

QUELQUES PRÉSUPPOSÉS, TERRES LIMITROPHES

Pour commencer cette réflexion sur les liens entre merveilleux et spiritualité, il faut concéder que l'on emploiera beaucoup de termes avec une rigueur mouvante, ou plus justement, en gardant toujours à l'esprit qu'ils sont très polysémiques et que leur polysémie fait sens. Ainsi, on usera tour à tour d'« âme »¹ et d'« esprit », de « sacré » et de « spirituel », par exemple. On ne se limitera pas dans l'extension des termes et on considérera bien souvent l'anachronisme comme lumineux. On revendique la souplesse et le jeu dans la manipulation de certains mots et concepts.

Débutons par deux citations qui donnent à entendre la tonalité dominante de cette interrogation des liens entre merveilleux et spiritualité. La première est issue de *L'Enfant de la haute mer* :

Elle n'était pas très jolie à cause de ses dents un peu écartées, de son nez un peu trop retroussé, mais elle avait la peau très blanche avec quelques taches de douceur, je veux dire de rousseur. Et sa petite personne commandée par des yeux gris, modestes mais très lumineux, vous faisait passer dans le corps, jusqu'à l'âme, une grande surprise qui arrivait du fond des âges².

Ce passage de Jules Supervielle dit très simplement et métaphoriquement la façon dont semble parfois retentir le merveilleux, comme une surprise, sous une forme ni belle ni laide, venue du « fond des âges ». La seconde est une première citation d'André Malraux – puisque la lecture de Malraux a accompagné la préparation de ce travail. Dans *La Métamorphose des dieux*, Malraux observe que « lorsque “les lumières” feront du surnaturel une province de l'imaginaire, le Moyen Âge deviendra l'époque de l'imaginaire. Mais il ne connaît le surnaturel que comme réalité³ ». Bien entendu, pour un médiéviste, l'assertion de Malraux peut sembler, comme souvent, excessive. Toutefois, elle permet de poser quelques préalables. Malraux affirme que le Moyen Âge ne connaît le surnaturel que comme réalité, ce qui pose d'emblée plusieurs questions. Le merveilleux est-il le surnaturel ? Le surnaturel fait-il seulement allusion à

1 Sur la question de l'âme, voir, ci-dessous, les articles de Cl. Kappler (p. 114-115), E. Poulain-Gautret (p. 231-234) et la synthèse finale (p. 241-242).

2 Jules Supervielle, *L'Enfant de la haute mer* [1931], Paris, Gallimard, 1958, p. 8-9.

3 André Malraux, *La Métamorphose des dieux*, Paris, Gallimard, 1957, p. 350-351.

l'imaginaire chrétien, religieux, seul véritable objet de croyance de l'occident médiéval lettré ? Qu'est-ce que considérer le surnaturel comme réalité ? Le merveilleux est-il réel, alors même qu'on tend à le définir précisément comme l'expression de l'irréel ?

8 La réponse à ces questions dépend directement de la définition que l'on donne du merveilleux. Or, s'il existe bien des définitions du terme, elles ne rendent pas toujours pleinement compte de ce qu'il recouvre. Pour proposer une définition en creux, on énoncera ce que le merveilleux n'est pas ou pas seulement. Le merveilleux n'est pas l'inexpliqué, dans une vision néo-positiviste, qui le confinerait aux espaces non encore compris et éclaircis par la raison, la science, la philosophie, voire la psychanalyse ou la religion. Même si cela est vrai quand on observe le merveilleux sur une durée relative – cela fonctionne par exemple, très bien à propos d'un type de merveilleux du long Moyen Âge –, cette compréhension du merveilleux ne peut tenir sur la longue durée. On s'accorde bien plutôt avec Élie-Georges Humbert et Michel Meslin qui, dans leur article « Permanence du merveilleux », affirment que « ce n'est pas dans le défaut d'une connaissance scientifique et d'une explication logique du monde qu'il faut rechercher les fondements du merveilleux qui perdure, mais bien plutôt dans les attitudes psychologiques de l'homme à l'égard d'une réalité qui lui apparaît comme profondément différente de lui-même, et qu'il sublime en la sacralisant⁴ ». Cette sacralisation tendrait à tirer le merveilleux vers le religieux et pourrait légitimer notre interrogation. Mais ce serait presque trop facile puisque ce qui nous intéresse est précisément le spirituel, non le religieux, au sens dogmatique. Même si Jacques Le Goff a montré à juste titre que le merveilleux médiéval avait différentes facettes, qu'il pouvait être chrétien ou païen, par exemple, on préférera aborder le merveilleux de façon un peu générale, de manière suffisamment distanciée pour ne pas trop percevoir les différences, et même, de manière plus tortueuse, on ira débusquer le spirituel précisément dans le merveilleux non religieux.

De fait, le merveilleux apparaît d'abord comme une expression de la vie affective, comme l'énonce bien Michel Meslin, dans son article « Qu'est-ce que le merveilleux ? »⁵ : « Mettant en jeu principalement des éléments affectifs, tels que l'admiration, la crainte, l'étonnement, la stupeur, le merveilleux n'a cessé de se développer dans les diverses cultures humaines, parce qu'il a paru apte à décrire et à définir ce qui ne pouvait pas l'être par la simple raison humaine. » C'est cette affinité du merveilleux et de la vie affective, au sens large, qui peut

4 N. Bériou, R. Boyer, E. Claverie et M. Meslin, *Le Merveilleux, l'imaginaire et les croyances en Occident*, Paris, Bordas, 1984, p. 217.

5 *Ibid.*, p. 7. Voir d'autres références à Mircea Eliade dans l'article de M. Demaules, p. 38.

conduire à l'envisager comme voie d'accès à la vie spirituelle. De fait, la vie de l'esprit a à voir avec le sentiment de Dieu mais ne saurait s'y réduire, comme en témoigne la remarque d'Augustin dans ses *Confessions* (VI, 13), selon laquelle, sa mère, « Monique disait qu'elle discernait à je ne sais quelle saveur impossible à expliquer par des mots la différence entre Dieu quand il se révèle, et l'âme quand elle rêve ». Vie de l'esprit ou vie de l'âme et révélation divine sont proches au point que certains seulement peuvent les discerner, et encore, à quelque saveur mystérieuse. C'est encore en ce sens qu'on peut lire ces propos de Mircea Eliade dans *Méphistophélès et l'androgynie* :

Il n'est pas exclu que notre époque passe à la postérité comme la première qui ait redécouvert les "expériences religieuses diffuses", abolies par le triomphe du christianisme. Il n'est pas exclu que l'attraction ressentie pour les activités de l'Inconscient, l'intérêt pour les mythes et les symboles, l'engouement pour l'exotique, le primitif, l'archaïque, les rencontres avec les "Autres" avec tous les sentiments ambivalents qu'elles impliquent – il n'est pas exclu que tout cela apparaisse un jour comme un nouveau type de religiosité.

Par conséquent, quand le merveilleux se fera religieux, il sera, dans la perspective qui est la nôtre, le témoin d'une religiosité très large.

C'est encore le lien implicite qu'on opère souvent entre spiritualité, religion et transcendance, qui a motivé cette réflexion car il semble précisément que le merveilleux interroge une spiritualité de l'immanence. Dans la littérature médiévale, c'est bien souvent au cœur du matériel, voire du quotidien, comme chez Marie de France⁶, que sourd le merveilleux, ce qui a d'ailleurs parfois fait hésiter la critique entre fantastique⁷ et merveilleux. Pour autant, le merveilleux n'évacue pas la question de la transcendance, du sublime, ou du sacré, mais il la dit en images. Ainsi, il faut non seulement dissocier l'appréhension du sacré et son expression, mais encore, semble-t-il, il faut s'intéresser à la modalité singulière de cette expression qui est, par nécessité, immanente, mais qui fait plus que constituer une voie vers la spiritualité, au sens où elle est spirituelle. Le merveilleux, en tant qu'expression humaine, est appréhendé comme objet immanent mais également comme objet singulier dans son immanence en tant qu'il implique parfois la possibilité d'un élargissement du réel, par delà ses

6 Sur Marie de France, voir les articles de Chr. Ferlampin et de K. Ueltschi, dans le présent volume.

7 Notamment à la suite de Fr. Dubost, *Aspects fantastiques de la littérature narrative médiévale : XII^e-XIII^e siècles. L'autre, l'ailleurs, l'autrefois*, Paris, Champion, 1991. À propos de la réflexion de Francis Dubost, voir l'article de Chr. Ferlampin, dans ce volume. Sur la question du fantastique, voir les articles de K. Ueltschi (p. 59-61), S. Marchand (p. 188-192 et 194-198) et I. Olivier (p. 201-205).

bornes ordinaires. Comme il n'y a pas de merveilleux, en dehors du sujet qui le perçoit et/ou l'exprime, il n'y a guère de voie à la transcendance que dans l'immanence. Il semble que, parfois, le merveilleux ouvre cette voie, invite à ce cheminement, même si l'issue est incertaine, même si la transcendance n'existe peut-être pas, car le mouvement, la dynamique que le merveilleux induit suffisent à sa propre justification. Le merveilleux serait un mouvement d'ouverture sur un espace dont on n'aurait pas besoin d'être certain. Ce qui importerait serait avant tout le mouvement lui-même, mouvement qui paraît être au fondement de la vie spirituelle.

10

Par conséquent, on ne peut s'accorder avec une définition du merveilleux qui le réduit à l'expression de l'irréel, selon laquelle « le merveilleux se présente donc comme un parfait exemple de greffe : l'imaginaire s'ente sur le réel, et de leur intime union résulte un espace temps original⁸ ». Le merveilleux qui nous intéresse ne constitue pas une échappatoire par rapport au réel, mais au contraire, il se loge au cœur du réel, mais d'un réel nettement élargi ou approfondi. Il est la révélation d'une façon neuve de concevoir le monde, d'une acceptation, même confuse, même seulement poétique, des promesses du réel. Il ne s'agit pas d'affirmer qu'il faut croire au merveilleux, qu'il faut croire que les licornes existent, mais que l'invention d'objets merveilleux et que ces objets eux-mêmes, en tant que productions esthétiques, littéraires, artistiques ou psychologiques, font partie de la réalité humaine et, qu'ils ne peuvent être rejetés dans l'irréel. Dans cette mesure, le merveilleux souligne que la vie spirituelle est une modalité de l'être au monde de l'homme.

Or, le merveilleux peut rapidement être conçu comme produit de la pure imagination. Il se déploie dans l'interaction entre le sujet et le monde, comme une expression non-rationnelle non seulement de l'affect, mais aussi, de la pensée. Dans cette mesure, le merveilleux s'apparente à l'expérience spirituelle, puisque si l'on en croit Patrick Sbalchiero dans son *Dictionnaire des miracles et de l'extraordinaire chrétiens*⁹, elle s'appuie sur la perception et la conscience d'une relation entre une expérience et la modification du sujet. Cette perception consciente passe ultimement par la pensée mais elle lui préexiste, comme, semble-t-il, le merveilleux reflète un stade non-rationnel de la pensée ou une pensée qui se maintient volontairement à un stade pré- ou post-rationnel. En

8 Communication d'Y.-A. Favre, dans *Hommage à Robert Baudry. Une quête incessante le merveilleux*, dir. Cl. Letellier, actes du colloque « La problématique du merveilleux », Cermeil, CCIC de Cerisy-la-Salle, du 2 au 8 août 1991, actes des rencontres de Bagnoles de l'Orne, « Surgissement du merveilleux », Cermeil, association estival au pays de Lancelot du Lac, du 23 au 25 juillet 1993, amicalement communiqués par Gérard Chandès.

9 « Expérience spirituelle », dans *Dictionnaire des miracles et de l'extraordinaire chrétiens*, Paris, Fayard, 2002.

outre, si, dans le merveilleux, il n'y a pas toujours explicitement modification du sujet, il y a bien modification du réel et cela paraît conduire nécessairement à un repositionnement du sujet au sein d'un réel altéré. C'est là, sans doute, l'une des caractéristiques de l'imagination.

IMAGINATION ET SPIRITUALITÉ

Une fois encore, on n'évoquera pas le jeu des significations du mot imagination (ou fantaisie), puisque on n'y parviendrait pas. Quoi qu'il en soit, ce qui ressort assez nettement d'une observation diachronique de l'imagination est qu'elle est souvent considérée comme intermédiaire entre le corps et l'esprit. On comprend d'ailleurs aisément que ce soit à la Renaissance, à peine sorti du Moyen Âge, qu'on exprime expressément le caractère médian, entre corps et esprit, de l'imagination¹⁰. Montaigne va plus loin encore en assignant une fonction à l'imagination, liée à cette position : elle permet à l'âme et au corps de communiquer. Elle participe ainsi à la fois du matériel et du spirituel. Elle serait un facteur de cohésion et d'unité de la personnalité puisqu'elle permettrait à l'esprit et au corps de « s'entrecommuniqu[er] leurs fortunes » (*Essais*, I, 21). De fait, on n'est pas si éloigné, sur ce point des conceptions de la psychanalyse où le travail de l'imagination nous renseigne sur une part de la vie du corps qui demeurerait autrement inconnue à l'esprit et inversement.

Si l'on accepte l'idée de ce caractère intermédiaire de l'imagination, on peut comprendre qu'en partant d'une de ses expressions, le merveilleux, on puisse, dans une certaine mesure, s'élever jusqu'à l'esprit, voire en percevoir le fonctionnement et la vie propre, que l'on appellera spiritualité. Ainsi l'imagination devient un moyen de connaissance de ce qui n'est ni accessible ni exprimable par les moyens de la raison ou de l'intelligence traditionnelle. L'objet de cette connaissance peut être de différentes natures. On peut considérer que par le travail de l'imagination, ou par le travail artistique, pour ce qui nous intéresse, on dévoile une vérité cachée du monde, qui serait d'ordre spirituel, comme le montre Malraux pour le fonctionnement de la peinture flamande : « son surnaturel est un réel dont l'art manifeste la spiritualité¹¹ ». C'est un rapport au monde de ce type qui préside notamment au merveilleux spatial médiéval : le monde parcouru ou contemplé fait sens spirituellement et peut servir au progrès, à l'éducation, à l'élévation spirituels. C'est ainsi que l'on peut

¹⁰ Ainsi, en 1501, Jean-François Pic de la Mirandole fait de l'imagination un entre deux entre l'âme et le corps : « L'imagination se tient à la frontière entre l'intellect et le sentir ; elle est située au milieu des deux » (*De l'imagination*, trad. Chr. Bouriau, Chambéry, Comp'Act, 2005, p. 20).

¹¹ *La Métamorphose des dieux*, op. cit., p. 357.

comprendre l'errance des chevaliers, l'entrée dans la grotte de Lough Dergh du héros de la légende du Purgatoire de saint Patrick¹², ou les propos d'Hugues de Saint-Victor, dans son *De arca Noe mystica*, vers 1128, voyant la terre comme scène pour raconter l'histoire du salut de l'homme. La situation se complique encore et le travail de représentation devient exponentiel quand Roger Bacon, dans son *Opus Majus*, vers 1268, insiste sur l'importance de la capacité à s'imaginer les lieux mentionnés dans les Écritures afin de réaliser le sens spirituel de l'histoire. La géographie, déjà passées par le prisme de l'écriture ou de la représentation, va être l'objet d'une contemplation qui permettra de révéler son caractère merveilleux voire religieux. Ainsi les mappemondes médiévales, dont on sait qu'elles ne donnaient que rarement à voir le monde réel, étaient fréquemment destinées à être utilisées pour des pèlerinages imaginaires. On va plus loin encore, on réinvente un espace, qui soit en accord avec une réalité spirituelle, comme si le monde merveilleux avait une réalité plus signifiante que celle du monde connu.

12

MERVEILLEUX, SPIRITUALITÉ ET CONNAISSANCE

Et, à vrai dire, l'opposition entre monde réel et monde rêvé importe moins qu'il paraît puisque la connaissance du monde, du réel, y compris son exploration imaginaire, et la connaissance de Dieu s'articulent dans la pensée médiévale¹³. Ainsi, Gervais de Tilbury concède la possibilité du merveilleux, même païen, sous le regard de Dieu, quand il comprend l'éventuelle croyance aux fées¹⁴ comme l'expression d'une foi totale en la toute puissance de Dieu. De la même façon, Montaigne souligne l'inadéquation de nos catégories mentales pour appréhender le divin : « il m'a toujours semblé qu'à un homme chrétien cette sorte de parler est pleine d'indiscrétion et d'irrévérence : "Dieu ne peut mourir", "Dieu ne se peut dédire", "Dieu peut faire ceci, ou cela". Je ne trouve pas bon d'enfermer ainsi la puissance divine sous les lois de notre parole » (II, 12). Or cette parole ne fait que refléter la forme de la raison, dont Montaigne n'hésite pas à dire le caractère hautement relatif : « J'appelle toujours raison cette apparence de raison que chacun forge en soi – cette raison est un instrument [...] accommodable à tous biais et à toute mesure » (II, 12).

12 À ce propos, voir l'article de K. Ueltschi, dans le présent volume (p. 56).

13 C'est ce qui conduit Malraux à écrire dans *La Métamorphose des dieux* : « l'imaginaire médiéval n'est jamais ce qui ne saurait exister : c'est ce qui existe par Dieu ; ou au loin, un pays de l'arbre-qui-chante et ces cynocéphales, peuple de saint Christophe. »

14 Sur les fées, voir les articles de Chr. Ferlampin-Acher (p. 71-75), P. Longuenesse (p. 144-146), T. Collani (p. 165-169), I. Olivier (p. 202-204) et E. Poulain-Gautret (p. 231-240).

Par conséquent, l'imagination est non seulement une des voies d'accès aux réalités spirituelles, au sacré, voire à Dieu, mais encore elle est parfois considérée comme le mode d'accès privilégié. Ainsi, chez saint Augustin¹⁵ ou Thomas d'Aquin, la *phantasia* est destinée à développer une mystique, elle constitue une donnée ambivalente de l'âme humaine, propre à participer à la sagesse et à la connaissance mystique de Dieu. De la même façon, les créatures merveilleuses médiévales ont parfois pour fonction de montrer la direction de Dieu, comme Morgane pour Aubéron qui boit son lait¹⁶, ce qui le destine au Paradis, ou Mélusine pour Raymondin qui estime que la fée a sauvé son âme¹⁷.

Mais, le personnage de Raymondin nous rappelle également à quelle humanité s'adresse ce merveilleux chargé de spiritualité : comme l'énonce, encore une fois, Malraux, « l'homme qui l'on trouve ici, c'est celui qui s'accorde aux questions que la mort pose à la signification du monde¹⁸. » De fait, il s'agit d'un merveilleux qui apporte quelque lumière à un homme en quête de sens et particulièrement du sens de la vie au monde dans la conscience de la mort, d'un homme qui veut marcher sur la rive étroite du réel et avancer uniquement dans les zones liminales de sa conscience. Michel Meslin pose la question : « Le merveilleux ne serait-il pas un sixième sens, celui de l'« impossible », comme disait Lucien Febvre, au point qu'on pourrait à bon droit le tenir pour la manifestation, individuelle et collective, de cette fonction de l'irréel dont Bachelard, dans *L'Air et les songes*, affirmait qu'elle était absolument indispensable à l'homme¹⁹ ? » Il souligne l'« irremplaçable fonction psychique²⁰ » du merveilleux. On irait volontiers plus loin. Il semble que la possibilité de produire du merveilleux est une forme de la dignité humaine. C'est d'ailleurs ce que suggère déjà Michel Meslin en disant, « langage vivant pour dire l'indicible, le merveilleux est, en un sens, reconnaissance par l'homme de ses propres limites et de sa finitude. Mais aussi de sa grandeur²¹ ». Amiel écrit dans son *Journal*, à la date du 5 février 1853 : « Ainsi nous produisons nous-mêmes notre monde spirituel, nos monstres

15 Voir également à ce sujet l'article de K. Ueltschi (p. 61).

16 À ce sujet, voir mon article, « Morgane ou le paradis maternel : lait, littérature et féerie », *Femmes médiatrices et ambivalentes. Mythes et imaginaires*, dir. Anna Caïozzo et Nathalie Ernould, Paris, Armand Colin, coll. « Recherches », 2012. Sur le personnage de Morgane, voir l'article de K. Ueltschi (p. 55-56).

17 Voir M. White-Le Goff, *Envoûtante Mélusine*, Paris, Klincksieck, coll. « Les grandes figures du Moyen Âge », 2008.

18 *Antimémoires*, Paris, Gallimard, 1967, p. 16.

19 Michel Meslin, « Qu'est-ce que le merveilleux ? », dans *Le Merveilleux, l'imaginaire [...]*, éd. cit., p. 6.

20 *Ibid.*, p. 8.

21 *Ibid.*, p. 7.

et nos chimères, et nos anges. Nous objectivons ce qui fermente en nous... nous sommes tous des visionnaires et ce que nous voyons c'est notre âme dans les choses. »

La conscience aiguë de ses propres limites voire du caractère dérisoire de son existence participe de la production d'objets merveilleux, comme pour montrer que cette finitude même n'est pas l'essentiel, qu'il y a plus à dire. Le merveilleux peut être compris comme un sursaut vital au cœur même de l'impuissance. Pourtant il n'apparaît pas désespéré, mais au contraire, éminemment confiant dans l'aptitude humaine à l'élaboration de réalités imaginaires, littéraires, artistiques, ou même spirituelles. De fait, la créativité spirituelle apparaît comme l'une des plus libres de l'homme, au sens où elle est presque totalement intérieure et irréductiblement subjective. Gilbert Durand est plus affirmatif encore quand il déclare que « la liberté et la dignité ontologique des personnes ne reposent que sur cette spontanéité spirituelle et cette expression créatrice qui constitue le champ de l'imaginaire²². »

14

Et si l'on veut comprendre la spiritualité comme un élan vers Dieu, dignité humaine et pensée de Dieu sont encore liées dans la mesure, comme le montre Carl Gustav Jung, où Dieu peut être ramené à une image idéale que l'homme se forme de lui-même et qu'il projette dans l'ordre métaphysique. Ainsi la pensée de Dieu procéderait d'une forme de prise de conscience par l'homme de sa propre et extrême dignité, même projetée dans la transcendance ou en-dehors de lui-même. De la sorte, le merveilleux, en tant qu'il est une manière d'approprier la transcendance ou de bâtir une passerelle entre transcendance et immanence, constituerait un chemin vers l'intériorisation de cette même dignité, comme s'il fallait parfois en passer par Dieu pour revenir à soi et comme si le merveilleux était le viatique pour ce passage. Ainsi, dans une certaine mesure, la foi serait la coïncidence du sentiment, de l'intuition de Dieu et de la conscience de soi et le merveilleux reposerait sur l'acceptation même momentanée de cette coïncidence dans le champ de l'imaginaire.

Toutefois le mouvement induit par le merveilleux dépasse ce seul champ. Il peut avoir des retentissements sur la vie, dans la mesure où, si l'on en croit Jean-François Pic de la Mirandole, c'est par un certain usage de l'imagination que l'homme décide de sa forme de vie. Pour Michel Meslin également, la spiritualité, « cette expression que l'homme formule en ces divers langages n'est pas simplement la description d'un sacré, objet extérieur à l'homme, mais en même temps le témoignage d'une relation entre l'homme et autre chose, d'une

22 G. Durand, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire : introduction à l'archétypologie générale*, Paris, PUF, 1963, p. 464.

possession particulière par laquelle il entend modifier sa propre vie²³. » Il ressort qu'un merveilleux ouvert sur la spiritualité est l'expression esthétique d'une image que l'homme se fait de lui-même, y compris, parfois dans la volonté de ménager un espace au divin, afin d'enrichir son existence, précisément parce qu'il a pris conscience de sa fragilité.

Mais, on pourra dire qu'un tel fonctionnement de compensation ou de sublimation imaginaires ne peut tenir face aux avancées scientifiques et que ce sont bien des conceptions de médiéviste. Pourtant, les dernières avancées scientifiques en matière d'activités mentales ou de vie psychique sont de plus en plus conçues en accord avec les intuitions des sciences humaines. Certes, on comprend de mieux en mieux, combien « spiritualité et mystique étaient assujetties au système nerveux », comme le rappelle Patrick Sbalchiero²⁴, mais l'explication scientifique ne contredit pas l'explication poétique. Les différentes approches tendent de plus en plus à se compléter, j'en veux pour preuve les recherches qui croisent neurologie et psychanalyse, par exemple. D'ailleurs, quand Élie-Georges Humbert et Michel Meslin constatent « la permanence du merveilleux », dans un monde rationnel et scientifique, ils demandent : « est-ce pour se convaincre qu'il existe encore quelque part, fût-ce en nous-mêmes, quelque chose de mystérieux, de non défini rationnellement²⁵ ? » Ils s'interrogent : « Alors, comment dira-t-on le merveilleux aujourd'hui ? » Et ils répondent : « précisément on ne le dira pas. Il ne peut être image, représentation, récit, idée, projet, utopie. Il serait une certaine qualité de l'existence²⁶ ». Ainsi, même si une forme de merveilleux s'émousse, il est vrai, avec le temps et même si cette rêverie de médiéviste ne peut sans doute pas tenir sur la longue durée, l'impulsion merveilleuse, le positionnement instigué par rapport au réel et à la vie semblent perdurer. Finalement, le champ de l'imaginaire se referme quelque peu, bien que l'intense succès de la *fantasy*, par exemple, semble le démentir, mais l'attente humaine face au monde ne décroît pas et continue, pour ce qui nous intéresse ici, à s'exprimer artistiquement.

REPRÉSENTATION, LANGAGE, FICTION

Car ce qui nous intéresse ici est avant tout l'expression de l'imaginaire par le merveilleux, ce à quoi nous avons tous accès. On dit *expression*, car le terme demeure assez vague, même si on aurait envie de dire « représentation ». De fait, il semble bien qu'il ne s'en agisse pas vraiment. Ainsi, Michel Meslin préfère,

23 *Pour une science des religions*, Paris, Le Seuil, 1973, p. 8.

24 P. Sbalchiero, *Dictionnaire des miracles [...]*, *op. cit.*, introduction, p. XXIV.

25 M. Meslin, *Le Merveilleux, l'imaginaire [...]*, *op. cit.*, p. 212.

26 *Ibid.*, p. 216.

lui, le terme de *langage*, car il explique que « l'on doit tenir le merveilleux pour un langage : le seul langage par lequel l'homme puisse exprimer ce qu'il expérimente comme indicible, comme supérieur à toute représentation, à tout concept humain²⁷ ». Ce choix est intéressant, car il pose directement l'une des questions qui nous occupe : celle de la communicabilité de l'expérience spirituelle sous la forme du merveilleux. Comment pourrait-on communiquer l'expérience spirituelle, par le merveilleux, s'il n'était pas en quelque sorte « représentation », même symbolique ? On peut penser, en se rappelant la conception que Kant se fait du plaisir pris au sublime, dans la *Critique de la faculté de juger* – communicable mais sans la médiation de concepts –, que l'expérience spirituelle est en quelque sorte rendue communicable par le merveilleux, précisément en raison de sa partie liée avec le sublime. En raison de la part commune avec le sublime ou avec le sacré, le merveilleux deviendrait communicable, par-delà la question de la représentation, par-delà les concepts, en touchant à l'universel. Le merveilleux serait un *medium* entre le singulier et l'universel, et, en ce sens, il serait une parfaite expression littéraire et artistique.

Cette périlleuse communicabilité du merveilleux ou, du moins, de sa signification, n'est pas étrangère aux médiévistes qui ont collaboré à ce volume. Elle est à l'image de celle de l'expérience spirituelle et elle a à voir avec la question de la fiction, non pas de cette fiction qui apparaît dans les théories actuelles, mais de la fiction comme simple création de l'imagination. Le merveilleux se loge dans un espace de la fiction où peut se dire le caractère irréductible de l'expérience spirituelle, là où, comme l'observe Paul Ricoeur, la fiction est « synthèse de l'hétérogène²⁸ ».

Le merveilleux se situe à la convergence ou au point de fuite de deux rapports au monde et, surtout, pour ce qui nous occupe ici, de deux conceptions de la production artistique. Ainsi, dans *La Métamorphose des dieux*, Malraux fait la différence entre des esthétiques, des époques, où prédomine un imaginaire de la Vérité, quand la valeur spirituelle prime, et d'autres où importe un imaginaire de la Fiction, quand importe la valeur esthétique. À l'échelle de la littérature médiévale, et même si l'on ignore beaucoup autant des croyances réelles que des idées esthétiques, on peut observer différents points de bascule entre un merveilleux « objet de croyance » et un merveilleux « catégorie esthétique », comme l'a bien montré Christine Ferlampin-Acher²⁹. D'ailleurs, à vrai dire,

27 M. Meslin, « Qu'est-ce que le merveilleux ? », dans *Le Merveilleux, l'imaginaire [...]*, op. cit., p. 7.
28 *Temps et récit*, Paris, Le Seuil, 1983, t. I, p. 402.

29 *Fées, bestes et luitons : croyances et merveilles dans les romans français en prose, XIII^e-XIV^e siècles*, Paris, PUPS, coll. « Traditions et croyances », 2002 ; *Merveille et topique merveilleuse dans les romans médiévaux*, Paris, Champion, coll. « Nouvelle bibliothèque du Moyen Âge », 2003.

le merveilleux « objet de croyance », même s'il peut être tout à fait fascinant, ne peut être l'objet d'une étude véritable pour cette époque, puisqu'il est perpétuellement fuyant, alors que le merveilleux « catégorie esthétique » se livre mieux à l'étude. Et, paradoxalement, ce-dernier ramène parfois au premier au sens où bien souvent, et tout particulièrement au Moyen Âge, la valeur esthétique s'accroît de la valeur spirituelle. Plus tard, encore, elle se pensera même comme valeur spirituelle. Dans le merveilleux, fiction et vérité convergent et se dépassent l'une l'autre. Ce merveilleux est éminemment porteur de fiction mais il est également lesté du souvenir d'une vérité, qui ne préexiste pourtant pas à la fiction, mais en surgit, comme, dans l'idée de Jung, Dieu surgit de la *psyché* humaine et intrinsèquement la précède. Observer et comprendre le merveilleux sous ses formes artistiques seraient ainsi une occasion privilégiée d'approcher le fonctionnement de la vie spirituelle.

Voici certaines des questions qui sont au centre de ce volume. Si ces questions sont particulièrement au cœur de la littérature médiévale, qui m'est plus familière, elles me paraissent traverser tout un pan de l'histoire littéraire. De fait, si j'ai tenu à ce que ce sujet soit l'occasion d'échanges entre spécialistes d'époques, de littératures, de cultures et de formes artistiques différentes, c'est bien sûr que j'ai plaisir à fréquenter la littérature en général, mais aussi parce que, de mon point de vue de lectrice simple, certaines convergences entre d'autres merveilleux et le merveilleux médiéval semblent éclatantes. Ainsi, je ne peux éviter de penser au merveilleux des *Lais* de Marie de France, par exemple, quand je lis ces mots d'André Breton³⁰ dans le second *Manifeste du surréalisme* (1930) :

tout porte à croire qu'il existe un certain point de l'esprit d'où la vie et la mort, le réel et l'imaginaire, le passé et le futur, le communicable et l'incommunicable, le haut et le bas cessent d'être perçus contradictoirement. Or, c'est en vain qu'on chercherait à l'activité surréaliste un autre mobile que l'espoir de détermination de ce point³¹.

De même, la familière de la légende du purgatoire de saint Patrick que je suis, habituée à concevoir la possibilité d'accéder à l'autre monde au cœur du monde quotidien, n'est pas très dépaysée auprès du même Breton quand il affirme :

tout ce que j'aime, tout ce que je pense et ressens, m'incline à une philosophie particulière de l'immanence d'après laquelle la surréalité serait contenue dans la

³⁰ Sur l'importance d'André Breton pour cette réflexion, voir l'article de T. Collani (p. 157-159).

³¹ A. Breton, *Manifestes du surréalisme*, Paris, Gallimard, 1988, p. 72-73.

réalité même, et ne lui serait ni supérieure ni extérieure. Et réciproquement, car le contenant serait aussi le contenu³².

Ailleurs encore, je ne peux m'empêcher de songer aux mappemondes ou aux visions médiévales, quand je lis ce passage d'Alejo Carpentier :

le merveilleux devient tel de façon manifeste, quand il surgit d'une altération subite de la réalité [...], d'un éclairage inhabituel ou singulier qui en fait voir les richesses jusqu'alors ignorées, d'un changement d'échelle qui la fait percevoir avec une intensité particulière comme dans l'exaltation spirituelle d'un état-limite³³.

Il ne s'agit pas de tenter de réduire les différences des époques, des contextes, des approches³⁴. Il ne s'agit pas de s'obstiner à chercher du même. Il s'agit plutôt de reconnaître, d'accepter et parfois de célébrer certaines similitudes ou de voir comment les différentes approches sont complémentaires. Il s'agit de trouver, de circonscrire cet « état limite », cette ligne frontière qu'il faut franchir pour entrer en merveilleux, ce seuil qui sépare merveilleux et spiritualité. Or, par delà les différences d'esthétique, de conception de la littérature et de vision du monde, il me paraît possible de superposer les lectures car elles nous mettent toujours aux prises avec des expressions de la vie spirituelle, en tant qu'elle est un des aspects de la vie psychique.

C'est pourquoi j'ai retenu de la réflexion des psychiatres ou psychologues sur la propension des enfants à aimer le merveilleux que l'attrait pour le merveilleux³⁵. correspond à la recherche du mystère, à l'expression de la puissance d'adhésion au monde, qui s'expriment fortement surtout chez l'enfant. J'y vois un rappel de ce que je constate en littérature médiévale, que le merveilleux participe de la recherche d'un élargissement de la conscience, qu'il naît dans le sentiment de la fragilité mais exploite également la certitude de puissance, sur laquelle repose aussi la création artistique. Le merveilleux est un élargissement du réel, comme la spiritualité est accroissement de l'être. C'est pourquoi la spiritualité trouve assez naturellement à s'exprimer

32 *Id.*, *Le Surréalisme et la peinture*, Paris, Gallimard, 1965, p. 46.

33 A. Carpentier, *Tientos y diferencias*, Montevideo, Editorial Arca, 1967, p. 108.

34 Aragon propose une bonne synthèse diachronique de l'évolution du merveilleux de l'Antiquité au surréalisme, en passant par le Moyen Âge, Rimbaud, ou Lautréamont, dans « La peinture au défi » [1930], dans *Écrits sur l'art moderne*, Paris, Flammarion, 1981. On lira également avec profit W. Kandinsky, *Du spirituel dans l'art, et dans la peinture en particulier* [1949], Paris, Denoël, 2004, qui pose bien la question de la spiritualité dans l'art moderne (littérature, peinture, sculpture, musique).

35 R. Soulayrol, *La Spiritualité de l'enfant : entre l'illusion, le magique et le religieux*, Paris, L'Harmattan, 2006.

artistiquement par le merveilleux, dans une perspective assez prismatique de création et d'exploration d'un nouvel espace au cœur même d'un espace déjà fictif.

Les études qui forment ce volume sont organisées en quatre parties. La première est consacrée au Moyen Âge. La deuxième partie évoque la rencontre du merveilleux et de la spiritualité dans l'expérience ou l'altérité. La troisième partie traite des problématiques propres aux XIX^e-XXI^e siècles. La quatrième partie focalise sur la *fantasy*. L'ensemble du propos est suivi de quelques mots de synthèse et de nouvelles propositions.

Myriam White-Le Goff
Université d'Artois (Arras)
« Textes et cultures », EA 4028