

thought greatly exaggerated, is now believed closer to an accurate figure. And he “laid bare the essential features of the medieval grammar school” as an institution which provided a common basis of education for scholars and for administrators (264).

The book is well-argued, though perhaps a bit too detailed for the results. The subject is perhaps better suited to a long scholarly essay than to a monograph. Ultimately, the importance of this book is that it shows the use of medieval and Tudor history for the Victorian and Edwardian laws, not the absolute accuracy or inaccuracy of this particular historian’s work. Indeed, Miner appears throughout the work to want to use Leach’s life to explain the strengths and weaknesses of his work, yet he fails to give us any insight into Leach’s private life, only his public one. This omission leaves the analysis slightly flat.

Miner’s all too brief autobiographical account of his interest in Leach (295, note 1, and 135-136) must sound familiar to many of us. In using Leach’s material as a doctoral student, Miner became intrigued by the man. Towards the end of his life, Miner satisfied his curiosity. How many of us have asked, but not investigated, who were the (mostly) men behind these names, the archivists who created the editions relied upon or the ones badly in need of replacement? These autobiographical statements also intrigued me in another way, by the span of the historiography represented here. Leach to Miner’s teachers Richard Hunt and Helena Chew to Miner comprise three generations looking at the same problem. It seems there is another historiographic essay in this material, one examining the changes in the approach of medievalists through this century.

Despite its shortcomings, this is a fascinating work. As an exercise in historiography, it is useful for medievalists who should understand how our source editions were created, for British historians examining the turn-of-the-century society, and for advanced undergraduates learning the history of historical writing.

Charlotte A. Newman Goldy
Miami University, Ohio

Georges Minois — *Histoire des enfers*. Paris : Fayard, 1991, 440 p.

Ayant déjà à son crédit de larges fresques historiques, notamment une *Histoire de la vieillesse de l'Antiquité à la Renaissance* (1987) de même qu’une étude en deux tomes sur *L'Église et la science* (1990 et 1991), Georges Minois a fait amplement la preuve qu’il dispose des moyens requis pour aborder les sujets vastes et complexes. L’enfer est l’un de ceux-là et le traitement qu’il en fournit atteste une fois de plus l’étendue de son information, la netteté de ses vues dans la mise en ordre des matériaux et la fluidité de sa rédaction. La cadence rapide à laquelle la production de l’auteur obéit suggère superficiellement une double réflexion : d’une part, que cela est moins difficile qu’il paraît dans la mesure où malgré la diversité des sujets, ceux-ci ne sont pas sans se recouper et, en outre, appartiennent à la même aire de civilisation, occidentale; d’autre part, qu’en dépit de tout, le travail accompli prend les allures d’une haute vulgarisation, alimenté qu’il est à une multitude d’ouvrages de première main, tant sur le plan de l’information que sur celui de l’analyse.

Certes, nous empruntons tous et le fait d'être entièrement de seconde main ne ferait pas de *Histoire des enfers* un ouvrage de vulgarisation si l'ensemble comme tel représentait une percée ou une trouvaille, si la thématique de l'enfer ou des enfers faisait l'objet d'une interprétation globale. Je crois que l'auteur poursuivait plus ou moins clairement un objectif de ce genre. Il ne l'atteint pourtant que bien imparfaitement, me semble-t-il, car ni la documentation ni la problématisation ne le permettent. La documentation est en quelque sorte en entonnoir. Pratiquement mondiale dans le premier chapitre (Mésopotamie, Inde, Anciens Grecs, Germains, Chamanisme, Afrique noire, Amérique précolombienne), elle devient ensuite strictement occidentale et chrétienne à partir des premiers siècles de notre ère, sauf une percée sur l'Islam (ch. VII). La problématisation fait écho à l'ambiguïté de la documentation (mondiale-occidentale) et le lecteur se fait dire à l'occasion que « l'enfer est un des plus vieux cauchemars de l'humanité » (9), ce qui est un propos anthropologique, alors qu'ailleurs, il se fait raconter une histoire typiquement chrétienne où la pastorale met délibérément en œuvre le ressort de la peur. De la sorte, les possibilités anthropologiques tournent court et virent à l'approfondissement de l'*homo occidentalis*; l'histoire sociale et religieuse (Jaquette) de l'Occident chrétien s'annexe indûment les histoires des cultures primitives ou orientales. Peut-être Minois ne fait-il que refléter nos évidences actuelles en ce qui touche l'histoire de l'humanité, évidences occidentales, évidemment. Mais après tout, l'histoire comme discipline scientifique est une création de l'Occident.

Si j'ai raison de prêter à Minois l'intention d'interpréter globalement le phénomène infernal, il faudrait penser que l'auteur vient le plus près de réaliser son projet à la faveur de l'ordonnancement général de son récit, ordonnancement sous-jacent à la succession des chapitres et à peu près exprimé dans la suite des quatre parties : I — *Ébauches et naissance du cauchemar*; II — *Croissance et excroissance du cauchemar* (III^e-XIII^e siècle); III — *Le cauchemar maîtrisé et exploité* (XVII^e-XVIII^e siècle); IV — *Mort et résurrection de l'enfer : le cauchemar réalisé* (XIX^e-XX^e siècle). Avec la première partie, en effet, nous avons affaire à des religions mythiques et l'enfer y reçoit les justes autant que les pécheurs. Avec les deuxième et troisième, il est question d'une religion de salut, le Christianisme, une religion de la transcendance par conséquent et qui a intégré la philosophie morale, si bien que son enfer n'engouffre que les injustes et en fait des damnés. Enfin, la quatrième partie évoque l'effacement progressif du mythe infernal tout en montrant que l'enfer n'est pas disparu pour autant, qu'il est plus réel que jamais, qu'il s'est en fait *réalisé* en ce sens que, au jugement du moins de plusieurs penseurs et artistes tels les Rimbaud, Schopenhauer, Leopardi, Dostoïevski, Nietzsche et Sartre, il existe maintenant sur Terre, il est produit par les êtres humains, il constitue une dimension de la réalité humaine. D'après cela, Minois propose une lecture anthropologique du mythe de l'enfer, lecture appuyée sur les faits historiques dont il dessine la courbe. « Le paradis et l'enfer, demande-t-il, ne seraient-ils que les deux facettes contradictoires d'une même réalité en l'homme ? » (399) Il répond personnellement oui à cette question et s'avance sur ce terrain jusqu'à réinterpréter l'idée associée de salut. « Le salut est dans l'affirmation du contradictoire. » (406)

La thèse de Minois est intéressante à plusieurs titres. Elle explique tout d'abord qu'il ait été en mesure d'écrire une histoire proprement dite de l'enfer, c'est-à-dire non théologique et incroyante. Elle s'appuie ensuite sur la périodisation comtienne de l'évolution culturelle (âges théologique, métaphysique, positif), périodisation à mon sens fondamentalement valable. Enfin, elle est sans doute dans le vrai quand elle

rapatrie l'enfer dans le cœur de l'homme. Toutes ces vertus ne l'empêchent pas d'être extrêmement fragile pour la simple raison que sous le mot « enfer », on regroupe des phénomènes foncièrement différents et qui ne tiennent ensemble que par un abus de langage, je veux dire 1) la croyance en la survie de l'individu qui est la signification véritable des enfers préchrétiens, 2) le problème de la justice divine et du châtement qui se trouve à la base de l'enfer chrétien, 3) la question du malheur qui frappe l'individu ou la collectivité en ce monde, question à laquelle on accolerait le nom d'enfer postchrétien. Il est exact que le mot « enfer » a cette polysémie. Minois pouvait donc légitimement se laisser guider par elle dans l'élaboration de son thème, mais au prix d'une confusion qui enlevait d'avance toute solidité à ses constructions théoriques.

En deçà de cette thèse majeure, l'auteur formalise ses données en recourant à diverses disciplines, principalement la psychologie et la sociologie. J'approuve tout spécialement la distinction qu'il opère entre une version populaire et une version savante de l'enfer chrétien. Dès les débuts, la tradition chrétienne charrie côte à côte des descriptions concrètes et sadiques des supplices auxquels sont soumis les damnées, où le feu qui brûle est tout ce qu'il y a de plus matériel et, par ailleurs, des considérations abstraites sur la justice de Dieu, une justice qui épargnerait les païens de bonne foi et qui, bien entendu, recourrait à un feu spirituel dans l'exécution de ses décrets. Augustin synthétise la version populaire et la version savante. À un millénaire de distance, Dante reproduit le même équilibre, inspiré par le théologien Thomas d'Aquin. Au XVI^e siècle, la synthèse se défait et le peuple trouve dans la sorcellerie ce que les mystiques trouvent dans leurs extases, c'est-à-dire des preuves expérimentales que le diable et l'enfer existent. Enfin, lors de la Restauration et à travers tout le XIX^e siècle, le dogme de l'enfer se fossilise dans sa perfection formelle tandis que d'une part, l'élite intellectuelle cesse tout à fait d'y croire et que les masses populaires en sont encore impressionnées, elles à qui les prédicateurs ne cessent de l'assener afin de les maintenir à l'ordre. La conceptualisation ici employée m'a paru parfaitement appropriée et efficace, le thème à l'étude s'y prêtant de façon paradigmatique.

Veut-on en terminant un aperçu de l'enfer chrétien, ce cauchemar comme le nomme Minois avec insistance ? Il comportait les trois *nécessaires* aspects suivants : 1) l'existence réelle, 2) l'éternité du châtement, 3) les peines du dam et du sens; plus quelques aspects *optionnels* : i) un feu matériel, ii) le jugement particulier, iii) les Limbes, iv) le Purgatoire. Encore en 1929, le théologien P. Michel démontrait tout cela sous le sceau du *Nihil obstat* et de l'*Imprimatur* (367). En cette fin du XX^e siècle, les sondages d'opinion montrent qu'une petite minorité de catholiques seulement croient toujours à l'existence d'un tel enfer. Pour eux à tout le moins, cependant, la thèse de Minois ne vaudrait pas même si elle était vraie.

Roger Lapointe
Université d'Ottawa
