

Pas de miracle : la Vierge et Marguerite dans l'Heptaméron

François Cornilliat

Volume 27, numéro 2, automne 1994

Écrits de femmes à la renaissance

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/501083ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/501083ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département des littératures de l'Université Laval

ISSN

0014-214X (imprimé)

1708-9069 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Cornilliat, F. (1994). Pas de miracle : la Vierge et Marguerite dans l'Heptaméron. *Études littéraires*, 27(2), 77-96. <https://doi.org/10.7202/501083ar>

Résumé de l'article

François Cornilliat se penche sur les enjeux idéologiques et rhétoriques de la « laïcisation » du récit de miracle. Son analyse porte principalement sur la 72^e - et dernière - nouvelle de l' *Heptaméron* de Marguerite de Navarre. Une naïve religieuse, engrossée par son confesseur, relate sa mésaventure à la duchesse d'Alençon qui, imbue d'évangélisme, convainc la nonne, qu'au lieu de s'en remettre au pouvoir illusoire du Pape, elle ferait mieux de dialoguer directement avec Dieu sans intercession « humaine ». L'intervention de la duchesse d'Alençon, qui est aussi l'auteure du livre, est ainsi liée à l'activité du récit désacralisant.



PAS DE MIRACLE

LA VIERGE ET MARGUERITE

DANS *L'HEPTAMÉRON*

François Cornilliat

■ Ayant ouï la 71^e nouvelle de *l'Heptaméron* (l'histoire du sellier trop pressé de se consoler de la mort de sa femme), Nomerfide, la benjamine des devisantes, s'étonne que le bonhomme, « voiant la mort et la croix devant ses oeilz, ne perdoit la volonté d'offenser Dieu ». Car « la meditation de la mort rafroidyt bien fort ung cueur, quelque jeune qu'il soit » (Marguerite de Navarre, p. 424). À quoi Dagoucin réplique : « Je serois de vostre opinion [...] si je n'avois oy dire le contraire à une princesse ». Parlemente saisit la balle au bond : « C'est doncques à dire [...] qu'elle en racompta quelque histoire » (*ibid.*). Dagoucin raconte alors (72^e et dernière nouvelle) l'aventure de la naïve religieuse engrossée par son confesseur, qui la séduisit pendant une veillée funèbre. Son récit achevé, le narrateur confirme qu'il tient

ce compte de la duchesse mesme, par lequel vous povez veoir [...] que la recepte de Nomerfide ne sert pas à toutes personnes. Car ceulx-ci, touchans et ensevelissans le mort, ne furent moins tachez de leur lubricité (p. 427).

Dagoucin a donc rempli le contrat de la « véritable histoire » (prologue, p. 9) : il s'agissait pour lui d'illustrer une thèse contraire à la « recepte de Nomerfide », tout en attribuant l'anecdote à une personne « digne de foy » (*ibid.*, p. 10), témoin et protagoniste de l'affaire.

La « princesse » ou « duchesse », personnage de l'histoire et première auteure du récit, c'est bien sûr la duchesse d'Alençon, « qui depuis fut royne de Navarre » (p. 426), auteure à venir de *l'Heptaméron*¹. Les devis qui encadrent la nouvelle établissent un lien entre l'autorité de cette narratrice primitive et le thème officiel du récit (censé assurer la suture avec le précédent), autrement dit la

1 On ne fera qu'effleurer ici les problèmes de structure et d'autorité pour l'analyse desquels on peut renvoyer par exemple à Lajarte, Losse et Lyons (1986).

question de savoir si le spectacle de la mort refroidit le désir. L'opinion commune inciterait à répondre par l'affirmative, mais la parole d'une princesse suffit à contrebalancer la *doxa* et fournit surtout, dans l'immédiat, l'occasion d'une autre nouvelle. D'où la conclusion empressée de Parlamente, la gardienne des « comptes » : l'allégation de Dagoucain promet « quelque histoire », qu'il ne s'agit pas de laisser perdre. La prémisse du raisonnement de Parlamente est qu'il n'y a pas d'opinion, *a fortiori* d'opinion rare et singulière, sans une « histoire » à clé. Celle-ci racontée, les « devis » refont le même trajet, mais en sens inverse. On passe du moment de la demande d'histoire, où l'idée sert de prétexte au récit à venir, au moment de la demande de sens, où l'histoire, son plaisir épuisé, devient prétexte de l'idée, qui va nourrir un débat : face à la mort, la « lubricité » est-elle « œuvre de mort », péché mortel (thèse d'Oisille), ou au contraire « œuvre de vie », réparation naturelle (thèse de Saffredent) ?

Dans cette circulation dialectique entre récit et argument, la « princesse » ne joue guère qu'un rôle de relais, son autorité permettant tour à tour d'amorcer l'histoire et d'en circonscrire le sens. On observe que les commentaires des devisants (d'ailleurs brefs) négligent la deuxième partie de l'histoire

(le repentir de la nonne, son voyage et sa rencontre providentielle), et s'abstiennent en particulier de s'interroger sur le rôle de la duchesse dans l'heureuse conclusion de l'aventure. Saffredent et Hircan tentent bien de pousser le débat hors du thème imposé, en suivant de plus près le personnage de la nonne, qui « tousjours pleuroit et tousjours retournoit à la cause de son pleur » (p. 427). Mais, entre Hircan et Parlamente, ce terrain semble miné : on change vite de sujet. La portée du péché de la nonne ne sera donc pas évaluée, non plus que la valeur du réconfort que lui donne la future reine de Navarre ².

La qualité de protagoniste de la duchesse d'Alençon est donc évacuée du commentaire au profit de son statut de témoin, qui permet de monter en épingle l'épisode du service funèbre dévoyé en fornication. Or, dans la nouvelle, l'intervention tardive de la duchesse achève de déplacer l'intérêt : des circonstances initiales de la faute, on est passé à sa « sottise » répétition, à ses conséquences (la grossesse, le voyage), enfin à sa réparation partielle. De tout cela, les devisants ne soufflent mot et la charité de la duchesse, dans ce qui est pour nous la dernière nouvelle de *l'Heptaméron*, semble ne trouver aucun écho.

Or cette ultime parade d'une figure salvatrice de l'auteure mérite qu'on s'y arrête.

2 Il est possible que la veine des « devis » commence à s'épuiser, cependant que les « follyes » personnelles des devisants risquent d'affleurer de plus en plus. Parlamente ne rappelle Dagoucain à l'ordre du jour (le conte était trop « piteux », alors qu'il était convenu de faire rire en racontant des « follyes ») que pour changer de sujet : elle vient de souhaiter, au contraire, que le « rire » s'achève en « larmes » pour une dame dont Hircan viendrait de parler à mots couverts.

Certes, la bonne Dame qui vient au secours de la nonne est aussi, et peut-être d'abord, artisanne et garante du récit, premier (ou second, après la nonne elle-même) maillon du dire, d'une chaîne de transmission indéfiniment prolongeable, pour le plaisir et l'instruction de tous. Il faut cependant examiner aussi ce qu'elle vient *faire* dans cette histoire.

Homme ou femme (notamment d'Église) se laissant aller au péché (souvent mortel), prière fervente, intervention soudaine d'une bienfaitrice, qui répare les dégâts : il y a là, réduit à ses articulations essentielles, un scénario de conte spécialisé qui fit fortune, au Moyen Âge, dans les récits de miracles, notamment les miracles de la Vierge. La 72^e nouvelle fait penser à l'un des *Miracles de Notre Dame* de Gautier de Coinci, le maître du genre, *De l'abeesse que Notre Dame delivra de grant angoisse*³ : c'est l'histoire d'une abbesse tombée enceinte dans un moment d'égarement et sauvée par une intervention de Marie, qui restaure sa virginité. Je reviendrai plus longuement sur ce miracle à la fin de la présente étude. Comme toutes les analogies, celle que j'ébauche a quelque chose d'un peu gratuit. Cependant, même surgie tout armée de l'imaginaire critique, elle aurait encore l'intérêt de permettre une comparaison des rôles respectifs, quant au traitement des péchés du monde et de leur mise en écrit, de la Vierge médiévale et d'une Princesse de la Renaissance, imprégnée d'évangélisme, qui

se trouve être aussi l'auteure du livre. Dans le détail structural, on peut ainsi opposer la nature du péché, la prière de la coupable, la position de sa bienfaitrice, la nature de la « restauration » finale. Mais il me semble que l'analogie est indiquée, ici ou là, par le texte lui-même.

À titre préliminaire, je voudrais renvoyer à deux passages de *l'Heptaméron*. L'un est tiré du prologue :

une dame vefve, de longue experience, nommée Oisille, se delibera d'oblier toute craincte par les mauvais chemins jusques ad ce qu'elle fut venue à Nostre-Dame de Serrance. Non qu'elle fust si supersticieuse qu'elle pensast que la glorieuse Vierge laissast la dextre de son filz où elle est assise pour venir demorer en terre deserte, mais seulement pour envye de veoir le devot lieu dont elle avoit tant oy parler (p. 2).

« Devot lieu » dont l'abbé, d'ailleurs, est un hypocrite doublé d'un avare⁴. Nous sommes donc prévenus que Marie reste « assise » à la droite de son fils, au lieu d'apparaître à tout bout de champ, spécialement là où, par « superstition », l'on adore son « ymaige » : par exemple à l'abbaye de Sarrance, fameuse pour son culte de la Vierge. Si les devisants se trouvent tous, à la suite d'Oisille, et par un enchaînement de coïncidences, réunis dans ce moutier, c'est à la grâce de Dieu qu'ils le doivent, et ils n'omettent pas de remercier « Celluy qui les avoit assemblez par sa bonté » (p. 6). Tout se passe comme si, par le choix de ce lieu, le texte program- mait une collection de récits profanes qui

3 Voir Gautier de Coinci, II, p. 181-196.

4 Voir le prologue, p. 6. De plus, nous sommes à la « Nostre-Dame de septembre ».

sont autant d'« anti-miracles » : on s'installe chez la Vierge juste pour rappeler qu'elle n'est pas là, mais auprès du Père, indistinctement associée à sa grâce invisible et transcendante.

La seconde référence est la 33^e nouvelle, l'histoire du curé incestueux qui fait passer sa sœur enceinte pour une nouvelle Vierge Marie ⁵. Le peuple croit au miracle, et l'on se bouscule pour toucher la robe de la bienheureuse. Lors de l'enquête ordonnée par le comte d'Angoulême, le curé fait jurer à sa sœur, en prenant le *Corpus Domini*, qu'elle est bien vierge : « a ma damnation », dit-elle, parlant à son frère et aux enquêteurs, « si jamais homme m'atoucha non plus que vous » (p. 248). Ce « non plus que vous » (= « plus que vous » en français moderne) est correctement interprété par le comte : le curé doit être le coupable. Intuition soutenue par un article de foi : « nous, qui croyons ung Jesus-Christ venu, n'en devons plus attendre d'autre » (*ibid.*). Simontault, le narrateur, se félicite que la foi du « bon Conte » n'ait pas été « vaincue par signes ne miracles extérieurs » (p. 249) ; et de citer les derniers mots du Christ, « Consummatum est » (Jean 19, 30). L'opposition ne saurait être plus nette entre les « miracles », ces « signes extérieurs » dont

le temps est révolu et qui se prêtent à toutes les manipulations, et la foi intérieure, nourrie par des paroles prononcées une fois pour toutes. Mais Simontault disait plus encore, en présentant son récit :

Je croy, mes dames, que vous n'êtes pas si sottes que de croire en toutes les Nouvelles que l'on vous vient compter, quelque apparence qu'elles puissent avoir de sainteté, si la preuve n'y est si grande qu'elle ne puisse estre remise en doute. Aussi, sous telles especes de miracles, y a souvent des abbus ; et, pour ce, j'ay eu envie de vous racompter ung miracle (p. 246).

Simontault fait « compte » d'un « miracle » pour démontrer la fausseté du genre. Il est remarquable de voir le mot « nouvelle » apparaître ici, désignant le récit d'un événement « nouveau ». Le « miracle », c'est la « nouvelle » par excellence, mais c'est aussi celle que l'on doit accueillir avec le plus de méfiance. En matière de « nouvelles », la « sainteté » est un ingrédient qui prête à suspicion, réclamant une « preuve » très « grande ». Les « nouvelles » échangées par les devisants, qui se veulent autant d'histoires vraies, sont d'autant plus crédibles qu'elles y ont moins recours ⁶. Le faux « miracle » a donc une vertu pédagogique : il renforce *a contrario* la vraisemblance (et même la vérité) des « nouvelles » qui renoncent aux « signes extérieurs » de Dieu pour explorer le monde

⁵ Sur les enjeux éthiques et théologiques de cette nouvelle, voir Langer.

⁶ D'où une ironie constante dans le recours au thème et au langage du « miracle » à travers *l'Heptaméron*. On s'en convaincra en consultant Hanon (qui révèle aussi la rareté des occurrences des noms « Vierge Marie » et « Nostre Dame »). Voir notamment les 35^e et 65^e nouvelles (p. 259 et 388), ou encore le faux pèlerinage à Monserrat (26^e nouvelle). Dans les contes, l'ironie est plutôt lourde, mais chez les devisants, elle se fait subtile : délicate chez Dagoucin (présentation de la 9^e nouvelle comme un « signe et miracle » de sa foi idéaliste, p. 49), plus mordante chez Hircan, qui trouve « miraculeuse » la chasteté du parfait amant (63^e nouvelle, p. 382), ce qui lui vaut une admonestation d'Oisille. Sur l'ironie dans *l'Heptaméron*, voir notamment Lyons (1989), ch. 2.

des hommes — lequel parle aussi de Dieu, mais d'une autre manière. Dans un tel monde, une nouvelle Vierge Marie ne peut être que fausse et finit sur le bûcher.

* * *

Or donc la nonne de la 72^e nouvelle, après la faute, passe par une « chappelle de Nostre Dame » et se met en devoir de faire son oraison. Mais

quant elle commença à dire : « Vierge Marie ! » il luy souvint qu'elle avoit perdu ce tiltre de virginité, sans force ny amour, mais par une sottie craincte ; dont elle se print tant à pleurer, qu'il sembloit que le cueur luy deust fandre (p. 425).

La virginité perdue, et le fait qu'elle l'ait été seulement par *craincte*, empêchent ici la prière à la Vierge. C'est la condition nécessaire et suffisante du miracle qui s'écroule ainsi : dans les textes médiévaux, la Vierge répond toujours, avec la douceur requise, dès qu'on l'invoque. Il n'est pas de crime qu'elle ne remette, pourvu que, même au sein des pires turpitudes — fût-ce en vendant, comme Théophile, son âme au Diable⁷ —, on l'ait toujours aimée. De ce point de vue, le péché de crainte aurait l'avantage de laisser la place nette à l'amour, dont la Vierge est jalouse : la « sottie » nonne ne peut pas être soupçonnée d'avoir aimé ailleurs⁸. C'est bien ce qui la désespère : elle a péché sans

véritable cause, par pure intimidation hiérarchique. Dans une perspective plus « évangélique », cette crainte (dont nous avons vu Oisille se défaire sur le dur chemin de Sarrance) est avant tout le signe d'un *manque de foi*. La structure causale du passage suivant ne laisse aucun doute à ce sujet :

Elle, *croyant plus en luy que en Dieu*, retourna au bout de quelque temps à luy *obeyr* ; en sorte qu'elle devint grosse, dont elle print ung si grand regret, qu'elle suplia la prieure de faire chasser hors du monastere ce religieux, sachant qu'il estoit si fin, qu'il ne faudroit poinct à la seduire (p. 426, souligné par nous).

C'est d'un semblable détournement de foi, et donc d'obéissance, que profite le prieur de Saint-Martin (22^e nouvelle, histoire de sœur Marie Héroët) : « Hélas ! ce dist Oisille, hé ! que ce prieur-là a trompé de gens de bien ! Car j'ay veu qu'on se *fyoit en luy plus que en Dieu* » (p. 185, souligné par nous). Le prieur, unanimement révééré, est un « regnard » d'une autre trempe que le confesseur de la 72^e nouvelle. La reine de Navarre elle-même « entierement se confioit » en lui, au point de lui donner la direction de ses deux « belles sœurs » abbesses (p. 184). Lorsqu'elle apprend la vérité, elle est en « grande peyne » ; seules l'« horreur » et l'« envye de venger l'innocence » de sœur Marie donnent à Marguerite la force d'engager les démarches qui permettront de confondre le

7 Gautier de Coinci, I, 10, *Comment Theophilus vint a penitance*, I p. 50-176.

8 Du moins si l'on s'en tient à la lettre du récit. Mais Hircan et Saffredent ne l'entendent pas de cette oreille : pour eux, la nonne a cédé à une passion charnelle, elle y a même pris goût. Sa faute répétée ne peut s'expliquer autrement, et ses pleurs relèvent de l'hypocrisie.

félon. Le jugement d'Oisille⁹, qui trouvera un écho près de trois cents pages plus loin, réduit la distance entre la reine (dans la 22^e nouvelle) et la nonne (dans la 72^e). Cette dernière est sottise comme il n'est pas permis, cédant aux superstitions les plus grossières (par exemple, que « l'eau benoiste pouvoit effacer ung tel peccadille », p. 426) ; mais la reine, égarée au contraire par un prieur « reformateur », n'est pas si loin de la même faute : celle de se fier entièrement à une « creature », et non à Dieu.

Nous avons à déterminer le rapport exact des deux raisons qui bloquent la prière à la Vierge (et libèrent un torrent de larmes) : la perte de la virginité (la nonne ne peut plus prier Marie parce qu'elle n'est plus vierge comme elle), et le péché de crainte. Mais notons qu'il n'y aura pas de déblocage sans déplacement : ce n'est pas de Marie que la malheureuse obtiendra finalement une réponse, et cette réponse ne sera pas la restauration, réelle ou symbolique, de sa virginité. La Vierge disparaît du récit. On l'a connue plus opiniâtre chez Gautier de Coinci : elle n'hésite pas à revenir chercher, après trente-cinq ans de mariage, une nonne qui l'avait jadis bien servie, avant de s'enfuir du couvent pour suivre un chevalier¹⁰. « En son cloistre rentra la dame », et tout est bien qui finit bien : les deux âmes sont sauvées (le

mari s'est fait moine aussi), malgré leur longue randonnée dans le « siecle ». Dans le cas qui nous occupe, la rupture initiale de la relation avec Marie est un événement décisif, qui oriente la structure péché/ quête/ rachat dans une direction nouvelle et suggère que la prière à la Vierge devait, de toute façon, être dépassée.

La suite du conte envisage deux possibilités. D'abord, lorsque la nonne se trouve enceinte, elle décide d'aller à Rome, « car elle pensoit, en confessant son peché aux piedz du Pape, recouvrer sa virginité » (p. 426). D'une part, c'est toujours le souci de la virginité qui domine ici ; d'autre part, la foi de la nonne erre plus que jamais sur des chemins temporels : elle ne peut résister au confesseur qu'en l'échangeant contre le pape, auquel elle croit, à nouveau, « plus que en Dieu », au point d'attendre de lui le miracle qu'elle n'ose plus demander à la Vierge. L'intérêt de cette seconde étape est de marquer un lien entre le problème matériel de la virginité et le recours à une autorité ecclésiastique, de préférence à Dieu. Ce qui s'esquisse ainsi, implicitement, c'est un contraste entre deux types de demande : 1) demander au pape la virginité ; 2) demander à Dieu... un objet x, dont nous ne savons rien pour l'instant. On voit pourquoi il ne sera pas nécessaire d'en revenir à la Vierge Marie : le

9 Complété par ce sermon : il faut éviter que « l'ypocrisie de ceulx qui s'estiment plus religieux que les autres, ne vous enchante l'entendement, de sorte que vostre foy, divertye de son droict chemin, estime trouver salut en quelque autre creature que en Celluy seul qui n'a voulu avoir compaignon à nostre creation et redemption » (p. 186).

10 Gautier de Coinci, I, 43, *De la nonain*, III, p. 191-212.

modèle virginal, la définition corporelle du péché, en termes de trace à effacer, disparaîtront de la scène en même temps que l'autorité du pape, dont Dieu, *Deus ex machina*, va dispenser la nonne. Le voyage n'est cependant pas inutile : il est important que la nonne veuille l'entreprendre et que ses supérieurs l'y autorisent, pour des raisons spécieuses¹¹. Rétrospectivement, on est en droit de penser que c'est sous l'effet d'une grâce encore secrète (due à la sincérité de son repentir) que la nonne est devenue « pelerine contre sa reigle ».

Donc, « Dieu voulut » — cette fois, c'est clair — qu'elle s'arrête à Lyon, en l'église Saint-Jean (et non pas Notre-Dame), théâtre d'un faux miracle particulièrement dérisoire, que la 65^e nouvelle, comme par hasard, vient de démystifier¹². Les plaintes de la nonne (« Hélas ! mon Dieu, ayez pitié de ceste pauvre pecheresse ! », *ibid.*) sont surprises par « la duchesse d'Alençon, qui depuis fut royne de Navarre ». La duchesse s'est dissimulée pour suivre les « dévotions » de la religieuse, qui se croit seule. Et la nonne pleure et crie si bien que « c'estoit pityé de l'oyr ». C'est ce même mot, « pitié », que répète inlassablement la prière. Mot décisif : en réclamant la pitié de Dieu, la pécheresse suscite

celle de la duchesse, ce qui justifie son irruption et, par là, son écoute clandestine. La duchesse était venue pour faire « quelque neufvaine », et c'est dans le même esprit qu'elle cherche à entendre les dévotions d'une religieuse, si j'ose dire, « professionnelle ». Au lieu de quoi, elle tombe sur les plaintes très humaines d'une femme qui souffre. Il s'ensuit une série de déplacements instantanés : la duchesse passe aussitôt d'une pratique formelle de la religion à une véritable charité¹³ ; la pitié de Dieu élit comme intermédiaire la pitié des hommes ; une prière qui ne s'adressait qu'à Dieu peut dès lors, sans inconvénient, être surprise par un tiers : il n'est plus de « secret de la confession » qui tienne. Il est mal de prier un homme comme si c'était Dieu ; en revanche, prier Dieu peut conduire à escompter l'aide d'une « creature ». C'est lorsqu'elle est enfin devenue capable de s'adresser à *Dieu seul* que la nonne va identifier, comme par enchantement, un recours légitime (et non plus usurpé) dans le monde temporel. Tel est le trajet de la grâce, qui doit être respecté : sa source n'est qu'en Dieu.

D'où le principal déplacement, le plus surprenant de tous ; sans se faire connaître, la duchesse s'informe et s'entend répondre :

11 « [...] ilz aymoient myeulx qu'elle fut pelerine contre sa reigle, que renfermée et devenir si scrupuleuse comme elle estoit, craignans que son desespoir luy feit renoncer à la vye que l'on mene là dedans ; luy baillant de l'argent pour faire son voiage » (p. 426).

12 Géburon, Hircan, Saffredent attribuent le succès de ce genre de « miracle » à la bêtise des femmes ; Oisille, une fois de plus, intervient pour distinguer fausseté du signe et sincérité de la foi.

13 De même, dans la 61^e nouvelle, la servante Perrette, scandalisée par l'histoire de la femme du chanoine, supplie la duchesse d'Alençon de l'écouter : « vous ferez œuvre plus grande que d'aller oyr tout le service du jour » (p. 375).

Helas ! m'ameye, mon malheur est tel, que *je n'ay recours que à Dieu*, lequel je supplie me donner *moien de parler à madame la duchesse d'Alençon*, car, à elle seule, je conteraï mon affaire, estant assurée que, s'il y a ordre, elle le trouvera (p. 426-427, souligné par nous).

La duchesse se fait alors passer pour une « grande amye » de madame d'Alençon, mais la nonne s'obstine : « Jamais aultre qu'elle ne saura mon secret ¹⁴ » (p. 427). La duchesse révèle enfin son identité. Il n'avait jamais été question, auparavant, de la duchesse d'Alençon : le « miracle », ici, n'est pas qu'elle soit là quand on l'appelle, mais qu'on l'appelle ainsi, *ex nihilo*, quand elle est là. C'est le contraire d'une apparition : la prière ne fait pas surgir la personne salvatrice, dont le nom est connu d'avance ; la prière donne littéralement, et dans l'acte même de prier, le nom qui va permettre, Dieu restant invisible, de transformer la coïncidence en nécessité et de faire agir, via la « pitié », un recours temporel qui se trouve par hasard présent : non pas le pape, le « père » de tous les confesseurs et autres prieurs, mais une princesse laïque et mariée. Ainsi « appelée », intronisée médiatrice de la grâce, la duchesse n'aura plus qu'à s'exécuter, par charité chrétienne, en lieu et place de la Vierge. C'est un couple Dieu/ duchesse, respectant la coupure du spirituel et du temporel, qui remplit désormais la fonction actantielle dévolue à Marie dans les miracles.

C'est comme si le nom de la duchesse avait jailli tout d'un coup dans l'esprit de la

nonne, effaçant le besoin du pape, en même temps que l'obsession de la virginité : il s'agit maintenant, bien plus vaguement, de mettre « ordre », si possible, à la situation. Du point de vue narratif, la ficelle paraît grosse et l'absence de toute annonce donne une impression d'artifice, dont les miracles, avec leur causalité rigoureuse autant que merveilleuse, sont exempts : le pécheur prie la Vierge, la Vierge apparaît, bien reconnaissable, et elle fait ce qu'il convient de faire. Il n'y a pas de différence entre celle que l'on prie, celle qui surgit, celle qui agit. Lorsque naît du néant, dans le discours de la nonne, le nom de la duchesse d'Alençon, le lecteur est surpris ; il peut juger que la conscience du personnage est mal rendue ou mal contrôlée. En fait, cette ellipse indique que nous ne sommes plus dans la causalité directe, et finalement sans mystère, du récit de miracle, où le sacré se communique au profane sur simple demande, mais dans une causalité plus complexe, où la demande suscite l'action invisible de la grâce, à travers des intermédiaires visibles, qui ne sont pas délivrés pour autant de leur statut temporel, avec ce qu'il comporte d'incertitude.

L'apparition du nom est la transposition littérale, en termes narratifs, de cette parole déjà « pascalienne » que développait Briçonnet dans sa correspondance avec Marguerite :

Je congnois bien que estes la brebis errante [...], laquelle serche son pasteur et dict ne le pouvoir trouver, et toutesfois il est avec elle et ne le cuide pas

14 Ceci serait à insérer dans une problématique générale des risques et interdits liés au récit féminin. Voir Winn.

et pour ce qu'il y est elle le serche et s'il n'y estoit ne le sercherait pas ¹⁵.

Briçonnet reprend à Marguerite ¹⁶, qui s'en pare volontiers, l'image de la brebis perdue ¹⁷; il s'appuie par ailleurs sur les mots de l'Évangile de Luc, « Regnum Dei intra vos est ¹⁸ », et se souvient peut-être, au passage, du livre X des *Confessions* de saint Augustin : la méditation sur la mémoire, qui montre comment on cherche Dieu hors de soi, quand on l'a déjà en soi ¹⁹.

Ce n'est pas à dire que Marguerite soit Dieu, ou joue son rôle. Lorsque la duchesse dit à la nonne « qu'elle avoit trouvé ce qu'elle demandoit », reprenant nettement la parole évangélique (« Petite et dabitur vobis, quærite et invenietis », « Qui petit accipit et qui quærit invenit ²⁰ »), ce n'est pas non plus pour usurper les fonctions divines, mais plutôt pour se reconnaître « moien » d'une action dont le sens la dépasse. Ce qu'on « trouve » en réponse à la prière n'est pas matériel, et ce qu'on trouve de matériel n'est pas Dieu,

mais seulement un signe, par exemple une « creature » charitable. Chercher Dieu en personne, comme le faisait la nonne en voulant voir le pape, c'est s'exposer à l'échec et à la perdition, comme le rappelle Jésus lui-même dans l'Évangile de Jean : « Quæretis me et non invenietis ²¹ ».

La duchesse, ayant entendu le récit de la religieuse, lui met « hors de l'entendement le voiage de Romme » et la renvoie à son couvent, mais « sans luy oster la repentance continuelle de son peché » (p. 427). Une lettre à l'évêque du lieu suffit à faire chasser le confesseur « scandaleux ». La médiatrice n'intercède pas : ce n'est pas son rôle. Sur le plan spirituel, elle veille seulement à ne laisser subsister, dans l'âme de la nonne, que la « repentance » à l'état pur, qui l'a rendue capable de n'avoir « recours que à Dieu », sans intercession. Sur le plan mondain, elle dissipe l'autorité « miraculeuse » qu'avait le pape dans l'esprit faible de la nonne, et use par ailleurs de son pouvoir

15 Guillaume Briçonnet et Marguerite d'Angoulême, *Correspondance*, lettre 11, I, p. 59. Voir Pascal, *Pensées*, « le Mystère de Jésus », fr. Br. 553, p. 212. Sur la correspondance spirituelle de Marguerite, voir entre autres Febvre, Saulnier, Heller et Martineau.

16 « Ainsy que la brebis en pais estrange errant, ignorant sa pasture » (Marguerite de Navarre dans Briçonnet, lettre 7, I, p. 37). La brebis errante « lieve naturellement la teste » vers le « grand berger ». De son côté, la nonne est un exemple de brebis du troisième type (Briçonnet en distingue quatre) : « La troisieme brebis errante sont les chrestiens de nom et de œuvres, toutesfois errans du chemin par ygnorance ou fragilité humaine, supportéz, relevéz et reduictz par leur vray pasteur [...]. Et à ceste brebis les bons ou mauvais ministres du grand pasteur peuvent ayder ou nuyre, en la facilitant, selon sa nourriture, à prompt ou tard retour » (lettre 9, I, p. 42; souligné par nous).

17 Voir Ps CXIX, CVXXVI (la citation apparaît dans la lettre 9 de Briçonnet, p. 42); Es 53, 6; Ez 34; Mt 9, 36; Lc 15, 3-7; IP 2, 25.

18 Lc 17, 21. Briçonnet, autour de cette citation, parle du « doux Jesus, que vous avez, ou luy vous, et toutesfois le serchez par queste devote et amoureuse [...] ». Qui a Jesus, il a tout, et paradis et ce que l'on peut desirer » (p. 59).

19 *Confessions*, X, XVII (« Et quomodo jam inveniam te, si memor non sum tui ? ») à XXVII (« Et ecce intus eras et ego foris et ibi te quærebam »).

20 Voir Mt 7, 7-11, et Lc 11, 9-13.

21 Jn 7, 34.

temporel pour mettre fin au désordre. De la grossesse, il n'est plus question. Le signe concret du péché a comme disparu de la surface du récit. Ce n'est pas que la nonne ait recouvré sa virginité ; c'est qu'il n'y a plus lieu d'en parler, maintenant qu'a été décanté le mélange que formaient le repentir et le désir d'effacer toute trace de la faute : le récit « évangélique » décèle une contradiction là où le récit de miracle, pratiquant volontiers la *restitutio ad integrum*, tendait à ne voir qu'un seul désir, un seul discours. Il n'est pas question de restaurer la virginité du corps ; quant à celle de l'âme, elle n'est pas du ressort du récit, et c'est bien pourquoi la repentance doit être « continue ». La duchesse veille à ne pas refermer l'abîme du manque, le besoin perpétuel de la grâce divine. Rédemption peut-être (le récit, limité à l'horizon humain, ne saurait en décider), réplétion certainement pas.

C'est le lieu de citer Briçonnet, parlant non du repentir, mais de la foi en général :

Gectez à luy seul par vraye foy vostre cœur et luy donnez entierement et croiez. Sans doubte il ne permettra qu'il soit affamé. Combien que plus serez repeue et plus vous affamera, car c'est pasture qui resaisie et affame. En la desirant elle est presente et assouvist, mais c'est de sacieté affamante et de faim resaisiant, combien que insatiable en ce monde²².

Un récit guidé par de tels principes ne saurait offrir de *happy end* à proprement parler, seulement une ouverture, une espérance. La seule clôture possible est négative : c'est

celle du désespoir, ou celle d'une illusion de complétude. Dans la perspective d'un récit de miracle, il faut une fin en ce monde, ou du moins une avance consistante, c'est-à-dire, au minimum, l'annulation pleine et entière du péché en cause. L'aventure de la nonne, étant donné sa faute, ne pourrait se terminer que par la restauration de sa virginité, soit ce qu'elle renonce à demander à la Vierge et espère pouvoir demander au pape. L'intimité (l'identité?) entre le péché et son signe corporel serait maintenue jusqu'au bout. C'est ce qui se passe dans le miracle *De l'abeesse* de Gautier. Mais dans la 72^e nouvelle, la question du corps (virginité, grossesse, naissance) s'efface du récit sans être résolue, dès que l'âme de la religieuse est placée dans la bonne attitude : qu'importe ce qu'il advient du corps, quand l'âme cherche à « s'anéantir » (mot de Briçonnet) dans le remords et l'attente de son Dieu ?

L'intervention de la duchesse permet encore de prendre conscience d'une autre différence, qui fonde, quant à elle, le territoire profane (autant dire humain) d'un récit où l'on parle pourtant de Dieu et de péché. La religieuse, on l'a dit, ne veut parler qu'à la duchesse d'Alençon, « car jamais aultre qu'elle ne saura mon secret ». Dans le texte de *l'Heptaméron*, cette mise en garde solennelle se situe une dizaine de lignes, tout au plus, avant la première phrase du commentaire de Dagoucin : « Je tiens ce compte de la duchesse même ». La depositaire a donc

22 Lettre 8, I, p. 39.

trahi le « secret », et plus encore si nous imaginons que Marguerite de Navarre a raconté là une « histoire véritable » remontant au temps où elle était duchesse d'Alençon. Que cette histoire soit transmissible (moyennant l'occultation des noms) montre, s'il en était besoin, que le « secret » invoqué n'a rien à voir avec celui de la confession. En fait, si la religieuse parle de secret, c'est essentiellement pour résister à la petite épreuve que lui inflige la duchesse en se faisant passer pour une de ses propres « grandes amyes ». La revendication du secret ouvre l'accès à l'auditrice élue, laquelle pourra ensuite, et sans inconvénient, le transmettre.

Le point important est la distinction opérée ainsi entre le récit proprement dit, qui se caractérise par sa capacité de diffusion (il peut se répéter, de locuteur en locuteur — et en scribe —, s'organiser en séries, en livre, etc.), et le discours vraiment religieux, soit, en l'occurrence, la prière adressée à Dieu par la pécheresse. De même que les journées de *l'Heptaméron* supposent la séparation claire des saintes « leçons » d'Oisille et des contes échangés par les devisants, de même, ici, la religieuse trouve une manière de salut dès lors qu'elle ne confond plus récit (profane) et prière (sacrée). En deçà (ou au-delà) de la chaîne narrative, il y a un discours *solitaire*, que le pécheur adresse à Dieu dans le secret de son cœur. Ce discours seul est une prière, un « miroir de l'âme pécheresse », justiciable éventuellement du genre de transcription (ce que Cottrell appelle « Grammar of Silence ») que pratique

Marguerite de Navarre dans ses poésies. Mais ce n'est pas un récit : nul besoin de raconter mes actions à Dieu, qui les connaît déjà ; il me suffit de les nommer, de les reconnaître, d'en éprouver la résonance dans mon cœur, c'est-à-dire de les identifier comme péchés. De l'extérieur, on n'entend pas grand-chose : la duchesse d'Alençon ne perçoit que des cris, une plainte indéfiniment répétée, un *Miserere* qui éveille en elle le besoin d'« entendre que c'estoit » (p. 426). Elle obtiendra satisfaction, mais sous une autre forme, hors prière et hors confession. Ou alors, c'est la confession qui a changé de forme, se pratiquant entre frères (et sœurs) capables de prodiguer tout le « reconfort » possible, mais en laissant la « repentance » vive.

Dans l'expérience initiale de la nonne, toute confession était piégée, puisqu'elle s'adressait à son tourmenteur même, qui lui répétait qu'« ung peché secret n'estoit point imputé devant Dieu » (p. 425). Mais si elle était parvenue à se jeter aux pieds du pape, la confusion aurait été, d'une autre manière, tout aussi complète. Le Saint-Père aurait entendu, à la fois, une prière et un récit, une prière exposant les faits par le menu, un récit porté par une espérance de réparation immédiate. Cette prière dérobée à Dieu, transformée en « conte » devant un homme capable de miracle, c'est l'idéal, en quelque sorte, d'une narration qui vous rendra vierge. Dans *l'Heptaméron*, le récit permet au contraire de prendre conscience du polymorphisme infini de la perversité humaine. Le résultat net du récit, nullement incompatible avec son caractère « plaisant » et même « joyeux »,

est que « tout homme et femme doibt baisser la teste soubz la craincte de Dieu » (p. 233), comme le dit Oisille après la terrible 30^e nouvelle (histoire du double inceste), avant d'ajouter qu'il convient d'aller « louer Dieu, dont nous avons passé ceste Journée aussi joyeusement qu'il est possible » (p. 235). Dans un monde pécheur, l'activité narrative divertit et humilie tout à la fois.

Lorsque la religieuse dit tout à la duchesse (« à elle seule, je conterai mon affaire »), il semble qu'elle ait mis entre parenthèses le problème de la virginité. Elle n'attend plus de miracle, seulement une remise en ordre. Ce que, femme « mondaine », la duchesse s'entend raconter par une religieuse qui est, avant tout, une autre femme, n'est pas une prière et n'a aucune valeur sacramentelle. C'est un pur récit. « Après avoir pleuré et cryé luy racompta *ce que vous avez ouy de sa pauvreté* » : le récit même que Dagoucin vient de faire, et que nous venons de lire. Ce récit peut se transmettre sans dommage parmi les hommes. Il préserve un « secret » fondamental, celui de la communication du pécheur (dont l'identité reste celée) avec Dieu. Il porte les traces, désigne les contours d'un mystère, celui de la grâce, dont il ne prétend pas livrer le scénario. Les faits, eux, gagnent à être connus ; c'est-à-dire : les fautes, que tous peuvent commettre.

Le texte du miracle, quant à lui, tend constamment à faire récit d'une prière (ou prière d'un récit), et louange de l'un et de

l'autre. Il raconte le péché, puis le repentir du pécheur, enfin l'intervention de la Vierge (parfois, c'est l'intervention qui suscite le repentir), et tout s'arrange. Le texte fait constater le miracle, en le racontant, tout en célébrant ses effets réparateurs, que symbolise et résume la virginité de Marie, ou encore l'Immaculée Conception, objets d'un éloge perpétuellement ému, émerveillé. La nonne de la 72^e nouvelle, version dégradée de ses consœurs du XIII^e siècle, attend du pape un effet analogue. Au moins la Vierge de Gautier n'avait-elle pas besoin qu'on lui raconte l'affaire : lorsqu'elle apparaît, elle sait déjà ce qui vient d'être raconté. On doit donc l'implorer, réciter le *Credo* et surtout la couvrir de douces épithètes : le personnage et le narrateur s'y emploient en commun, avant que le narrateur, une fois le miracle consommé, se lance dans l'amplification finale ²³, exercice de pure *elocutio*, avec force « concordances » prosodiques et rimes équivoques.

Le récit admettant son lecteur sur la scène même du miracle, face à face avec celle qui ne refuse jamais d'intercéder, le récit conduisant sans erreur ni doute admissible quant à sa transmission à un événement incontestable autant que surnaturel, mais par définition heureux, il est inévitable qu'il cherche à se dissoudre dans la musique des anges (le narrateur Gautier assurant lui-même toutes les parties), qui ajoute l'unanimité des voix à l'univocité du fait. Dans *l'Heptaméron*, en

23 Voir Cerquiglioni.

fait de *coda* par « musique naturelle » (pour reprendre le concept d'Eustache Deschamps), on débouche sur les discordances irréductibles des « devis », qui proposent une autre forme d'harmonie, un « jeu » tout humain et malheureusement provisoire. Il se trouve d'ailleurs au moins une nouvelle pour aller plus loin encore et montrer ce qu'a d'ambigu, jusque dans ses formes les plus pures, le lyrisme marial. C'est bien sûr l'histoire de Marie Héroët, la 22^e nouvelle déjà mentionnée. Après que sœur Marie eut résisté victorieusement à une première série d'avances et de menaces, le prieur de Saint-Martin lui enjoignit de se taire et,

pour se monstrier tout aultre qu'il n'estoit, et pour encores avoir le plaisir de regarder celle qu'il ayroit, se retourna vers l'abbesse, luy disant : « Ma mere, je vous prie, faictes chanter à toutes vos filles ung *Salve Regina*, en l'honneur de ceste vierge où j'ay mon esperance ». Ce qui fut faict : durant lequel ce regnard ne feit que pleurer, non d'autre devotion que de regret qu'il avoit de n'estre venu au dessus de la sienne. Et toutes les religieuses, pensans que ce fust d'amour à la vierge Marie, l'estimoient ung saint homme. Sœur Marie, qui congnoissoit sa malice, prioit en son cuer de confondre celluy qui desprisoit tant la virginité (p. 179-180).

Entre Marie et Marie, entre vierge et vierge, virginité sanctifiée ou à conquérir, la malice du prieur propage une équivoque qui corrompt la musique même de l'hymne et l'émotion qu'elle est censée communiquer au cœur des croyants. Ce n'est pas que les vœux de sœur Marie soient récusés, puisqu'ils triompheront, grâce à la triple entremise de son frère, de sa mère et de la reine de Navarre. Mais un doute est jeté sur l'usage qui peut être fait du discours de la virginité, singulièrement par les confesseurs et autres

inspecteurs, les religieux masculins, visiteurs des âmes et, le cas échéant, des corps.

Si l'on admet que la 72^e nouvelle fonctionne comme une alternative au récit de miracle — histoire d'un miracle suspendu, déplacé et finalement désamorcé —, et que Marguerite de Navarre y occupe, tout en le modifiant, le rôle structural de la Vierge Marie, on peut tenter de dégager certains des enjeux idéologiques et rhétoriques d'une telle « laïcisation ». Il n'est pas inutile, à cet égard, de revenir sur le texte de Gautier, pour mieux faire percevoir quelques contrastes.

Soit donc le miracle *De l'abeesse que Nostre Dame delivra de grant angoisse*. L'héroïne en est une abbesse qui aime la Vierge « mout amoreusement » ; mais l'intensité même de son zèle la rend dure avec les nonnes. Cette vie trop lisse représente un défi pour l'Ennemi, qui s'arrange pour qu'elle tombe amoureuse d'un « despensier » et lui abandonne le « sael de virginité » (v. 27). Elle se retrouve enceinte. Ses nonnes, qui s'en doutent et ne l'aiment guère, la dénoncent à l'évêque. Mais pour le narrateur elle est toujours « la bonne dame » (v. 31), « la bonne fame » (v. 61), car elle ne cesse d'implorer Notre Dame. Bientôt, elle est près d'accoucher. Dans cette angoisse extrême, il ne reste qu'une prière à la « douce mere ». Car, quoi qu'elle ait fait, elle ne l'a jamais « renoïe » (v. 95) ; elle est donc sûre (« Bien sai », v. 110) que Marie, « de douceur plaine » (v. 111), aura pitié de sa détresse. Le récit

de miracle, tel que le conçoit Gautier, justifie amplement cette confiance : pour qui a su garder, au sein des pires péchés, l'amour de la « douce dame », le rachat est automatique²⁴ ; tout au plus sa douceur est-elle parfois tempérée de la sévérité d'un sermon. Mais il est clair que la Vierge ne saurait se dérober aux exigences de la « pitié » qu'elle incarne et que les suppliants ne cessent de lui attribuer dans leurs prières, qui sont aussi, par avance, des louanges.

Au monde l'abbesse ne trouve que « durté », alors qu'auprès de la Vierge tout est douceur. Elle s'endort et reçoit la visite de la Haute Dame, qui lui accorde son pardon et envoie deux anges accoucheurs : « L'enfant dou ventre li osterent » (v. 150) et le confient à un ermite, qui l'élèvera jusqu'à sept ans révolus. L'abbesse abasourdie (« Souz son bliaut boute ses mains,/ Mais n'i trueve ne plus ne mains », v. 185-186) loue la « douce et debonaire » dame qui vient de la sauver.

L'évêque, de son côté, vient pour la confondre. Il est « eschaufez de li mal faire », manipulé par l'Ennemi. Il envoie deux clercs, doubles humains des deux anges, examiner « priveement » l'abbesse. L'examen la remplit de honte, mais elle pense à sa bienfaitrice. « Mout longuement l'ont portastee », pour la trouver « plus graille et plus polie » qu'une « pucele de dis ans » (v. 276-277). Ils ont, disent-ils, eu tort de croire « bordes » de femmes, auxquelles un « preudom » ne

devrait accorder nul crédit. L'évêque, mal convaincu, vient vérifier lui-même. À son tour il voit « le ventre graille et poli ». C'est pour lui une révélation : il admet qu'il était « engingniez et deceüs ». Il reporte son courroux sur les délatrices, mais l'abbesse lui dévoile maintenant toute la vérité, « A la loenge Nostre Dame » (v. 341), cependant que le narrateur la gratifie derechef du titre de « sainte fame ». On se rapproche, en effet, de la virginité perpétuelle de Marie, *ante partum, in partu, post partum*.

L'évêque, émerveillé, se fait présenter l'enfant. Il sera nourri aux lettres et, bien évidemment, deviendra évêque à son tour. Après le miracle il n'y a plus de différence entre le récit (la confession) et la louange : toute parole, informative ou non, se ramène à l'unique performance de la *laudatio*, avec la Vierge pour objet. Et le texte s'achève par une *interrogatio* rhétorique qui tourne autour de ce mystère : qui oserait penser que l'on pût « famme widier/ Sans sa char fendre ne malmetre » (v. 392-393)? Or la « mere Dieu » a su le faire « soutilment ». Le miracle, événement impensable, est ici évalué à l'aune du corps de la femme, qui garde trace de toute violence, qu'on ne peut « widier » sans le « fendre » : indice privilégié, irrécusable, de toute faute. Ce qui signe le miracle, c'est l'extension « soutile » du privilège de virginité accordé à Notre Dame, contre la loi physique qui régit le corps féminin et le

24 « Il s'agit d'illustrer la façon dont l'être faible est mystérieusement protégé, même au cœur de l'adversité la plus redoutable ou de la culpabilité la plus abjecte » (Cazelles, p. 165).

livre à l'observation policière. L'ordre et la femme passent ici une sorte de compromis : la médiation de Marie permet de réparer le corps fautif (au lieu de le vouer aux gémonies), mais sans en perdre le fruit, évidemment masculin, futur « preudom » dont l'Église et l'évêque feront le meilleur usage.

Le point focal du miracle est la double contemplation du ventre supposé pécheur, mais redevenu « graille et poli ». Qu'en plus ce ventre ait tout de même donné naissance à un futur évêque, et la joie de l'Église ne connaît plus de bornes. Bien sûr les inspecteurs ont honte. Les deux premiers tentent de se défausser sur les « bordes » des nonnes, mais l'évêque se reconnaît « deceüs » : il y a de « l'Ennemi » là-dessous. Cependant, l'aveu de l'abbesse légitime après coup l'examen inutile (puisqu'il y a bien eu péché), tout en soulignant *a contrario* la force du miracle (puisqu'il n'en subsiste nulle trace). Le contraste est ici patent avec la 22^e nouvelle de *l'Heptaméron*, où le prieur de Saint-Martin tente d'accéder au corps de Marie Héroët avec cet argument : « ainsy que je suis visiteur des ames, aussy suis-je visiteur des corps » (p. 182). Sœur Marie s'y refuse : « j'estime plustost que vous me voulez oster ma virginité, que de la visiter » (*ibid.*), ce qui lui vaut une punition qu'elle subit héroïquement. Le geste du « visiteur » est disqualifié sans retour, alors que chez Gautier le ventre dévoilé fonctionne comme une sorte de Saint Graal (un jeu de mots sur « graille » est-il tout à fait exclu ?), dont le rayonnement sauve aussi ceux qui l'ont mis à nu.

La virginité de Marie Héroët est affaire de conscience de soi, et non plus du discours

des autres, fût-il du genre lyrique. Son corps se dérobe à toute objectivation et le récit n'y a pas plus accès que le prieur ; il est protégé par la connaissance qu'elle en a et par les valeurs qu'elle choisit de lui associer. Au méchant qui, s'indignant de sa résistance, s'écrie : « Faut-il que une religieuse sçaiche qu'elle ait des tetins ? », elle répond : « Je sçay que j'en ay, et certainement, que vous ny autre n'y toucherez point » (p. 178). De même elle se sait vierge : il n'y a pas lieu d'en parler davantage. Contrairement à la « sottie nonne » de la 72^e nouvelle, sœur Marie préserve « ceste fleur » (comme dit celui qui la convoite), mais en la déroband à toute enquête, à tout discours. Lorsque le prieur est interrogé par la reine de Navarre, il ne nie pas, mais la supplie de faire cesser le procès (elle a saisi le chancelier du Roi), en échange de quoi « il confesseroit que seur Marie Heroet estoit une perle d'honneur et de virginité » (p. 185). Le voilà donc prêt à couvrir son iniquité d'un éloge de sa victime, toujours centré sur la même idée. La reine en reste sans voix ; lui court se cacher dans son monastère, où il meurt un an plus tard. Quant à sœur Marie, elle est estimée « par les vertuz que Dieu avoit mises en elle » et devient abbesse (réformatrice) de Gy, « plaine de l'esperit de Dieu » (p. 185). Ces ultimes compliments du texte prennent soin d'élargir la perspective et de rendre l'héroïne à une vertu plus générale, don de la grâce, moins matérielle que celle qui enfiévrerait le prieur. Au terme du récit, il est impossible de conserver à la virginité pourtant intacte de la nonne ce statut emblématique qui favorisait et couvrait tout à la fois les appétits du

prieur : il est le seul qui persiste à concevoir selon ce seul critère le mérite de celle dont il était devenu le bourreau. À partir de circonstances opposées, c'est le même effacement du « signe » virginal que l'on retrouve à la fin de la 72^e nouvelle. Vertu et repentir se laissent redéfinir hors de ce signe aveuglant, qui promène au milieu du discours de la foi l'objet du désir masculin ²⁵.

Les *Miracles* de Gautier constituent l'apothéose de la rhétorique démonstrative chrétienne telle que la concevaient les Pères de l'Église, notamment saint Augustin dans le *De Doctrina christiana*. Augustin admet, en style tempéré, le discours orné — s'adressant à des convertis, qu'il n'est besoin ni d'instruire, ni d'émouvoir, mais seulement de charmer, *delectare* —, pour célébrer un objet terrestre qui soit aussi une *imago Dei*. Le meilleur exemple en est la virginité consacrée, louée par Cyprien ou Ambroise ²⁶. Aussitôt après, le *De Doctrina* puise chez les mêmes auteurs des exemples de style

sublime, sous la forme d'une *vituperatio* contre les femmes fardées ²⁷. Tout se passe comme si le discours s'autorisait l'ornement en le refusant aux femmes : les vierges n'ont pas le droit de se parer (les épouses non plus), mais les vierges pourront l'être par les orateurs, qui se plaisent à les surcharger de noms de fleurs ou de gemmes... Ainsi, dans l'éloquence chrétienne, le destin de la virginité paraît-il lié à celui du discours, ou plutôt d'une fonction rhétorique, l'éloge, avec son double négatif, le blâme.

L'écriture de Gautier, à la fine pointe de l'*elocutio* médiévale, connaît ce balancement : dans le miracle *D'un moigne qui fu ou fleuve* ²⁸, prêchant la vertu à ses frères, le narrateur s'emporte violemment contre les femmes « peintes » (v. 470-522), puis se répand en excuses auprès des « bonnes dames », images de la première d'entre elles, la Vierge Marie (v. 523-537). Il ne faut pas confondre « blasme » et « basme », « bonne dame » et « fole fame ». La femme de bien est

25 Briçonnet n'échappe pas à la règle et son éloquence permet d'observer combien la frontière est fragile entre le discours (symbolique) du bon ministre et celui (littéral) du mauvais ministre : livré à l'intensité de son langage, le prédicateur ne peut guère se raccrocher qu'à la pureté de son intention. Voir le morceau suivant, qui traite non de virginité, mais de nudité : « Douce, plaisante et delicate est la plaie qui vivifie. Plus [les ministres] seront ymaiges vraies de Celluy qui seul est protecteur et gardien de la cité, plus vous navreront et vous sera la plaie incurable sy agreable que vouldrez la mort suivre. Telz ostent non seulement le manteau mais robes, chemises et toutes choses non seulement accidentaires mais substantificques et ne cesseront qu'ilz ne vous ayent mis en parfaite, entiere et totale nudité jusques à l'ame et l'esprit inclusivement, pour estre jointe et unie à verité nue et découverte » (lettre 79, II, p. 105-106).

26 *De Doctrina christiana*, IV, XXI, 47-48. Augustin donne deux exemples de style tempéré : le premier vient du *Tractatus de disciplina et habitu Virgnum* de Cyprien, le second du *De Virginitibus* de saint Ambroise. Les vierges sont la « fleur » (*flos*), la parure et l'ornement (*decus atque ornamentum*) de la « gratia spiritualis ». Elles sont un « opus integrum atque incorruptum », ce qui les qualifie pour être « Dei imago ». Les mots *flos*, *decus*, *ornamentum*, renvoient à l'art du discours.

27 *De Doctrina*, IV, XXI, 49-50. Il s'agit alors de faire changer d'avis, de *movere* : le style sublime est requis. Cyprien et Ambroise attaquent violemment les femmes qui se fardent. Ornement et parure sont maintenant une *prævaricatio veritatis* et les prédicateurs dénoncent le *colorum adulterium*, l'altération des couleurs, équivalente à la violation du sacrement de mariage.

28 I, 42 (Koenig, III, p. 165-190).

plus « nete » que toute fleur (lys, violette et rose) ou pierre précieuse (émeraude). Au total, « Par deseur toute creature/ Doit preudefame estre honoree » (v. 536-537). Par la grâce du « saint ventre Nostre Dame », les femmes de « bon renon » (vierges, ou mères, car « Tuit sons norri de leur mameles », v. 556) vouent le discours à la louange hyperbolique, de même que les femmes fardées le font basculer dans la *vituperatio*. La rencontre du féminin enferme le discours dans une logique binaire qui est celle d'une éloquence démonstrative rigidifiée : ou bien l'éloge, « au-dessus » de tout, d'un objet toujours plus pur, ou bien le blâme, le déchaînement contre l'objet toujours plus impur, « au-dessous » de tout, l'objet autre dont la sexualité est sensible, et non pas résorbée dans la double bénédiction de la maternité et de la virginité (qui se confondent en Marie, ou dans l'abbesse de I, 43). On retrouve ces symétries dans la littérature profane du Moyen Âge, en particulier dans la lyrique courtoise, qui, chez un Guillaume IX par exemple, passe sans faiblir de la louange à l'insulte, à ce que Jean-Charles Huchet appelle « l'amour discourtois ». C'est le même discours, occupé à sauver sa propre richesse ornementale ; il n'y pas d'adoration de la Dame, du ventre « graille et poli », sans exécration des femmes, de leur sexe, de leurs « bordes » et de leurs « couleurs » tentatrices.

L'Heptaméron comme expérience du milieu, du dialogue, de la rencontre entre femmes et hommes (entre ciel et terre, entre doux et utile), met fin à cette rhétorique contrastée, qui exalte des vierges ou stigmatisé

des prostituées. En dépit même de la stricte répartition des devisants (cinq hommes, cinq femmes), le binarisme latent du discours est démantelé par le double mécanisme du débat, qui rompt perpétuellement l'argumentation, et du récit, qui renverse la position subordonnée de la *narratio* oratoire. On retrouve certes des traces de ce binarisme dans les propos contrastés des hommes (Simontault ou Saffredent contre Dagoucin). Mais, par la vertu des « devis », et des récits, ce type de discours sur la femme paraît maintenant *situé* : production typique d'un désir individuel, déçu ou sublimé, et qui porte, lui aussi, plus ou moins secrètement, un récit. Par exemple, la misogynie de Saffredent n'est pas celle d'Hircan ; chacun a son histoire, ses histoires.

Les avatars narratifs de Marguerite — la reine de Navarre, la duchesse d'Alençon, voire telle « princesse » anonyme — jouent un rôle important dans le rétablissement d'un ordre moral qui n'est plus la restitution supposée d'une pureté originelle, qu'emblématiserait un corps féminin toujours intact. Les contes de *l'Heptaméron* montrent ce qu'il entre de violence (principalement masculine) dans ce fantasme d'innocence. Le corps intact est virtuellement un corps massacré, comme celui de la muletierre d'Amboise (2^e nouvelle). La nonne vertueuse (22^e nouvelle) et la nonne pécheresse (72^e), sauvées toutes deux par une intervention de celle qui, à un autre niveau, est aussi l'auteure du livre, ne sont plus tenues de manifester à la surface du discours l'éblouissante *integritas* d'une fleur (*flos*) à la fois corporelle et

rhétorique. Les devisants, rassemblés pour dix jours de grâce, ont pleine conscience de leur impureté, aiguisée par une guerre des sexes sur laquelle aucun d'entre eux (pas même Dagoucin²⁹) ne se fait la moindre illusion. La reine, égarée par le prieur félon, agressée par Bonnivet (4^e nouvelle³⁰), en sait, en dit tout autant sur elle-même. La charité ne suppose pas la pureté : seulement l'humilité, coupant les ailes d'un certain lyrisme « démonstratif », qui s'exaltait à l'effacement de tout péché, de toute plaie. Pour tous, la « repentance » devrait être « continuelle ».

Ce n'est pas que récit et « devis » se réduisent à battre sa coulpe : au contraire, au discours de la prière sont assignés d'autres moments, d'autres formes, de communion collective ou privée avec le Créateur. Reconnaître l'impureté du monde, c'est aussi, par un geste inverse de celui de la claustration médiévale, faire la part de la socialité, c'est-à-dire, entre autres, d'un discours empêché de s'adresser toujours à Dieu : car les hommes ne sont pas des Anges en Paradis. Il y a aussi une problématique sociale de la faute³¹. Dans *l'Heptaméron*, elle tourne autour de la question de l'honneur féminin, que Parlamente et d'autres définissent comme valeur suprême et source d'énergie, de résistance à l'emprise des hommes, et que les hommes, eux, appellent orgueil ou hypocrisie. Cette intégrité n'est pas la virginité. Ce n'est plus un

objet, mais une pratique. Ce n'est plus matière d'éloge, mais construction de soi. Ce n'est plus un spectacle, une assomption du corps féminin sous l'œil d'un Père, c'est une dissimulation délibérée, une déroboade, un refus *a priori* du martyre ou du scandale : « Dieu, qui juge le cueur, dist Longarine, en donnera sa sentence ; mais c'est beaucoup que les hommes ne nous puissent accuser » (p. 221). Il n'y a plus de commune mesure entre ce jugement du cœur, réservé à Dieu, et l'examen d'un corps, que s'arrogeaient les hommes, comme si le corps faisait foi. Il ne faisait foi que de leur désir, contradictoire. Devant Dieu, le corps est transparent, la créature est faible et humiliée, une « âme pécheresse », une faim jamais rassasiée. Il n'est plus d'*imago Dei* autorisant la perfection verbale, la redondance délectable du discours.

Faut-il alors se blâmer, tomber dans l'ulcération de soi ? La solution est partagée. Les discours se compartimentent. Devant Dieu, il convient de s'ouvrir et de s'humilier. Devant les hommes, les femmes doivent se couvrir, se fermer, tenir, et ne combattre qu'à armes égales, comme le font les devisantes sur le pré de Sarrance : « Je vous prie que [...] nous demorions victorieuses de nous-mêmes, car c'est la plus louable victoire que nous puissions avoir », dit Parlamente (p. 294), qui vient de raconter l'histoire de

29 Voir ce propos qui suit la 32^e nouvelle : « je n'ay jamais osé tenter leur amour, de paour d'en trouver moins que j'en desire » (p. 246). Le platonisme de Dagoucin est un refus avoué de l'expérience. Voir Davis, p. 158.

30 Si l'on suit le témoignage de Brantôme. Voir la note 125 de l'édition François.

31 Voir entre autres, à ce sujet, Cazauran.

la vertueuse Françoise (42^e nouvelle). Rare exemple d'une femme capable d'enrayer la passion du futur François I^{er}, ce séducteur qui est aussi le frère de l'auteure, son double qui s'agite sur la scène du désir, capable, notamment, de mélanger adultère et dévotion³². La Vierge Marie n'avait pas de frère... La reine de Navarre, à tous les niveaux de son ouvrage (auteure,

narratrice, personnage), témoigne qu'il n'y a plus de miracles (fait univoque + discours unanime), mais seulement des *œuvres*, qu'on peut accomplir, raconter et commenter de cent façons, selon, par exemple, que l'on est homme ou femme. Tout au plus la trame des contes pourra-t-elle révéler, de lieu en lieu, une chaîne impalpable, le « fillet » tenu de la grâce.

32 Voir la 25^e nouvelle. « Si n'en devez-vous poinct juger, dist Parlamente, car peult estre, au retour, que la repentance estoit telle, que le peché luy estoit pardonné » (p. 207).

Références

- BRIÇONNET, Guillaume et Marguerite d'ANGOULÈME, *Correspondance* (1521-1524), éd. Martineau, Veyssière et Heller, Genève, Droz, t. I, 1975 ; t. II, 1979.
- CAZAURAN, Nicole, « *l'Heptaméron* » de Marguerite de Navarre, Paris, SEDESCDU, 1976.
- CAZELLES, Brigitte, *la Faiblesse chez Gautier de Coinci*, Saratoga/ Anma Libri, 1978.
- CERQUIGLINI, Bernard, « les Énonciateurs Gautier », dans *Médiévales*, 2 (1982), p. 68-75.
- COTTRELL, Robert D., *The Grammar of Silence : A Reading of Marguerite de Navarre's Poetry*, Washington, D. C., The Catholic University of America Press, 1986.
- DAVIS, Betty J., *The Storytellers in Marguerite de Navarre's "Heptaméron"*, Lexington, *French Forum*, 1978.
- FEBVRE, Lucien, *Autour de « l'Heptaméron ». Amour sacré, amour profane*, Paris, Gallimard, 1944.
- GAUTIER DE COINCI, *Miracles de Nostre Dame*, éd. V. F. Koenig, Genève, Droz, 1955-1970, 4 vol.
- HANON, Suzanne, *le Vocabulaire de « l'Heptaméron » de Marguerite de Navarre. Index et concordance*, Paris/Genève, Champion/ Slatkine, 1990.
- HELLER, H., « Marguerite de Navarre and the Reformers of Meaux », dans *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, Genève, Droz, 33 (1971), p. 271-310.
- HUCHET, Jean-Charles, *l'Amour discourtois. La « Fin'amors » chez les premiers troubadours*, Toulouse, Privat, 1987.
- LAJARTE, Philippe de, « Modes du discours et formes d'altérité dans les *Nouvelles* de Marguerite de Navarre », dans *Littérature*, 55 (1984), p. 64-73.
- LANGER, Ullrich, « Interpretation and the False Virgin : A Reading of *Heptaméron* 33 », dans *Women in French Literature*, éd. Michel Guggenheim, Saratoga, Anma Libri, 1988, p. 57-64.
- LOSSE, Deborah N., « Authorial and Narrative Voice in the *Heptaméron* », dans *Renaissance et Réforme*, XXIII (1987), p. 223-242.
- LYONS, John D. (1986), « The *Heptaméron* and the Founding of Critical Narrative », dans *Yale French Studies*, 70 (1986), p. 150-163.
- — — (1989), *Exemplum : The Rhetoric of Example in Early Modern France and Italy*, Princeton, Princeton University Press, 1989.
- MARTINEAU, Christine, « la Voix de l'évangélisme dans *l'Heptaméron* », dans *Mélanges Jean Larmat*, éd. Accarie, Paris, Les Belles Lettres, 1982, p. 385-391.
- NAVARRÉ, Marguerite de, *l'Heptaméron*, éd. Michel François, Paris, Garnier, 1967.
- PASCAL, *Pensées* (Brunschvicg), éd. des Granges, Paris, Garnier, 1964.
- SAULNIER, Verdun-L., « Marguerite aux temps de Briçonnet. Étude de la correspondance générale », dans *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, Genève, Droz, 39 (1977), p. 437-478 ; 40 (1978), p. 7-47 et p. 193-237.
- WINN, Colette H., « la "Loi du non-parler" dans *l'Heptaméron* de Marguerite de Navarre », dans *Romance Quarterly*, 33 (1986), p. 157-168.