

Marguerite de Navarre et la lettre de confession Marguerite de Navarre and the letter of confession

Claude La Charité

Numéro 84, été 2007

Postures et impostures de l'individualisme humaniste

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/018568ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/018568ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Tangence

ISSN

1189-4563 (imprimé)

1710-0305 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

La Charité, C. (2007). Marguerite de Navarre et la lettre de confession. *Tangence*, (84), 11–30. <https://doi.org/10.7202/018568ar>

Résumé de l'article

Marguerite de Navarre, à l'époque où elle n'est encore que duchesse d'Alençon, a entretenu une correspondance nourrie et suivie, de 1521 à 1524, avec son confesseur de l'époque, Guillaume Briçonnet. Cet article étudie la *persona* de l'épistolière dans cet échange de lettres où, contre toute attente, puisqu'à la même époque Érasme théorise pour la première fois le genre de la lettre familière dans son *De conscribendis epistolis* (1522), on ne trouve rien de proprement subjectif au sens moderne du terme. En réalité, ces lettres de confession se situent aux antipodes de ce qu'un certain anticléricalisme aimerait imaginer comme étant les secrets inavouables du confessionnal. En fait, conformément à la philosophie augustinienne dont elle est fortement imprégnée, la future reine de Navarre cherche plutôt à abolir sa propre subjectivité dans la volonté divine. La correspondance avec Guillaume Briçonnet se place tout entière dans le sillage de l'autobiographie augustinienne, dont la visée ne serait pas tant la déclinaison du « moi » qu'un effort tendu vers sa pure et simple négation, voire sa dissolution dans un « je » universel, celui des psaumes bibliques.

Marguerite de Navarre et la lettre de confession

Claude La Charité,
Université du Québec à Rimouski

Marguerite de Navarre, à l'époque où elle n'est encore que duchesse d'Alençon, a entretenu une correspondance nourrie et suivie, de 1521 à 1524, avec son confesseur de l'époque, Guillaume Briçonnet. Cet article étudie la *persona* de l'épistolière dans cet échange de lettres où, contre toute attente, puisqu'à la même époque Érasme théorise pour la première fois le genre de la lettre familière dans son *De conscribendis epistolis* (1522), on ne trouve rien de proprement subjectif au sens moderne du terme. En réalité, ces lettres de confession se situent aux antipodes de ce qu'un certain anticléricalisme aimerait imaginer comme étant les secrets inavouables du confessionnal. En fait, conformément à la philosophie augustinienne dont elle est fortement imprégnée, la future reine de Navarre cherche plutôt à abolir sa propre subjectivité dans la volonté divine. La correspondance avec Guillaume Briçonnet se place tout entière dans le sillage de l'autobiographie augustinienne, dont la visée ne serait pas tant la déclinaison du « moi » qu'un effort tendu vers sa pure et simple négation, voire sa dissolution dans un « je » universel, celui des psaumes bibliques.

D'abord, Augustin emploie là le terme *Confession*, c'est-à-dire un terme à double sens : il est employé, et pour l'action de grâces et pour l'aveu du péché. Or, dans cet ouvrage, il s'attribue plus de louanges qu'il ne se reconnaît de culpabilité. En outre, il ne se confesse pas à un prêtre, mais à Dieu.

Lettre d'Érasme à Pierre Wychman,
vers le 29 août 1521.

Marguerite de Navarre, à l'époque où elle n'est encore que duchesse d'Alençon, a entretenu une correspondance nourrie et suivie, de 1521 à 1524, avec son confesseur de l'époque, Guillaume

Briçonnet, évêque de Meaux¹. Nous souhaiterions nous intéresser à la *persona* de l'épistolière dans cet échange de lettres où, contre toute attente, puisqu'à la même époque Érasme invente la rhétorique épistolaire humaniste en théorisant pour la première fois le genre de la lettre familière dans son *De conscribendis epistolis* (1522)², on ne trouve rien de proprement subjectif au sens moderne du terme. En réalité, les lettres de confession de Marguerite se situent aux antipodes de ce que l'on se plaît à imaginer aujourd'hui comme les secrets plus ou moins scabreux du fidèle qui va à confesse. En fait, conformément à la philosophie augustinienne dont elle est fortement imprégnée³, la future reine de Navarre cherche plutôt à abolir sa propre subjectivité dans la volonté divine. En ce sens, ses lettres de confession se rapprochent davantage des *Confessions* (ca 400) de saint Augustin que du genre de la lettre familière. Et si l'on veut bien éviter le piège de l'anachronisme à propos de cette œuvre de l'évêque d'Hippone et y voir, selon le sens latin de *confessio*, non pas tant une autobiographie à la manière de Rousseau qu'une profession de foi, la correspondance avec Guillaume Briçonnet se place tout entière dans le sillage de l'autobiographie, au sens restreint et augustinien du terme, c'est-à-dire une autobiographie dont la visée ne serait pas tant la déclinaison du moi, qu'un effort tendu vers sa pure et simple négation, voire son abolition. On aura compris que cet article se veut une réflexion en creux par rapport à la thèse selon laquelle la Renaissance serait l'époque charnière de l'émergence du « moi ».

Appréhender la *persona* de Marguerite, c'est-à-dire la construction du sujet opéré par le discours, dans cet échange de lettres

-
1. Marguerite d'Angoulême et Guillaume Briçonnet, *Correspondance (1521-1524)*, édition de Christine Martineau et Michel Veissière, avec le concours de Henry Heller, Genève, Droz, 1975-1979, 2 tomes. Désormais, toutes les références ultérieures renverront au tome I de cette édition et seront précisées dans le corps du texte, précédées du sigle *COR*.
 2. Sur la rhétorique épistolaire humaniste, voir Claude La Charité, *La rhétorique épistolaire de Rabelais*, Québec, Nota Bene, 2003 ; Luc Vaillancourt, *La lettre familière au XVI^e siècle. Rhétorique humaniste de l'épistolaire*, Paris, Honoré Champion, 2003 ; Guy Gueudet, *L'art de la lettre humaniste*, textes réunis par Francine Wild, Paris, Honoré Champion, 2004 ; et Pedro Martín Baños, *El arte epistolar en el Renacimiento europeo 1400-1600*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2005.
 3. À propos de cet augustinisme qui passe entre autres par l'herméneutique biblique, voir Glori Cappello, « Per la storia dell'ermeneutica biblica nel 1500: Guglielmo Briçonnet », *Storiografia e ermeneutica*, Padoue, Editrice Gregoriana, 1975, p. 293-304.

suppose de tenir compte des conventions qui le régissent, en particulier celles relatives à la lettre de confession, genre épistolaire absent des traités de l'époque. Puisque la lettre à la Renaissance est conçue comme la moitié d'un dialogue, que l'ordonnement des recueils cherche à rétablir les deux parties de ce dialogue en donnant à lire à la fois les lettres actives et les lettres responsives, nous serons amené à parler autant des lettres de Marguerite que de celles de Briçonnet. L'étude qui suit s'attachera d'abord à montrer l'absence quasi complète de référent autobiographique ou politico-religieux dans cette correspondance qui s'assimile plutôt à une suite d'exercices allégoriques sur des comparants tirés de la Bible. Sera mis en lumière le décalage entre les pratiques épistolaires de Marguerite, plus proches de l'humanisme par ses courtes lettres pragmatiques, et celles de Briçonnet, plus proches de la syntaxe artificielle de l'*ars dictaminis* médiévale, d'où ressort une impression de dialogue de sourds qui cantonne les correspondants à des rôles conventionnels, notamment lorsque Marguerite multiplie les *personae* dénigrantes pour se mettre en scène. Une telle représentation de soi ne laisse aucune place au récit de vie ou à l'expression d'une subjectivité individuelle, spécifique à l'épistolière. Comme nous le verrons, l'enseignement augustinien de Briçonnet prônant l'anéantissement du croyant dans la volonté divine a certainement pu conditionner une telle *persona* épistolaire chez Marguerite.

1. L'absence quasi complète d'anecdotes autobiographiques

Sans aller aussi loin que de chercher l'aveu de frasques (comme le plaisir de la fessée chez Rousseau), le lecteur moderne, friand d'indices de subjectivité, lit tout naturellement cette correspondance à la recherche de ces petits riens de la vie de tous les jours. Or, dans cet échange entre Marguerite et Briçonnet, on ne trouve presque rien de tel. La lettre qui inaugure la correspondance laisse pourtant présager le contraire, lorsque Marguerite cherche à y obtenir le « secours spirituel » de l'évêque, comme elle se sent abandonnée des siens. Par son mari d'abord, « Monsieur d'Alençon, qui par le commandement du Roy, s'en va » ; puis par sa tante, « Et encores demain s'en va ma tante de Nemours » (*COR*, avant le 12 juin 1521, p. 25). Cette insistance sur la solitude ne trouve d'écho que dans une seule autre lettre du tout début de la correspondance : « Parquoy vous prie avoir pitié de me veoir sy seulle » (*COR*, fin juin ou début juillet 1521, p. 29).

Sinon, le lecteur avide d'anecdotes reste sur sa faim. Dans le reste du *corpus*, Marguerite relatera tout au plus ce qui semble être une vilaine indigestion, imputable, comme elle l'écrit, « à la débilité et mauvaïse complexion de [s]on estomac » (*COR*, avant le 22 novembre 1521, p. 70). L'évêque de Meaux est tout aussi avare de détails personnels. Tout au plus, invoquera-t-il une indisposition passagère pour expliquer son retard à répondre : « ayant eu quelque visitation de gros rume, qui m'est tombé en l'estomac et ousté la parolle et partie de l'exercice des aultres sens » (*COR*, 24 octobre 1521, p. 41).

En fait, comme l'a bien montré Jane Couchman⁴, l'essentiel de la correspondance conservée des femmes de la Renaissance revêt une dimension nettement publique, même lorsque affleurent certains détails apparemment plus privés, par exemple sur la santé ou les grossesses. L'interpénétration des sphères privée et publique est telle que l'on considère d'ordinaire ce type de correspondance comme étant semi-officielle. Il reste que le lecteur aurait pu s'attendre à trouver dans les lettres à Briçonnet davantage de détails personnels que dans les lettres politiques ultérieures où Marguerite ne fait qu'exercer l'autorité au nom de son frère. Patricia Cholakian résume bien le caractère à la fois personnel et semi-officiel de l'ensemble de la correspondance de Marguerite, en écrivant à propos des lettres adressées à François I^{er} : « Si ces lettres sont personnelles, il ne faut pas s'attendre à y trouver beaucoup de révélations sentimentales, ni de renseignements sur ses projets littéraires ou ses pensées intimes⁵. »

2. La rareté des indications à valeur historique, politique ou religieuse

Où donc alors réside l'intérêt de cette correspondance ? Les éditeurs modernes ont cherché, dans leur introduction, à en faire valoir la valeur documentaire et historique : « Loin de représenter un éloignement du monde, ces lettres reflètent une crise profonde dans les relations entre la Papauté et la France » (*COR*, p. 24).

4. Jane Couchman, « What is “personal” about Sixteenth-Century French Women's Personal Writings ? », *Atlantis*, Halifax, XIX, n° 1, p. 16-22.

5. Patricia Francis Cholakian et Rouben C. Cholakian, « Lettres de Marguerite de Navarre à François I^{er} (1521-1546) », dans Elizabeth C. Goldsmith et Colette H. Winn (sous la dir. de), *Lettres de femmes. Textes inédits du XVI^e au XVIII^e siècle*, Paris, Honoré Champion, 2005, p. 10.

Cette introduction est quelque peu trompeuse, dans la mesure où elle suggère qu'à chaque page et dans chaque lettre on trouverait des témoignages éclairants sur le milieu évangélique français de l'époque, comme si, dans cette correspondance, se trouvaient des éphémérides prêtes à l'emploi pour l'historien. Il n'en est rien. Dans le premier tiers de ces lettres, on trouve tout au plus quatre ou cinq allusions, par ailleurs assez obscures, au contexte politico-religieux. C'est donc dire que, malgré son caractère semi-officiel, cette correspondance se révèle aussi pauvre en détails autobiographiques qu'en révélations sur les débuts de l'évangélisme français.

Ainsi, sous la plume de Briçonnet, on trouve au moins deux dénonciations de l'état de corruption de l'Église catholique; par exemple, « Vous n'êtes que ung raisin de sa grant vigne, l'Eglise, qui est en tel desordre que chacun voit » (*COR*, 11 novembre 1521, p. 60); ou encore: « L'Eglise est de present aride et sèche comme le torrent en la grand challeur australe » (*COR*, 22 décembre 1521, p. 85). Ce type de constat très général est assez banal pour l'époque. Plus intéressante peut-être pour l'histoire religieuse est cette possible allusion au conflit qui oppose l'évêque aux Franciscains dans son diocèse, lui qui essaie de « reduire à chemin de paix les peres et religieux que sçavez. L'affaire n'est hors d'espoir. De ce qui surviendra en serez incontinant advertie » (*COR*, 17 janvier 1522, p. 133).

La correspondance de Marguerite n'est guère plus riche en détails de cette nature. Tout au plus fait-elle part de la bienveillance de la cour à l'égard des projets de réforme de Briçonnet, et cela d'autant qu'il s'agit d'une position de négociation par rapport à Rome: « le Roy et Madame i ont bien deliberé de donner à congnoistre que la verité de Dieu n'est point heresie » (*COR*, avant le 22 novembre 1521, p. 71).

On retrouve d'autres mentions du même genre, mais toujours aussi vagues (de l'ordre de la simple bonne disposition), sans que cette bienveillance soit appelée à être transposée dans les actes du pouvoir royal, lorsque Marguerite se montre empathique à « touz voz piteux desirs de la reformacion de l'Eglise, où plus que jamais le Roy et Madame sont affectionnés » (*COR*, décembre 1521, p. 75).

3. Exercices de style allégorique sur un comparant imposé

En vérité, l'essentiel de cet échange épistolaire s'assimile à une série d'exercices allégoriques imposés à Briçonnet par Marguerite.

Le sommaire (inséré par les éditeurs modernes) de la lettre de l'évêque du 22 novembre 1521 rend justice à la manière épistolaire de Briçonnet dans cette correspondance qui ressemble souvent à un jeu de rôles auquel se livrerait la duchesse d'Alençon et dont l'évêque serait chargé d'assurer la cohérence : « Briçonnet brode sommairement sur le thème de la "doublement malade" » (*COR*, p. 72). Ces exercices épistolaires, qui font penser à des démonstrations de virtuosité dans le maniement de la métaphore filée, sont inaugurés par Marguerite dans sa lettre de la mi-octobre 1521 où elle aiguille Briçonnet sur la voie de la « bergerie » et de la métaphore « pastorale », en espérant, grâce à son enseignement, trouver « le chemin de la grant bergerie », celle du « grand berger » (*COR*, mi-octobre 1521, p. 37), à savoir Dieu. Dès la lettre suivante, Briçonnet s'exécute, en évoquant longuement le « Seigneur Jhesus, qui est pasteur, semence, pasture, voie, verité, vie et lumiere » (*COR*, avant le 24 octobre 1521, p. 38). Dans la lettre datée du 24 octobre 1521, il poursuit sur le même thème, en présentant le Christ comme une brebis errante, puis en établissant une typologie des quatre sortes de brebis errantes.

Ce sera ensuite le comparant de la « robe de nopces » que Marguerite imposera à son correspondant, à la fin du mois d'octobre 1521 : « voiant l'yver venir et que sur le tard (craignant prandre le chemin de seconde et noire brebis) ay osté ma layne, tellement que paour de la dure glace me commence à donner tremblement, estant seure que au grand convive du Roy l'on donne robes de nopces » (*COR*, p. 49). Briçonnet répond, dès le 11 novembre suivant, en associant cette robe nuptiale à celle du baptême que trop de chrétiens oublient ou méprisent.

S'en suivront ainsi de nombreux autres comparants imposés auxquels Briçonnet sera tenu d'associer les incontournables et immuables comparés, l'âme, Dieu ou l'une de ses trois personnes (Père, Fils, Esprit Saint) : « Dieu grand organiste », « la double maladie » du corps et de l'âme, « l'eau, le feu et la manne », etc. Chaque fois, Briçonnet se trouve réquisitionné pour dégager le sens spirituel et allégorique de ces métaphores afin d'édifier sa correspondante.

Ces exercices ne se font pas toujours à sens unique. Il arrive que Marguerite cherche à pasticher le style très métaphorique de son confesseur, comme par un effet de contamination spirituelle, par exemple lorsqu'elle l'enjoint à continuer de lui écrire ses « salutaires lettres », « afin que le pauvre cœur verglacé et mort en froit

puisse sentir quelque estincelle de l'amour en quoy je le desire consumer et brusler en cendre » (COR, après le 19 juin 1521, p. 33). D'une manière générale, ces effets de contamination constituent une exception, et le style de Marguerite est aussi parfaitement laconique et simple que celui de son destinataire est prolixe et fleuri.

4. Marguerite et la courte lettre pragmatique de demande

On trouve chez Marguerite un curieux mélange, par ailleurs courant dans ce premier humanisme français, entre une conception de la lettre due au Démétrios *redivivus* (caractéristique de la Renaissance) et une survivance de l'étymologie médiévale fautive de la lettre comme *supramissio*⁶.

L'ensemble des lettres de Marguerite est placé sous le signe de la brièveté. Dès sa deuxième lettre, le ton est donné lorsque l'épistolière écrit (sous forme de *sententia* qui pourrait résumer sa manière épistolaire) : « faulte de loisir acoursist ma lettre » (COR, fin juin ou début juillet 1521, p. 29). Le laconisme des lettres de Marguerite donne presque l'impression qu'elle n'est qu'une figurante ou un faire-valoir dans cette correspondance, comme l'écrivent dans leur introduction les éditeurs modernes : « Cependant, si [l]a voix [de Briçonnet] domine celle de Marguerite, cette dernière ne tient avec ses lettres courtes et embarrassées qu'une partie assez limitée dans ce que Lucien Febvre a si heureusement nommé ce "grand duo mystique" » (COR, p. 2). Il est vrai que ce dialogue épistolaire n'a rien de socratique. Briçonnet ne se contente jamais de faire accoucher l'esprit de Marguerite des réponses à ses propres questions. Il se charge plutôt lui-même, conformément au genre du dialogue cicéronien, de lui fournir ces réponses en long, en large et en détail.

En fait, les lettres de Marguerite se rapprochent du style conversationnel, simple et amical, préconisé par les Anciens, dans l'écriture épistolaire. À l'exception du tutoiement qu'elle ne pratique pas (comme du reste la plupart des épistoliers en langue vernaculaire), la pratique épistolaire de Marguerite est conforme à l'idéal humaniste remis au goût du jour grâce à la réintroduction

6. À ce propos, mais aussi sur la question des différences entre rhétoriques épistolaires médiévale et humaniste, voir Pedro Martín Baños, *El arte epistolar*, ouvr. cité, notamment p. 133-134.

du *De elocutione* de Démétrios en Occident par Francesco Filelfo en 1427. Par ailleurs, sur le plan des genres épistolaires, Marguerite est là encore fidèle à la conception essentiellement pragmatique de la lettre, puisqu'elle écrit la plupart du temps des lettres de demande (*epistola petitoria*) ou encore des lettres d'information (*epistola nunciatoria*). Un bon exemple de ce type de lettre à caractère essentiellement pragmatique est celle que Marguerite adresse à Briçonnet, depuis Compiègne, avant le 17 novembre 1521, et que nous citons *in extenso* vu sa brièveté :

Vous advertissant que Madame se porte bien de la medecine qu'elle pris hier et commence à cheminer, Dieu veulle que ce soit en sorte que nous avec elle puissions arriver au port que vous desirez.

Puis que j'ay ung peu de loisir, je vous veulx bien reprier demander au frere⁷ qu'il ne se vueille ennuier de continuer à m'escripre. Car vous sçavez que qui plus a de necessité, plus a besoing d'aide. Et, puis qu'il plaist au grand organiste voulloir la foiblesse des petits tuyaulx estre confortée par la force des grandz rempliz et cappables de plus grande quantité de vent, c'est bien raison que tous ensemble luy en rendons louenge et plus humblement que nul autre le doibt faire celle qui, nonobstant son rien, par la bonté du Tout-Bon associez au nombre que desire imiter comme les imitateurs la foible Marguerite (*COR*, p. 63).

On voit bien ici que le fait que Marguerite ait plus de loisir ne l'incline pas pour autant à la prolixité.

On trouve cependant çà et là certaines survivances de l'épistolographie médiévale, en particulier lorsque certaines données strictement informatives, sans être confidentielles, sont confiées au messager plutôt qu'au papier, comme dans l'ouverture de la lettre d'avant le 17 novembre 1521 : « Sy Maistre Michel ne vous contoit de l'amendement et presque guerison de Madame, je vous en advertirois. Mais je remect le tout en luy » (*COR*, p. 64). Cette pratique renoue avec l'idée courante au Moyen Âge que la lettre est avant tout *supramissio*, c'est-à-dire qu'elle est un genre écrit, voire très écrit, qui surpasse en dignité le caractère purement oral du message transmis par le héraut⁸.

7. Il s'agit probablement du frère de Guillaume Briçonnet, Denis, évêque de Saint-Malo et de Lodève.

8. C'est l'étymologie controuvée par les médiévaux qui, méconnaissant le grec ancien, croient pouvoir discerner dans le terme d'*epistola* un préfixe qui

5. Briçonnet et la longue lettre-traité de doctrine

À plusieurs égards, les lettres de Briçonnet et celles de Marguerite se distinguent, en particulier sur le plan de la longueur. Si on trouve presque autant de lettres de part et d'autre, 64 de Briçonnet et 59 de Marguerite, en revanche, leur longueur est très contrastée. Les lettres de Marguerite font tout au plus une page ou deux, alors que celles de Briçonnet comptent plusieurs dizaines de pages, voire 105 pages dans le cas-limite, mais emblématique, de la lettre-fleuve du 22 décembre 1521 (COR, p. 6 de l'introduction de l'édition moderne).

À la différence de Marguerite, proche de l'épistolaire humaniste, on discerne très nettement chez Briçonnet l'héritage croisé de l'*ars dictaminis* et de l'*ars praedicandi*, à savoir l'art épistolaire et l'art de la prédication propres au Moyen Âge⁹. La spécificité de la théorie épistolaire médiévale est de concevoir la lettre comme un genre écrit auquel on peut appliquer tous les préceptes de l'éloquence oratoire des Anciens. En ce sens, la lettre est au Moyen Âge le genre écrit par excellence qui peut très bien faire office de traité ou de livre. C'est contre une telle conception médiévale que s'insurgera Vivès dans son *De conscribendis epistolis* (1534), en faisant valoir l'absurdité de recourir au même style dans le discours oratoire et dans la lettre¹⁰.

Or, c'est précisément ce que fait Briçonnet. Marguerite, dès son deuxième envoi à l'évêque, assimile les lettres de son destinataire à des traités : « j'ay receu tous les traictz que m'avez envoié » (COR, fin juin ou début juillet 1521, p. 30). Briçonnet, lui-même, est par ailleurs bien conscient qu'il pratique plutôt le genre long

signifierait littéralement « au dessus » ou « par delà » et une racine qui signifierait « message ».

9. Voir, à ce propos, l'étude pionnière de James J. Murphy, *Rhetoric in the Middle Ages. A History of Rhetorical Theory from Saint Augustine to the Renaissance*, Berkeley, University of California Press, 1974.
10. Dans une analogie frappante, Vivès compare le style de la lettre (le *sermo* ou style de la conversation de tous les jours, selon l'héritage de Démétrios de Phalère) à la parure de la plébéienne, forcément plus simple et plus négligée que celle de la patricienne (l'*oratio*, le style de la grande éloquence publique) : « L'essentiel à retenir, c'est que [toute lettre, même plus ornée,] est une lettre, c'est-à-dire une femme d'origine roturière, et même si certaines sont un peu plus parées et raffinées que les autres, elles ne peuvent pas imiter la toilette des dames de la noblesse, comme l'habillement d'une servante ne peut rivaliser avec celui de sa maîtresse. » Notre traduction. Jean-Louis Vivès, *De conscribendis epistolis*, Charles Fantazzi (trad.), Leyde, E. J. Brill, 1989, p. 122.

que le genre bref, lorsqu'il évoque « la prolixité des présentes¹¹ » (COR, 11 novembre 1521, p. 59).

Le sommaire (dû, là encore, aux éditeurs modernes) de la lettre de Briçonnet du 22 décembre 1521 résume bien le genre épistolaire privilégié par l'évêque : « Briçonnet rappelle que Dieu est abîme d'eau, de feu et de pâture et commence un véritable traité spirituel sur ce sujet » (COR, 22 décembre 1521, p. 76). L'évêque semble avoir, par ailleurs, une propension à considérer les traités comme des lettres, dès lors qu'ils ont un destinataire explicite. C'est le cas des *Contemplationes idiotae* (XIV^e siècle) de Raymond Jordan dont il envoie un exemplaire à Marguerite, en lui écrivant : « Madame, je vous envoie le double d'un lettre que escripvoit quelque pere à ses filles spirituelles » (COR, août 1521, p. 36).

L'abondance des lettres de Briçonnet tient sans doute à son style volontiers digressif, dont l'épistolier est lui-même conscient, lorsqu'il écrit dans sa lettre-fleuve sur la manne allégorique : « Je suis hors, sans estre hors de propos » (COR, 5 février 1522, p. 145). Le style très recherché de Briçonnet l'éloigne, au surplus, de l'idéal du *sermo* (conversation de tous les jours), tout en le rapprochant de la *contentio orationis* (la grande éloquence déclamatoire) des médiévaux. Lu à travers le prisme littéraire, le style épistolaire de Briçonnet fait penser à deux esthétiques. Premièrement, la manière des Grands Rhétoriciens, à laquelle ressemble beaucoup l'ouverture de la lettre du 20 janvier 1522 :

L'abîme qui tout abîme previent pour en le desabismant
l'abîsmer en abîsme sans l'abîsmer, auquel abîsme est fons sans
fons, voie des errans sans chemin ne sentier, qui les desvoiez
retire d'erreur pour abîsablement les desvoier en voie abîssale,
abîsablement desvoiant, et plus desvoie moins desvoie (COR,
p. 134-135).

On ne peut s'empêcher de penser ici à l'influence de la Grande Rhétorique prise globalement et dont Marot, dans sa petite épître au roi, se montrera encore l'héritier¹².

11. En français du XVI^e siècle, le terme « lettres » est souvent utilisé au pluriel sur le paradigme du latin *litterae*.

12. *L'incipit* se lit : « En m'ëbattant je fais rondeaux en rime,/Et en rimant bien souvent je m'enrime ». *Anthologie de la poésie française du XVI^e siècle*, édition de Jean Céard et Louis-Georges Tin, Paris, Gallimard, coll. « Poésie », 2005, p. 109 et Clément Marot, *L'adolescence clémentine*, édition de Frank Lestringant, Paris, Gallimard, coll. « Poésie », 1987, p. 122.

La deuxième esthétique à laquelle le lecteur ne peut s'empêcher de penser, en lisant la correspondance de Briçonnet, c'est bien sûr le pétrarquisme, vu la prédilection de l'évêque pour les antithèses et les oxymores. À preuve, cet extrait de la lettre du 12 juin 1521 :

[Le seul nécessaire, c'est-à-dire Dieu] faict la guerre pour payx donner et en paix faict la guerre ou, pour mieulx dire, sa guerre est paix et sa paix guerre. En paix il navre, et en guerre il guerist la plaie que l'on reçoit en paix. Faict le medecin sercher, luy seul est qui navre et guerist. Je cuide cognoistre de quel dard estes navrée : secours querez, pour entierement en ceste douce bataille mourir, sans jamais vivre. Par icelle on parvient à mort viviffiante, et toutesfois mortiffiant la vie, en vivant on meurt et en mourant on vit (*COR*, p. 28).

Ici, le lecteur ne pourra s'empêcher de rapprocher cette lettre du sonnet de Pétrarque, « *Pace non trovo*¹³ ». La réception en français du *Canzoniere* est postérieure d'au moins une décennie, mais rien n'exclut que Briçonnet ait lu Pétrarque dans le texte¹⁴.

Cette pratique épistolaire fait penser à l'*ars dictaminis* médiévale, du moins sur le plan de l'*elocutio* et de la *compositio verborum*. Dans son récent ouvrage, Pedro Martín Baños¹⁵ a bien montré que la théorie épistolaire du Moyen Âge visait à donner aux futurs clercs les rudiments de la grammaire latine et que la partie proprement rhétorique de cet art visait à leur fournir une formation équivalente à un cours de composition avancée en latin. Cette composition avancée passait notamment par la recherche d'une syntaxe et d'un agencement de mots artificiels, c'est-à-dire éloignés de l'ordre des mots dans les langues vernaculaires (sujet-verbe-

13. L'*incipit* du célèbre sonnet CXXXIV du *Canzoniere* se lit : « *Pace non trovo, et non ho da far guerra.* » Pour une traduction en français moderne, voir Pétrarque, *Canzoniere*, préface et notes de Jean-Michel Gardair et traduction du comte Ferdinand L. de Gramont, Paris, Gallimard, coll. « Poésie », 1998, p. 127. La traduction ou l'imitation de ce sonnet, comme du *Canzoniere* de façon générale, constitue un passage obligé dans l'apprentissage du métier de poète au XVI^e siècle. Parmi les imitations en français, on compte notamment celle de l'auteur anonyme du *Petit œuvre d'amour et gaige d'amytie*, en 1527, celle de Bussely de Lenoncourt en 1555 et celle de Marie de Romieu en 1581. Il existe par ailleurs des imitations en néo-latin, dont celle de Nicolas Bourbon en 1540.

14. Voir, à ce sujet, Jean Balsamo, « pétrarquisme », dans Michel Simonin (sous la dir. de), *Dictionnaire des lettres françaises. Le XVI^e siècle*, Paris, Livre de Poche, coll. « La Pochothèque », 2001, p. 931-939.

15. Pedro Martín Baños, *El arte epistolar*, ouvr. cité, p. 115.

complément). Dès lors que la syntaxe recherchée bouleversait cet ordre habituel, le résultat était atteint, quand bien même l'ordre auquel on parvenait était parfaitement étranger au latin classique. C'est un peu ce que fait Briçonnet en multipliant les inversions et les cataphores, comme le montre le passage suivant : « De ma propre nihilité destituée de pouvoir n'attendez rien que le vouloir, que accepterez, lequel certes oncques ne fut petit » (*COR*, 12 juin 1521, p. 28). Ce type de recherche formelle se retrouve, à la même époque, dans ce que Jean Lecointe a appelé la prose poétique (sous forte influence néoplatonicienne¹⁶). Et même si ce type de syntaxe artificielle semble s'inscrire d'une certaine manière dans la continuité des pratiques médiévales, il est probable que Briçonnet cherche ici à restituer en français « l'écriture artiste » d'Augustin dans ses *Confessions*, pour reprendre l'expression de Patrice Cambronne, son plus récent traducteur dans la *Pléiade*¹⁷.

6. Décalage des genres épistolaires en présence

La relative inadéquation de genre et de style épistolaires entre Marguerite et Briçonnet est à l'origine de ce qui ressemble parfois à un dialogue de sourds. Briçonnet, au moins dans un passage, semble se plaindre du peu de répondant de sa destinataire, en utilisant une formule ambiguë, en apparence courtoise, mais qui trahit peut-être une certaine exaspération : « Ne vous travaillez que à vostre plaisir d'eschre¹⁸ » (*COR*, 11 novembre 1521, p. 62).

Ce dialogue de sourds amène d'ailleurs Briçonnet à différer le nouvel exercice imposé par Marguerite, cette fois sur la manne, après avoir très longuement, il est vrai, développé le sens allégorique de l'eau et du feu divins. Dans sa lettre du début janvier 1522, Marguerite prie son destinataire de « n'avoir regard à la peine que par cy devant avez prise, mais, subvenant à sa nécessité, luy envoyer la manne » (*COR*, p. 132). Dans sa réponse brève du 17 janvier suivant, Briçonnet parle de tout autre chose. Le 20 janvier, Marguerite revient à la charge : « aiant eu feu et eau

16. Jean Lecointe, « Naissance d'une prose inspirée : prose poétique et néoplatonisme au XVI^e siècle en France », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, Genève, LI, n° 1, 1989, p. 13-58.

17. Saint Augustin, *Les confessions* précédées de *Dialogues philosophiques*, dans *Œuvres*, édition publiée sous la direction de Lucien Jerphagnon, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », tome I, 1998, p. 1370.

18. Ce qui signifie littéralement : « ne prenez la peine d'écrire qu'à votre plaisir ».

habondamment, ne puis toutesfois passer oultre sans manne » (*COR*, p. 136). L'évêque, dans sa lettre suivante du 30 janvier, se montre toujours rétif. Enfin, dans la lettre du 5 février, il finit par céder et envoie à Marguerite la manne tant attendue.

En fait, l'évêque finit toujours par s'exécuter, même de mauvaise grâce, sans doute motivé par la perspective d'obtenir une contrepartie politique, à savoir la promotion de la cause évangélique par Marguerite à la cour: « Il ne suffist, Madame, que soiez simple combattant en voz acquittant, comme sçay qu'il vous en donne la grace, avec le povoir, vouloir et execution, mais il fault que soiez capitaine pour animer les autres à entrer en la terre de promission » (*COR*, 5 février 1522, p. 144).

En vérité, le dialogue qui s'instaure entre les épistoliers est de nature si intéressée de la part de l'évêque qu'il entrave peut-être la libre expression de la subjectivité de Marguerite qui s'en tient à des rôles convenus. À cet égard, et même s'il s'agit d'une correspondance entre un confesseur et son ouaille, il ne faut pas perdre de vue que les deux correspondants n'arrivent jamais complètement à s'abstraire du milieu de cour et des convenances qui régissent la culture aulique.

7. Autoportrait atemporel de Marguerite et variation sur la *persona* autodénigrante

Les lettres de Marguerite ne sont pas seulement des demandes d'élucidation allégorique de métaphores religieuses. Ce sont aussi des lettres de confession où l'épistolière se met en scène conformément au *topos* de la modestie chrétienne, mais modulé au cas spécifique d'un locuteur féminin, bien étudié par Diane Desrosiers-Bonin¹⁹. Bien que courtes, les lettres qu'elle adresse à Briçonnet mettent en avant autant d'avatars de sa *persona*. Dans les premières lettres, elle en est à évaluer la *persona* la mieux adaptée à son destinataire. Dans un premier temps, elle se représente comme une femme abandonnée par les siens, comme nous l'avons déjà évoqué. Ensuite, elle cherche à se dépeindre comme une émule zélée de Briçonnet, lorsqu'elle écrit « En laquelle bataille [pour la foy et l'amour de Dieu] desire mourir en vostre bande » (*COR*, fin

19. Diane Desrosiers-Bonin, « Les femmes et la rhétorique au XVI^e siècle français », dans Annette Hayward (sous la dir. de), *La rhétorique au féminin*, Québec, Nota Bene, 2006, p. 83-120.

juin ou début juillet 1521). Comme cette *persona* est mal reçue de l'évêque, qui pratique l'autodénigrement à grande échelle, elle finira par se construire une représentation épistolaire conforme à celle de son destinataire, par un effet spéculaire particulièrement intéressant, proche du poulpe auquel Érasme comparait la lettre, dans la mesure où l'écriture épistolaire est, selon lui, un effort d'adaptation aux circonstances et par dessus tout au destinataire²⁰.

Les lettres suivantes sont autant de variations sur le thème de la pauvre pécheresse indigne. C'est ainsi qu'elle se présente comme « celle qui se peult dire moins que rien » (*COR*, après le 19 juin 1521, p. 33), « la brebis en pais estrange » (*COR*, mi-octobre 1521, p. 37), l'invitée au banquet de Dieu sans robe de bal²¹, le faible petit tuyau du grand organiste divin²², la « doublement malade » du corps et de l'âme (*COR*, avant le 22 novembre 1521, p. 71), la « gellée, alterée et affamée fille » (*COR*, après le 8 janvier 1522, p. 132), celle qui est « aveugle, sourde, ignorante et paralytique » (*COR*, vers le 5 février 1522, p. 154), « la pis que morte » (*COR*, après le 6 février 1522, p. 160), etc. On pourrait ainsi défiler à l'infini l'écheveau des *personae* à valeur dénigrante déployées au fil des lettres.

Il arrive aussi que ce soit Briçonnet qui impose à Marguerite de nouveaux rôles « spirituels », comme celui de « chamberiere » de Dieu²³. Briçonnet récidivera, en proposant l'allégorie de la perle

-
20. « [Le style épistolaire] doit être flexible et, de même que le poulpe s'adapte aux conditions de son environnement, de même la lettre doit s'adapter à tous les sujets et toutes les circonstances ». Notre traduction. (Érasme, « On Writing of Letter/De conscribendis epistolis », traduit en anglais par Charles Fantazzi, dans J. Kelley Sowards (sous la dir. de), *Collected Works of Erasmus. Literary and Educational Writings*, Toronto, Toronto University Press, tome XXV, 1985, p. 19).
21. « [E]stant seure que au grand convive du Roy l'on donne robe de nopces, esperant par vostre moien en recouvrer une, vous veulz bien requérir, par pitié et aumosne, m'en envoyer une telle que pensez que le bon Seigneur aura agreable, affin que de sa table ne soit chassée vostre bonne fille » (*COR*, après le 24 octobre 1521, p. 49).
22. « Et, puis qu'il plaist au grand organiste vouloir la foiblesse des petitz tuyaulx estre confortée par la force des grandz rempliz et cappables de plus grande quantité de vent, c'est bien raison que tous ensemble luy en rendons louenge et plus humblement que nul autre le doit faire celle qui, nonobstant son rien, par la bonté du Tout-Bon, associez au nombre que desire imiter comme les imitateurs la foible Marguerite » (*COR*, avant le 17 novembre 1521, p. 63).
23. « Nostre Seigneur par sa bonté parcroisse ce qu'il a mis en ses chamberieres. Le nom n'est à contempner, puisque a provoqué le doux Jesus faire son

parfaite (en latin, *margarita*) qu'est le Christ et à laquelle implicitement il enjoint Marguerite de se conformer pour devenir « l'excellente et parfaite marguerite, qui est le doux Jesus » (*COR*, 11 novembre 1521, p. 55). Cette invite trouvera un écho chez Marguerite qui saisira l'occasion de se présenter comme une perle, certes, mais « imparfaicte, mal ronde, [...] toute contrefaicte » (*COR*, décembre 1521, p. 76). De façon générale, cependant, l'initiative de ce jeu de rôles revient à Marguerite. C'est elle qui, comme dans un salon littéraire, détermine le thème sur lequel l'interlocuteur doit, pour ainsi dire, « broder ».

Enfin, il convient de remarquer que ces mises en scène ne s'insèrent jamais dans un quelconque récit de vie. Au mieux, elles ressortissent à une sorte d'autoportrait conventionnel et atemporel, comme si Marguerite avait fait sienne la conception augustinienne du temps comme distension de l'âme, formulée dans *Les confessions*²⁴.

8. Importance d'Augustin dans la pensée de Marguerite

Comme l'a bien montré Glori Cappello, Augustin occupe une place centrale aussi bien dans la pensée de Briçonnet que dans celle de Marguerite. Tout l'enseignement spirituel de l'évêque s'enracine dans l'interprétation allégorique prônée par le *De doctrina christiana*²⁵. Robert D. Cottrel a multiplié les rapprochements probants entre la poésie religieuse de Marguerite de Navarre et la pensée augustinienne²⁶. Nous avons montré ailleurs en quoi *L'Heptaméron*

domicille, par assumption de nature humaine, au sacré ventre virginal. Gettez vous soubz ceste enseigne et soiez vraies chambrieres et bien amoureuses du tant doux et debonnaire Seigneur » (*COR*, 10 juillet 1521, p. 32).

24. « De là il m'est apparu que le temps n'est rien d'autre qu'une distension ; mais de quoi, je ne sais. Il serait étonnant que ce ne fût pas de l'esprit lui-même ». Il faut replacer cette citation dans l'économie d'ensemble du passage : saint Augustin, *Les confessions*, ouvr. cité, p. 1050-1055 (livre XI, xxvii, 33-38).
25. « Parquoy Madame, puis que Dieu vous distribue quelque grace d'intelligence, quant vous tumberez en plusieurs passaiges de l'Esriture sainte (de laquelle desire que faictes pasture ordinaire) qui feront mention d'eaues, fleuves, rivières et ruisseaulx, ne les passez pas en batteau materiel. En la plus part debvez estendre vostre esperit pour les entendre spirituellement » (*COR*, 22 décembre 1521, p. 95).
26. Voir Robert D. Cottrel, *The Grammar of Silence. A Reading of Marguerite de Navarre's Poetry*, Washington, The Catholic University of America Press, 1986 et, en traduction française, *La grammaire du silence. Une lecture de la poésie de Marguerite de Navarre*, Jean-Pierre Coursodon (trad.), Paris, Honoré Champion, 1995.

était ancré dans un certain augustinisme à la fois rhétorique et herméneutique²⁷. Jean Lecointe, pour sa part, a étudié dans quelle mesure l'utilisation du lieu de la personne chez Marguerite s'inscrivait dans une perspective augustinienne²⁸. Mais cet enseignement s'enracine également dans la doctrine augustinienne du péché originel, comme en témoigne l'expression, sous la plume de Briçonnet, de « mace peccatoire du viel Adam » (*COR*, 22 décembre 1521, p. 107), traduction littérale de la *massa peccati* d'Augustin. On trouve par ailleurs une allusion directe de Briçonnet aux *Confessions*, lorsqu'il rappelle « [l]e don de larmes, que Monsieur saint Augustin a moult requis et demandé » (*COR*, 22 décembre 1521, p. 80). Les larmes sont sans cesse évoquées dans *Les confessions* comme l'indice du repentir d'Augustin par rapport à ses propres errements, comme source de culpabilité lorsqu'il évoque les larmes de sa mère Monique ou comme manifestation de pure émotion lorsqu'il écoute les chants liturgiques après sa conversion. Au livre IV, Augustin souligne l'ambivalence des larmes, signe à la fois de souffrance, mais aussi de libération par rapport au passé : « Serait-ce que les larmes sont chose à la fois amère et — par dégoût d'objets autrefois de jouissance et maintenant d'horreur — délectable²⁹? » Dans le cas qui nous requiert, il nous apparaît donc indispensable de rapprocher les lettres de confession de Marguerite des *Confessions* d'Augustin.

9. La division de la volonté et le péché originel d'Augustin à Rousseau

Pour Laurent Gerbier, Augustin condamne sans appel la subjectivité dans ses *Confessions*, car elle est à la source du péché originel, lui-même à l'origine de la servitude civile, les hommes incapables de se gouverner eux-mêmes étant réduits à s'en remettre aux rois, vicaires de Dieu :

Dans ses *Confessions* en effet, Augustin met en scène, dans le moment décisif où il décrit sa propre conversion, le drame de la

27. Claude La Charité, « Rhetorical Augustinianism in Marguerite de Navarre's *Heptaméron* », *Allegorica*, Saint-Louis (Missouri), XXIII, 2002, p. 55-88.

28. Jean Lecointe, « Les lieux rhétoriques de la personne dans les récits de l'*Heptaméron* », dans Nicole Cazauran et James Dauphiné (sous la dir. de), *Marguerite de Navarre, 1492-1992*, Actes du colloque international de Pau, Mont-de-Marsan, Éditions InterUniversitaires, 1995, p. 511-525.

29. Saint Augustin, *Les confessions*, ouvr. cité, p. 841 (livre IV, vi, 10).

division de la volonté: les chapitres VIII à X du livre VIII montrent l'irrésolution dans laquelle sa volonté divisée enferme Augustin, l'empêchant de se déterminer pleinement à suivre la vraie foi. Or cette division est une trace et une sanction du péché originel, dont *La Cité de Dieu* nous apprend qu'il consiste en une division de la volonté d'Adam, lequel a voulu faire passer l'amour de soi avant l'amour de Dieu et n'a gagné, dans ce geste d'orgueil, que sa propre servitude (*La Cité de Dieu*, XIV, 13-16)³⁰.

Or, Rousseau arrive à sortir de cette impasse du péché originel dans ses propres *Confessions* (1782-1789), précisément parce que sa pensée politique rejette cette légitimation de la domination par le péché. La seule légitimation possible pour lui passe par le consensus des volontés individuelles, comme il l'expose dans le *Contrat social* (1762). L'autobiographie de Rousseau vise, en définitive, à peindre un homme qui se réapproprie sa libre détermination naturelle par la culture de la vertu. Il faudrait donc se garder de la tentation anachronique de lire Augustin par le prisme de Rousseau. De ce point de vue, Marguerite est à coup sûr plus proche d'Augustin que de Rousseau.

10. L'impasse théologique de la subjectivité et le culte de l'anéantissement

Tout l'enseignement de Briçonnet vise à démontrer à Marguerite que la subjectivité mène à une impasse théologique et que la seule planche de salut pour le chrétien est l'anéantissement en Dieu selon une mystique conventionnelle. Dès la lettre du 10 juillet 1521, Briçonnet incite Marguerite à obéir à Dieu « par vray aneantissement » (*COR*, p. 31). Thème sur lequel il revient dans la clôture de sa lettre: « par vray aneantissement devant luy, en pulverisant vostre cœur par vraye humilité et humble reconnoissance que de vous rien et de luy tout » (*COR*, p. 32).

Dans une lettre écrite le mois suivant, Briçonnet établit encore plus clairement, si besoin était, l'équation entre anéantissement et salut de l'âme: « Madame, c'est pour satisfaire à ce que dictes, non tant par voz lettres comme vroy de cœur, que estes moins que rien, comme, à la verité, telle devez estre, et loue nostre Seigneur que cognoissez tel aneantissement estre le sentier de salut » (*COR*,

30. Laurent Gerbier, « Les *Confessions*, de saint Augustin à Rousseau », *Le Magazine littéraire*, Paris, n° 439, février 2005, p. 30.

août 1521, p. 34). En novembre de la même année, il redit la même chose dans une très belle formule sentencieuse : « A la vuidange de l'ame gist sa perfection » (COR, 11 novembre 1521, p. 52).

Par ailleurs, Briçonnet condamne sans appel le libre arbitre, la franche et complète subjectivité assumée, parce qu'il mène tout droit au péché, en paraphrasant Augustin et sa théorie de la double volonté, à l'origine de la chute d'Adam : « Hélas ! Nous vivons, mais c'est à noz plaisirs, propres vouloirs, desirs et concupiscences : c'est le franc arbitre qui nous donne trop de vie mortifere. Il fault mourir à tout ce que de dessus pour estre capable de l'operacion de sy benefique feu » (COR, 31 décembre 1521, p. 118).

En décembre de la même année, il reprend ce thème de l'anéantissement, en l'approfondissant :

Et, pour ceste cause, Madame, quant cy devant vous a esté escript de exinanition, aneantissement, d'estre appauvrie, vuydée, mortifiée, morte, tous tendent à une intelligence et fin, l'un est l'autre et ne veullent autre chose fors que l'ame vraiment amoureuse du debonnaire Jesus et qui veult estre vaiseau capable de recevoir l'incomprehensible qui est nostre perfection, il fault estre vuidéz, aneantiz, pauvres, etc., mortz et consuméz de nostre amour propre, de celle du monde et, sans cuider, avoir cœur, piedz ne mains que en Jesus Christ (COR, 31 décembre 1521, p. 126).

11. De la triple *confessio* d'Augustin à celle de Marguerite

Dans la notice qu'il consacre aux *Confessions*, Patrice Cambronne précise à quel point l'œuvre de saint Augustin est décevante pour l'amateur d'autobiographie, au même titre que les lettres de confession de Marguerite de Navarre : « un lecteur friand de détails "autobiographiques" ne peut qu'être déçu, car des périodes entières de la vie d'Augustin sont passées sous silence³¹ ».

Le peu de place qu'occupe la donnée autobiographique chez Augustin tient au sens latin du terme de *confessio*, qui n'a que bien peu à voir avec le sens moderne, inauguré par Rousseau et relayé par tout un imaginaire anticlérical des secrets du confessionnal que l'on retrouve jusque dans le récent film de Pedro Almadovar, *La Mala Educación* (2004).

31. Saint Augustin, *Les confessions*, ouvr. cité, p. 1367.

Le sens de *confessio* est triple. Il s'agit d'abord et avant tout de *confessio dei* au sens de profession de foi qui, à l'époque d'Augustin, peut mener jusqu'au martyre. Dans la liturgie catholique, cette *confessio dei* s'appelle encore aujourd'hui le *credo* : « Je crois au père tout-puissant, etc. » Cette dimension est bien présente chez Marguerite de Navarre et revêt une importance polémique, au sens où cette *confessio dei* que réitère d'une lettre à l'autre l'épistolière est en décalage avec le catholicisme traditionnel (sans aller jusqu'à la rupture avec Rome) et se veut un engagement résolu du côté de la « doctrine évangélique » défendue par Briçonnet³².

La *confessio* renvoie également à la *confessio laudis*, qui est une sorte d'action de grâces du croyant à l'endroit de Dieu. Les exemples en ce sens dans les lettres de Marguerite sont innombrables, comme en témoigne l'ouverture de la deuxième lettre à Briçonnet : « Celuy qui m'a faicte participante de sa parolle par vos escriptures me face la grace de sy bien les entendre et m'y conformer, que ce soit à sa louenge » (*COR*, fin juin ou début juillet 1521, p. 29).

Enfin, la *confessio* peut aussi désigner chez Augustin la *confessio vitae*, l'aveu ou le récit de vie. C'est sur ce plan que s'accuse le plus nettement la différence entre *Les confessions* d'Augustin et les lettres de Marguerite où l'on ne trouve, pour ainsi dire, aucun récit de vie. Elle multiplie cependant les aveux de faiblesse, de manquement, d'indignité, en recourant à toute la pléthore des *personae* dénigrantes déjà évoquées, mais selon une convention bien arrêtée et qui n'a rien de proprement subjectif. Le « je » qui s'y exprime, comme chez Augustin d'ailleurs, est un « je » universalisable, celui qui s'exprime dans les psaumes bibliques, comme le note judicieusement Patrice Cambronne : « Comment celui qui écrivit : “le moi est haïssable³³” pouvait-il tirer une

32. Marguerite multiplie les offres de service à Briçonnet et, partant, à la cause de Dieu, dans une perspective évangélique, et ce dès les premières lettres, comme dans celle de la fin juin 1521 : « je m'oblige que, ainsi que serez mes bons advocatz envers le tout, qu'il luy plaira me faire estre la vostre en ceste court en toutz les affaires où me voudrez employer et, cognoissant que, pour le present, avez affection fondée en raison et seul regard du tout seul nécessaire, je m'y emploiray avec sa grace, s'il luy plaist » (*COR*, p. 33).

33. Voir Pascal, pensée n° 494 dans l'édition Sellier, n° 455 dans l'édition Brunschvicg, n° 597 dans l'édition Lafuma et n° 509 dans l'édition Le Guern. Pascal, *Les provinciales. Pensées et opuscules divers*, éd. Gérard Ferreyrolles et Philippe Sellier, Paris, Le Livre de Poche, coll. « La Pochothèque », 2004, p. 1105.

nourriture spirituelle d'un texte où le "je" afflue presque à chaque page? [...] la réponse est sans doute plus simple qu'il n'y paraît : le "je" des *Confessions* est un "je" universalisable, non à la manière d'un Montaigne, mais à celle du psalmiste³⁴ ».

*

En réalité, dans les lettres de confession de Marguerite se donne à lire l'âme de l'épistolière, non pas au sens moderne (d'irréductible subjectivité) du terme, mais bien l'âme dans sa partie raisonnable et universelle (appelée *nous* dans la cosmologie platonicienne³⁵), partie constitutive de l'âme du monde. Et cette âme raisonnable n'est lisible qu'à condition de faire l'impasse sur les deux autres parties constitutives de l'âme (irascible et concupiscible) auxquelles la modernité a eu tendance à réduire la psyché humaine.

En somme, si confession il y a dans ces lettres, ce n'est pas tant la confession des péchés de Marguerite qu'une *confessio dei* (profession de foi) ou une *confessio laudis* (action de grâces), ce qui rejoint la lecture qu'Érasme faisait du sens du terme chez Augustin dans une lettre du mois d'août 1521 que nous avons citée en épigraphe : « Augustin emploie là le terme *Confession*, c'est-à-dire un terme à double sens : il est employé, et pour l'action de grâces et pour l'aveu du péché. Or, dans cet ouvrage, il s'attribue plus de louanges qu'il ne se reconnaît de culpabilité³⁶. » On pourrait en dire autant des lettres de confession de Marguerite de Navarre, à ceci près qu'elle réserve ses louanges à Dieu plutôt qu'à elle-même.

34. Saint Augustin, *Les confessions*, ouvr. cité, p. 1370.

35. Marguerite de Navarre a été au cœur de l'introduction du néoplatonisme en France à la Renaissance. Voir, à ce propos, l'étude pionnière de Lucien Febvre, *Autour de l'Heptaméron. Amour profane, amour sacré*, Paris, Gallimard, 1944. Cette tripartition de l'âme est exposée en particulier dans le *Timée* de Platon.

36. Aloïs Gerlo et Paul Foriers (sous la dir. de), *La correspondance d'Érasme*, Marcel A. Nauwelaerts (trad.), Bruxelles/Québec, Presses académiques européennes/Presses de l'Université Laval, t. IV, 1970, p. 667, lettre 1231.