dimittendum intantum quod con-
tinue haberent ueritatem Deum orare, rogare et dicere
*Pater noster etc*¹⁸⁷. Et dimitte nobis etc. Item super ista
materia attende ordinacionem sanctissime ecclesie ca-
tholice que ordinauit quod quilibet sacerdos cele-

¹⁸⁵ Matthieu 6,9

¹⁸⁶ Matthieu 6,12

¹⁸⁷ Pater noster etc. est souligné en rouge

10 brans post consecracionem corporis Christi in quo puncto
et in quo statu debet deuotissimus esse, tunc dicat
oracionem dominicam predictam sic dicendo: *Pater noster etc*¹⁸⁸.
Et dimitte nobis debita nostra etc. Et sic habemus
multipliciter et euidenter quod fomes peccati est pessima
15 lex membrorum et arma fortissima corporis contra
animam et intantum fortissima quod fortissime inclinatur
animam ad peccata mortalia, et non solum sic inclinatur
ad mortalia, sed etiam necessitat ad uenialia et
animam continue ducit captiuam in lege peccati
20 uenialis. Sic igitur manifeste patet ex dictis, quod
bellum est inter corpus et animam que fortissime
ad inuicem et contra se inuicem punnant¹⁸⁹, quia ut dictum
est, habent contrarios et inimicos appetitus, quia anima
rationalis totaliter et potissime inclinatur ad uerita-
25 tem et bonitatem, et non solum ad ista sed etiam incli-
natur ad uerissima et optima. Videlicet ad opti-
mam ueritatem Dei et uite eterne et per consequens
non solum ad uirtutes sed ad optimas uirtutes.
Corpus autem est potissime annexum fomiti
30 supradicto et armatum armis fortissimis eiusdem
fomitis inclinatur ad omne malum et ad omne
peccatum, et similiter inclinatur et inclinare conatur ani-
mam ad omne peccatum, et sic fortissime ipsam in-
clinatur quod licet ipsam non cogat nec necessitet

¹⁸⁸ Pater noster etc est souligné en rouge

¹⁸⁹ punnant leg. pugnant

35 ad mortalia, nec ipsam necessario captuat
in mortalibus, tamen ipsam necessitat ad uenialia
et ipsorum lege ipsam captuat ut patet ex dictis.
Item ut dicebatur istud bellum quod est inter corpus
et animam est bellum intestinum, id est bellum (f. 21vB)
1 intrinsecum, videlicet in eadem domo, in eadem perso-
na naturali et in eadem natura et ideo ex hoc est
bellum magis periculosum, quia inimici ualde de
propinquo se contingunt. Item istud bellum non solum
5 est intestinum et intrinsecum in eadem persona et in
eadem natura humana naturale, sed eciam est bellum
iuge et continuum, quia in ista uita mortali continuo
durant appetitus anime et corporis naturales in qua
uita appetitus corporis non ligatur nec sibi arma
10 fortissima fomitis fortissimi auferuntur. Igitur
istud bellum inter corpus et animam non solum est
intestinum et intrinsecum, sed eciam est ualde con-
tinuum semper durans in hac uita, die ac nocte,
vigilando et dormiendo, sicut non solum dicta sed
15 eciam experientia docent. Item istud bellum
non solum est intestinum et continuum, sed eciam ex hoc
et per hoc ualde ac eciam fortissimum propter duo.
Primo quidem quia est intestinum et continuum, igitur
fortissimum. Item secundo quia in isto bello corpus
20 armatum armis fortissimi fomitis fortissime
inpugnat animam, ipsam non solum inclinando
ad mortalia, et frequentur ipsam superando et vin-

cendo in illis et trahendo ipsum ad consensum et inclinacionem suam, scilicet fomitis et corporis ac eciam
25 ipsum captiuando in lege peccati uenialis ut supra.
Igitur habemus ex predictis deductionibus et declarationibus quod inter corpus et animam est bellum fortissimum quia intestinum iuge et continuum. Et licet anima
nostra in isto bello fortissime et potentissime iuuatur et fortificetur per vitam contemplatiuam, scilicet
30 per missas, oraciones et laudes¹⁹⁰ Dei. Item per vitam actiuam et per opera uite actiue et singulariter per opera misericordie spiritualis et corporalis, tamen iuuatur eciam valde et fortificatur per ieiunia, ex hoc
35 quia per ieiunia quibus corporaliter abstinetur a cibo corporali, corpus et fomes peccati debilitatur, dum autem inimicus anime debilitatur ipsa fortificatur ut patet. Igitur corporale ieiunium est opus bonum et notabiliter bonum notabiliter debilitans (f. 22rA)
1 corpus et arma eius, scilicet fomitem et vires fomitis, quibus debilitatis fortificatur anima cum viribus suis. Igitur si tale opus sic notabile et tantum bonum offeratur Deo pro animabus fidelium defunctorum valde et notabiliter prodest eis. Et sic habemus ex predictis quod vita contemplatiua cum omnibus actibus et operibus suis valde et principaliter iuuat animas fidelium defunctorum. Item secundo iuuat ipsas uita actiua, ut comprehendit non solum

¹⁹⁰missas ... laudes est souligné en rouge

10 opera misericordie corporalis et spiritualis, sed etiam
ut comprehendit ieiunium, non solum mentale quo
abstinetur et ieiunatur a viciis et peccatis, sed etiam
ut comprehendit ieiunium corporale, quod ualde
debilitando fomitem peccati et vires corporis animam
15 et eius vires fortificat. Igitur corporale ieiunium
est opus notabilis bonitatis, et per consequens si
deuote Deo offeratur pro animabus fidelium defunctorum
notabiliter prodest eis. Et sic patet totalis responsio
beatissimi Michaelis archangeli ad terciam sup-
20 plicationem Georgii, qua deuotissime suppli-
cabat Michaeli archangelo doceri per ipsum
per quem modum animam matris eius in Purgatorio
existentem possit iuuari, ut citius a penis
Purgatorii posset et felicius liberari, quia ut
25 patet ex dictis sibi respondit quod uita contemplatiua
comprehendens missas, oraciones et Dei laudes. Item
uita actiua ut comprehendit non solum duplicem
misericordiam corporalem et spiritualem, sed etiam ut compre-
hendit duplex ieiunium corporale scilicet et spiritu-
30 ale, et sic patet tota responsio et exaudicio
tertie supplicacionis Georgii. Quarta suppli-
cacio Georgii quam porrexit beato Michaeli ar-
changelo est ista : « Supplico tibi, sanctissime
Michael, pater mi et domine karissime, quatenus pro libe-
35 ratione anime matris mee Deum et beatissimam
Mariam uirginem cordialiter et deuote orare

et rogare digneris. » Ad quam supplicacionem
sanctissimus Michael respondit sic dicens : « Dico tibi,
frater karissime mi Georgii, quod statim dum a te (f. 22rB)
1 recessero et in celum ascendero, loquar cum omnibus
angelis consociis et amicis meis, super quos Deus
principem me constituit, et vna cum hiis omnibus
rogabo deuotissime et toto corde beatissimam
5 virginem Mariam matrem domini nostri Ihesu Christi, qua-
tenus vna nobiscum rogare dignetur dominum nostrum
Ihesum Christum, qui preces nostras sue karissime et dilec-
tissime non negabit, et scio quod beatissima virgo
Maria, mater et aduocata peccatorum, toto corde
10 humanum diligens genus, pro cuius iustificacione
et saluacione ac liberacione a peccato facta est
mater Dei et Dei filius in ipsa pro eadem causa
dignatus est incarnari, et ex ea virgine vir-
ginaliter ac mirabiliter nasci, ipsa quidem que
15 tantum beneficium accepit pro salute humani generis,
et propter ipsum, scilicet quod accepit beneficium tante
maternitatis, qua vere dicitur mater Dei incar-
nati. Istud beneficium recognoscens et iugiter
de isto beneficio recordata, libentissime et de-
20 uotissime nobiscum rogabit filium suum dominum
nostrum Ihesum Christum et certus sum quod matris sue
preces ipse exaudiet et nostras et sic certissime
liberabitur mater tua. Amen. Explicit Capitulum
xxviim ualde prolixum, tamen ualde utile,

25 in quo agitur de supplicacionibus Georgii
archangelo Michaeli porrectis et exaudi-
tis et affirmatiue signatis dicendo : « fiat, fiat. »

Capitulum xxviii in quo agitur de ambassatis Georgii

Istud est capitulum sibi precepta per angelum Michalem

30 xxviii, in quo agitur de ambassatis mul-
tiplicibus preceptis et indictis ex parte domini nostri
Ihesu Christi Georgio per Michaelem archangelum
ad diuersas personas, quarum prima est ad
Richardum archiepiscopum, primatem et¹⁹¹ Ybernie¹⁹².
35 Item secunda est ad Eduardum nunc regem
Anglie¹⁹³ et ad reginam matrem eius, uxorem
quondam regis Anglie¹⁹⁴, patris istius domini
Eduardi actualiter ibi nunc regentis. Item
tercia ad regem Francie, videlicet dominum Iohannem (f. 22vA)
1 nunc regentem¹⁹⁵. Item quarta ad sanctissimum in Christo
patrem dominum Innocencium papam sextum nunc
viuentem et sanctam matrem Ecclesiam gubernantem¹⁹⁶.
Item quinta ad soldanum Babilonie nunc vi-
5 uentem et regnum Babilonie et Egipti nunc
regentem¹⁹⁷. Que autem fuerint ambassiate pre-

¹⁹¹ archiepiscopum, primatem et leg. archiepiscopum et primatem

¹⁹² Richard FitzRalph (1300-1360), théologien et archevêque d'Armagh entre 1346 et sa mort.

¹⁹³ Édouard III (1312-1377), roi d'Angleterre entre de 1327 jusqu'à sa mort.

¹⁹⁴ Isabelle de France (1285-1358)

¹⁹⁵ Jean II le Bon (1319-1364), roi de France de 1350 à 1364.

¹⁹⁶ Innocence VI (1282-1362), pape de 1352 jusqu'à sa mort.

dicte et in quibus punctis fundantur Georgius
predictus singulariter non expressit nec totaliter
ambassiatas alibi nec alicui expressit,
10 nisi dumtaxat illis ad quos missus et ubi
missus est. In generali tamen expressit ambas-
siam ad primatem Ybernie de qua dixit
quod inter cetera ambassiatata illa fundabatur
super absolutione¹⁹⁸ cuiusdam magne ciuitatis
15 sui archiepiscopatus, quam dictus primas iniuste
interdicebat et excommunicabat ac interdictam et
excommunicatam tenebat. Licet non ex malicia
nec ex iniusticia quam uideret, sed quia uidebatur
sibi ciuitatem in quibusdam punctis non facere
20 debitum suum nec facere uelle. Item ambassia-
tata predictorum regum, scilicet Francie et Anglie mul-
ta continebat, sed principaliter continebat tracta-
tum pacis et multiplicem admonicionem.
Item ambassiatata ad dominum papam contine-
25 bat eciam tractatum pacis inter reges predictos,
item absolucionem cuiusdam principis, qui
longo elapso tempore iam decessit et quem nomina-
re non curauit. Item ambassiatata ad solda-
num Babilonie non expressit, nisi tantum quod
30 ambassiatata continebat magnum et nobilem tocius

¹⁹⁷ Cette référence désigne probablement An-Nâsir Badr ad-Dîn al-Hasan, sultan mamelouk bahrite d'Égypte de 1347 à 1351 et de 1354 à 1361.

¹⁹⁸ absolucionem leg. absolucionem

christianitatis bonum. Cum beatus Michael archangelus ambassiatas predictas Georgio ex parte domini nostri Ihesu Christi inposuisset, dicendo talia et talia dicas tali et tali etc. Georgius duo dixit.

35 Primo reges quomodo illi crederent ipsum fuisse in alio mundo, et uidisse Purgatorium, Infernum et Paradisum et fuisse locutum facie ad faciem cum archangelo ? Cui angelus dedit certissima et secretissima intersigna que ullus mortalis (f. 22vB)

1 sciebat, nisi dumtaxat ad quos Georgius mittebatur. Item secundo quantum ad soldanum Babilonie Georgius dixit sic : « Quomodo et ad quod ibo ad soldanum Babilonie, sarracenum et infidelem

5 inimicum Christi et christianorum et fidei christiane ? » Cui Michael respondit dicens : « Vade secure et indubitanter ad illum, quia Deus illius uoluntatem optime cognoscit. Et scit certissime quid de illo habeat facere tu uero uade ad illum et inple mandatum

10 Dei ac domini nostri Ihesu Christi. » Qui quidem Georgius ambassiatas predictas, post eius exitum, fideliter conatus est adimplere, dando intersigna mirabilia et secretissima sibi tamen, ut permissum est, ab angelo reuelata, et quod ita verum fuerit

15 patet per patentes et euidentes literas, domini Armachani et aliorum multorum positas et descriptas superius in principio huius tractatus. **Capitulum vicesimum nonum et ultimum. In quo agitur de exitu Ge-**

Capitulum vicesimum nonum **orgii de Paradiso**

20 et ultimum huius tractatus, in quo agitur de
exitu Georgii de Paradiso inferiori superius descrip-
to. Sciendum enim quod omnibus predictis, uisis, dictis
et completis Michael archangelus accipiens
per manum dextram Georgium et in manu sinistra
25 tenens crucem auream et ex lapidibus preciosis
contextam, de qua superius in tractatu isto facta
est mencio specialis, subitissime omnibus que Ge-
orgius uiderat disparentibus, duxit Georgium
ad capellam sancti Patricii, vbi est ostium Pur-
30 gatorii per quod Georgius intrauerat et ad Pur-
gatorium descenderat, sicut patuit superius
in principio huius tractatus. Et nunc, scilicet in fine
diei naturalis, videlicet xxiiiior horarum temporis taxa-
ti introeuntibus et descendentibus ad uidendum
35 Purgatorium et Infernum et omnia mirabilia su-
pradicta, prior monasterii sancti Patricii cum
canonicis suis, item rex illius patrie cum
nobilibus suis et cum copiosa gentis multitu-
dine qui uenerat ad uidendum Georgium, / f. 23rA /
1 et uidendum in ipso mirabilia Dei. Tunc autem omnis
predicti astantes, scilicet prior cum canonicis suis
et rex uocatus Machamaham cum nobilibus
suis et cum aliis multis, uiderunt Georgium se-
5 [quodam¹⁹⁹] pedictum cum alio viro pulcherrimo satis bone

¹⁹⁹ Dans la marge

iuuentutis, scilicet de etate Christi ut supra, in-
dutum pannis pulcherrimis viridis coloris,
coronatum corona pulcherrima, utpote aure-
a et lapidibus ualde preciosis contexta, fulgen-
10 tissima, cuius radii, ut supra, lucem solis in-
meridie lucentis vincere uidebantur, portantem-
que crucem auream consimiliter contextam et similiter
fulgentem. Istorum autem duorum hominum vnum, scilicet
Georgium, cognouerunt, alterum uero non cognouerunt
15 utrum uerus homo esset, sicut apparebat visibiliter,
uel utrum esset angelus, sicut in corde suo ueraci-
ter cogitabant et cogitando estimabant et iu-
dicabant. Videntibus autem omnibus predictis pre-
dicti Michael et Georgius mutuo per aliquod
20 temporis spacium locuti sunt. Nam Michael an-
gelus inter cetera Georgium monuit de duobus,
primo quidem quod diligentissime diuina precep-
ta seruaret, in quibus tota lex pendent et prophete,
et in quibus vita anime humane consistit. Iuxta
25 illud dictum Christi : *Si vis ad uitam ingredi, serua
mandata*²⁰⁰. Item in quibus caritas comprehenditur
et continetur, quia, sine caritate includente
Dei gratiam, gratum facientem et ceteras virtutes
non potest homo saluari. Igitur sicut in di-
30 uinis preceptis Decalogi et moralibus includi-
tur anime vita humane, ut dictum est, sequitur

²⁰⁰ Matthieu 19,17

quod in eisdem caritas predictam includatur,
a qua uita anime separari non potest, quia anima
a caritate separata peccato inficitur mortali, quod
35 est priuacio uite et priuacio bonitatis. Item
uita anime moralis non potest haberi sine ca-
ritate nec ab ipso potest modo aliquo separari,
et sic sicut diuina precepta comprehendunt uitam
anime et caritatem, ita eciam comprehendit (f. 22vB)
1 sufficienciam et efficaciam diuinorum sermonum
Noui ac Ueteris Testamenti. Iusta illud Augustinus
in sermone de laudibus caritatis dicentis :
Ille habet quidquid patet et quidquid latet in di-
5 *uinis sermonibus qui caritatem seruat in mo-*
*ribus*²⁰¹. Igitur dixit angelus quod illa precepta omnino
seruare conaretur. Item monuit ipsum ac sibi
precipiendo mandauit, quatenus in ambassia-
tis predictis voluntatem Dei seruaret ac execu-
10 tionem demandaret, sicut et postea fideliter est
executus. Item tercio Michael archangelus
ad modum prelati cum pollice dextro signaculo
crucis se muniens et consignans, uidelicet in
fronte, in ore et in pectore, dicendo : « Adiutorium
15 nostrum in nomine Domini, qui fecit celum et terram.
Item : Sit nomen Domini benedictum, ex hoc nunc et
usque in seculum. » Quo facto, statim benedixit
Georgium et omnes astantes dicens : « Benedictio

²⁰¹ Augustin, *Sermo CCCL* (ou De Tempore 39), Migne, *PL* 39, 1554.

Dei omnipotentis Patris et Filii et Spiritus Sancti,
20 ac eciam domini nostri Ihesu Christi et eius sanctissime matris
Marie virginis et omnium sanctorum et sanctarum descen-
dat super uos et maneat semper. Amen. » Hiis
autem completis, Michael archangelus statim
inuisibiliter discessit. Prius tamen confirmata
25 quarta supplicacione Georgii, cui dixit :
« Scias certissime me cum a te recessero et in
celum ascendero, cum omnibus angelis ad beatis-
simam uirginem Mariam accessurum et eam de-
uotissime amore tui rogaturum, quatenus
20 dignetur filium suum vnigenitum dominum Ihesum
Christum cordialiter rogare pro liberacione matris
tue a penis Purgatorii, et sicut tibi promisi,
ita veraciter fiet. Amen. » Angelo autem
subitissime recedente, Georgius totaliter
25 gradus scale Purgatorii ascendente, priore
supradicti conuentus canonicorum cum toto
conuentu gaudentibus et Deum laudando cantan-
tibus, videndo sensibiliter in Georgio mira-
bilia Dei. Cum autem esset Georgius in capella (f. 23vA)
1 in medio omnium valde admirantium consti-
tutus, tunc omnes et singuli notabili deuocio-
ne affecti non solum de reditu Georgii, sed
eciam de uisione angeli, ac eciam de odore
5 admirabili supra modum narrabiliter qui
de loco illo et de uestimentis emanabat.

Tunc quicumque poterat de uestimentis Georgii
pro reliquiis seruandis quomodocumque cum cul-
tellis uel alio modo dirumpere, dirupebat et
10 rapiebat. Et cum sic Georgium nudum in
femoralibus dimisissent, voluerunt capillos
capitis eius euellere, quod et fecissent, nisi
fuisset prohibens et fortis potencia domini
Machamachan, regis supradicti, qui ipsum
15 Georgium uestimentis suis propriis deuotissime
indui fecit. Hec autem omnia facta sunt ad
confirmacionem non modicam catholice fidei
sicut patet, ac eciam ad laudem et gloriam
domini nostri Ihesu Christi, qui cum Patre et Spiritu Sancto
20 uiuit et regnat Deus benedictus in secula
seculorum. Amen²⁰².

²⁰²Ajout d'une autre main plus tardive : O Georgii, quanta magna est fides tua