



## « VERITABLE HISTOIRE » : L'HEPTAMERON ET LA MADELEINE

Gary FERGUSON (University of Virginia)

Marie Madeleine joue un rôle de simple figurante dans *L'Heptaméron*, où l'on ne trouve que deux références à la sainte. Ce constat peut paraître surprenant dans la mesure où la Madeleine a occupé une place importante non seulement dans la vie religieuse et culturelle de la France renaissante en général, mais dans la vie personnelle et dans l'imaginaire de Marguerite de Navarre en particulier. Malgré cette absence relative, la présente étude a pour objectif de montrer que la figure de Marie Madeleine peut éclairer des aspects fondamentaux à la fois des croyances religieuses et de l'œuvre littéraire de Marguerite, et plus précisément sa façon de concevoir et de pratiquer le genre de la nouvelle en tant que « véritable histoire »<sup>1</sup>. Les nouvelles de *L'Heptaméron*, qui puisent leur inspiration dans une grande diversité de sources, sont des fictions mises en recueil, entourées de dialogues et d'un récit cadre : des histoires racontées et discutées, qui donnent lieu à des interprétations divergentes voire opposées.

Dans un premier temps, nous nous pencherons sur le culte et les légendes de Marie Madeleine au XVI<sup>e</sup> siècle, dans le contexte des mouvements de réforme religieuse, et sur un manuscrit exceptionnel, créé pour Louise de Savoie et intimement lié à la « Trinité royale » qu'elle entend former avec ses enfants, le roi François et Marguerite. Nous discuterons ensuite deux questions pertinentes relatives à la « vie » de la Madeleine et à *L'Heptaméron* : les plaisirs ou les péchés de la chair et la repentance, et la prédication et le ministère des femmes.

### LE CULTE DES SAINTS : SUPERSTITION, ADIAPHORA, JUGEMENT, INTENTION

Comme on le sait, les partisans de la Réforme s'opposaient à de nombreuses croyances et pratiques religieuses traditionnelles qu'ils qualifiaient de superstitions, « d'inventions humaines », pour lesquelles il n'existait aucune justification biblique. Pour les plus radicaux, c'était le cas de l'intercession et de la vénération des saints. D'autres, plus modérés, se contentaient de formuler des critiques plus ciblées : contre les pèlerinages, par exemple, ou les cierges déposés devant une image ou une statue.

Le sujet du culte des saints est évoqué dès le prologue de *L'Heptaméron*, où on lit qu'Oisille décide de se rendre à l'abbaye de Notre-Dame de Sarrance (aujourd'hui Sarrance) « non qu'elle fut si superstitieuse qu'elle pensast que la glorieuse Vierge laissat la dextre de son filz où elle est assize pour venir demourer en terre deserte, mais seulement pour envye de veoir ce devot lieu dont elle avoit tant ouy parler »<sup>2</sup>. Les motivations d'Oisille reflètent son évangélisme modéré : la mère spirituelle du groupe ne semble pas mettre en doute la doctrine de l'Assomption de la Vierge Marie, mais cette même doctrine l'empêcherait de penser que la sainte soit plus présente à Sarrance qu'ailleurs, même si la légende voulait que sa statue s'y fût transportée de façon miraculeuse<sup>3</sup>. Cette description d'Oisille contient la seule occurrence de

<sup>1</sup> Marguerite de Navarre, *L'Heptaméron*, éd. Nicole Cazauran et Sylvie Lefèvre, Paris, Gallimard, coll. Folio Classique, 2000, p. 65. Toutes nos citations seront puisées dans cette édition.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 56 ; passage supprimé par Gruget.

<sup>3</sup> Sur la légende concernant la statue de la Vierge à Sarrance, voir Gary Ferguson et Mary B. McKinley, « The *Heptaméron* : Word, Spirit, World », *A Companion to Marguerite de Navarre*, dir. Gary Ferguson et Mary B.



l'adjectif « superstitieuse » dans *L'Heptaméron*. La forme nominale « superstition » apparaît trois fois, dont l'une des occurrences sera discutée par la suite<sup>4</sup>.

Le sujet du culte des saints est aussi au cœur de la nouvelle 65. Ici, Oisille prend la défense d'une vieille femme et d'une pratique pieuse traditionnelle : l'offrande du cierge votif. Dans une chapelle de la cathédrale de Saint-Jean à Lyon se trouvait « un sepulchre fait de pierres à grands personnages eslevez, comme le vif », avec, à l'entour, « plusieurs hommes d'armes couchez »<sup>5</sup>. Un soldat s'y allonge pour se reposer. Une « bonne vieille fort dévote » survient qui veut poser un cierge sur le front du soldat, qu'elle prend pour une statue. Puisque la cire ne tient pas, elle approche la flamme de son visage, ce qui fait bondir le soldat et la vieille de crier au miracle. Pour Hircan, la nouvelle prouve « qu'en quelque sorte, que ce soit, il fault tousjours que les femmes facent mal »<sup>6</sup>. Faisant preuve de plus de charité chrétienne, Oisille insiste sur la possibilité que la vieille soit comparable à la pauvre veuve de l'Évangile, dont l'obole suscite l'approbation du Christ : « Dieu ne regarde point [...] la valeur du present, mais le cueur qui le presente. Peult estre que ceste bonne femme avoit plus d'amour à Dieu, que ceux, qui donnent leurs grandes torches : car (comme dist l'Evangile) elle donnoit de sa necessite »<sup>7</sup>.

Il s'agit d'un de ces moments d'incertitude, de ces « zones d'ombre » pour reprendre l'expression d'André Tournon, que *L'Heptaméron* prend plaisir à multiplier<sup>8</sup>. Tous les devisants seraient d'accord pour condamner la superstition et louer la piété sincère. Mais comment connaître les motivations d'un individu, ses intentions ? Est-ce que les actions de la vieille révèlent son ignorance et une confiance mal placée dans l'efficacité d'un geste ritualiste et machinal ? Ou reconnaissait-elle « sa damnation, demand[ant] en ferme esperance misericorde et salut »<sup>9</sup> ? Face à l'impossibilité de trancher, Oisille rappelle, en guise de conclusion, qu'il « ne fault juger, que de soy mesme »<sup>10</sup>.

Dans le contexte de la Réforme, comme l'a montré Scott Francis, l'opacité de l'intention, si souvent mise en avant dans *L'Heptaméron*, est à mettre en relation avec la question des *adiaphora*<sup>11</sup>. Si ce concept tire son origine de la philosophie morale des Stoïciens, il fut adopté par les théologiens réformés, pour qui il désignait des croyances ou des pratiques « indifférentes » ou neutres, ni répréhensibles ni vertueuses en elles-mêmes, des croyances ou des pratiques permises mais non pas requises, dont la valeur dépend de l'intention de l'individu concerné. Pour Calvin et Luther, les *adiaphora* relèvent de la « liberté chrétienne ». Des réformateurs non-schismatiques, évangéliques, tels Érasme, Lefèvre d'Étaples et Gérard Roussel, y ont recours pour défendre l'utilité potentielle de nombreuses pratiques catholiques traditionnelles, à condition qu'elles s'accompagnent d'une motivation, d'une intention pure. Calvin s'oppose de façon catégorique à cet argument : « il ne faut doubter que toutes ceremonies, qui emportent idolatrie manifeste, sont contraires à la confession d'un chrestien.

---

McKinley, Brill, coll. Brill's Companions to the Christian Tradition, Leyde et Boston, 2013, p. 323-371, surtout p. 329-330.

4 Voir Suzanne Hanon, *Le Vocabulaire de l'« Heptaméron » de Marguerite de Navarre. Index et concordance*, Paris et Genève, Champion-Slatkine, 1990, qui se réfère au texte du MS BnF fr. 1524, donné par l'édition d'Yves Le Hir.

5 Marguerite de Navarre, *L'Heptaméron*, *op. cit.*, p. 544.

6 *Op. cit.*, p. 545.

7 *Op. cit.*, *ibid.* Variante : Gruget donne « Je ne regarde ». Cf. Marc 12, 41-44 et Luc 21, 1-4.

8 André Tournon, « "Ignorant les premières causes" : jeux d'énigmes dans *L'Heptaméron* de Marguerite de Navarre », *L'Heptaméron de Marguerite de Navarre*, Actes de la journée d'étude Marguerite de Navarre (19 octobre 1991), dir. Simone Perrier, Cahiers *textuel* 10, Paris, 1992, p. 73-92.

9 *Op. cit.*, p. 546.

10 *Ibid.* Voir G. Ferguson et M. B. McKinley, art. cit., p. 360-364. Cf. Nicolas Le Cadet, *L'Évangélisme fictionnel : Les Livres rabelaisiens, le Cymbalum Mundi, L'Heptaméron (1532-1552)*, Paris, Classiques Garnier, coll. Bibliothèque de la Renaissance, 2010, pour qui *L'Heptaméron* traduit une « position suspensive » vis-à-vis de nombreuses questions, y compris de doctrine.

11 Scott Francis, « Marguerite de Navarre, a Nicodemite ? *Adiaphora* and Intention in *Heptaméron* 30, 65, and 72 », *Renaissance and Reformation / Renaissance et Réforme*, vol. 39, n. 3, 2016, p. 5-31.



Pourtant se prosterner devant les images, adorer les reliques des saintz, aller en pellerinages, porter chandelles devant les ydoles, achepter des messes ou des indulgences, ce sont toutes choses meschantes et desplaisantes à Dieu »<sup>12</sup>.

Les mots *indifférent/indifférence* ne figurent pas dans *L'Heptaméron*. Les pratiques de dévotion ne sont donc pas discutées explicitement dans ces termes. Malgré ce fait, le débat qui suit la nouvelle 65 – et surtout les propos d'Oisille – suggèrent que l'action de placer un cierge votif devant une statue appartiendrait à la catégorie des « choses indifférentes ». Si les intentions de la « bonne vieille fort dévote » étaient en vérité bonnes et sincères, la seule malice décrite dans la nouvelle serait celle des prêtres de la cathédrale, qui envisagent de profiter financièrement de la situation, plutôt que d'en rire, comme le font la plupart des assistants.

Une pareille attitude a été en fait attribuée à Marguerite de Navarre elle-même par Théodore de Bèze :

Mais le plus grand mal fut, que la plus part des grans commença lors de s'accomoder à l'humeur du Roy, et peu à peu s'eslongnerent tellement de l'estude des saintes lettres, que finalement ils sont devenus pires que tous les autres ; voire mesme la Royne de Navarre commença de se porter tout autrement, se plongeant aux idolatries comme les autres, non pas qu'elle approuvast telles superstitions en son cœur, mais d'autant que Ruffi [Gérard Roussel], et autres semblables luy persuadoyent que c'estoient choses indifferentes : dont l'issue fut telle, que finalement l'esprit d'erreur l'aveugla aucunement<sup>13</sup>.

Selon Bèze, sous l'influence de Roussel et d'autres, Marguerite aurait fini par accepter comme indifférentes des pratiques que, pour sa part, il considère comme superstitieuses et qu'il est persuadé que la reine sait être telles aussi dans son cœur. Pour Bèze, elle était donc coupable de nicodémisme<sup>14</sup>. Mais on n'est pas obligé de partager la perspective du successeur de Calvin, car si Marguerite croyait bien que les pratiques en question étaient indifférentes – ni bonnes ni mauvaises en elles-mêmes – elle ne les aurait pas tenues pour superstitieuses ou pour idolâtriques. Certaines croyances, certaines œuvres de piété – faire l'offrande d'un cierge votif, par exemple – sans être nécessaires ni forcément vertueuses, seraient bénéfiques si elles s'accompagnaient d'un amour de Dieu et d'une foi sincères. Comme l'a montré, d'ailleurs, Jean-Marie Le Gall, les preuves sont nombreuses que la reine de Navarre est restée attachée pendant toute sa vie à des formes de piété traditionnelles, dont plusieurs associées au culte des saints, tels les pèlerinages aux lieux saints et la vénération des reliques<sup>15</sup>.

## UN PELERINAGE EN FAMILLE ET UN MANUSCRIT D'EXCEPTION

En décembre 1515, à la fin de la première année du règne de son frère, Marguerite, sa mère, Louise de Savoie, et sa belle-sœur, Claude de France, se sont rendues en Provence. Elles allaient à la rencontre de François I<sup>er</sup>, le vainqueur de Marignan, qui rentrait avec son armée en France. En manière d'action de grâces, elles ont visité les lieux saints de Saint-Maximin et de la

12 Jean Calvin, *Petit traicté, monstrant que c'est que doit faire un homme fidele congnoissant la verité de l'evangile : quand il est entre les papistes, Avec une Epistre du mesme argument* [Genève, Jean Girard], 1543, p. 120 ; c'est moi qui souligne.

13 Théodore de Bèze, *Histoire ecclésiastique des Églises réformées au Royaume de France*, éd. G. Baum et E. Cunitz, 3 vol., Paris, Librairie Fischbacher, 1883-1889, vol. 1, p. 36-37 ; c'est moi qui souligne.

14 Nicodémite : « someone who tries to maintain a clear conscience while continuing to worship in a church he or she knows to be unholy », S. Francis, « Marguerite de Navarre », art. cit., p. 6.

15 Jean-Marie Le Gall, « Marguerite de Navarre : The Reasons for Remaining Catholic », *A Companion to Marguerite de Navarre*, op. cit., p. 59-87.



Sainte-Baume, près de Marseille. Les 20 et 21 janvier 1516, elles sont revenues sur leurs pas, accompagnées du roi et de son entourage. À Saint-Maximin, la famille royale a vénéré les reliques de Marie Madeleine ; à la Sainte-Baume, elle a admiré la grotte où, selon la tradition, la sainte avait fait pénitence pendant trente ans, après avoir converti au christianisme les rois de Provence<sup>16</sup>. Le choix de ces lieux de pèlerinage ne relevait en rien du hasard. Louise, François et Marguerite vouaient à Marie Madeleine une dévotion particulière, liée aux aspirations dynastiques d'une famille qui se croyait descendue des mêmes monarques provençaux convertis par la Madeleine, et encouragée par le précepteur des enfants royaux, François Demoulins de Rochefort.

Mais la figure de la sainte n'était pas sans soulever de nombreuses questions, qui seraient bientôt à l'origine d'une vive controverse. Dans quelle mesure la vie de la Madeleine transmise par la tradition était-elle fiable, véridique ? Ou dans quelle mesure, au contraire, s'agissait-il de légendes pieuses mais douteuses, de superstitions ? Peu avant ou après le pèlerinage royal, Louise commanda à Demoulins une « vie » de la sainte. Le résultat fut le magnifique manuscrit BnF fr. 24.955, *La Vie de la belle et clere Magdalene*, composé de 216 rondeaux, dont 68 sont remplis de très belles miniatures attribuées à Godefroy le Batave, les autres contenant la « vie » composée par Demoulins et un certain nombre d'autres textes<sup>17</sup>.

Le pèlerinage royal n'est pas à l'origine du seul ouvrage de Demoulins. Celui-ci affirme qu'en travaillant, il avait consulté un ami, « ung homme moult sçavant » (fol. 73 r), « ung honeste et bon homme » (fol. 100 v). Selon toute probabilité, il s'agit de Jacques Lefèvre d'Étaples, qui publia, l'année suivante, son *De Maria Magdalena et triduo Christi disceptatio*,

---

<sup>16</sup> Sur ce pèlerinage royal, voir Marie Madeleine Fontaine, « Marie Madeleine, une sainte courtisane pour les dames de cour », *Female Saints and Sinners, Saintes et mondaines (France 1450-1650)*, dir. Jennifer Britnell et Ann Moss, Durham, Durham University, coll. Durham Modern Languages Series, 2002, p. 1-37, surtout p. 4-8 ; E. Baux, V.-L. Bourilly et P. Mabilly, « Le voyage des reines et de François I<sup>er</sup> en Provence et dans la vallée du Rhône (décembre 1515-février 1516) », *Annales du Midi*, vol. 16, 1904, p. 31-64 ; Barbara J. Johnston, « The Magdalene and "Madame" : Piety, Politics, and Personal Agenda in Louise of Savoy's *Vie de la Magdalene* », *Mary Magdalene : Iconographic Studies from the Middle Ages to the Baroque*, dir. Michelle A. Erhardt et Amy M. Morris, Leyde et Boston, Brill, 2012, p. 269-293. Parmi les nombreuses études consacrées au culte de la sainte en général, voir Étienne-Michel Faillon, *Monuments inédits sur l'apostolat de sainte Marie-Madeleine en Provence et sur les autres apôtres de cette contrée*, 2 vol., Paris, J.-P. Migne, 1848 ; Victor Saxer, *Le culte de Marie Madeleine en Occident : des origines à la fin du moyen âge*, 2 vol., Auxerre, Publications de la Société des fouilles archéologiques et des monuments historiques de l'Yonne, 1959 ; *Visages de la Madeleine dans la littérature européenne (1500-1700)*, Actes de la table ronde des 14-15 octobre 1988, dir. Jacques Chocheyras, Grenoble, Université Stendhal, Centre de Recherches Renaissance et Âge Baroque, 1990 ; Élisabeth Pinto-Mathieu, *Marie-Madeleine dans la littérature du moyen âge*, Paris, Beauchesne, 1997 ; *Vies médiévales de Marie-Madeleine*, éd. Olivier Collet et Sylviane Messerli, Turnhout, Brepols, 2008 ; Susan Haskins, *Mary Magdalen, Myth and Metaphor*, Londres, Harper Collins, 1993 ; Katherine L. Jansen, *The Making of the Magdalen : Preaching and Popular Devotion in the Later Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 2000 ; Michelle A. Erhardt et Amy M. Morris (dir.), *Mary Magdalene : Iconographic Studies from the Middle Ages to the Baroque*, Leyde et Boston, Brill, 2012.

<sup>17</sup> La forme du nom de l'auteur adoptée est celle retenue par le catalogue de la BnF. On trouve aussi Desmoulins, Des Moulins, ou encore Du Moulin. Le manuscrit, qui est disponible sur Gallica (<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8529693c>), a fait l'objet de plusieurs études. Voir, notamment, Marie Holban, « François du Moulin de Rochefort et la querelle de la Madeleine », *Humanisme et Renaissance*, vol. 2, 1935, p. 26-43 et 147-171 ; Myra Dickman Orth, « The Magdalen Shrine of la Sainte-Baume in 1516 : A Series of Miniatures by Godefroy le Batave (B.N. Ms. fr. 24.955) », *Gazette des Beaux-Arts*, vol. 98, déc. 1981, p. 201-214 ; idem, « Francis Du Moulin and the *Journal of Louise of Savoy* », *The Sixteenth Century Journal*, vol. 13, n. 1, 1982, p. 55-66 ; idem, « Godefroy le Batave : Illuminator to the French Royal Family, 1516-1526 », *Manuscripts in the Fifty Years After the Invention of Printing, Some Papers Read at a Colloquium at the Warburg Institute (12-13 March 1982)*, dir. J. B. Trapp, Londres, The Warburg Institute, 1983, p. 50-61 ; B. J. Johnston, art. cit. ; Kathleen Wilson-Chevalier, « "Trinités royales" et "quadrangle d'amour" : Claude de France, Marguerite de Navarre, François I<sup>er</sup>, Louise de Savoie et la réforme fabriste de l'Église », « *La dame de cœur* ». *Patronage et mécénat religieux des femmes de pouvoir dans l'Europe des XIV<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles*, dir. Murielle Gaude-Ferragu et Cécile Vincent-Cassy, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2018, p. 123-136.



déclenchant ainsi la fameuse « Querelle de la Madeleine »<sup>18</sup>. Lefèvre soutenait que la tradition avait fait l'amalgame de trois personnages bibliques distincts : 1) Marie Madeleine, de qui Jésus chasse sept démons ; cette femme devient une disciple, se tient au pied de la croix, fait partie du groupe des femmes qui découvre le tombeau du Christ vide, rencontre un ange et ensuite le Christ ressuscité lui-même, et annonce la « bonne nouvelle » aux apôtres<sup>19</sup>. 2) Marie de Béthanie, la sœur de Marthe et de Lazare (que Jésus ressuscite), qui, malgré les reproches de Marthe, choisit « la meilleure part » en écoutant les paroles de Jésus<sup>20</sup>. Selon l'Évangile de saint Jean, elle oint les pieds de Jésus de nard et les essuie avec ses cheveux<sup>21</sup>. 3) La « pécheresse de la ville », qui, dans la maison de Simon le Pharisien, arrose les pieds du Christ de ses larmes, les essuie avec ses cheveux, les couvre de baisers et les oint de parfum. Ses péchés lui sont remis, dit-Jésus, « puisqu'elle a montré beaucoup d'amour »<sup>22</sup>. L'argument de Lefèvre n'était pas original ; il avait même été avancé par des Pères de l'Église. Mais l'approbation de la figure composite de la Madeleine par le pape Grégoire le Grand au VI<sup>e</sup> siècle l'a rendue officielle pour l'Église médiévale d'Occident.

*La Vie de la belle et clere Magdalene* est un texte complexe, qui a parfois été considéré comme incohérent par les critiques<sup>23</sup>. La « vie » composée par Demoulins fait allusion à plusieurs reprises au pèlerinage royal de 1515-1516 et a dû être bien connue non seulement de Louise de Savoie, à qui elle s'adresse, mais de François et surtout de Marguerite, que Gallica désigne comme ancien possesseur du manuscrit. Ce qui nous intéressera en particulier sera l'attitude qui y est exprimée à l'égard de la légende de la Madeleine, ses reliques et les lieux où elle était vénérée. Demoulins avoue s'inspirer de plusieurs sources, bibliques et hagiographiques, qu'il signale de façon explicite, tout en affirmant se soumettre à la tradition de l'Église. Au début, par exemple, il exprime des réserves concernant la pécheresse décrite par saint Luc : « Mais si ceste femme pecheresse estoit seur de Marthe, j'en ferois doubte et non sans cause, si ce n'estoit la determinacion de l'eglise » (fol. 3 v). En revanche, il accepte que Marie Madeleine fût la sœur de Marthe et de Lazare, sauf en conclusion de son texte où il soulève la possibilité de l'existence de trois Marie, révélant ainsi une évolution due, sans doute, à l'influence des idées de Lefèvre.

Au cœur du récit de Demoulins se trouvent donc les épisodes bibliques qui concernent Marie Madeleine et Marie de Béthanie. Cette séquence est néanmoins précédée par l'histoire de la jeunesse de la sainte et suivie de celle des années de sa maturité, après l'Ascension du Christ. Ces détails viennent de la tradition hagiographique et notamment de la *Légende dorée* de Jacques de Voragine. Au début, Demoulins prévient son lecteur que « tout ce qui s'ensuit est selon la tradicion de l'eglise jusques à la fin des histoires » (fol. 4 r). Plus tard, il signalera : « Icy est la fin de l'escripture sainte. Et le commencement de ce que j'ai trouvé de la Magdalene en aultres livres assez [= très ou suffisamment] authentiques » (fol. 54 v). En outre, Demoulins soulève de façon récurrente la question de la véracité ou de la probabilité de tel ou tel détail de son récit. Modifiant l'expression célèbre de Roland Barthes pour le transposer dans ce contexte, on pourrait dire qu'il multiplie des « effets de vrai », dans le but de rendre sa narration plus crédible<sup>24</sup>. Lorsque Marthe et Marie informent Jésus de la maladie de leur frère, par exemple, Demoulins se demande si le messenger aurait porté une missive écrite (ce qu'il

<sup>18</sup> Voir Sheila M. Porrer, *Jacques Lefèvre d'Étaples and the Three Marias Debates*, Genève, Droz, 2009. Voir aussi Jean-Pierre Massaut, *Critique et tradition à la veille de la réforme en France*, Paris, J. Vrin, 1974 ; Guy Bedouelle, *Lefèvre d'Étaples et l'intelligence des Écritures*, Genève, Droz, 1976.

<sup>19</sup> Luc 8, 2 ; Matt. 27, 55-28, 10 ; Marc 15, 40-16, 11 ; Luc 23, 49-24, 11 ; Jean 19, 25-20, 18.

<sup>20</sup> Luc 10, 38-42 ; Jean 11, 1-45. Les citations de la Bible en français sont tirées de la « Bible de Jérusalem ».

<sup>21</sup> Jean 12, 1-8. Cf. Matt. 26, 6-13 et Marc 14, 3-9, où la tête de Jésus est ointe à Béthanie par une femme qui n'est pas identifiée.

<sup>22</sup> Luc 7, 36-50.

<sup>23</sup> C'est la conclusion de Marie Holban, par exemple, art. cit.

<sup>24</sup> Roland Barthes, « L'effet de réel », *Communications*, vol. 11, 1968, p. 84-89.



jugé probable) (fol. 25 v-26 r). De façon similaire, il soulève la question de la correspondance entre le tombeau historique de Lazare et celui représenté sur le feuillet en face par Godefroy le Batave (fol. 38 v). Le même jeu « d'effets de vrai » continue dans la partie du texte consacrée à la vie de la Madeleine en Provence. Le fait que les anges soulevaient la sainte sept fois par jour aux heures canoniques n'attire pas de commentaire, mais Demoulins met en doute le fait qu'elle aurait regardé ses mains ridées avec regret. Parfois il laisse une question en suspens. Racontant la dernière communion de la Madeleine, il signale que certains croient que l'hostie se serait envolée d'elle-même de la main de Maximin pour se poser dans la bouche de la pénitente. Il ajoute néanmoins : « je cuyde que c'est une fable, toutesfois est-il possible » (fol. 67 v).

La dernière partie de la *Vie* concerne les reliques de la Madeleine et son « ermitage » à la Sainte-Baume. Les images très réalistes produites par Godefroy le Batave de ces objets et de cet endroit servent, encore une fois, d'« effets de vrai ». Concernant les cheveux censés être ceux avec lesquels la sainte avait essuyé les pieds du Christ, Demoulins estime qu'il est possible qu'ils lui aient appartenu, « mais je ne me avanceray de croire le surplus, car freres jacobins sont habiles en matiere de reliques et de miracles » (fol. 69 v). C'est pourtant un aspect de la tradition concernant le crâne de la Madeleine qui provoque l'ironie la plus mordante de Demoulins et une mise en garde de sa destinataire principale. On apprend que Louise de Savoie lui avait parlé dévotement d'un morceau de chair supposément attaché à l'endroit où le Christ aurait touché la Madeleine, après la résurrection, tout en lui défendant de faire le même geste : « *Noli me tangere* » (Jean 20, 17). Demoulins rappelle à « Madame » que cette action de la part de Jésus n'est pas attestée par les Évangiles. Par conséquent, ce prétendu morceau de chair devrait plutôt s'appeler « *Noli me credere* » (fol. 71 v)<sup>25</sup>.

L'attitude de l'auteur de *La Vie de la belle et clere Magdalene* vis-à-vis de son sujet est donc complexe, voire susceptible d'évoluer. Demoulins s'inspire des Évangiles, mais aussi de *La Légende dorée* et d'autres ouvrages historiques ou hagiographiques, sans pour autant attribuer la même valeur à toutes ces sources. Parfois, il exprime des doutes ou de l'incrédulité concernant certains aspects de la tradition et lance des critiques contre des membres du clergé avaricieux et sans scrupule. Avant tout, Demoulins semble vouloir promouvoir une piété sincère, mais dénuée de naïveté et de superstition. En prenant la défense de ce qu'il considérait comme la tradition la plus ancienne et la plus authentique de l'Église, Lefèvre d'Étaples allait bientôt se déclarer motivé par le même désir. À la conclusion de son traité *De Maria Magdalena*, celui-ci affirme ne pas vouloir s'attaquer aux pèlerinages à Saint-Maximin ou à la Sainte-Baume, car il est possible d'y méditer sur les passages pertinents des Évangiles, tout en considérant qu'ils parlent de trois femmes différentes ou d'une seule. D'ailleurs, les trois femmes sont unies dans l'amour du Christ<sup>26</sup>. Dans l'optique de leurs textes sur la Madeleine, on peut considérer que pour Demoulins et Lefèvre, les pèlerinages appartiendraient à la catégorie des *adiaphora*, des « choses indifférentes ». Ni bon ni mauvais en soi, le pèlerinage tirerait sa valeur des intentions, des motivations du pèlerin.

Quant à Marguerite de Navarre, Marie Holban a observé qu'elle a dû apprécier les prises de position anticléricales de *La Vie de la belle et clere Magdalene*, la satire visant les prêtres peu scrupuleux, aussi bien que la façon dont la relation entre la sainte et le Christ est présentée en termes courtois : Jésus est le parfait ami ; Marie, l'amie fidèle. Un lien entre *La Vie* et *L'Heptaméron* a aussi été discerné par François Rigolot, pour qui l'iconographie associée à la

25 La « vie » de Demoulins se termine ici, mais le manuscrit contient plusieurs autres textes, dont un dialogue où Demoulins (« Obeissance ») répond à une série de questions posées par Louise de Savoie (« Madame »), des prières, etc.

26 Voir S. M. Porrer, *Jacques Lefèvre d'Étaples*, op. cit., p. 250-253, où Lefèvre parle d'un pèlerinage qu'il avait lui-même fait à Saint-Maximin et à la Sainte-Baume. Cf. les pages 242-251, où il décrit l'attitude d'un ami envers les pèlerinages et la vénération des reliques.



sainte peut éclairer la nouvelle 32<sup>27</sup>. Le crâne de l'amant assassiné dans lequel boit l'adultère pénitente rappelle non seulement le symbole traditionnel de la pénitence, mais plus précisément la relique de la Madeleine préservée dans l'église de Saint-Maximin. Comme le fait remarquer Fr. Rigolot, les deux allusions à la Madeleine dans *L'Heptaméron*, dans les débats qui suivent les nouvelles 19 et 32, sont faites par la même devisante, Emarsuite. Et pour celle-ci, comme pour les autres devisants, il ne s'agit pas de la figure simplifiée de Lefèvre d'Étaples, mais bien celle, composite, de la tradition pieuse. Selon la critique, « *Such a textual situation may partly reflect Marguerite's own feelings as she was herself torn between her respect for a profound devotion to a popular saint and her intellectual support for a critique of this worship by her humanist friends* »<sup>28</sup>.

L'attitude de Marguerite face à cette question, comme celle de Demoulin et de Lefèvre lui-même, a certainement été complexe et mérite une analyse plus approfondie. Rappelons, tout d'abord, l'ambivalence de Marguerite envers la science en général. Si elle a soutenu les études bibliques et humanistes de Lefèvre et d'autres, ces études, pour elle, présentaient aussi des dangers. On le constate en lisant le troisième livre des *Prisons* ou les paroles de la Sage dans la *Comédie jouée au Mont-de-Marsan*. En outre, Marguerite s'est inspirée d'histoires pieuses et de légendes traditionnelles dans nombre de ses ouvrages : du *Miroir de l'âme pécheresse* aux *Prisons*, en passant par ses pièces bibliques et non-bibliques. Parfois, il est vrai, elle laisse de côté des éléments qu'elle a pu considérer comme gratuits ou frivoles. Mais elle puise volontiers, dans *La Légende dorée* et dans les œuvres dramatiques traditionnelles, tel le *Mystère de la Passion* d'Arnoul Gréban, des détails narratifs susceptibles de porter une signification allégorique<sup>29</sup>. Parfois, elle invente de tels détails elle-même. Dans la pièce *Nativité*, pour s'en tenir à ce seul exemple, non seulement des bergers viennent adorer le Christ nouveau-né, mais aussi des bergères, tous dotés de noms hautement symboliques<sup>30</sup>.

La représentation de la Madeleine dans *L'Heptaméron* pourrait suggérer que l'existence de trois Marie ou d'une seule était une question secondaire pour Marguerite, en fin de compte « indifférente », subordonnée à d'autres facteurs spirituels plus importants, notamment aux motivations, aux intentions du fidèle. En tout cas, deux aspects de la légende de la sainte nous semblent particulièrement susceptibles d'avoir plu à la reine. Nous y portons maintenant notre attention.

#### « SI N'EN DEVEZ VOUS POINT JUGER » : PLAISIRS DE LA CHAIR, PECHE ET REPENTANCE

La Madeleine de la tradition était avant tout une pécheresse repentie – celle que décrit l'Évangile selon saint Luc (chapitre 7) –, volontiers assimilée à une prostituée réformée. Comme on l'a noté, la *Vie* de Demoulin accepte, en général, l'identité de Marie Madeleine et de Marie de Béthanie, mais exprime des réserves concernant cette autre « Marie ». Malgré ce fait, les thèmes de la mondanité et de la sensualité prédominent au début de la *Vie*, qui suit *La Légende dorée* pour affirmer que, pendant ses années de jeunesse, la sœur de Marthe et de Lazare s'était adonnée aux plaisirs ou aux péchés de la chair. Orpheline d'une famille noble et riche, elle aurait mené une vie de luxe peu exemplaire, dont plusieurs épisodes sont décrits et illustrés. Chaque miniature figure dans un rondeau entouré d'une *sententia* ou d'une phrase

27 François Rigolot, « The *Heptaméron* and the Magdalen Controversy : Dialogue and Humanist Hermeneutics », *Critical Tales : New Studies of the Heptaméron and Early Modern Culture*, dir. John D. Lyons et Mary B. McKinley, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1993, p. 218-231 ; idem, « Magdalen's Skull : Allegory and Iconography in *Heptaméron* 32 », *Renaissance Quarterly*, vol. 47, 1994, p. 57-73.

28 Fr. Rigolot, « The *Heptaméron* and the Magdalen Controversy », art. cit., p. 228.

29 Voir Gary Ferguson, *Mirroring Belief : Marguerite de Navarre's Devotional Poetry*, Édinburgh, Edinburgh University Press, 1992, p. 179-228. Au sujet du théâtre de Marguerite, voir Olivier Millet, « Staging the Spiritual : The Biblical and Non-Biblical Plays », *A Companion to Marguerite de Navarre*, op. cit., p. 281-321.

30 Les bergères Philetine, Christilla et Dorothee accompagnent les bergers Sophron, Elpison et Nephale.



moralisatrice, qui sert de commentaire à la scène représentée. Puisque les personnages portent des vêtements contemporains, la série d'images s'apparente à un commentaire sur la vie de cour au XVI<sup>e</sup> siècle.

L'image où Marie danse, par exemple, est encerclée par une phrase tirée des *Remèdes à l'amour* d'Ovide : « *Enervant animos cytharae cantusque lyraeque et vox et numeris brachia mota suis* » (fol. 9 r [« Le cœur est amolli par les cithares, les flûtes, la lyre, le chant, les bras aux mouvements harmonieusement cadencés »<sup>31</sup>]). La scène où la jeune femme échange des baisers avec un amoureux s'accompagne de l'avertissement : « *Rara est concordia formae atque pudicitiae* » (fol. 11 r [Rare est l'union entre la beauté et la chasteté]). Dans une scène de chasse, qui, selon Barbara Johnston, ne fait pas partie de la tradition iconographique de la Madeleine, figurent des lévriers blancs, semblables à ceux prisés par François I<sup>er</sup><sup>32</sup>. L'image aurait donc été conçue particulièrement à l'intention des destinataires royaux du manuscrit ; autour d'elle on lit la phrase : « *Sine dignitate non est venenda voluptas* » (fol. 10 r [Le plaisir ne doit pas être pourchassé sans dignité]).

La téléologie narrative de la *Vie* est donc celle de la transcendance d'une vie mondaine et de l'amour sensuel par le moyen de la repentance et de la conversion au service du Christ<sup>33</sup>. Et c'est bien la même leçon qui se dégage de la nouvelle 19 de *L'Heptaméron*, racontée par Ermasuite, en conclusion de laquelle la Madeleine fait sa première apparition dans le texte. La nouvelle concerne deux jeunes gens, un gentilhomme et sa bien-aimée Pauline, tous les deux au service du marquis et de la marquise de Mantoue. Après que leurs maîtres leur ont refusé la permission de se marier, les amoureux se font religieux franciscains. En conclusion, ils vivent, selon la narratrice, « si saintement et devotement en leur observance, que l'on ne doit douter que celui, duquel la fin de la loy est charité, ne leur dist à la fin de leur vie comme à la Magdaleine, que leurs pechez leur estoient pardonnez, veu qu'ils avoient beaucoup aimé »<sup>34</sup>.

Outre la référence explicite à la pécheresse de l'Évangile selon saint Luc, Marie Madeleine Fontaine a montré que cette nouvelle est liée à la figure de la Madeleine de façon plus subtile, et plus précisément au pèlerinage qu'a effectué la famille royale à la Sainte-Baume en 1516. Dans la suite de François I<sup>er</sup> à l'époque se trouvait Frédéric de Gonzague, qui avait été fait prisonnier pendant la campagne italienne. Celui-ci décrit le pèlerinage dans les lettres qu'il adresse à sa mère, Isabelle d'Este, marquise de Mantoue. Or, l'année suivante, Isabelle décide de faire le même pèlerinage, retraçant à l'identique la route suivie par la famille royale française. Pour Marguerite, comme l'explique M. M. Fontaine, « tout cela défigurait et rabaisait en quelque sorte son propre pèlerinage, et surtout nuisait au caractère royal et national qu'elle a contribué à mettre en place avec sa mère autour de Madeleine »<sup>35</sup>. Elle se vengerait une trentaine d'années plus tard, en traçant de la marquise et de son mari le portrait peu flatteur qu'on trouve dans la nouvelle 19. Dans les mots du gentilhomme amoureux, ceux-ci

se peuvent bien vanter qu'en une parolle ils ont blessé deux cueurs,  
dont les corps ne sçauroient plus faire que languir, monstrans bien par  
cest effect, qu'oncques amour ne pitié n'entrent en leur estomach. Je

31 Ovide, *Les Remèdes à l'amour*, éd. et trad. Henri Bornecque, Paris, Les Belles Lettres, 1930/1961, v. 753-754, où on lit « lotosque » au lieu de « cantusque ».

32 B. J. Johnston, art. cit., p. 276. Pour l'auteur, le manuscrit est conçu pour intéresser tout particulièrement Louise de Savoie, en évoquant des aspects de sa propre vie.

33 C'est l'argument de Kathleen Wilson-Chevalier, art. cit., qui voit également dans le texte un avertissement contre la sensualité, adressé à François I<sup>er</sup>.

34 *Op. cit.*, p. 242.

35 M. M. Fontaine, art. cit., p. 10.





çay bien que leur fin est de nous marier bien et richement chacun : car ils ignorent que la vraye richesse gist au contentement<sup>36</sup>.

La Madeleine apparaît pour la deuxième fois dans *L'Heptaméron* dans la nouvelle 32, racontée par Oisille. Il s'agit, comme on l'a noté, d'une femme adultère, à qui son mari impose une vie de pénitence. Le gentilhomme allemand en question finira par pardonner à son épouse, suite à l'intervention de l'envoyé du roi de France, Bernage, qui passe la nuit chez lui. Plusieurs éléments narratifs rappellent la Madeleine : la contrition de la femme pécheresse, ses cheveux, rasés pour montrer sa honte, et le crâne dans lequel elle est obligée de boire, relique macabre de son amant assassiné, dont le reste des os sont rangés dans une armoire dans sa chambre. Mais c'est dans la discussion qui suit la nouvelle que la Madeleine est évoquée de façon explicite :

– Comment ? sçauriez vous amender la honte, dist Longarine : car vous sçavez que quelque chose que puisse faire une femme après un tel mesfait, ne sçauroit reparer son honneur : – Je vous prie, dist Emarsuitte, dictes moy si la Magdaleine n'a pas plus d'honneur maintenant entre les hommes, que sa sœur qui estoit vierge. – Je vous confesse, dist Longarine, qu'elle est louée entre nous de la grande amour qu'elle a portée à Jesus Christ, et de sa grande penitence, mais si luy demeure il le nom de pecheresse<sup>37</sup>.

Les propos de Longarine sont révélateurs de l'ambiguïté profonde qui marque la figure de Marie Madeleine. Elle est le modèle du repentir, de la conversion et de la pénitence ; mais elle reste aussi, et simultanément, la pécheresse. Elle est à la fois pénitente et prostituée, portée vers le ciel et attachée à la terre. Cette tension caractérise même son comportement envers Jésus, dont elle embrasse les pieds, les couvre de ses larmes et de parfum, et les essuie avec ses cheveux. Comme nous l'avons noté, ces actions sont celles de la femme anonyme dans l'Évangile selon saint Luc. Dans l'Évangile selon saint Jean, Marie de Béthanie oint les pieds de Jésus avant son entrée triomphale dans Jérusalem. La version de cet épisode donnée par les Évangiles selon saint Matthieu et saint Marc concerne une femme anonyme qui met du parfum sur la tête du Christ.

La *Vie de Demoullins* contient deux scènes d'onction, la première des pieds de Jésus, la deuxième de sa tête. Comme on pourrait s'y attendre, c'est la première qui est représentée avec plus de sensualité ([fol. 14 r](#)). Deux éléments emblématiques associés à cet épisode intègrent d'ailleurs l'iconographie des représentations de la sainte après sa conversion : le vase de parfum et ses longs cheveux dorés. Dans certaines images même, où l'extrême ascétisme de la pénitente est symbolisé par sa nudité, seule sa chevelure abondante cache ses parties génitales<sup>38</sup>. Une image particulièrement ambiguë se trouve dans un livre de prières ayant appartenu à la reine Claude, conservé aujourd'hui à la bibliothèque Pierpont Morgan à New York, sous la cote MS M.1166 ([fol. 42 v](#)). Dans la *Vie de la belle et clere Magdalene*, la pénitente solitaire n'est pas représentée dans sa nudité. Mais la première fois que nous l'apercevons, elle se tient non pas debout ou à genoux, mais allongée par terre, en train de nous regarder par une

<sup>36</sup> *Op. cit.*, p. 233-234.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 358.

<sup>38</sup> C'est aussi une Madeleine très sensuelle que l'on rencontre sous la plume de l'Arétin dans les *Trois livres de l'humanité de Jésus-Christ*, traduits par Jean de Vauzelles à la demande de Marguerite de Navarre et publiés à Lyon en 1539 ; voir Elsa Kammerer, « Une sainte femme désirée : le *Magdalon de la Madalena* de Jean de Vauzelles (Lyon, 1551) », *L'émergence littéraire des femmes à Lyon à la Renaissance 1520-1560*, dir. M. Clément et J. Incardona, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2008, p. 69-86. Le même mélange de spiritualité et de sexualité caractérise également les représentations artistiques de la Madeleine « enceinte » ; voir Penny Howell Jolly, *Picturing the « Pregnant » Magdalene in Northern Art, 1430-1550 : Addressing and Undressing the Sinner-Saint*, Farnham et Burlington, VT, Ashgate, 2014.



porte, comme pour nous inviter à l'approcher (fol. 64 r). Quand l'artiste nous mène à l'intérieur de la cellule, Marie, toujours couchée, est accompagnée de petites créatures ailées. S'il s'agit d'angelots, la scène n'est pas sans rappeler une Vénus entourée de putti (fol. 65 r). Parmi les reliques qu'on offrait à la vue des fidèles à Saint-Maximin se trouvaient justement les cheveux de la Madeleine, préservés dans un vase, qui rappelle forcément son vase emblématique de parfum (fol. 70 r). Les mêmes cheveux, représentés sous forme de tresses d'or, décorent le reliquaire censé contenir son crâne (fol. 71 r et fol. 72 r).

Cette Madeleine double – spirituelle mais aussi noble, mondaine et sensuelle –, même si elle est une fiction, a pu interpeller Marguerite, incarnant pour elle une vérité religieuse qui touchait de près à sa situation personnelle et à celle de sa famille, surtout à celle de son frère. Car la dualité était de nature réversible : si la sainte pénitente était toujours la pécheresse, les activités de sa jeunesse, à l'inverse – les fêtes, la chasse, les amourettes, illustrées avec tant de finesse par Godefroy le Batave –, ne sauraient être simplement dénoncées ; dans une certaine mesure, elles sont valorisées et douées d'un potentiel spirituel. Dans cette optique, la figure de la Madeleine serait comparable au discours néoplatonicien à la Renaissance. Si celui-ci prônait comme fin idéale la transcendance, il était souvent mobilisé pour justifier et anoblir des amours terrestres et physiques. Dans un contexte biblique, la figure de la Madeleine est aussi en harmonie avec l'injonction johannique d'aimer son frère : « *Qui enim non diligit fratrem suum, quem vidit, Deum, quem non videt, quomodo potest diligere ?* » (I Jean 4, 20). Évidemment, saint Jean ne traite pas de l'amour érotique, il n'empêche que ce passage était souvent associé à l'affirmation du Christ concernant la pécheresse : « ses péchés, ses nombreux péchés, lui sont remis puisqu'elle a montré beaucoup d'amour ». C'est le cas d'ailleurs dans *L'Heptaméron*. Dans la discussion qui suit la nouvelle 19, qui se conclut sur la référence à la Madeleine, l'Épître de saint Jean est d'abord évoquée et ensuite citée :

– Encores ay-je une opinion, dist Parlamente, que jamais homme n'aimera parfaitement Dieu, qu'il n'ait parfaitement aimé quelque creature en ce monde<sup>39</sup>.

– Si je sçavois, dist Simontault, bien parler Latin, je vous alleguerois que saint Jean dict : que « celui qui n'aime son frere qu'il veoit, comment aimera-il Dieu qu'il ne veoit poinct ? »<sup>40</sup>.

Or, les femmes qui, dans *L'Heptaméron*, expriment et agissent sur leur désir sexuel sont en général condamnées et par les autres personnages des nouvelles et par les devisants. Néanmoins, si une telle femme réussit à maintenir son « honneur », c'est-à-dire, sa réputation, elle peut parfois bénéficier d'une certaine complicité. J'ai analysé ailleurs la discussion entre les nouvelles 5 et 6, où un échange entre Oisille et Nomerfide fait allusion à la vie amoureuse de celle-ci, à travers une série de jeux de mots chargés de signification sexuelle : nouer (= nouer et nager) et sonner la trompette et le tabourin<sup>41</sup>. Les taquineries d'Oisille, adressées à sa jeune compagne, donnent lieu non pas à la condamnation de celle-ci, toutefois quelque peu froissée, mais au rire bienveillant de la compagne.

Quant aux personnages masculins, les libertés sexuelles dont ils usent sont souvent jugées avec complaisance. C'est le cas, notamment, des aventures amoureuses du double fictif

39 *Op. cit.*, p. 242.

40 *Ibid.*, p. 244.

41 Gary Ferguson, « Puns, Exemplarity, and Women's Sexual Agency : Nomerfide and Oisille, *Heptaméron 5 and 6* », *Itineraries in French Renaissance Literature : Essays for Mary B. McKinley*, dir. Jeff Persels, Kendall Tarte et George Hoffmann, Leyde et Boston, Brill, 2017, p. 27-40. Le premier jeu de mots est absent de l'édition de Gruget, qui donne « nager » au lieu de « nouer », éd. cit., p. 101. La fin de cette conversation est d'ailleurs supprimée par Gruget dans sa totalité.



de François I<sup>er</sup>, qui forment le sujet de la nouvelle 25<sup>42</sup>. Quand la sœur d'un grand prince apprend du prieur d'un monastère que les religieux considèrent son frère comme un modèle de piété à cause de ses dévotions nocturnes, celle-ci reste perplexe, « car nonobstant que son frere fust bien mondain, si sçavoit elle qu'il avoit la conscience bonne, la foy et l'amour en Dieu bien grande : *mais de chercher superstitions ne ceremonies autres que un bon crestien doit faire*, elle ne l'eust jamais soupçonné »<sup>43</sup>. Cette référence aux « superstitions » rappelle la description d'Oisille dans le Prologue. Encore une fois, le terme semble indiquer une absence d'excès ou d'exagération dans la pratique des œuvres pieuses. Quand la sœur révèle au prince l'opinion que les religieux ont formée de lui, il ne peut s'empêcher de rire. La vérité est qu'il passe à travers l'église du monastère pour se rendre discrètement chez une femme, avec qui il entretient une liaison amoureuse. Mais au retour, la nuit, il s'y arrête toujours pour prier.

Une trentaine d'années plus tard, cette nouvelle servirait de preuve à Montaigne de l'incompétence des femmes en matière de théologie :

La Royne de Navarre Margueritte, recite d'un jeune Prince, et encore qu'elle ne le nomme pas, sa grandeur l'a rendu cognoissable assez, qu'allant à une assignation amoureuse, et coucher avec la femme d'un Advocat de Paris, son chemin s'addonnant au travers d'une Église, il ne passoit jamais en ce lieu saint, allant ou retournant de son entreprise, qu'il ne fist ses prieres et oraisons. Je vous laisse à juger, l'ame pleine de ce beau pensément, à quoy il employoit la faveur divine : Toutesfois elle allegue cela pour un tesmoignage de singuliere devotion. Mais ce n'est pas par cette preuve seulement qu'on pourroit verifier que les femmes ne sont gueres propres à traiter les matieres de la Theologie. Une vraye priere, et une religieuse reconciliation de nous à Dieu, elle ne peut tomber en une ame impure et soubsmise, lors mesmes, à la domination de Satan. Celuy qui appelle Dieu à son assistance, pendant qu'il est dans le train du vice, il fait comme le coupeur de bourse, qui appelleroit la justice à son ayde ; ou comme ceux qui produisent le nom de Dieu en tesmoignage de mensonge<sup>44</sup>.

Montaigne vivait dans une France bien différente de celle de Marguerite de Navarre, une France marquée par la Réforme, la Contre-Réforme et par les guerres civiles. Reste le fait que sa description de la nouvelle 25 est très inexacte. Car à aucun moment, le prince n'est présenté comme « un tesmoignage de singuliere devotion ». D'ailleurs, la nécessité d'un cœur pur et d'un repentir sincère est affirmée par Oisille, en dialogue avec Hircan :

– Il est bien difficile, dist Hircan, de se repentir d'une chose si plaisante. Quant est de moy, je m'en suis souventesfois confessé, mais non gueres repenti. – Il vaudroit mieux, dist Oisille, ne se confesser point, si l'on n'a bonne repentance. – Or ma dame, dist Hircan, le peché me desplaist bien, et suis marri d'offenser Dieu, mais le plaisir me plaist tousjours<sup>45</sup>.

En revanche, plusieurs devisants approuvent un aspect du comportement du prince, à commencer par Guebron, qui loue sa discrétion, le souci qu'il montre de préserver l'honneur de son amante. Oisille ne dit pas le contraire : « Vrayement [...] je voudrois que tous les jeunes

42 Voir aussi la nouvelle 42. François figure également dans les nouvelles 1 et 17.

43 *Op. cit.*, p. 310. Phrase en italique supprimée par Gruget.

44 Michel de Montaigne, « Des prieres » (I, 56), *Essais*, éd. Jean Balsamo, Michel Magnien et Catherine Magnien-Simonin, Paris, Gallimard, coll. *nrf*, Bibliothèque de la Pléiade, 2007, p. 343.

45 *Op. cit.*, p. 311.



seigneurs y prissent exemple. Car souvent le scandale est pire que le péché »<sup>46</sup>. C'est Nomerfide qui anticipe la critique de Montaigne, quand elle affirme que le prince avait bien raison de s'arrêter pour prier, rappelant ainsi la transgression sexuelle au cœur du récit. La réponse de Parlamente introduit toutefois le doute concernant la disposition spirituelle du prince, ses motivations : « Si n'en devez vous point juger [...] car *peut estre* qu'au retour, la repentance en estoit telle, que le péché luy estoit pardonné »<sup>47</sup>. Les mots de Parlamente rappellent ceux que Jésus adresse à la pécheresse/la Madeleine dans l'Évangile selon saint Luc. La devisante associée à l'auteure elle-même rejoint également la position exprimée par Oisille concernant la vieille de la nouvelle 65. Devant l'impossibilité de connaître les motivations d'un autre – devant l'opacité des intentions humaines – il vaut mieux maintenir le doute et éviter de porter jugement.

Ainsi la figure de Marie Madeleine – celle de la tradition, la composite – a pu confirmer Marguerite dans la conviction que même si les plaisirs de la chair étaient des péchés, ils n'étaient pas les pires, ceux qui éloignaient le plus de Dieu ; voire, dans certains cas, ils pouvaient même conduire à lui. La même idée est exprimée dans d'autres œuvres de la reine, dont la *Comédie jouée au Mont-de-Marsan*. Dans cette pièce, le personnage de la Mondaine se laisse plus facilement convertir à l'Évangile que sa compagne pieuse mais orgueilleuse, la Superstitieuse. Elle comprend aussi plus facilement l'extase mystique de la Ravie de Dieu que la Superstitieuse et que la Sage. Cette dernière se caractérise par ses connaissances bibliques, évangéliques. On n'a pas de difficulté à l'imaginer souscrire à la thèse des « trois Madeleine » de Lefèvre. Mais sa vision est bornée par la raison ; c'est sans doute pourquoi c'est le seul personnage de la pièce qui ne chante pas.

#### « IL SEMBLOIT QUE LE SAINT ESPRIT [...] PARLAST PAR SA BOUCHE » : PREDICATION ET MINISTÈRE DES FEMMES

Un deuxième aspect de la figure biblique et légendaire de la Madeleine qui a dû susciter l'intérêt de Marguerite concerne ses actions pendant et après la crucifixion du Christ. Suivant les récits évangéliques, Demoulins souligne la fidélité de Marie Madeleine à Jésus. Après la fuite des autres disciples, elle accompagne le Christ au Golgotha ; avec Marie, la mère de Jésus, et Jean, son disciple « bien aimé », elle se tient au pied de la croix et assiste à son ensevelissement. Quand le Christ ressuscité lui apparaît, d'après l'Évangile selon saint Jean, elle le prend initialement pour le jardinier. C'est elle, enfin, qui annonce la nouvelle de la résurrection aux apôtres, méritant ainsi son titre traditionnel, *apostolorum apostola*. Cet épisode avait une certaine place dans la tradition iconographique, qui représentait parfois la Madeleine l'index de sa main droite levé, éventuellement parlant d'un pupitre, en signe qu'elle enseignait, voire qu'elle prêchait la « bonne nouvelle ». C'est le cas, par exemple, dans le [Psautier de Saint-Alban](#) (XII<sup>e</sup> siècle).

La *Vie* de Demoulins prolonge l'histoire en affirmant qu'après l'Ascension du Christ, l'apôtre des apôtres a prêché, aux côtés de ses condisciples masculins, dans la région de Judée ([fol. 55 r](#)). C'est précisément parce qu'ils sont « ennuyés de ses prédications », que des Juifs l'embarquent dans un bateau avec Lazare, Marthe, une servante et deux autres compagnons, Maximin et Cédonius. La providence les conduit à Marseille, où Lazare devient le premier évêque de la ville ; Maximin, quant à lui, fonde le diocèse d'Aix. Comme on l'a déjà noté, avant de s'isoler à la Sainte-Baume, Marie Madeleine prêche elle aussi l'évangile et réussit, notamment, à convertir au christianisme le roi et la reine de Provence. Les illustrations de

<sup>46</sup> *Ibid.* À propos de la notion de scandale dans *L'Heptaméron*, voir Scott Francis, « Scandalous Women or Scandalous Judgment ? The Social Perception of Women and the Theology of Scandal in the *Heptaméron* », *L'Esprit Créateur*, vol. 57, n. 3, 2017, p. 33-45.

<sup>47</sup> *Ibid.* C'est moi qui souligne.



Godefroy le Batave font ressortir cette activité de « prêcheresse » : on la voit parler l'index droit levé ou se tenant derrière une sorte de pupitre ([fol. 56 r](#)). Si des images de la Madeleine en train de prêcher n'étaient pas fréquentes dans la tradition iconographique, elles étaient néanmoins assez présentes et surtout en Provence. L'ancienne cathédrale de Marseille, la vieille Major, contient un autel dédié à saint Lazare, sculpté par Francesco Laurana en 1481. Dans [l'un des bas-reliefs](#), Marie Madeleine se tient en chaire pour évangéliser la population<sup>48</sup>.

Qu'est-ce que Marguerite de Navarre aurait pensé de ces légendes pieuses ? Est-ce que, comme Demoulins, elle aurait trouvé les livres qui les transmettaient « assez authentiques » ? Ou est-ce qu'elle les aurait considérées comme des superstitions dangereuses, contraires à l'Évangile ? Avant d'essayer de répondre à cette question, retournons à un épisode antérieur, qui figurait parfois dans la « vie » de la Madeleine, mais qui en était le plus souvent absent. On le chercherait en vain, par exemple, dans *La Légende dorée*. Selon le Nouveau Testament, Marie Madeleine faisait partie du groupe des disciples proches du Christ au moment de sa mort. Par conséquent, elle figurait parfois parmi ceux qui avaient assisté à son Ascension et qui avaient reçu, le jour de la Pentecôte, le don du Saint-Esprit. Dans les premiers chapitres du livre des Actes des Apôtres, on lit :

Alors, du mont des Oliviers, ils s'en retournèrent à Jérusalem ; la distance n'est pas grande : celle d'un chemin de sabbat. Rentrés en ville, ils montèrent à la chambre haute où ils se tenaient habituellement. C'étaient Pierre, Jean, Jacques, André, Philippe et Thomas, Barthélemy et Matthieu, Jacques fils d'Alphée et Simon le Zélote, et Jude fils de Jacques. *Tous d'un même cœur étaient assidus à la prière avec quelques femmes, dont Marie mère de Jésus, et avec ses frères*<sup>49</sup>.

Le jour de la Pentecôte étant arrivé, *ils se trouvaient tous ensemble* dans un même lieu, quand, tout à coup, vint du ciel un bruit tel que celui d'un violent coup de vent, qui remplit toute la maison où ils se tenaient. Ils virent apparaître des langues qu'on eût dites de feu ; elles se divisaient, et il s'en posa une sur chacun d'eux. *Tous furent alors remplis de l'Esprit Saint* et commencèrent à parler en d'autres langues, selon que l'Esprit leur donnait de s'exprimer<sup>50</sup>.

On constate que le récit biblique concerne d'abord un groupe de disciples et de certaines femmes, dont Marie la mère de Jésus ; ensuite, il est fait simplement référence à « tous ». Ainsi, la participation de Marie Madeleine aux événements de la Pentecôte n'est pas signalée de façon explicite, mais elle est suggérée de façon implicite. On peut considérer que l'hypothèse représente une extrapolation plausible, voire probable, du texte du Nouveau Testament.

C'est précisément cette démarche interprétative qu'on observe dans la *Vie de la belle et clere Magdalene*. Si le texte reste proche des Actes des Apôtres, il fait l'amalgame des chapitres 1 et 2 pour affirmer que le Saint-Esprit est descendu sur « tous les apoustrés et les saintes dames » ([fol. 53 v](#)). L'image en face va plus loin et identifie l'une de ces dames comme Marie Madeleine ([fol. 54 r](#)). Ainsi que les autres apôtres et disciples donc, celle-ci commence à prêcher seulement après avoir reçu l'Esprit saint. L'importance accordée à l'assistance féminine dans cette image est d'ailleurs remarquable. On y distingue non moins de cinq femmes, dont la Vierge Marie. Dominant la scène, celle-ci se trouve au milieu du groupe, rassemblé autour d'elle, en train de lire dans un livre qu'on imagine facilement être les Saintes Écritures.

Au XVI<sup>e</sup> siècle, le livre des Actes des Apôtres avait une importance particulière pour de nombreux chrétiens qui soutenaient la réforme religieuse, car il raconte les débuts de l'Église

48 Voir notamment K. L. Jansen, *op. cit.*, surtout p. 62-82.

49 Actes 1, 12-14 ; c'est moi qui souligne.

50 Actes 2, 1-4 ; c'est moi qui souligne.



primitive, qu'ils prenaient pour modèle. L'intérêt que Marguerite portait à ce livre et à son adaptation dramatique est attesté par le fait qu'entre 1536 et 1538, elle a commandé une copie du *Mystère des Actes des Apôtres* (vers 1465), attribué à Simon Gréban, peut-être en collaboration avec son frère Arnoul. En 1536, la pièce fut montée à Bourges (ville principale du Berry dont Marguerite fut la duchesse) et connut plusieurs éditions imprimées dans les années suivantes.

Les premiers chapitres des Actes des Apôtres sont également sélectionnés par Oisille, qui les lit et les expose au groupe des devisants le matin du septième jour de leur séjour à Sarrance. Les cinq premiers matins sont consacrés à la lecture de l'Épître de saint Paul aux Romains. Le sixième jour, la leçon d'Oisille porte sur la première Épître de saint Jean, qu'elle a l'intention de reprendre et de terminer le matin des huitième, neuvième et dixième jours. Cet agencement est porteur de sens<sup>51</sup>. Le septième jour marque une pause et constitue, dans l'économie temporelle de *L'Heptaméron*, une sorte de sabbat. Ce « jour du Seigneur » est aussi un « jour de l'Esprit », consacré à la lecture du début du livre des Actes, donc du récit de la Pentecôte et de la venue de l'Esprit sur les premiers disciples ; il est aussi marqué par la célébration d'une messe votive du Saint-Esprit. Le lendemain matin, la leçon d'Oisille est si inspirée qu'« il sembloit que le Saint Esprit plein d'amour et de douceur, parlast par sa bouche. Et tous enflammez de ce feu, s'en allerent ouyr la grand-messe »<sup>52</sup>. Comme Marie Madeleine, Oisille semble avoir reçu le don de l'Esprit pour enseigner l'évangile à ses compagnons. Et si elle ne prêche pas en public, elle prend place au milieu d'un groupe d'hommes et de femmes – comme la Vierge Marie dans l'image de la Pentecôte de Godefroy le Batave –, à qui elle lit et commente l'Écriture sainte. Le caractère homilétique des « leçons » d'Oisille a été souligné par Olivier Millet. En l'absence de sermons dispensés par les religieux de l'abbaye de Sarrance, « les méditations d'Oisille apparaissent [...] comme des sermons en place et lieu d'une prédication évangélique défailante »<sup>53</sup>.

Oisille n'est pas la seule femme dans *L'Heptaméron* à exercer une forme de ministère religieux. Vers la fin de la septième journée, Simontault raconte l'histoire d'un artisan qui

51 Voir G. Ferguson et M. B. McKinley, « The *Heptaméron* », art. cit., p. 364-366 ; Olivier Millet, « Réforme du sermon et métamorphose du prédicateur (de Surgant à Lambert d'Avignon et Érasme) : le cas de *L'Heptaméron* de Marguerite de Navarre », *Annoncer l'Évangile (XV<sup>e</sup> - XVII<sup>e</sup> siècle) : Permanences et mutations de la prédication*, Actes du colloque international de Strasbourg (20-22 novembre 2003), dir. Matthieu Arnold, Paris, Le Cerf, coll. Patrimoines Christianisme, 2006, p. 363-380, surtout p. 371-373 ; Christine Martineau-Géniéys, « La *Lectio divina* dans *L'Heptaméron* », *Études sur L'Heptaméron de Marguerite de Navarre*, Premières journées d'études du XVI<sup>e</sup> siècle, Colloque de Nice (15-16 février, 1992), Université de Nice - Sophia Antipolis, Publications de la Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines de Nice, 1996, p. 21-42, surtout p. 33, où C. Martineau-Géniéys parle du « roman spirituel des devisants » et p. 30-38 en général. Pour les passages pertinents de *L'Heptaméron*, voir éd. cit., p. 468, 522 et 586. Gruget supprime la phrase concernant l'Épître aux Romains (cf. p. 468).

52 *Op. cit.*, p. 586. Voir C. Martineau-Géniéys, art. cit., p. 33-34, et Jan Miernowski, « Le Miracle de la Pentecôte à Sarrance : cohérence narrative et vérité religieuse dans la septième journée de *L'Heptaméron* », *Narrations Brèves : Mélanges de littérature ancienne offerts à Krystyna Kasprzyk*, dir. P. Salwa et E. D. Zólkiewska, Varsovie, Institut de Philologie Romane, 1993, p. 177-196. Nicole Cazauran propose que le septième jour à Sarrance pourrait être un jeudi, jour dédié traditionnellement au Saint-Esprit. Le dixième jour aurait été, par conséquent, un dimanche ; éd. cit., p. 716, note 2 en haut de la page. Pour plus de détails, voir Marguerite de Navarre, *L'Heptaméron*, éd. Nicole Cazauran et Sylvie Lefèvre, *Œuvres complètes*, tome 10, 3 vol., Paris, Champion, 2013, vol. 1, p. XXXVI-XL. Quoi qu'il en soit, la septième journée marque un temps fort dans la vie spirituelle collective des devisants.

53 O. Millet, art. cit., p. 369-370. Pour O. Millet, il s'agit d'« une représentation littéraire idéalisante du renouveau de la prédication tel qu'il s'effectuait à cette époque dans certains milieux en France et en Europe » (p. 375) ; la vision est pourtant utopique : « Montrer sous la forme d'une réalité concrète et évidente ce qu'avaient espéré, voire rêvé, les humanistes chrétiens et les évangéliques des années 1520-1530, n'était possible, désormais, que dans le cadre d'une fiction, qu'il ne faut pas prendre pour un programme à réaliser » (p. 379-380). Pour C. Martineau-Géniéys, Oisille « exerce [...] le ministère de la Parole », art. cit., p. 23. Voir aussi Paula Sommers, « Feminine Authority in the *Heptameron* : A Reading of Oysille », *Modern Language Studies*, vol. 13, n. 2, 1983, p. 52-59.



embarqua avec le capitaine de Roberval pour le Canada en 1542. Condamné pour trahison, l'homme échappe à la mort grâce à l'intervention de sa femme et le couple est abandonné sur une île déserte. Cette femme, qui choisit de partager le sort de son mari, a « toute sa consolation » en Dieu et lit « incessamment » le Nouveau Testament, « sa sauve-garde, nourriture, et consolation »<sup>54</sup>. Après un certain temps, le mari meurt, « n'ayant service ne consolation que de sa femme, laquelle luy servoit de medecin et confesseur, en sorte qu'il passa joyeusement de ce desert en la celeste patrie »<sup>55</sup>. S'il s'agit d'un cas de nécessité, tout porte à croire à l'efficacité du ministère de cette épouse fidèle. Elle vit par la suite comme la Madeleine à la Sainte-Baume : « quant au corps de vie bestiale, et quant à l'esprit de vie angelique, passoit son temps en lectures, contemplations, prieres et oraisons, ayant un esprit joyeux, et contant dedans un corps amaigry et demy mort »<sup>56</sup>. Dieu ne l'abandonne pas ; elle est secourue et retourne en France, où elle gagne sa vie en apprenant à lire et à écrire à des jeunes filles.

La discussion des devisants qui suit la nouvelle 67 concerne précisément le rôle des femmes dans l'Église primitive. De manière provocatrice, Saffredent affirme que tandis que saint Paul fait mention de ses collaborateurs masculins, « il ne parle point, que les femmes ayent mis les mains à l'ouvrage de Dieu »<sup>57</sup>. Parlamente riposte pour corriger son compagnon, en faisant référence à l'Épître de saint Paul aux Philippiens 4, 2-3 : « Vous voudriez suyvre [...] l'opinion des mauvais hommes, qui prennent un passage de l'Escriture pour eux, et laissent celui qui leur est contraire. Si vous avez leu saint Paul jusques au bout, vous trouverez qu'il se recommande aux dames, qui ont beaucoup labouré avecques luy en l'Évangile »<sup>58</sup>.

Ainsi au XVI<sup>e</sup> siècle, la figure de Marie Madeleine offre l'exemple saisissant d'une femme qui prêche, exemple pouvant donc servir à mettre en cause la disqualification des femmes dans ce domaine. Selon le Nouveau Testament, Marie a annoncé la bonne nouvelle aux apôtres. Après avoir reçu l'Esprit le jour de la Pentecôte, elle a prêché en public, selon sa légende, d'abord en Judée, ensuite en Provence. En revanche, un obstacle majeur à la prédication des femmes était l'interdiction formulée par saint Paul : « que les femmes se taisent dans les assemblées, car il ne leur est pas permis de prendre la parole »<sup>59</sup> ; « Je ne permets pas à la femme d'enseigner ni de faire la loi à l'homme. Qu'elle se tienne tranquille »<sup>60</sup>.

Mais une femme pouvait-elle enseigner dans d'autres contextes ? Celui du cercle restreint d'un groupe d'amis, par exemple, comme le fait Oisille dans *L'Heptaméron* ? Le XVI<sup>e</sup> siècle offre, en fait, plusieurs exemples de femmes qui ont revendiqué une participation plus active à la vie de l'Église. Marie Dentièrre, ancienne religieuse augustinienne, a quitté son ordre pour passer à la Réforme, s'installer en Suisse, se marier en premières et secondes noces, et fonder une famille. À Genève, elle a accompagné Guillaume Farel pour prêcher devant les moniales du couvent de Sainte-Claire, les exhortant à se convertir et à se libérer de leurs vœux. Plus tard, elle n'a pas hésité à prendre la parole en public pour critiquer la façon dont s'habillait le clergé réformé, à la grande irritation de Calvin. Enfin, Marie Dentièrre a écrit et publié plusieurs ouvrages, dont une *Epistre tresutile faicte et composée par une femme Chrestienne de Tornay, envoyée à la Royne de Navarre, seur du Roy de France* (1539). Faisant l'apologie des femmes dans une perspective religieuse, cette lettre fut condamnée par les autorités genevoises, mais seulement après avoir été imprimée et après qu'une copie manuscrite eut été envoyée à Marguerite de Navarre, en partie en reconnaissance de certains « biens » que Marguerite aurait faits à son auteure dans le passé. Une « petite grammaire

54 *Op. cit.*, p. 550.

55 *Ibid.*, p. 551.

56 *Ibid.*

57 *Ibid.*, p. 552.

58 *Ibid.*

59 I Cor. 14, 34.

60 I Tim. 2, 12.



hébraïque », qui accompagnait l'*Epistre*, composée par la fille de Marie Dentière, filleule de Marguerite, était dédiée à la fille de celle-ci, Jeanne d'Albret<sup>61</sup>.

Dans certains cercles catholiques réformateurs en Italie, on accordait également beaucoup d'importance aux rôles des femmes dans l'Église et à Marie Madeleine : au couvent de Sainte-Marthe à Milan, par exemple (cette sainte Marthe, rappelons-le, que la tradition considérait comme la sœur de Marie Madeleine)<sup>62</sup>. Le couvent était dirigé par l'abbesse charismatique, Arcangela Panigarola. Entre 1512 et 1520, celle-ci a entretenu une correspondance avec Denis Briçonnet, ambassadeur extraordinaire de François I<sup>er</sup> dans les années 1516-1519. Son frère aîné, Guillaume, a aussi échangé un certain nombre de lettres avec l'abbesse, quelques années avant de commencer sa correspondance plus célèbre avec Marguerite de Navarre (1521-1524). Le cercle milanais était influencé par les idées du franciscain, Frère Amédée Menez de Silva ou du Portugal (v. 1420-1482), qui mit par écrit une « révélation angélique » concernant, en partie, la Madeleine. Selon le Frère Amédée, celle-ci serait bien la sœur de Lazare et de Marthe, mais non pas la pécheresse notoire de l'Évangile selon saint Luc. Ce texte était connu de Marguerite de Navarre, parce que François Demoulins l'avait inclus, en latin et en traduction française, dans le manuscrit BnF fr. 24.955, *La Vie de la belle et clere Magdalene* (fol. 80 v-88 r).

#### MARIE MADELEINE, MARGUERITE DE NAVARRE ET L'HEPTAMERON

L'importance de la figure de la Madeleine dans l'entourage de Marguerite de Navarre est attestée par d'autres illustrations dans un certain nombre de manuscrits ayant appartenu aux membres de la famille royale<sup>63</sup>. Dans un livre d'heures de Catherine de Médicis, qui avait peut-être été en la possession de François I<sup>er</sup>, Marguerite elle-même semble être représentée sous les traits de la sainte. Le portrait, dû au pinceau de François Clouet, fait sens sur un double registre mondain et spirituel (fol. 151 v)<sup>64</sup>.

Le miroir que tient la reine symbolise la beauté, mais aussi la vanité ; l'objet était souvent associé à la Madeleine avant sa conversion. Le même objet renvoie au Christ, qui révèle à celui qui le contemple à la fois son péché et le pardon qui lui est offert ; dans le cas de Marguerite, il fait bien sûr penser au premier poème qu'elle a publié, *Le Miroir de l'âme pécheresse*. Les montagnes au fond de l'image évoquent peut-être celles de Navarre, mais en tout cas un endroit de retraite, de contemplation et de révélation, comme le « désert » de la Sainte-Baume. La simple chemise que revêt la reine conviendrait également à une femme noble et à une pénitente. Les perles – marguerites – qui ornent ses cheveux et rappellent son nom désignent la richesse de la vie de cour, mais renvoient aussi à la parabole du Christ, qui compare le royaume des cieux à une perle de grand prix (Matthieu 13, 45-46). En bas de l'image, à gauche, on voit une balustrade, qui ressemble à un prie-Dieu ; un livre, qui pourrait être une Bible ou un livre de prières ; une chaîne faite d'or et de bijoux, éventuellement un

61 Voir Cynthia Skenazi, « Marie Dentière et la prédication des femmes », *Renaissance and Reformation / Renaissance et Réforme*, vol. 21, n. 1, 1997, p. 5-18 ; William Kemp et Diane Desrosiers-Bonin, « Marie D'Ennetières et la petite grammaire hébraïque de sa fille d'après la dédicace de l'*Epistre* à Marguerite de Navarre (1539) », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, vol. 60, n. 1, 1998, p. 117-134 ; et Marie Dentière, *Epistle to Marguerite de Navarre and Preface to a Sermon by John Calvin*, éd. et trad. Mary B. McKinley, Chicago, University of Chicago Press, coll. The Other Voice in Early Modern Europe, 2004, Introduction. On notera, aussi à Genève, le cas de Claudine Levet.

62 Voir Kathleen Wilson-Chevalier, « Denis Briçonnet et Claude de France : L'évêque, les arts et une relation (fabriciste) occultée », *Les Évêques, les lettres et les arts*, dir. Gary Ferguson, *Seizième Siècle*, vol. 11, 2015, p. 95-118 ; cf. idem, « "Trinités royales" », art. cit.

63 Voir K. Wilson-Chevalier, « Denis Briçonnet et Claude de France », art. cit. et « "Trinités royales" », art. cit.

64 BnF, MS NAL 82, fol. 151 v. Pour une description, consulter le catalogue de la BnF : <https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc714915>. Le portrait daterait d'environ 1572 (année de la mort de Fr. Clouet) ou bien d'environ 1544.





chapelet ; et, enfin, un vase, objet de luxe, mais aussi symbole par excellence de la Madeleine, décoré de façon à évoquer un crâne.

Est-ce que Marguerite s'identifiait de la sorte avec Marie Madeleine ? Ce qui est certain, c'est que celle-ci a une présence significative dans la poésie de la reine et est bien représentée parmi les objets pieux qu'elle avait en sa possession<sup>65</sup>. Et la sainte avait de quoi lui plaire. Dans les Évangiles, la Madeleine ne peut être assimilée avec certitude à la pécheresse repentie ou à Marie, sœur de Marthe et de Lazare, dont la jeunesse a été imaginée adonnée aux plaisirs. Les Actes des Apôtres ne la placent pas non plus avec certitude parmi les femmes présentes aux côtés des disciples le jour de la Pentecôte. C'est la Madeleine composite de la tradition et de la légende pieuses qui offre le modèle d'une vie de sainte dans lequel les plaisirs mondains, la sensualité et même la sexualité ont leur place, voire une potentielle valeur spirituelle – et qui met en garde, par conséquent, contre des jugements hâtifs portés contre son prochain. C'est une Madeleine dont les actions après l'Ascension du Christ sont extrapolées des Écritures et ensuite inventées par la légende, qui prend place parmi les apôtres, reçoit l'Esprit et commence à enseigner et à prêcher – et qui autorise donc ces activités pour d'autres femmes.

La légende et le culte de la Madeleine – les pèlerinages à la Sainte-Baume, la vénération de ses reliques à Saint-Maximin ... – appartiendraient ainsi aux *adiaphora*, aux pratiques religieuses indifférentes en elles-mêmes, qui peuvent être ou bonnes ou mauvaises, selon les croyances, la disposition, le cœur du fidèle concerné. Mais étant donné l'opacité des intentions humaines, ce critère déterminant reste souvent difficile, voire impossible, à cerner. C'est ce que soulignent bon nombre des nouvelles racontées et discutées par les devisants de Marguerite. Paradoxalement, donc, *L'Heptaméron* sollicite sans cesse le jugement du lecteur, tout en le mettant en garde devant la difficulté ou l'impossibilité de juger ; il sollicite le jugement et oblige à suspendre le jugement ou à le différer, en raison de la perspective limitée de toute créature humaine.

En même temps, les devisants de *L'Heptaméron* affirment inlassablement la véracité de leurs contes. Et, comme dans la *Vie de la belle et clere Magdalene*, ils les parsèment d'« effets de vrai » – en précisant (ou en occultant) le nom ou la situation sociale des personnages et/ou en fournissant des repères géographiques et chronologiques – et cela même quand, de toute évidence, ils filent à leurs compagnons – et au lecteur – une vieille histoire recyclée, une fiction. C'est que la vérité exprimée par les nouvelles, comme le fait remarquer Nicole Cazauran, est une « vérité seconde », une « vérité qui se veut une leçon, à la fois morale et religieuse »<sup>66</sup>. Et c'est aussi pourquoi cette Marie Madeleine qui se donne à lire dans et entre des récits bibliques faisant autorité et des légendes pieuses mais douteuses a sa place dans *L'Heptaméron*. Encore une fois, paradoxalement, c'est la Madeleine composite de la tradition, dont la « vie » constitue une « véritable histoire », qui transmet un enseignement chrétien<sup>67</sup>. Dans cette optique, inversement, les récits bibliques eux-mêmes en viennent à s'apparenter à la littérature de fiction. Le merveilleux des romans de chevalerie a beau être absent de *L'Heptaméron*, le livre des Actes des Apôtres offre une alternative, en racontant les « actes et vertueux faits des glorieux chevaliers et apostres de Jesus Christ, selon saint Luc »<sup>68</sup>.

65 Voir M. M. Fontaine, art. cit., p. 12-15. Pour M. M. Fontaine, « l'identification entre Marguerite et Madeleine est totale » (p. 15). Cf. M. Holban, art. cit., p. 169-170.

66 *L'Heptaméron*, éd. cit., Préface, p. 34 et 36.

67 Dans l'épître liminaire qu'il adresse à Marguerite de Navarre en tête de sa traduction des *Trois livres de l'humanité de Jésus-Christ* de l'Arétin (1539), Jean de Vauzelles prévient la reine que « maintes choses y sont plus contemplatives et vraysemblables que extractes de la vérité Évangélique » ; voir E. Kammerer, art. cit., p.

73.

68 *Op. cit.*, p. 522.



Décidément, comme l'exprime très justement John O'Brien, « *one of the most salient features of [the « Heptaméron »] is that it asserts repeatedly the imbrication of truth and fiction* »<sup>69</sup>.

La figure de la Madeleine jette ainsi un éclairage oblique mais net sur *L'Heptaméron* : sur ses engagements religieux, sur ses choix artistiques – sa forme littéraire et ses stratégies narratives – et sur son auteure, Marguerite, et sa façon de concevoir son rôle d'écrivaine.

---

69 John O'Brien, « Fictions of the Eyewitness », *Narrative Worlds: Essays on the Nouvelle in Fifteenth- and Sixteenth-Century France*, dir. Gary Ferguson et David LaGuardia, Tempe, AZ, Medieval and Renaissance Texts and Studies, 2005, p. 123-138, citation à la page 135.



## BIBLIOGRAPHIE

### Œuvres

- BEZE Théodore de, *Histoire ecclésiastique des Églises réformées au Royaume de France*, éd. G. Baum et E. Cunitz, 3 vol., Paris, Librairie Fischbacher, 1883-1889.
- CALVIN Jean, *Petit traité, monstrant que c'est que doit faire un homme fidele congnoissant la verité de l'evangile : quand il est entre les papistes, Avec une Epistre du mesme argument* [Genève, Jean Girard], 1543.
- DENTIÈRE Marie, *Epistle to Marguerite de Navarre and Preface to a Sermon by John Calvin*, éd. et trad. Mary B. McKinley, Chicago, University of Chicago Press, coll. The Other Voice in Early Modern Europe, 2004.
- MARGUERITE DE NAVARRE, *L'Heptaméron*, éd. Nicole Cazauran et Sylvie Lefèvre, Paris, Gallimard, coll. Folio Classique, 2000.
- MARGUERITE DE NAVARRE, *L'Heptaméron*, éd. Nicole Cazauran et Sylvie Lefèvre, *Œuvres complètes*, tome 10, 3 vol., Paris, Champion, 2013.
- MONTAIGNE Michel de, *Les Essais*, éd. Jean Balsamo, Michel Magnien et Catherine Magnien-Simonin, Paris, Gallimard, coll. nrf, Bibliothèque de la Pléiade, 2007.
- OVIDE, *Les Remèdes à l'amour*, éd. et trad. Henri Bornecque, Paris, Les Belles Lettres, 1930/1961.
- PORRER Sheila M. (éd. et trad.), *Jacques Lefèvre d'Étaples and the Three Maries Debates*, Genève, Droz, 2009.
- Vies médiévales de Marie-Madeleine*, éd. Olivier Collet et Sylviane Messerli, Turnhout, Brepols, 2008.

### Textes critiques

- BARTHES Roland, « L'effet de réel », *Communications*, vol. 11, 1968, p. 84-89.
- BAUX E., BOURILLY V.-L., MABILLY P., « Le voyage des reines et de François I<sup>er</sup> en Provence et dans la vallée du Rhône (décembre 1515-février 1516) », *Annales du Midi*, vol. 16, 1904, p. 31-64.
- BEDOUELLE Guy, *Lefèvre d'Étaples et l'intelligence des Écritures*, Genève, Droz, 1976.
- CHOCHEYRAS Jacques (dir.), *Visages de la Madeleine dans la littérature européenne (1500-1700)*, Actes de la table ronde des 14-15 octobre 1988, Grenoble, Université Stendhal, Centre de Recherches Renaissance et Âge Baroque, 1990.
- ERHARDT Michelle A., MORRIS Amy M. (dir.), *Mary Magdalene : Iconographic Studies from the Middle Ages to the Baroque*, Leyde et Boston, Brill, 2012.
- FAILLON Étienne-Michel, *Monuments inédits sur l'apostolat de sainte Marie-Madeleine en Provence et sur les autres apôtres de cette contrée*, 2 vol., Paris, J.-P. Migne, 1848.
- FERGUSON Gary, *Mirroring Belief: Marguerite de Navarre's Devotional Poetry*, Édimbourg, Edinburgh University Press, 1992.
- FERGUSON Gary, « Puns, Exemplarity, and Women's Sexual Agency : Nomerfide and Oisille, Heptaméron 5 and 6 », *Itineraries in French Renaissance Literature : Essays for Mary B. McKinley*, dir. Jeff Persels, Kendall Tarte et George Hoffmann, Leyde et Boston, Brill, 2017, p. 27-40.
- FERGUSON Gary, MCKINLEY Mary B., « The Heptaméron : Word, Spirit, World », *A Companion to Marguerite de Navarre*, dir. Gary Ferguson et Mary B. McKinley, Brill, coll. Brill's Companions to the Christian Tradition, Leyde et Boston, 2013, p. 323-371.



- FONTAINE Marie Madeleine, « Marie Madeleine, une sainte courtisane pour les dames de cour », *Female Saints and Sinners, Saintes et mondaines (France 1450-1650)*, dir. Jennifer Britnell et Ann Moss, Durham, Durham University, coll. Durham Modern Languages Series, 2002, p. 1-37.
- FRANCIS Scott, « Marguerite de Navarre, a Nicodemite ? *Adiaphora* and Intention in *Heptaméron* 30, 65, and 72 », *Renaissance and Reformation / Renaissance et Réforme*, vol. 39, n. 3, 2016, p. 5-31.
- FRANCIS Scott, « Scandalous Women or Scandalous Judgment ? The Social Perception of Women and the Theology of Scandal in the *Heptaméron* », *L'Esprit Créateur*, vol. 57, n. 3, 2017, p. 33-45.
- HANON Suzanne, *Le Vocabulaire de l'« Heptaméron » de Marguerite de Navarre. Index et concordance*, Paris et Genève, Champion-Slatkine, 1990.
- HASKINS Susan, *Mary Magdalen, Myth and Metaphor*, Londres, Harper Collins, 1993.
- HOLBAN Marie, « François du Moulin de Rochefort et la querelle de la Madeleine », *Humanisme et Renaissance*, vol. 2, 1935, p. 26-43 et 147-171.
- JANSEN Katherine L., *The Making of the Magdalen : Preaching and Popular Devotion in the Later Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 2000.
- JOHNSTON Barbara J., « The Magdalene and "Madame" : Piety, Politics, and Personal Agenda in Louise of Savoy's *Vie de la Magdalene* », *Mary Magdalene : Iconographic Studies from the Middle Ages to the Baroque*, dir. Michelle A. Erhardt et Amy M. Morris, Leyde et Boston, Brill, 2012, p. 269-293.
- JOLLY Penny Howell, *Picturing the « Pregnant » Magdalene in Northern Art, 1430-1550 : Addressing and Undressing the Sinner-Saint*, Farnham et Burlington, VT, Ashgate, 2014.
- KAMMERER Elsa, « Une sainte femme désirée : le *Magdalon de la Madalena* de Jean de Vauzelles (Lyon, 1551) », *L'émergence littéraire des femmes à Lyon à la Renaissance 1520-1560*, dir. M. Clément et J. Incardona, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2008, p. 69-86.
- KEMP William, DESROSIERS-BONIN Diane, « Marie D'Ennetières et la petite grammaire hébraïque de sa fille d'après la dédicace de l'*Epistre* à Marguerite de Navarre (1539) », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, vol. 60, n. 1, 1998, p. 117-134.
- LE CADET Nicolas, *L'Évangélisme fictionnel : Les Livres rabelaisiens, le Cymbalum Mundi, L'Heptaméron (1532-1552)*, Paris, Classiques Garnier, coll. Bibliothèque de la Renaissance, 2010.
- LE GALL Jean-Marie, « Marguerite de Navarre : The Reasons for Remaining Catholic », *A Companion to Marguerite de Navarre*, dir. Gary Ferguson et Mary B. McKinley, Brill, coll. Brill's Companions to the Christian Tradition, Leyde et Boston, 2013, p. 59-87.
- MARTINEAU-GENIEYS Christine, « La *Lectio divina* dans *L'Heptaméron* », *Études sur L'Heptaméron de Marguerite de Navarre*, Premières journées d'études du XVI<sup>e</sup> siècle, Colloque de Nice (15-16 février, 1992), Université de Nice - Sophia Antipolis, Publications de la Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines de Nice, 1996, p. 21-42.
- MASSAUT Jean-Pierre, *Critique et tradition à la veille de la réforme en France*, Paris, J. Vrin, 1974.
- MIERNOWSKI Jan, « Le Miracle de la Pentecôte à Sarrance : cohérence narrative et vérité religieuse dans la septième journée de *L'Heptaméron* », *Narrations Brèves : Mélanges de littérature ancienne offerts à Krystyna Kasprzyk*, dir. P. Salwa et E. D. Zólkiewska, Varsovie, Institut de Philologie Romane, 1993, p. 177-196.
- MILLET Olivier, « Réforme du sermon et métamorphose du prédicateur (de Surgant à Lambert d'Avignon et Érasme) : le cas de *L'Heptaméron* de Marguerite de Navarre », *Annoncer*



- l'Évangile (XV<sup>e</sup> - XVII<sup>e</sup> siècle) : Permanences et mutations de la prédication*, Actes du colloque international de Strasbourg (20-22 novembre 2003), dir. Matthieu Arnold, Paris, Le Cerf, coll. Patrimoines Christianisme, 2006, p. 363-380.
- MILLET Olivier, « Staging the Spiritual : The Biblical and Non-Biblical Plays », *A Companion to Marguerite de Navarre*, dir. Gary Ferguson et Mary B. McKinley, Brill, coll. Brill's Companions to the Christian Tradition, Leyde et Boston, 2013, p. 281-321.
- ORTH Myra Dickman, « Francis Du Moulin and the *Journal of Louise of Savoy* », *The Sixteenth Century Journal*, vol. 13, n. 1, 1982, p. 55-66.
- ORTH Myra Dickman, « Godefroy le Batave : Illuminator to the French Royal Family, 1516-1526 », *Manuscripts in the Fifty Years After the Invention of Printing*, Some Papers Read at a Colloquium at the Warburg Institute (12-13 March 1982), dir. J. B. Trapp, Londres, The Warburg Institute, 1983, p. 50-61.
- ORTH Myra Dickman, « The Magdalen Shrine of la Sainte-Baume in 1516 : A Series of Miniatures by Godefroy le Batave (B.N. Ms. fr. 24.955) », *Gazette des Beaux-Arts*, vol. 98, déc. 1981, p. 201-214.
- PINTO-MATHIEU Élisabeth, *Marie-Madeleine dans la littérature du moyen âge*, Paris, Beauchesne, 1997.
- RIGOLOT François, « The *Heptaméron* and the Magdalen Controversy : Dialogue and Humanist Hermeneutics », *Critical Tales : New Studies of the Heptaméron and Early Modern Culture*, dir. John D. Lyons et Mary B. McKinley, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1993, p. 218-231.
- RIGOLOT François, « Magdalen's Skull : Allegory and Iconography in *Heptameron 32* », *Renaissance Quarterly*, vol. 47, 1994, p. 57-73.
- SAXER Victor, *Le culte de Marie Madeleine en Occident : des origines à la fin du moyen âge*, 2 vol., Auxerre, Publications de la Société des fouilles archéologiques et des monuments historiques de l'Yonne, 1959.
- SKENAZI Cynthia, « Marie Denitère et la prédication des femmes », *Renaissance and Reformation / Renaissance et Réforme*, vol. 21, n. 1, 1997, p. 5-18.
- SOMMERS Paula, « Feminine Authority in the *Heptameron* : A Reading of Oysille », *Modern Language Studies*, vol. 13, n. 2, 1983, p. 52-59.
- TOURNON André, « "Ignorant les premières causes" : jeux d'énigmes dans *L'Heptaméron* de Marguerite de Navarre », *L'Heptaméron de Marguerite de Navarre*, Actes de la journée d'étude Marguerite de Navarre (19 octobre 1991), dir. Simone Perrier, Cahiers textuel 10, Paris, 1992, p. 73-92.
- WILSON-CHEVALIER Kathleen, « Denis Briçonnet et Claude de France : L'évêque, les arts et une relation (fabriciste) occultée », *Les Évêques, les lettres et les arts*, dir. Gary Ferguson, *Seizième Siècle*, vol. 11, 2015, p. 95-118.
- WILSON-CHEVALIER Kathleen, « "Trinités royales" et "quadrangle d'amour" : Claude de France, Marguerite de Navarre, François I<sup>er</sup>, Louise de Savoie et la réforme fabriciste de l'Église », « *La dame de cœur* ». *Patronage et mécénat religieux des femmes de pouvoir dans l'Europe des XIV<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles*, dir. Murielle Gaude-Ferragu et Cécile Vincent-Cassy, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2018, p. 123-136.