



LECTIO OU « PASSETEMPS » ? STRATEGIES DE LECTURE DANS L'HEPTAMERON

Enrica ZANIN
(Université de Strasbourg UR 1337, Institut Universitaire de France)

Quel usage faire des nouvelles de l'*Heptaméron* ? Cette question intéresse depuis longtemps la critique. Pour les uns, le recueil annonce clairement un projet théologique¹, propose la lecture de cas exemplaires², qui sont à comprendre en relation avec les leçons que dispense Oisille chaque matin³, en fixant, dès lors, le cadre thématique et l'horizon spirituel du débat des devisants. Pour d'autres, les nouvelles sont un jeu courtois⁴, source de plaisir, au contenu ambigu : au lieu de proposer un message exemplaire⁵, elles viendraient critiquer toute exemplarité et manifester la crise de l'interprétation⁶ qui affecte les récits du temps. En dépit des tentatives de concilier les deux visions, par des approches historiques⁷ ou littéraires⁸, la question de l'usage des nouvelles reste ouverte. Comment ces textes « agréables », qui délassent et divertissent leurs auditeurs, sont-ils aussi des textes « utiles », qui suscitent la méditation et proposent un savoir ? Comment la *lectio* qui fonde le « contentement » d'Oisille, peut-elle se concilier avec le « passetemps » que réclame Hircan ? Pour répondre à ces questions il faut situer le projet des nouvelles dans son contexte spirituel, par rapport à la pratique de la *lectio divina*, et dans son contexte narratif, par rapport au genre dont le *Décameron* fonde le modèle. Si le clivage entre lecture sacrée et lecture profane n'est pas résolu par la critique, c'est que Marguerite les oppose nettement dès le prologue : le dialogue entre Oisille et Hircan souligne explicitement la distance qui sépare divertissement et oraison. Mais si Marguerite pose cette opposition, c'est pour mieux la dépasser ensuite, par une démarche que les premiers éditeurs ont jugé radicale et hétérodoxe, au point d'en censurer le propos : Parlamente propose aux survivants de Sarrance de raconter des nouvelles, afin de les recueillir et de les offrir, à leur retour, comme un présent, qui sera aussi digne et plus agréable que les images pieuses et les chapelets que les pèlerins ramènent ordinairement des lieux saints. Les

¹ Carol Thysell, *The Pleasure of Discernment: Marguerite de Navarre as Theologian*, Oxford, Oxford University Press, 2000, notamment p. 79-126.

² Nicole Cazauban, « La nouvelle exemplaire ou le roman tenu en échec » (1992), in *Variété pour Marguerite de Navarre, 1978-2004, autour de l'Heptaméron*, Paris, Champion, 2005, p. 269-285.

³ Christine Martineau-Genieys, « La *lectio divina* dans l'*Heptaméron* », dans *Études sur l'Heptaméron de Marguerite de Navarre*, Nice, Publications de la Faculté des lettres, arts et sciences humaines de Nice, n. 29, 1996, p. 21-42.

⁴ André Tournon, « Rules of the game », in *Critical Tales, New Studies of the Heptameron and Early Modern Culture*, éd. John D. Lyons et Mary B. Mc Kinley, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1993, p. 188-199.

⁵ John D. Lyons, *Exemplum, the Rhetoric of Example in Early Modern France and Italy*, Princeton, Princeton University Press, 1989, p. 72-117.

⁶ Michel Jeanneret, « Modular narrative and the crisis of interpretation » in *Critical Tales, op. cit.*, p. 87-103.

⁷ Lucien Febvre, *Amour sacré, amour profane, autour de l'Heptaméron*, Paris, Gallimard (1944) 1996, notamment p. 94-140 et 271-285.

⁸ Gisèle Mathieu-Castellani, « L'*Heptaméron* : l'ère du soupçon », in Maurice Tétel (dir.), *Les Visages et les voix de Marguerite de Navarre*, Paris, Klincksieck, 1995, p. 123-134.



nouvelles seraient donc l'équivalent des « images » et des « paternostres »⁹ : le souvenir agréable et signifiant d'un pèlerinage spirituel.

1. NOUVELLES ET DELASSEMENT

La narration des nouvelles, dans les heures les plus chaudes de la journée, est choisie par les devisants comme « un passetemps, qui n' [est] point dommageable à l'âme, [qui est] plaisant au corps » et qui permet de passer « la journée joyeusement¹⁰ ». Les propos d'Hircan définissent les nouvelles comme un délassement honnête : s'il est bon de se consacrer à la lecture des Saintes Écritures, comme le propose Oisille, il est aussi nécessaire de se reposer par quelque « honneste exercice », qui restore le corps et l'esprit fatigués, sans les détourner de ce qui est bien. Le plaisir des nouvelles est traditionnellement légitimé comme un délassement nécessaire et honnête : les jeunes du *Décameron* recherchent la joie (*allegrezza*) et le plaisir (*piacere*), mais sans dépasser les bornes de la raison (« senza trapassare in alcun atto il segno della ragione¹¹ »), les nouvelles servent le « pasatiempo y recreo humano » selon Timoneda¹², elles sont faciles à entendre et portent du réconfort (*conforto*) à ceux qui sont fatigués ou peinés selon Sacchetti¹³, alors que Bandello écrit ses nouvelles pour détendre (*ricreare*) ses correspondants, occupés par de graves méditations (*gravi studi*)¹⁴.

Le délassement honnête est d'abord expliqué par Aristote¹⁵ et ensuite par Thomas d'Aquin dans son commentaire à l'*Éthique à Nicomaque* et dans sa *Somme Théologique*. Comme le repos est nécessaire après le travail du corps, ainsi le repos de l'âme (*animae quietem*) est nécessaire après les travaux de l'esprit : ce repos est de l'ordre du plaisir (*delectatio*), du jeu (*ludus*), des sports et des mots d'esprit (*ludicra*) et permet à l'âme de se relaxer (*relaxare*), car l'intellect, comme un arc, risque de se briser s'il est toujours en tension. Ce délassement ne doit pas être excessif ou déréglé, mais suivre la règle de la raison (*secundum regulam rationis ordinantur*) : il sera ainsi de l'ordre de la vertu. La vertu de délasser avec modération se nomme eutrapélie (*eutrapelia*) : c'est, selon Aristote, la vertu de celui qui sait par ses mots ou ses gestes (*dicta vel facta*) apporter du réconfort (*solatium*)¹⁶. Boccace reprend, presque textuellement, la réflexion de Thomas, et Marguerite s'en inspire pour définir le rapport entre les « leçons » d'Oisille, qui fortifient l'âme, et sont du côté du travail et de l'étude, et le « passetemps » d'Hircan, qui délasse le corps, le repose, le récréé.

Le plaisir du récit ne permet pas seulement de se reposer de l'étude, mais c'est un « exercice » bon pour la santé : les traités de physiologie du temps, ainsi que les traités du rire, expliquent les bienfaits qui découlent de l'échange de bons mots et de récits plaisants. Castor Durante da Gualdo, dans son traité sur la santé, affirme que la liesse que l'on tire des histoires facilite la digestion : il est bon, dès lors, de consacrer le temps qui suit le repas à l'échange et à

⁹ Ces deux mots ont été censurés par Gruget, voir Marguerite de Navarre, *L'Heptaméron* in *Œuvres complètes*, tome X, présenté par Nicole Cazauran et Sylvie Lefèvre, Paris, Champion, 2013, p. 16-17.

¹⁰ *Ibid.*, p. 14.

¹¹ Giovanni Boccaccio, *Decameron*, présenté par Vittore Branca, Torino, Einaudi, 1980, p. 35.

¹² Juan Timoneda, *El Patrañuelo*, (1567), Madrid, Espasa-Calpe, 1973, p. 7.

¹³ Franco Sacchetti, *Le trecento novelle* (vers 1392), présenté par Michelangelo Zaccarello, Firenze, Sismel, 2014, p. 3.

¹⁴ Voir notamment la dédicace à Paolo Silvio de la nouvelle IV, 27 : « Perciò talora, quando da li vostri gravi studi vi sentirete alquanto fastidito, potrete con questa e altre simili lezioni la mente afflitta uno poco ricreare », « Donc parfois, quand vous serez très fatigué de vos graves études, vous pourrez récréer votre esprit accablé par cette leçon et par d'autres semblables », Matteo Bandello, *La quarta parte delle novelle*, présenté par Delmo Maestri, Alessandria, Edizioni dell'orso, 1996, p. 174-175 (je traduis), mais aussi la dédicace de la nouvelle I, 22 ; I, 40 ; III, 12 ; III, 17.

¹⁵ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad. Jacques Tricot, Paris, Vrin, 1997, livre X, 6, p. 506-507.

¹⁶ Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, Ila 2ae questio 168. 2, in *Somme théologique, La tempérance*, vol. 2, trad. P. Vergriete, Paris, Tournai, Rome, Desclée et Cie, 1970, p. 310-17.



la narration¹⁷. Pour cette raison les devisants de *l’Heptaméron* mais aussi ceux de Boccace, de Chappuys, de Cholières et de Grazzini placent leurs récits « après le dîner »¹⁸. Le rire soigne la mélancolie¹⁹ et aide la guérison des malades : c’est ainsi que, dans le recueil de Sabadino degli Arienti (1483), Andrea Bentivoglio convie ses proches à raconter des histoires, alors qu’il se soigne aux bains de Porretta²⁰, que Sermini (1450) adresse ses nouvelles à son frère qui fait une cure thermale²¹, de même que, dans le recueil de Bandello, le médecin venu soigner Ippolita Sforza lui raconte une historiette, dans le seul but de soulager sa peine²².

Le délassement est bon pour l’ensemble de la communauté : pour cette raison le divertissement proposé par Parlamente, où « chacun dira quelque histoire », est à préférer à celui voulu Hircan « où deux seulement peuvent avoir part », car il n’est point « particulier » mais « commun à tous » (p. 14). Dans les traités de civilité, l’art de raconter des histoires est présenté comme une vertu²³, puisque grâce à elles la vie commune peut être menée, comme le dit Hircan, plus « joyeusement ». Pontano explique, dans son *De sermone*, que les hommes et les femmes recherchent la plaisanterie et la détente de leurs esprits²⁴. Puisque, selon Aristote, les hommes sont naturellement sociables, ils aiment à se retrouver pour chercher un délassement commun aux travaux et aux peines (III, IV, 1). C’est pour répondre à ce besoin que Boccace, Lucien ou le Pogge ont écrits des histoires (*historiae*) et des facéties (*fabellae*, VI, II, 36). Si l’art oratoire est utile à la vie politique, l’art du récit et du mot d’esprit est nécessaire à la conversation (I, III, 2) et à la vie sociale. Dans les cercles, les rassemblements et les banquets, dans la vie de la cour, il est utile de savoir amuser les esprits avec grâce (III, I, 3). Les bons mots, les historiettes qu’on raconte resserrent les liens entre les hommes (III, III, 5), restaurent leur bienveillance et leur bonne humeur (VI, I, 6).

Raconter des nouvelles sert donc à distraire des ennuis, à rendre la vie plus saine et la communauté plus unie et plus heureuse. Le plaisir des nouvelles est donc, pour les lecteurs du début du XVI^e siècle, un plaisir « éthique ». Non qu’il soit un plaisir « moralisateur », mais plutôt, selon les codes de l’éthique aristotélicienne qui définissent la discipline du temps de Marguerite, un plaisir « bon », qui permet d’atteindre le véritable but de la vie éthique, c’est-à-dire, le bonheur.

Dans ce contexte, le plaisir « éthique » du récit des nouvelles est bien séparé du savoir que l’on tire de la *lectio* d’Oisille. La *lectio* spirituelle est plus importante que le plaisir « éthique » des nouvelles, tout comme, dans la hiérarchie des disciplines du temps, la théologie est supérieure à l’éthique. La « leçon » des Écritures est une « pasture » pour l’âme,

¹⁷ Castor Durante da Gualdo, *Tesoro della sanità*, Venise, Farri, 1588, p. 42.

¹⁸ Antonfrancesco Grazzini, dit il Lasca, *Le cene* (avant 1549), éd. Riccardo Brusciagli, Roma, Salerno editrice, 1976, p. 12 ; « Les nappes levées, le Sr l’Eveillé, pour faire l’honnête et montrer qu’il avoit l’esprit gaillard ey l’oeil tendu au bois, s’adressant à la compagnie, va dire : ‘quoi que je n’aie pas mené grande poussière durant le disner, Messieurs, peut entre ne treuverez vous mauvais que ceste apresdinée se passe à vous resquiller par un discours commun du veiller et du dormir’ », *Les Après-dinées* du Seigneur de Cholières (1588), présenté par Edouard Tricotel, Bassac, Plein Chant, 1994, p. 17. Voir aussi le titre de la traduction du recueil de Guicciardini par Belleforest : *Les heures de recreation et après-disnées*, Paris, Jean Ruelle, 1571. Encore plus saisissant l’exemple de Leon Battista Alberti, *Intercaenales*, vol. 1, présenté par Roberto Cardini, traduit par Claude Laurens, Paris, Les Belles Lettres, 2018, p. 4. Dans sa compilation de nouvelles traduites, Chappuys reprend au *Décameron* le topos du jardin, car ses personnages « après disner, pour une plus grande recreation de leurs esprits, ils prenoyent plaisir, assis au milieu d’un plaisant verger, à raconter chacun sa nouvelle », *Les Facétieuses journées*, (1584), présenté par Michel Bideaux, Paris, Champion, 2003, p. 212.

¹⁹ En témoigne le recueil de facéties anonyme, *A Pil to Purge Melancholie*, London, William White, 1599.

²⁰ Giovanni Sabadino degli Arienti, *Le Porretane* (1483), présenté par Bruno Basile, Roma, Salerno editrice, 1981, p. 7.

²¹ Gentile Sermini [pseudo], *Novelle* (avant 1450), éd. Monica Marchi, Pisa, Ets, 2012, « lettera dedicatoria », p. 47.

²² Matteo Bandello, *Nouvelles*, édition bilingue, dir. Adelin Charles Fiorato et Alain Godard, Paris, Les Belles Lettres, 2016, tome 4, vol. III, 8, p. 331.

²³ « *Facetudinem virtutem esse* », Giovanni Giovano Pontano, *De Sermone* (composé vers 1501-1502), présenté par Florence Bistagne, Champion, 2008, III, II, p. 173.

²⁴ *Ibid.*, I, IV, p. 81. Sur le *De sermone*, voir plus largement Amedeo Quondam, *La conversazione, un modello italiano*, Roma, Donzelli, 2007, p. 35-131.



alors que les nouvelles sont un passetemps pour le corps. L’une est nécessaire aux autres, comme l’âme est liée au corps. Plus que de séparation, il s’agit donc d’établir une hiérarchie²⁵ : l’interprétation de la Bible est le seul véritable « remède » spirituel, la lecture des nouvelles est un remède corporel, qui est nécessaire au bonheur commun, puisqu’il amuse, et qu’il vient parfaire la vie éthique.

2. LECTURE DES NOUVELLES ET *LECTIO* SPIRITUELLE

La hiérarchie entre *lectio* et « passetemps » se manifeste dans l’organisation des journées à Sarrance : la matinée, il s’agira de lire « la vie que tenoit notre Seigneur Jesus Christ, et les grandes et admirables œuvres qu’il a faictes pour nous » et d’aller à la messe, l’après-midi, jusqu’aux vêpres, à l’ombre des arbres, « chacun dira quelque histoire » (p. 16) en guise de « passetemps » (p. 14). Le temps de la *lectio* et de l’étude est donc séparé du temps des nouvelles et du divertissement, selon une répartition relativement commune au début du XVI^e siècle, si l’on pense que la journée de Gargantua s’organise de même.

Le résultat que produisent les deux textes, c’est-à-dire, l’Écriture sacrée et les nouvelles, manifeste la hiérarchie entre *lectio* et « passetemps ». Oisille explique que dans « la lecture des saintes lettres [...] se trouve la vraie et parfaite joye de l’esprit » (p. 12). Cette joie est d’abord fondée sur la lecture qu’Oisille entreprend au réveil : elle affirme y « voir » et y « contempler » la volonté de Dieu, et les mystères de la foi. Cette « contemplation » suscite une grande « joye » et pousse Oisille à la louange. Ce temps d’oraison matinale est suivi par la messe, par les activités du jour, jusqu’au soir, où il s’agit de faire une « recollection », c’est-à-dire de considérer les événements de la journée, d’y déceler la présence de Dieu et sa volonté, pour pouvoir demander pardon pour les erreurs commises et rendre grâce pour les joies reçues. Selon Oisille, donc, la *lectio divina* est source d’une très grande joie. Hircan aussi le reconnaît : ce que décrit Oisille est « véritable » (p. 13). L’écoute des nouvelles est aussi source de « contentement » puisqu’elle permet de passer la journée « joyeusement » (p. 12). Mais la joie que l’on tire de la méditation de l’Écriture est plus grande que celle issue de l’écoute des nouvelles.

C’est du moins ainsi que Lefèvre d’Etaples, dont on connaît l’influence durable sur la reine de Navarre, pense la séparation entre les lettres sacrées et les lettres profanes. Dans la préface de son *Quincuplex Psalterium* (1513), il précise que si les lettres profanes sont source de plaisir et de profit (*voluptatis et utilitatis*), seule l’étude des lettres sacrées suscite une grande félicité (*felicitem*)²⁶. Lefèvre d’Etaples tire cette hiérarchie des traités plus anciens sur la lecture, et notamment de l’herméneutique que propose Hugues de Saint-Victor, dont il lit et

²⁵ Si Philippe de Lajarte oppose nettement prières et nouvelles (« Autour d’un paradoxe : les nouvelles de Marguerite de Navarre et sa correspondance avec Briçonnet », in *Marguerite de Navarre 1492-1992*, op. cit., p. 595-634), d’autres critiques montrent la proximité entre les deux langages et le désir de Marguerite de les mettre en lien, par une pensée claire de l’incarnation (R.D. Cottrell, « Inmost Cravings : The Logic of Desire in the *Heptameron* », in *Critical Tales*, op. cit., p. 3-24), et une volonté de rapprocher vie spirituelle et vie profane (Nicole Cazauran, « Des devisants peu ou prou mortifiés ? Note en marge du prologue de l’*Hetpaméron* », B. H. R., tome 59, n. 1, 1997, p. 7-12 repris in *Variété pour Marguerite de Navarre 1978-2004*, Paris, Champion, 2005, p. 445-451).

²⁶ « *Cum omnia fere studia voluptatis et utilitatis nonnihil afferre sint solita, sola divina non voluptatem modo et Ps CXVIII, 2 utilitatem sed summam pollicentur felicitatem. Beati (inquit) qui scrutantur testimonia tua. Quae igitur nobis potius sequenda quae magis amplectanda ?* » ; « Tandis que presque toutes les études apportent habituellement quelque chose d’agréable et d’utile, seules les études sacrées non seulement promettent l’agréable et l’utile mais aussi la plus haute félicité. Heureux ceux qui recherchent tes témoignages dit le Psalmiste. Quelles études, en effet, vaut-il mieux entreprendre, devons-nous davantage embrasser ? », Préface de la deuxième édition du *Quincuplex Psalterium*, dédié au cardinal Briçonnet, Paris, Henri Estienne, 1513, fol. Aiiir, cité et traduit par Guy Bedouelle, *Lefèvre d’Etaples et l’intelligence des Ecritures*, Genève, Droz, 1976, p. 175.



édite une partie de l’œuvre dans les années 1506-1517²⁷. Dans son *Didascalicon* (avant 1137), le chanoine précise que tous ceux qui désirent savoir doivent apprendre à lire et à méditer (*lectio et meditatio*) et que cela vaut à la fois pour les lettres profanes et pour les textes sacrés²⁸. Mais la *lectio divina* est à l’origine d’une *laetitia* plus profonde que la lecture des textes littéraires²⁹ : la lecture et la méditation des écrits profanes est la voie qui nous conduit à la sagesse (*sapientia*³⁰) ; alors que la méditation des textes sacrés nous porte à changer notre action (*operatio*) et à contempler des choses divines (*contemplatio*³¹). La méditation est la libre contemplation de la vérité (*liberam contemplandae veritati aciem*), qui est source de plaisir et de joie (*laetitia*). En ce sens, la lecture (*lectio*) œuvre à la restauration de l’intégrité de la nature de l’homme (*naturae nostrae reparatur*) affaiblie par le mal. La lecture et la méditation sont alors un entraînement et un remède (*remedio*) : elles fortifient notre savoir (*scientia*) et notre vertu (*virtus*) qui fondent notre ressemblance (*similitudo*) avec les créatures divines³².

La « contemplation », qui est pour Oisille source d’une « vraie et parfaite joye de l’esprit, dont procede le repos et la santé du corps » (p. 12), témoigne du processus d’élévation et de restauration que découvrait Hugues dans la lecture des textes sacrés. Lefèvre d’Etaples et ses proches prônent la lecture personnelle de la Bible, pour que chaque fidèle puisse progresser, par la contemplation, vers la connaissance des vérités divines, qui constituent la « pasture » et la nourriture de sa foi. C’est à cet exercice que Guillaume Briçonnet invite Marguerite, comme en témoigne la correspondance qu’ils entretiennent dans les années 1521-1524, quand Briçonnet est évêque de Meaux et que Marguerite, alors duchesse d’Alençon, s’adresse à lui pour demander son « secours spirituel »³³. En 1521, Briçonnet accueille Lefèvre à Meaux et s’apprête à réformer son diocèse, tant sur le plan politique que spirituel. Marguerite ne l’aidera pas seulement dans ses efforts politiques, mais travaillera avec lui à réformer la relation des fidèles aux évangiles, en prônant une pratique de la *lectio* qui rappelle celle dont use Oisille.

Briçonnet lui recommande de faire « pasture ordinaire » de l’écriture sainte, et de s’y « baigner » « jour et nuict par continuelle meditacion »³⁴. Cette méditation est source d’une grande joie :

le bon Seigneur Dieu baillé et subministré eschelles pour incessamment monter et descendre par louenges et ravissantes contemplacions de luy à nous et de nous à luy. Auquel exercice doibt estre la vie du chrestien applicquée et ne doibt veoir, penser, parler ne songer aultre chose que Dieu, non pas par une maniere de contraincte et captivité, mais par ung commencement de felicité et beatitude en ce monde. Bien malheureux

²⁷ Voir Jacob Vance, « Twelfth And Sixteenth Century Renaissance Discourses On Meditation And Contemplation. Lefevre D’Etaples’ Commentaries On Richard Of Saint-Victor’s Trinity », *Meditatio – Refashioning the Self*, Leiden, Brill, 2011, p. 153-180.

²⁸ Hugues de Saint-Victor, *Didascalicon, de studio legendi*, présenté par Thilo Offergeld, Freiburg, Herder, 1997, p. 106.

²⁹ *Ibid.*, I,5, p. 128.

³⁰ *Ibid.*, I,1, p. 110.

³¹ *Ibid.*, V,9, p. 348.

³² *Ibid.*, I,5, p. 128.

³³ Voir la lettre de Marguerite rédigée avant le 12 juin 1521, in *Correspondance*, vol. 1 (1521-1522), présenté par Christine Martineau et Michel Veissière, avec le concours de Henry Heller, Genève, Droz, 2014, p. 25. Sur cette correspondance voir l’étude ancienne mais saisissante de Lucien Febvre, *Amour sacré, amour profane, autour de l’Heptaméron*, Paris, Gallimard, 1996 (première éd. 1944), p. 96-182, et les articles de Viviane Mellinghoff-Bourgerie, « L’échange épistolaire entre Marguerite d’Angoulême et Guillaume Briçonnet : discours mystiques ou direction spirituelle ? », in *Marguerite de Navarre 1492-1992*, éd. Nicole Cazauban et James Dauphiné, Mont-de-Marsan, éditions interUniversitaires, 1995, p. 135-158, et de Philippe Lajarte, « Autour d’un paradoxe : les Nouvelles de Marguerite de Navarre et sa correspondance avec Briçonnet », *ibid.*, p. 593-634.

³⁴ Briçonnet à Marguerite, lettre du 22 décembre 1521, in *Correspondance*, vol. 1 (1521-1522), *op. cit.*, p. 95.



sont qui estiment et attribuent à labeur et peine penser et servir à Dieu. Ilz ont jà les piedz à l’entrée d’enfer. Et au contraire ceulx à qui Dieu en donne la grace (qui est presente à tous qui n’y mectent barriere) sont jà aux portes de paradis, par melodieulx canticques eslevant leur esperit avec les angles, pour sans intermission louer le debonnaire Seigneur³⁵.

La méditation des Écritures n’est pas placée sous le signe du travail pénible et de l’étude, mais c’est la source d’une très grande joie, pour tous ceux qui ne sont pas « mortifiez » (p. 13), comme le dit Hircan, par le péché. Le passetemps des nouvelles, en ce sens, n’est pas un délasserement gratuit, mais une propédeutique : les âmes des devisants retrouvent des forces, par la narration, et peuvent ainsi goûter, de plus en plus profondément, à la « félicité » de la méditation. C’est que « le desjeuner spirituel » que leur prépare Oisille est « d’un si tresbon goust, qu’il estoit suffisant de fortifier le corps et l’esprit » de sorte qu’ils trouvent chaque jour plus de bonheur dans la « contemplation des saints propos » (p. 517). La méditation, selon Briçonnet, comme jadis selon Hugues de Saint-Victor, doit pousser chaque fidèle à réorienter son action, car chaque jour l’amour de Dieu qui se dévoile dans la méditation vient bénir « la naissance de nos œuvres », « car c’est luy qui les produit et fait naistre par grace preveniente »³⁶. Le choix des lectures proposées par Oisille suit ce même mouvement : après l’épître aux Romains, qui traite de la foi, elle propose de méditer la première lettre de Jean « qui n’est pleine que d’amour » (p. 606, prologue de la sixième journée). Enfin, elle fait la *lectio* du début des Actes des apôtres, pour inviter les devisants à imiter « ceste heureuse vie apostolique » (p. 681, prologue de la septième journée)³⁷.

La *lectio*, pour Marguerite, est source d’une très grande joie, mais pour goûter cette joie, le délasserement des nouvelles est nécessaire. Les esprits « mortifiez » par le péché, qui n’ont pas l’habitude de la *lectio*, doivent y accéder par degrés, après un temps de repos. La joie des nouvelles est dès lors propédeutique à la joie des Écritures : si Marguerite sépare nettement lecture sacrée et lecture profane, c’est en réalité pour mieux les rapprocher. C’est ce rapprochement qui constitue le trait le plus original et le plus provocant de *l’Heptaméron* : le récit de nouvelles grivoises est *partie intégrante* d’une retraite toute spirituelle. La réforme prônée par Briçonnet se réalise dans la fiction de Sarrance. Si Boccace et ses émules situaient le récit des nouvelles dans un jardin, dans une cour, dans le milieu laïc des réunions courtoises, Marguerite campe son recueil dans un monastère. Si dans les autres collections le récit des nouvelles se déroule après le repas, Marguerite précise que la narration a lieu après la *lectio* et avant la « récollection » du soir. L’emploi du temps que propose Oisille peut se dérouler sans altérations : le soir, après les nouvelles, du temps est laissé pour les vêpres et pour une dernière méditation, qui vise à « recueillir » les grâces de la journée. Le récit des nouvelles est crucial pour alimenter cette « récollection » : c’est seulement par l’analyse des événements de la journée, du temps passé dans l’action, en société, que l’on arrive à déceler les « grâces » et les « bénédictions » que la *lectio* du matin avait promises. Briçonnet souligne, dans ses lettres à Marguerite, l’importance des choses de la « nature » pour comprendre la volonté céleste³⁸. La récollection du soir est dès lors un temps laissé à l’interprétation individuelle des nouvelles et de la « pasture » que l’on peut en tirer. Ce temps n’est pas décrit, et rares sont les devisants qui s’y adonnent, d’autres préférant, à l’instar d’Hircan, des « passetemps particuliers ». Mais il est

³⁵ *Ibid.*, p. 98.

³⁶ *Ibid.*, p. 96.

³⁷ Pour un commentaire plus approfondi des « leçons » d’Oisille, voir Christine Martineau-Genieys, « La *lectio divina* dans *l’Heptaméron* », art. cit.

³⁸ « Il y aura tousjours des proprietéz principales et bonnes de nature qui n’est depravée, par lesquelles l’on peult et doit monter et avoir tousjours blé pour mectre au molin de contemplacion, pour faire pain angelicque, royal et delicieulx », Briçonnet à Marguerite, lettre du 22 décembre 1521, in *Correspondance*, vol. 1 (1521-1522), *op. cit.*, p. 99.



certain que le lecteur y est convié puisque, dans l’esprit de Marguerite, sacré et profane se rencontrent. Pour cette raison plusieurs nouvelles traitent de la proximité entre spirituel et profane : après la nouvelle 25, où un mondain, qui a tous les traits de François premier, sous couvert d’aller aux matines se rend chez sa maîtresse, les devisants discutent des rapports entre recherche du plaisir et recherche de Dieu ; après la nouvelle 19, où deux amants de Ferrare, ne pouvant être l’un à l’autre, décident de se consacrer à Dieu, Parlamente commente que « jamais homme n’aimera parfaitement Dieu, qu’il n’ait parfaitement aimé quelque creature de ce monde » (p. 284). L’amour profane n’exclut pas l’amour sacré, mais y conduit, tout comme, dans l’organisation du recueil, la pratique matinale de la *lectio* semble définir, indirectement et implicitement, le mode de lecture des nouvelles.

3. L’INTERPRETATION DES NOUVELLES

Les méthodes de lecture des Écritures, que Briçonnet explique dans ses lettres à Marguerite, sont proches des stratégies d’interprétation que les devisants appliquent aux nouvelles. Dans les deux cas, le sens littéral est premier. Si, du temps de Boccace, les nouvelles pouvaient être des « fables, des paraboles, des histoires », selon les usages de la rhétorique ancienne, et que chaque récit pouvait se lire comme un *integumentum*³⁹, c’est-à-dire comme un voile qui cache une vérité plus profonde sous la surface de l’histoire, dans le recueil de Marguerite, les nouvelles sont « en une chose differente[s] de Bocace », parce qu’il n’y en a pas une « qui ne fust veritable histoire » (p. 15). Les nouvelles de l’*Heptaméron* sont véritables, au sens où chacune a été « veuë ou bien ouy dire à quelque homme digne de foy » (p. 16). L’autorité des nouvelles vient de fait qu’elles sont des *historiae* : leur sens est donc dans la lettre du texte et dans sa concordance avec les événements advenus. De même, pour Lefèvre d’Étaples, seule la compréhension profonde de la lettre du texte biblique peut nourrir la vie spirituelle. Pourtant, le sens littéral inclut un sens spirituel et dévoile au fidèle l’intention de l’Esprit saint⁴⁰. Il est donc nécessaire d’interpréter le texte, mais sans s’encombrer d’une multitude de significations annexes, et sans considérer le récit comme un *integumentum*⁴¹. La primauté de la lettre du texte, et d’une lettre qui inclut le sens spirituel, est prônée aussi bien par les évangéliques que par Luther⁴² et semble influencer la lecture des nouvelles. Dans le recueil de Marguerite, si les devisants croient à la vérité des récits, ils cherchent ensuite à en tirer une vérité qui soit ajustée à leurs expériences. En d’autres termes, comme l’écrivait déjà Hugues de Saint-Victor, les récits profanes sont aussi à l’origine d’une méditation qui est source de joie. Mais le fruit de la méditation n’est pas spirituel, comme dans les lettres sacrées, mais en lien avec la vie éthique des auditeurs.

Les lecteurs sont appelés à confronter le récit de la nouvelle avec leur expérience et à en tirer une maxime de conduite concrète et particulière, qui puisse aider leur délibération contingente. Dès lors, le sens du récit dépend de la situation particulière de chaque interprète. C’est pour cette raison que les devisants entendent différemment la signification des

³⁹ « Intendo di raccontare cento novelle, o favole, o parabole o istorie che dire le vogliamo », Giovanni Boccaccio, *Decameron*, op. cit., « Proemio » p. 9 ; Pour la fable comme « integumentum » voir Giovanni Boccaccio, *Genealogie deorum gentilium*, présenté par Vittorio Zaccaria, in *Opere*, dir. Vittore Branca, Milano, Mondadori, 1998, vol. VIII, livre XIV, 9, p. 1412.

⁴⁰ Préface de la deuxième édition du *Quincuplex Psalterium*, op. cit., fol. Aiiir, citée et traduite en Guy Bedouelle, *Lefèvre d’Étaples et l’intelligence des Écritures*, op. cit., p. 175.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Contrairement à ce qui était jadis convenu, l’importance du sens littéral dans l’exégèse par Luther n’exclut pas la tropologie, mais valorise le sens spirituel au sein même du sens littéral (voir Alister McGrath, *The Intellectual Origins of the European Reformation*, Oxford, Blackwell, 1987, p. 147-175 et *Interpretation and Allegory, Antiquity and the Modern Period*, éd. Jon Whitman, Leiden, Brill, 2000, p. 23-24).



nouvelles : chacun en tire une vérité ajustée à sa situation présente. L'histoire d'un gentilhomme amoureux, qui meurt pour avoir reçu trop tard la consolation qu'il attendait de sa dame, est pour Dagoucin, le jeune et idéaliste serviteur de Parlamente, la preuve que la parfaite amour existe et qu'elle peut mener à la mort. En revanche l'histoire manifeste pour Hircan la folie extrême d'un amant qui n'a pas su obtenir ce qui lui revenait de droit. Parlamente critique l'avis de son mari, qui considère la femme comme un bien dont l'homme peut disposer, et loue l'honnêteté extrême du gentilhomme amoureux. Pour Saffredent, enfin, l'histoire prouve que l'audace est nécessaire en amour : il délibère dès lors d'adopter une conduite plus audacieuse pour réussir dans ses poursuites⁴³.

L'interprétation personnelle des nouvelles n'est pas seulement présente dans le cadre, mais se retrouve aussi dans le corps du récit : dans la nouvelle 34, deux cordeliers sont bernés parce qu'ils ne savent pas interpréter correctement le sens des propos du boucher, et leur incapacité à comprendre le sens des mots, dans leur contexte immédiat et particulier, est satirisée par Nomerfide. C'est encore Nomerfide qui, dans la nouvelle 55, loue la sagacité d'une dame qui sait bien interpréter le testament de son mari, pour son profit et pour le profit de ses enfants. Chaque nouvelle, qu'elle soit comique ou tragique, demande au lecteur de l'interpréter à partir de son état de vie, pour en tirer des maximes utiles à ses délibérations particulières. C'est ainsi que Bernage, dans la nouvelle 32, en découvrant la triste vie d'une femme, que son mari oblige à boire dans le crâne de son ancien amant, en donne une interprétation personnelle, bien différente de celle du seigneur qui a décidé d'orchestrer cette peine : au lieu d'y découvrir un exemple de punition pour les épouses adultères, Bernage est pris de compassion, et invite le mari à changer de regard, à interpréter autrement cette scène, pour redécouvrir la beauté de sa femme et la sincérité de son repentir.

En interprétant le texte de manière personnelle, par la confrontation entre expériences racontées et expériences vécues, le lecteur ne s'identifie pas aux personnages du texte. Il ne s'agit pas d'entrer dans l'histoire, d'investir le rôle du personnage principal et de tirer des émotions que suscite son aventure un conseil de conduite. La vérité de l'histoire n'est pas issue de l'immersion romanesque, qui annule toute distance entre lecteur et personnage, mais davantage de la confrontation entre le cas raconté et l'expérience du lecteur, qui restent radicalement distincts. C'est ce que montre la deuxième nouvelle de l'*Heptaméron* où la muletière de la reine de Navarre résiste de toutes ses forces au valet qui veut la violer, au point que ce dernier en vient à la frapper cruellement jusqu'à ce qu'elle succombe à ses blessures. En entendant l'histoire, les dames sont émues aux « larmes », et remplies de « compassion » pour la muletière. Ce qui les touche est pourtant moins la proximité que la distance qui les sépare d'elle. Comme le rappelle Oisille, les auditrices sont « de bonne maison » alors que la muletière est « pauvre ». Son cas est dès lors plus extraordinaire encore : si une femme de basse condition a pu parvenir à s'élever si haut par sa vertu, combien plus des dames aussi nobles que celles réunies à Sarrance doivent « garder ceste belle vertu de chasteté ». L'exemple de la muletière, dit Oisille, sert à « confondre » la qualité apparente des dames de bien, pour les inviter à chercher de manière plus sincère et plus radicale la vertu (p. 37).

L'interprétation personnelle des nouvelles, la confrontation entre le cas raconté et les cas vécus par le lecteur, l'idée que le récit vient en aide à la délibération dans les cas présents sont des traits de l'herméneutique biblique prônée par Briçonnet dans ses épîtres à Marguerite. Pour Briçonnet, l'analyse et l'explication de l'Écriture n'est pas complète si elle ne devient une « pasture » qui nourrit le fidèle et qui l'aide à s'orienter dans la situation présente. C'est ainsi que l'évêque de Meaux interprète l'errance spirituelle, dont Marguerite s'accuse, en l'éclairant par la parabole de la brebis perdue (Luc 15, 3-7). Comme la brebis évangélique, l'âme de Marguerite est égarée, et pourtant elle ne s'éloigne point de son berger : c'est la contemplation des vérités divines qui la plonge dans une obscurité aussi drue que celle d'une « forêt du

⁴³ Marguerite de Navarre, *Heptaméron*, *op. cit.*, nouvelle 9, p. 99-102.



Liban ». Seule la foi en la charité, qui peut tout, selon saint Paul, saura l'en extraire et lui permettre de rejoindre « celui que son cœur aime », comme l'épouse du Cantique⁴⁴. Par l'interprétation de l'Écriture, et la comparaison de différents passages, Briçonnet se propose d'expliquer la situation spirituelle de sa correspondante. De même, l'évêque de Meaux adresse à Marguerite un long commentaire de la guérison de Bartimée (Marc 10, 46-52), où il applique à son expérience présente la demande que l'aveugle adresse à Jésus : « Seigneur, que je voie ! » (*Domine, ut videam !*). Briçonnet explique en quoi consiste, aujourd'hui, sa cécité, et pourquoi il doit crier, « avec l'aveugle » « que je voie ! »⁴⁵. Ni l'évêque, ni son interlocutrice ne s'identifient aux personnages bibliques, mais se retrouvent « avec » eux, pour être au plus près de la parole de Jésus, et ainsi plus aptes à en entendre la vérité. Les stratégies de lecture que Briçonnet et Marguerite appliquent à la Bible sont ainsi proches de l'usage que les devisants font des nouvelles. Dans les deux cas, les lecteurs confrontent leur situation présente au contenu du récit : d'un côté, il s'agit de mieux comprendre les mystères de Dieu, à partir de l'expérience que chaque fidèle peut en faire dans sa vie ordinaire ; de l'autre, il s'agit de mieux diriger sa vie « éthique », en envisageant le cas présent et sa possible solution, à partir des cas racontés et de leurs issues avérées⁴⁶.

Bandello, dans son recueil, qui a été rédigé dans les mêmes années où Marguerite composait le sien, propose un pacte de lecture analogue : chaque nouvelle est un cas particulier, qui vient enrichir l'expérience éthique du lecteur, puisqu'en exposant un problème et racontant son issue, chaque récit vient nourrir le répertoire des cas possibles, et orienter de la sorte la délibération dans le cas présent⁴⁷. Les nouvelles, pour Bandello, ne sont pas des « exemples », ne proposent pas de « règles » de conduite : les nouvelles sont des « histoires » qui relatent des faits advenus, et qui dès lors peuvent être morales ou parfaitement immorales⁴⁸. Le savoir que l'on tire des nouvelles est fondé sur la démarche du lecteur qui confronte le récit à son expérience et devient ainsi « un excellent maître et pédagogue de soi-même »⁴⁹. Marguerite de Navarre semble partager le projet de Bandello et proposer aux lecteurs un répertoire de cas éthiques en mesure d'aider leur discernement. Mais son recueil va plus loin, en situant clairement l'interprétation des nouvelles par rapport à la *lectio* des Écritures. C'est ainsi que les devisants en viennent parfois à commenter et à expliquer une histoire par des passages bibliques : l'hypocrisie du prieur de Saint-Martin-des-Champs, qui se sert de son prestige et de son influence pour séduire une religieuse, avant que ses manigances ne soient découvertes et son arrogance punie, est interprétée par Guebron comme le signe concret du paradoxe de l'action divine. Selon saint Paul, en effet, Dieu se plaît à confondre les plus forts par les « choses foibles », à humilier ceux qui s'exaltent pour exalter les humbles (p. 345).

Le pacte de lecture que l'*Heptaméron* propose est à comprendre dans le contexte du renouvellement évangélique de la *lectio divina* et des stratégies de lecture ordinairement

⁴⁴ Voir la lettre de Marguerite d'octobre 1521 et les deux réponses de Briçonnet du 24 octobre, in Marguerite d'Angoulême, Guillaume Briçonnet, *Correspondance*, tome 1 (1521-1522), *op. cit.*, p. 37-48.

⁴⁵ Dans sa lettre du 6 mars 1522, *ibid.*, p. 183.

⁴⁶ Josiane Rieu va jusqu'à affirmer : « si cette œuvre donne autant de nouvelles-exemples de l'histoire des hommes et du Salut, c'est moins pour la valeur morale des cas qui sont représentés que pour apprendre à lire la présence de Dieu dans les contes, et dans la vie », « l'*Heptaméron* ou la méditation narrative », in *Études sur l'Heptaméron de Marguerite de Navarre*, *op. cit.*, pp. 59-72, p. 60. L'hypothèse est séduisante : il me semble pourtant que les commentaires des devisants restent du côté de la morale plus que de celui de la foi. Pour l'influence de l'évangélisme dans l'écriture de l'*Heptaméron*, voir Nicolas Le Cadet, *L'Évangélisme fictionnel*, Paris, Classiques Garnier, 2010, p. 317-336.

⁴⁷ Matteo Bandello, *Nouvelles*, *op. cit.*, tome 3, vol. II, 7, p. 15.

⁴⁸ *Ibid.*, II, 11, p. 90.

⁴⁹ *Ibid.*, tome 3, vol. II, 23, p. 210-211.



adoptées dans les recueils imités de Boccace. Les nouvelles servent d’abord le délasserment des auditeurs : elles proposent un divertissement honnête aux esprits accablés par la fatigue, la mélancolie ou la chaleur. Le sens littéral des nouvelles, les émotions et le rire qu’elles suscitent concourent à recréer la communauté des devisants. Mais chaque lecteur est invité, s’il le souhaite, à pousser plus loin son interprétation du texte, en le confrontant à son expérience et en tirant du récit une maxime concrète et particulière. En ce sens, la lecture des nouvelles contribue à l’élévation du lecteur, qui peut ainsi, en réorientant sa conduite, parvenir plus facilement au bonheur, qui est le but, selon Aristote, de toute vie éthique. Ce travail d’interprétation et cet effort d’élévation sont proches de la méditation des textes sacrés que proposent Briçonnet à Marguerite, Oisille aux devisants. Mieux encore, le projet de Marguerite consiste à inclure, dans la *lectio* religieuse, les fruits de la lecture profane. Pour cette raison ses devisants se tiennent à égale distance des mondanités de la cour et des dévotions hypocrites des moines : il leur importe de créer un espace où le plaisir du récit conduit vers le bonheur de la contemplation, où la vie de prière se nourrit de la vie en société, et où, inversement, la vie publique se comprend à la lueur des Écritures. Ce projet d’unification entre vie spirituelle et vie profane se réalise sous la forme d’un « jeu » (p. 18) qui mène vers la « vérité ».

Par ce choix, Marguerite accomplit pleinement la démarche de Boccace et en montre toute la richesse. Pour Boccace, le poète était « comme un théologien » puisque si l’un dévoile un savoir éthique alors que l’autre révèle Dieu, les deux se servent des mêmes formes pour affirmer la vérité⁵⁰ : pour Marguerite, pareillement, la *lectio divina* et la lecture des récits profanes suivent les mêmes stratégies et concourent à manifester aux lecteurs une vérité, qu’elle soit spirituelle ou éthique. Pour Boccace, tous les récits, qu’il s’agisse des Écritures sacrées, des fables morales, des histoires véritables, ou même des contes délirants que racontent les petites vieilles au coin du feu⁵¹, ont un contenu de vérité pour qui sait les interpréter et les appliquer à soi. Pour Marguerite aussi, la vérité n’est ni enfermée dans les textes bibliques, ni réservées aux rares herméneutes qui connaissent le latin, mais se révèle à chaque lecteur qui apprend à méditer, dans sa langue, les lettres divines, et qui se plaît à lire les récits profanes, même les plus grivois, pour en tirer une réflexion personnelle, en faire une « recollection » et ainsi alimenter de toute « pasture » nourrissante son expérience de la vie.

⁵⁰ Giovanni Boccaccio, *Trattatello in laude di Dante*, présenté par Pier Giorgio Ricci, in *Opere*, dir. Vittore Branca, vol. III, Milano, Mondadori, 1974, p. 472.

⁵¹ Giovanni Boccaccio, *Genealogie deorum gentilium*, op. cit., livre XIV, 10, p. 1422.



BIBLIOGRAPHIE

Sources

- ALBERTI Leon Battista, *Intercaenales*, 2 vols, présenté par Roberto Cardini et traduit par Claude Laurens, Paris, Les Belles Lettres, 2018.
- ANONYME, *A Pil to Purge Melancholie*, London, William White, 1599.
- ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, traduit par Jacques Tricot, Paris, Vrin, 1997.
- BANDELLO Matteo, *Nouvelles*, 5 vols, édition bilingue par Adelin Charles Fiorato et Alain Godard, Paris, Les Belles Lettres, 2008-2020.
- BANDELLO Matteo, *La quarta parte delle novelle*, présenté par Delmo Maestri, Alessandria, Edizioni dell’Orso, 1996.
- BOCCACCIO Giovanni, *Decameron*, présenté par Vittore Branca, Torino, Einaudi, 1980.
- BOCCACCIO Giovanni, *Genealogie deorum gentilium*, présenté par Vittorio Zaccaria, in *Opere*, vol. VII et VIII, sous la direction de Vittore Branca, Milano, Mondadori, 1998.
- BOCCACCIO Giovanni, *Trattatello in laude di Dante*, présenté par Pier Giorgio Ricci, in *Opere*, sous la direction de Vittore Branca, vol. III, Milano, Mondadori, 1974.
- CHAPPUYS Gabriel, *Les Facétieuses Journées* (1584), présenté par Michel Bideaux, Paris, Champion, 2003.
- CHOLIERES, *Les Après-dinées* (1588), présenté par Edouard Tricotel, Bassac, Plein Chant, 1994.
- DURANTE DA GUALDO, Castor, *Tesoro della sanità*, Venise, Farri, 1588.
- GRAZZINI Antonfrancesco, dit il Lasca, *Le cene* (avant 1549), édité par Riccardo Bruscelli, Salerno, Roma, 1976.
- GUICCIARDINI, Lodovico, *Les Heures de récréation et après-disnées*, traduit par François de Belleforest, Paris, Jean Ruelle, 1571.
- HUGUES de Saint-Victor, *Didascalicon, de studio legendi*, présenté par Thilo Offergeld, Freiburg, Herder, 1997.
- LEFEVRE D’ETAPLES Jacques, *Quincuplex Psalterium*, Paris, Henri Estienne, 1513.
- MARGUERITE de Navarre, *L’Héptaméron* in *Œuvres complètes*, Tome X, présenté par Nicole Cazauran et Sylvie Lefèvre, Paris, Champion, 2013.
- MARGUERITE de Navarre, BRIÇONNET Guillaume, *Correspondance*, 2 vols, présenté par Christine Martineau, Michel Veissière, avec le concours de Henry Heller, Genève, Droz, 1975.
- PONTANO Giovanni Giovano, *De Sermone*, présenté et traduit par Florence Bistagne, Champion, 2008
- SABADINO DEGLI ARIENTI Giovanni, *Le Porretane* (1483), présenté par Bruno Basile, Salerno Roma, 1981.
- SACCHETTI Franco, *Le trecento novelle* (vers 1392), présenté par Michelangelo Zaccarello, Firenze, Sismel, 2014.



SERMINI Gentile [pseudo], *Novelle* (avant 1450), présenté par Monica Marchi, Pisa, Ets, 2012.

THOMAS d'Aquin, *Somme théologique, La tempérance*, trad. P. Vergriete, Paris, Tournai, Rome, Desclée et Cie, 1970.

TIMONEDA Juan, *El Patrañuelo*, (1567), Madrid, Espasa-Calpe, 1973.

Critiques

BEDOUELLE Guy, *Lefèvre d'Étaples et l'intelligence des Écritures*, Genève, Droz, 1976.

CAZAURAN Nicole, « La nouvelle exemplaire ou le roman tenu en échec » (1992), in *Variété pour Marguerite de Navarre, 1978-2004, autour de l'Heptaméron*, Paris, Champion, 2005, p. 269-285.

CAZAURAN Nicole, « Des devisants peu ou prou mortifiés ? Note en marge du prologue de l'Heptaméron », *B. H. R.*, vol. 59, n. 1, 1997, p. 7-12.

COTTRELL Robert D., « Inmost Cravings : The Logic of Desire in the *Heptameron* », in *Critical Tales, New Studies of the Heptameron and Early Modern Culture*, éd. John D. Lyons et Mary B. Mc Kinley, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1993, p. 3-24.

FEBVRE Lucien, *Amour sacré, amour profane, autour de l'Heptaméron*, Paris, Gallimard (1944) 1996.

JEANNERET Michel, « Modular narrative and the crisis of interpretation » in *Critical Tales, New Studies of the Heptameron and Early Modern Culture*, éd. John D. Lyons et Mary B. Mc Kinley, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1993, p. 87-103.

LAJARTE Philippe, « Autour d'un paradoxe : les nouvelles de Marguerite de Navarre et sa correspondance avec Briçonnet », in *Marguerite de Navarre 1492-1992*, éd. Nicole Cazauran et James Dauphiné, Mont-de-Marsan, éditions interUniversitaires, 1995, p. 593-634.

LE CADET Nicolas, *L'Évangélisme fictionnel*, Paris, Garnier, 2010.

LYONS John D., *Exemplum, the Rhetoric of Example in Early Modern France and Italy*, Princeton, Princeton University Press, 1989.

MARTINEAU-GENIEYS Christine, « La *lectio divina* dans l'Heptaméron », in *Études sur l'Heptaméron de Marguerite de Navarre*, Nice, publication de la faculté des lettres, arts et sciences humaines de Nice, n. 29, 1996, p. 21-42.

MATHIEU-CASTELLANI Gisèle, « L'Heptaméron : l'ère du soupçon », in Maurice Tetel (dir.), *Les Visages et les voix de Marguerite de Navarre*, Paris, Klincksieck, 1995, p. 123-134.

MCGRATH Alister, *The Intellectual Origins of the European Reformation*, Oxford, Blackwell, 1987.

MELLINGHOFF-BOURGERIE Viviane, « L'échange épistolaire entre Marguerite d'Angoulême et Guillaume Briçonnet : discours mystiques ou direction spirituelle ? », in *Marguerite de Navarre 1492-1992*, éd. Nicole Cazauran et James Dauphiné, Mont-de-Marsan, éditions interUniversitaires, 1995, p. 135-158

QUONDAM Amedeo, *La conversazione, un modello italiano*, Roma, Donzelli, 2007.

RIEU Josiane, « L'Heptaméron ou la méditation narrative », in *Études sur l'Heptaméron de Marguerite de Navarre*, Nice, Publications de la Faculté des Lettres et sciences humaines, 1996, pp. 59-72.

THYSELL Carol, *The Pleasure of Discernment: Marguerite de Navarre as Theologian*, Oxford, Oxford University Press, 2000.



TOURNON André, « Rules of the game », in *Critical Tales, New Studies of the Heptameron and Early Modern Culture*, éd. John D. Lyons et Mary B. Mc Kinley, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1993, p. 188-199.

VANCE Jacob, « Twelfth And Sixteenth Century Renaissance Discourses On Meditation And Contemplation. Lefevre D’Etaples’ Commentaries On Richard Of Saint-Victor’s Trinity », in *Meditatio – Refashioning the Self*, éd. Karl A. E. Enekel and Walter Melion, Leiden, Brill, 2011, p. 153-180.

WHITMAN Jon (dir.), *Interpretation and Allegory, Antiquity and the Modern Period*, Leiden, Brill, 2000.