

La légende de sainte Marguerite : un mythe maïeutique ?

Jean-Pierre Albert

► **To cite this version:**

Jean-Pierre Albert. La légende de sainte Marguerite : un mythe maïeutique ?. Razo, Cahiers du Centre d'Etudes Médiévales de l'Université de Nice, 1988, pp.19-31. halshs-00333202

HAL Id: halshs-00333202

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00333202>

Submitted on 22 Oct 2008

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Jean-Pierre ALBERT

La légende de sainte Marguerite : un mythe maïeutique ?

La notion de mythe est aujourd'hui si vague qu'elle ne dit à peu près rien du discours auquel on l'applique. Faut-il s'en plaindre ? Non, si l'on admet à juste titre qu'il n'existe du mythe aucun étalon universel déposé au pavillon de l'anthropologie. Notre culture, depuis des siècles, n'a produit aucun texte immédiatement comparable au récit de la conquête du nid des aras qui ouvre les *Mythologiques* de Claude Lévi-Strauss : à notre charge donc, si nous pensons qu'il appartient aussi à notre culture, de découvrir le mythe dans sa forme européenne, moderne ou médiévale. Mais ce travail de redéfinition ne risque-t-il pas de fondre dans une inéluctable grisaille tout ce qui donnait au discours mythique sa couleur bien particulière ? Une rumeur, un "grand thème" littéraire, la biographie héroïsée d'un homme public : tout participe du mythe, et rien ne lui ressemble plus ¹. Soyons clairs : toutes les croyances collectives ne sont pas des mythes ; le mythe n'est pas simplement l'expression dramatique d'un "éternel humain". Pour ne pas alourdir ce bref exposé de considérations théoriques qui demanderaient un bien plus ample développement, je proposerai, à mes risques, une définition *opératoire* du mythe, applicable aux productions culturelles de la période dont il est ici question : j'appellerai mythe un récit objet de croyance qui dit plus que ce qu'il paraît dire, trouve sa logique et sa nécessité ailleurs que dans la trame narrative (ou dramatique) d'un récit bien conduit, communique par les significations qu'il met en oeuvre avec les croyances et les pratiques les plus significatives d'un groupe social, et est donc susceptible de fonder à son tour des pratiques rituelles ou simplement chargées de sens.

Appliquée au monde médiéval, cette définition conduit à rechercher le mythe dans le champ même du christianisme : n'est-il pas le principe fédérateur d'une culture qui, entre les vérités de la foi et la politique, l'histoire naturelle, la géographie, la médecine, a multiplié les ponts à nos yeux les plus inattendus grâce au ciment des textes sacrés ? Bestiaires et lapidaires ont lu dans la nature le message moral et spirituel du Sauveur ; le récit de la Création est devenu texte géographique ; le destin des empires a été pris pour un signe du ciel ; Hildegarde de Bingen, dans sa *Physique*, a expliqué à la fois l'horreur des anges déchus pour les pierres précieuses et les vertus thérapeutiques qui leur sont attachées ²... Le christianisme est bien l'horizon culturel par excellence de la pensée médiévale ; même dans les figures de sa contestation, il est encore présent.

Mais *quel* christianisme ? On a vite fait d'invoquer le fantôme d'une "religion populaire" par principe naïve, archaïque ou pervertie. Du peuple aux élites, le fossé serait grand, au point qu'en toute bonne foi, certains chrétiens pourraient n'être que des païens superficiellement convertis, fidèles quant au fond à des cultes en survie remontant à la nuit des temps. Et voilà bien la place du mythe : résurgence d'un passé obscur, il n'aurait qu'une carrière marginale, combattu par les clercs ou, au mieux, intégré par tactique ou malentendu.

Tout n'est pas faux dans cette vision des choses, et c'est également à bon droit que l'on désigne les légendes hagiographiques et les cultes locaux comme les lieux privilégiés de cette équivoque. Mais on oublie un peu trop vite que cette synthèse n'est possible qu'avec l'aval des représentants de la religion officielle, et que, loin de désigner une victoire de l'hétérodoxie, le monde des légendes dessine les contours d'un christianisme vulgarisé peut-être, mais en tous points compatible avec la foi du commun des clercs³. Dans ce registre, la doctrine chrétienne

ne se borne pas à subir les assauts d'une pensée qui lui serait par principe étrangère : elle a sa part dans l'invention des figures mythiques qui deviendront le bien de tous.

En étudiant ici la vie de sainte Marguerite, une des légendes hagiographiques les plus célèbres au Moyen Age, je voudrais à la fois insister sur la créativité mythologique du christianisme et sur les effets pratiques des significations qu'il véhicule comme en sous-main ; contester également les partages abrupts entre les croyances du peuple et celles des élites. Le mythe, au sens où nous l'entendons, doublure d'un discours qu'il commande en secret, n'est-il pas justement le lieu privilégié d'une *entente*, où celui qui parle, même s'il ne sait pas toujours ce qu'il dit, trouve un *bon entendeur* qui lui rend à coup sûr, mais d'une manière parfois intempestive, la réplique ?

Ma référence centrale sera le texte de la *Légende dorée* de Jacques de Voragine⁴, reproduit ici en annexe : hommage involontaire à une notoriété aussi incontestable au plan des faits que déplorée par beaucoup de chrétiens d'aujourd'hui. Concernant la légende de Marguerite, il est inutile de chercher à remonter à une "première source", plus pure ou plus vraie que la version vulgarisée de l'archevêque de Gênes. Rétablir une vérité historique reviendrait à mettre au premier plan une préoccupation qui n'était nullement celle des destinataires du texte. Au surplus, dans l'exemple étudié, cette vérité n'existe pas : les exégètes soucieux de sauver la foi (du merveilleux, du ridicule...) s'accordent à le reconnaître.

"La légende de sainte Marguerite passe l'imagination", écrivait l'abbé Leroquais. La critique moderne y reconnaît sans peine tous les artifices des constructions hagiographiques médiévales⁵. Comment une histoire aussi peu crédible a-t-elle pu devenir l'une des plus populaires du Moyen Age chrétien ? C'est bien ce qu'il faut maintenant essayer de comprendre.

Le texte de la *Légende Dorée* développe assez longuement le récit des épreuves de la sainte, et l'enrichit d'épisodes que l'on ne retrouve plus par la suite dans les versions les plus répandues. Résumons-en d'abord la trame générale : Marguerite s'est convertie au christianisme contre l'avis de son père. Un jour qu'elle garde les brebis de sa nourrice avec quelques compagnes, le préfet Olibrius la remarque, et veut en faire sa concubine. Confessant alors sa foi, la jeune fille est soumise à un premier supplice. Puis, enfermée dans un cachot avec un dragon, elle est avalée toute vive par le monstre, mais sauvée par un signe de croix : le flanc de la bête s'ouvre et la sainte en ressort intacte. A la suite de nouveaux supplices, elle connaît enfin la mort heureuse des martyrs.

Sur le fond, cette légende n'a rien de très frappant, et l'on y retrouve la suite stéréotypée des séquences caractéristiques d'une vie de martyr : tout est né de l'imagination étroite des hagiographes, dont H. Delehaye a si bien décrit les procédés. Il suffit en effet de parcourir la *Légende dorée* pour reconnaître ce patron dans la vie de sainte Christine, d'Agathe et de bien d'autres⁶. Seul l'épisode du dragon contraste un peu avec le monotone entrelacs des professions de foi et des supplices. Et son étrangeté éveille les soupçons du pourtant bien crédule Jacques de Voragine : "Pendant qu'elle était dans son cachot, elle pria le Seigneur de lui montrer, sous une forme visible, l'ennemi qui combattait avec elle ; et voici qu'un dragon effroyable lui apparut." Première "rationalisation" : le dragon n'est qu'une apparition miraculeuse et une métaphore incarnée de Satan. Le motif de l'avalement fait l'objet d'une réduction plus explicite encore : "Mais ce qu'on rapporte du dragon qui la dévora et se fendit est regardé comme apocryphe et de peu de valeur". Il n'en reste pas moins que l'image de la sainte sortant du flanc du dragon est une constante de l'iconographie et des versions populaires de la légende. Bien plus : on montrera qu'elle hante tout le texte de la *Légende dorée*. La vie de sainte Marguerite

telle que nous la lisons semble en effet le résultat d'un parcours assez singulier : une allégorie, prise pour une histoire vraie, et qui, de cette inversion du processus habituel, a finalement reçu tous les caractères d'un mythe.

Les avatars d'une *Margarita*

Commençons par le plus simple. *Margarita*, c'est la perle. La préface étymologique ajoutée anciennement au texte de Jacques de Voragine ne manque pas de le rappeler : "Marguerite est ainsi appelée à cause d'une pierre précieuse, blanche, petite et remplie de vertus. " Dans le texte même de la Légende, nous voyons Olibrius dire à la sainte qu'elle est "une très belle perle (*margarita*)." Les historiens des religions connaissent bien la richesse du symbolisme de la perle, tel qu'il s'exprime en particulier dans les écrits gnostiques : songeons à l'*Hymne de la perle* des *Actes de Thomas* ⁷. On trouve également dans les textes chrétiens une abondante exploitation de ce "symbole naturel". Par exemple dans ce chapitre du *Physiologus* :

"L'agate et la perle. - Quand les pêcheurs vont à la recherche de la perle, ils la trouvent avec l'aide de l'agate. En effet, ils attachent l'agate à une cordelette solide et la font descendre dans la mer : alors l'agate va où se trouve la perle, elle s'y arrête et ne bouge plus. Les plongeurs déterminent tout de suite l'endroit où se trouve l'agate et, se laissant guider par le fil, ils trouvent la perle. Mais comment la perle s'engendre-t-elle ? Ecoute : dans la mer existe une coquille que l'on appelle l'huître ; elle sort de la mer à la première heure du matin, et la coquille ouvre la bouche, absorbe la rosée céleste et le rayonnement du soleil, de la lune et des étoiles ; et avec la lumière des astres supérieurs, elle produit la perle (...).

L'agate est une figure de Jean : c'est lui en effet qui a montré la perle spirituelle en disant : " Voici l'agneau de Dieu qui efface les péchés du monde." La mer représente le monde et les plongeurs les prophètes (...). Le soleil, la lune, les étoiles et la rosée représentent le Saint-Esprit (...) et la perle notre Sauveur Jésus-Christ (...) ⁸. "

Ce texte mériterait un long commentaire, que j'ai déjà produit par ailleurs ⁹. J'en retiendrai ici quelques éléments susceptibles d'éclairer la légende de Marguerite. Et tout d'abord ce qu'on pourrait appeler le "drame de la perle" : fille de la lumière et du ciel, c'est dans une distance maximale par rapport à son origine qu'elle est condamnée à se développer. Tel était le destin métaphysique de la perle des *Actes de Thomas*. Tel est encore, avec une curieuse distorsion, celui de Marguerite : elle est éloignée de son père dès la naissance. Ce père est un mauvais père, "patriarche des gentils". Il la hait. De noble origine, la sainte garde humblement les moutons de sa nourrice. Ce parcours traduit comme une inversion des valeurs, caractéristique du statut de la perle : beauté et noblesse cachées, en raison d'une chute initiale. Mais cette mise à distance a ici une signification plus complexe : la chute selon l'ordre des valeurs terrestres est la condition de la vocation spirituelle.

Cette inversion des valeurs est soulignée dans les paroles prêtées à Olibrius. Une fois que Marguerite s'est présentée, comme noble et chrétienne, il s'écrie : "Les deux premières qualités te conviennent fort bien : que tu te dises noble, et que tu sois une très belle *margarita* ; mais la troisième ne te convient pas : qu'une jeune personne si belle et si noble ait pour Dieu un crucifié." Le paradoxe fondateur du christianisme - celui du dieu né dans une étable, puis crucifié- se trouve ainsi immédiatement rapproché du destin de la sainte. Et le Christ est bien, lui aussi, la perle spirituelle...

Tout martyr répète en quelque manière celui du Christ. Marguerite ajoute encore à ce lien métaphorique la figure de la dette acquittée : "Le Christ s'est livré de lui-même à la mort pour moi, et c'est pourquoi je désire aussi mourir pour le Christ." Son martyr est merveilleusement sanglant, Olibrius lui-même "ne pouvait supporter la vue d'une telle effusion de sang". La destruction du corps est présentée avec insistance comme sacrifice de la beauté. Qu'importe à Marguerite, qui peut crier à son bourreau : "Tu as pouvoir sur la chair, mais c'est Jésus qui sauve l'âme "; et à ceux qui s'étonnent de son acharnement à mourir : "Ce tourment de la chair est le salut de l'âme".

Ce dualisme exacerbé marque encore le destin métaphysique d'une *margarita* : ouverte l'enveloppe du corps ("ses os étaient dénudés"), l'élément céleste s'exhale, comme si la "petite pierre blanche remplie de vertus" rendait à la lumière tout ce qu'elle lui doit. Et de même le Christ en croix était, aux yeux de saint Augustin, comme un sac mis en pièce pour laisser enfin se répandre les parfums et remèdes de sa divinité ¹⁰.

Mais c'est dans l'épreuve que l'on se fait perle, dans la rencontre des éléments contraires du feu et de l'eau. Telle est bien, semble-t-il, la fonction des derniers sévices que l'infâme Olibrius réserve à la sainte : "elle fut dépouillée, et son corps fut brûlé avec des torches ardentes (...). Ensuite, il la fit lier et jeter dans un bassin plein d'eau, afin que ce changement de supplice augmentât la violence de la douleur." Du feu à l'eau, et par delà les arguments de "vraisemblance" introduits par l'hagiographe, n'est-ce pas le parcours même de la perle ?

Pour souligner encore au plan cosmique le miracle en train de s'opérer, la *terre* tremble, et une voix *céleste* répond à la prière de la sainte. J'ai gardé pour le fin l'aspect le plus clair de ce parcours métaphysique : la mise au cachot et l'avalément par le dragon. Ici en effet, nous nous trouvons au centre d'une imagerie métaphysique en parfaite harmonie avec les avatars de la perle -et du Christ. L'huître au fond de la mer est assimilée de fait, dans le *Physiologus*, au sein de la Vierge. Dans les Bestiaires, à la rubrique de l'hydre, celui-ci devient le ventre du crocodile - et même le ventre de l'enfer :

"L'hydre possède cette nature et cette coutume que lorsqu'elle voit le crocodile en train de dormir sur la rive du fleuve, elle va se rouler dans la boue afin de pouvoir plus facilement glisser dans le gosier du crocodile. Quand celui-ci aperçoit l'hydre, il se précipite sur elle et l'engloutit toute vivante. L'hydre, ainsi avalée toute vive, met alors en pièces les entrailles du crocodile, et ressort de son corps bien vivante.

De la même manière, la mort et l'enfer sont faits à la ressemblance du crocodile, qui hait l'hydre, c'est à dire Notre-Seigneur : car Notre-Seigneur Jésus-Christ, lorsqu'il s'incarna dans le sein de la Vierge et qu'il fut tourmenté sur la Croix, pénétra dans le ventre du crocodile, c'est à dire en enfer : c'est alors qu'il le dévasta entièrement et en fit sortir ses amis ¹¹."

C'est donc une véritable descente aux enfers que subit la sainte, et elle en ressort victorieuse, comme le Christ lui-même, qui en cassa les portes grâce à l'arme de la croix. Faut-il s'étonner enfin qu'une perle naisse (ou renaissse) en quelque manière du sein d'un dragon? Le reptile fantastique des recueils de *mirabilia* engendre lui aussi une pierre précieuse, comme un précipité de la nature paradoxale du dragon : un être chtonien dont les ailes font aussi un maître du ciel ¹².

La présence, dans ce qui se donne pour le *récit de la vie d'une sainte*, de tant d'éléments empruntés au symbolisme (à la mythologie ?) de la perle conduit donc à reconsidérer en profondeur la composition du texte. C'est à travers l'image de la perle que se dessine le

parcours idéal d'une âme sainte, vouée à une totale imitation du Christ. Les épisodes narratifs ne semblent que des variations sur un même thème, la déclinaison du paradigme : *Margarita*, la perle, l'âme, le Christ. Les passages de bestiaires que l'on a cités montrent diverses faces du jeu, en grande partie maîtrisé, de ce symbolisme. Mais ici, il ne semble pas reconnu comme tel, il engendre le texte sans être mis en avant. Même les spéculations sur le nom de Marguerite ne représentent pas une réelle maîtrise du sens : le nom d'un saint est toujours considéré, fût-ce au prix de constructions étymologiques acrobatiques, comme un abrégé de sa vie et de son essence. Il ne s'agit que de "rationalisations" qui viennent, après coup, confirmer la valeur exemplaire d'une vocation.

Ce qui précède rend compte des conditions dans lesquelles un thème allégorique a pu devenir la vie d'une sainte supposée historique. Le passage de l'idée à l'image, et de l'image au récit est déjà en lui-même caractéristique d'une pensée mythique. Mais il y a plus. Un mythe a toujours une face pratique, un emploi qui conjugue le dire et le faire, au mieux ce que les ethnologues appellent une "efficacité symbolique". Notre information est trop lacunaire pour nous permettre d'affirmer qu'il en va bien ainsi de la "légende" de sainte Marguerite. Du moins savons-nous que la sainte - et plus précisément le récit de sa vie - sont supposés efficaces en des circonstances critiques : lors des accouchements ¹³.

Le récit accoucheur

Avant de mourir, selon le récit de Jacques de Voragine, Marguerite adressa au ciel une prière : "Elle pria avec dévotion pour elle-même, pour ses bourreaux, et encore pour ceux qui auraient mémoire d'elle et l'invoqueraient, ajoutant que toute femme en couches en danger qui l'invoquerait mettrait au monde un enfant indemne". Cette ultime requête ne laisse de surprendre, de la part d'une vierge qui n'a jamais eu à connaître les douleurs de l'enfantement. Rien dans la logique explicite du récit ne vient justifier ce souci tardif des femmes en couches...

Il n'y a là aucun mystère : Jacques de Voragine prend acte d'une croyance déjà établie, et lui donne un fondement "historique". Marguerite est en effet la grande accoucheuse, celle dont la ceinture apaise les douleurs, celle dont on lit la vie au chevet des parturientes. Cela suffit à expliquer la présence dans le récit de ce passage en rupture avec tout le contexte. Mais le rappel de cet usage n'explique rien : pourquoi Marguerite est-elle donc, de longue date, créditée de vertus obstétricales ?

Ici encore, il est facile de répondre. Comme le notait par exemple Paul Perdrizet, c'est à l'analogie entre la délivrance et la sortie du ventre du dragon que Marguerite doit ses "vertus maïeutiques" (*op. cit.* : 176). Là est bien l'essentiel. Mais les textes cités plus haut permettent de donner tout son sens à une comparaison qui pourrait sembler assez arbitraire : le sein même de la Vierge y était comparé au ventre du crocodile et à l'enfer. Que dire de celui d'une humble fille d'Eve! N'est-il pas rapproché du Shéol par les *Proverbes* ? Louis Réau note d'ailleurs à juste titre que les images de Marguerite sortant du ventre du dragon grâce à l'arme de la croix rappellent celles du Christ brisant la porte des enfers, souvent représentée comme la gueule du Léviathan. Rappelons enfin le parcours métaphysique que représente toute naissance. L'enfant vient d'un au-delà aux contours indécis, marqué néanmoins d'une connotation négative. Porté à la lumière, il sort en somme des enfers. Voilà bien le parcours de la perle et de Marguerite : la comparaison n'a rien de fortuit.

Ce système symbolique trouve un prolongement immédiat dans les pratiques. A l'imitation d'autres saints ou saintes à dragon, on prête à Marguerite une ceinture dont elle aurait entouré la bête. Il en existe bien sûr plusieurs reliques, ou copies paraliturgiques : deux à Paris, une à Amiens, et tant d'autres... De cette ceinture on entoure le ventre des femmes en couches : n'est-ce pas pour apaiser l'animal matriciel, que les traditions populaires représentent volontiers comme une sorte de reptile ou de batracien ? Cette croyance étrange se reflète dans des pratiques qui ont beaucoup intrigué historiens et ethnographes : on offre dans la région rhénane aux saints du "mal de mère" des ex-voto en forme de crapaud qui représentent la matrice ; lors des accouchements, on rapproche des parfums du bas-ventre de la parturiente, on lui fait respirer des odeurs nauséabondes - par exemple la fumée de vieilles savates brûlées - afin d'attirer vers le bas une matrice qui remonte pour mieux retenir l'enfant : cette cure est en tous points comparable aux méthodes utilisées pour attirer les serpents dans des pièges, ou au contraire les éloigner. Brûler des vieilles savates à cet effet est un procédé très caractéristique, encore employé dans la région d'Alicante il y a une cinquantaine d'années¹⁴. Que le dragon de la légende évoque la matrice, un détail du texte de Jacques de Voragine le suggère encore d'une autre manière : Marguerite en prison demande à Dieu de lui montrer "l'ennemi qui combat avec elle (ou : en elle, *secum*)", et le dragon se présente. Le démon confesse un peu plus loin sa honte d'être vaincu non par un homme, mais par une jeune fille, supposée plus sensible, sans doute, à l'appel de la chair. Qui est donc l'ennemi d'une vierge défendant sa foi, et aussi sa virginité ? Le diable, bien sûr, mais surtout l'attachement à la chair, et donc le lieu de la jouissance et de la fécondité – le dragon, ventre infernal.

Il reste encore à se demander si le recours à ce jeu symbolique a pu, en quelque façon, produire des effets bien réels sur le déroulement des accouchements. Et cette hypothèse n'a rien d'in vraisemblable : qui entend parler de mythes et de couches songe immédiatement au texte célèbre de Claude Lévi-Strauss, « L'efficacité symbolique »¹⁵. L'auteur y commente une pratique chamannique des indiens Cuna visant à aider un accouchement difficile : un long chant en traduit les étapes dans les termes du mythes, d'un désordre initial au retour à l'ordre qui correspond à la venue au monde de l'enfant. Le mythe fait plus que redoubler passivement les épreuves de la parturiente : il les rend pensables, et du même coup agit sur le processus physiologique.

Une comparaison point par point de cette pratique avec les rituels de sainte Marguerite est sans doute un peu risquée. Nous savons néanmoins que la lecture des vies de martyrs était, dans l'Eglise des premiers siècles, le moment privilégié des miracles qui s'accomplissaient auprès de leurs tombeaux. Or la vie de notre sainte était parfois *lue* au chevet de la parturiente (une solution plus "magique" consistant simplement à mettre sur son ventre une copie du texte). Les versions populaires de la Vie insistent toutes fortement sur l'efficacité de l'audition ou de la lecture du texte¹⁶. Dans quelle mesure ce récit n'aurait-il pas la forme d'un accouchement mené à son terme ? Si tel est bien le cas, le texte lui-même doit en porter la trace.

Et, en effet, on peut le lire comme la répétition d'une même séquence formelle : celle du passage de l'intérieur à l'extérieur, correspondant, dans la logique du récit, aux étapes successives d'une vocation spirituelle. Marguerite est d'abord éloignée de la sphère paternelle : elle est mise en nourrice à la campagne. Olibrius l'arrache ensuite à l'intimité retrouvée d'une vie bucolique. Les supplices portent alors à l'extérieur de son corps ce qui était son intérieur caché. Mise au cachot, elle est avalée par le dragon, et ressort de son ventre. Prend place alors dans le texte de la *Légende dorée* un épisode qui ne s'explique guère en dehors de l'hypothèse

ici présentée : la sainte est tentée par le diable, et, parvenant à le vaincre, elle l'écrase de son talon. N'y-t-il pas là une allusion à des figures de la sortie? Un souvenir d'Eve chassée du paradis, et l'annonce de la Rédemption : la femme écrasant le serpent est la Vierge, par qui Jésus vint au monde, lui qui libéra les justes de l'enfer ¹⁷. Plus clairement encore, dans la suite, Marguerite obtient des aveux du démon : "Et il ajouta que Salomon avait enfermé une multitude infinie de démons dans un vase, et qu'après sa mort ces démons en faisaient sortir du feu ; les hommes, dans l'idée qu'un grand trésor y était enfermé, le brisèrent : et les démons qui en sortirent emplirent l'air." Nouvelle image, donc, d'une libération. La sainte ensuite, jetée dans un bassin, "en ressortit indemne à la vue de tous". Vient enfin l'ultime délivrance : Marguerite frappée à sa demande par le bourreau rend l'esprit. Selon un manuscrit toulousain du XIV^e siècle résumé par A. Aymar, interviennent alors "deux anges emportant, dans un linge, un petit corps nu, symbole de l'âme de la martyre (*op. cit.* : 302)"...

Même en faisant la part des conventions de l'écriture hagiographique, il est difficile de croire qu'une telle accumulation est le fait du hasard. Nous l'avons vu, certains de ces épisodes se comprennent dans la logique du parcours de la perle. Mais les autres ? L'auteur du texte, porté par la croyance populaire, n'a-t-il pas écrit un *mythe maïeutique* ?

Il est impossible, sauf à dater avec précision les rédactions de la légende et l'origine de la croyance, de faire la part de ce que le récit doit à la pratique, et ce que la pratique doit au récit. On ne saurait non plus invoquer directement l'efficacité symbolique du *récit* lorsque la vie de la sainte n'est pas lue, mais seulement utilisée comme talisman. Le problème des *grimoires* ou *brevets* est fort complexe, et il n'est guère possible de l'aborder ici. Notons simplement que leur efficacité magique, liée essentiellement au prestige du livre et de l'écrit dans une culture surtout orale ¹⁸, n'est pas indifférente pour autant à la signification du texte. Le "sachet accoucheur" décrit par A. Aymar contenait, entre autres pièces, une vie de sainte Marguerite copiée sur un parchemin découpé en trente médaillons circulaires. Le texte occitan de cette vie occupe quinze de ces médaillons. Six autres sont consacrés à des citations des Evangiles en latin : *Jean*, I-14 ; *Luc*, XI, 27-28, II, 21 ; *Matthieu*, XX, 17-19. On connaît bien sûr les vertus thérapeutiques prêtées aux livres sacrés en général, et tout particulièrement à l'Evangile de saint Jean. Mais ce montage a aussi une logique : tous les textes retenus font allusion à la grossesse ou à la naissance :

Luc : *Beatus venter qui te portavit ; priusquam in utero conciperetur.*

Matthieu : Jésus prophétise sa mort et sa résurrection.

Jean : Ce texte est, par excellence, récit des origines. Mais il comporte aussi des images plus claires de la naissance : *Erat lux vera qui illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum ; hiis (...) qui non ex sanguinibus neque ex voluptate carnis neque ex voluntate viri, sed ex Deo nati sunt ; et verbum caro factum est* ¹⁹.

Si je cite ces formules en les détachant du contexte, c'est parce qu'une lecture tout aussi sélective et aveugle au sens global a, sans aucun doute, présidé au choix des extraits. Une difficulté demeure cependant : au moment où le "sachet accoucheur" fut ouvert, tout le monde ignorait son contenu, et il en allait sans doute de même pour la plupart de ses anciens utilisateurs. Pourtant ces textes n'ont pas été choisis au hasard. De fait, le recours même à la technique des *brevets* suppose que le sens ait été une fois maîtrisé : soit, en d'autres temps, par les usagers eux-mêmes, soit, plus vraisemblablement, par quelque *spécialiste* assurant la jonction entre la force du sens et celle de la *lettre*.

Pour revenir à Marguerite, on peut très bien concevoir que la motivation du lien qui unit sa vie à l'accouchement soit restée inaperçue de la plupart des femmes qui ont fait appel à ses bons offices. La formule générale du culte des saints tend à faire oublier les épisodes qui fondent leur maîtrise de tel ou tel aspect de la vie humaine ou de la nature. Mais l'anthropologue n'en est pas pour autant réduit à exhiber une *origine* oubliée de tous, et donc un sens qui n'existerait plus que pour lui. A défaut d'être pensé, le sens est *agi* dans les pratiques rituelles, suggéré dans les images ²⁰, inscrit enfin dans les textes qui reflètent l'aspect pratique des croyances. Ces trois supports sont présents dans le culte rendu à sainte Marguerite, et la manière dont ils s'articulent relève de plein droit de la pensée mythique.

Pour en apporter de nouvelles preuves, il faudrait envisager les modalités de circulation d'un savoir hagiographique qui ne passe pas seulement par le canal de la prédication ou des textes savants : étudier en particulier les "superstitions" relatives à la sainte, et les oraisons recueillies au cours des siècles ²¹. Il faudrait par ailleurs situer le recours à Marguerite dans le vaste arsenal des thérapies magiques entourant l'accouchement. Les dimensions de cette étude interdisent d'aller bien loin dans cette voie. On peut cependant remarquer que les figures de l'ouverture et de la délivrance y jouent, comme on pouvait le supposer, un rôle décisif : ceinture déliée, mue de serpent, pierre sortie de la vessie d'un calculeux, bâton ayant sauvé une grenouille des dents d'une couleuvre ²², tels sont les objets efficaces cités par Pline l'Ancien, et nombre d'entre eux se retrouvent encore dans les collectes des folkloristes du XIX^e siècle. Notons enfin que saint Léonard, autre "saint de l'accouchement" souvent invoqué, est également un spécialiste de la libération des prisonniers.

Au terme de cette enquête, il est donc possible de préciser la structure de la légende hagiographique de Marguerite et ses relations avec les pratiques thérapeutiques placées sous le patronage de la sainte. Cet ensemble entre bien dans la définition du mythe proposée au début de cette étude. Qu'il s'agisse là d'une pensée mythique, et même de l'élaboration d'un mythe, on a pu le vérifier en examinant les moyens de la production du sens et la fonction du récit. A travers l'histoire d'une vocation et d'un martyr, le texte propose une métaphysique et une physiologie de la naissance, que le symbolisme de la perle unit à une cosmologie. Mais surtout, le texte hagiographique a la forme d'une *historiola* ²³ – forme qui apparaît plus nettement encore dans les oraisons. Le déroulement du martyr fonde déjà secrètement l'efficacité maïeutique de la sainte. Celle-ci propose le remède, inscrivant dans le temps de l'origine la révélation du savoir efficace qui se confond avec le récit de sa vie : histoire d'une obstination à sortir, dont l'efficacité symbolique s'autorise du succès rencontré lors de l'événement fondateur. La légende est donc en vérité un mythe maïeutique. Ce mythe est caché, enfoui dans les conventions d'un genre et les exigences d'un programme qui ne pouvaient que l'ignorer en tant que tel. L'hagiographe semble condamné par la forme explicite de sa foi à faire du mythe sans le savoir ²⁴. Mais si l'ordre du mythe ne lui dictait ses lois, le récit sombrerait dans l'insignifiance - à la limite, il n'y aurait même plus de récit du tout. Et le mythe, principe générateur du texte, engendre encore les pratiques : méconnu, peut-être, mais éprouvé dans sa signification comme évidente nécessité d'invoquer Marguerite l'accoucheuse.

NOTES

1. Les problèmes posés par le recours à la notion de mythe sont analysés par M. DETIENNE, *L'invention de la mythologie*, 1981, Paris, Gallimard. Nous cherchons avant tout ici à

conserver à cette notion une certaine technicité, en nous référant à l'acception du terme dans la pensée de C. LEVI-STRAUSS. Quant au problème que soulève l'idée d'une mythologie chrétienne, on conçoit qu'il préoccupe les théologiens, mais aussi les historiens et plus particulièrement les médiévistes : *cf.* par ex. J.-C. SCHMITT, "Christianisme et mythologie", in *Dictionnaire des mythologies*, Flammarion, Paris.

2. Sur cette littérature et le parti que l'on peut en tirer dans la perspective d'une anthropologie du symbolique, *cf.* J.-P. ALBERT, *Odeurs de sainteté. La mythologie chrétienne des aromates*, Paris, Eds. de l'EHESS, 1990, surtout ch. 3, 4, 5 et 8. L'importance de l'allégorisme des bestiaires et des lapidaires dans le domaine de l'art a souvent été soulignée ; il joue également un rôle non négligeable dans les recueils d'*exempla* (*cf.* en particulier J.-Th. WELTER (ed.), *Le Speculum laïcorum*, Picard, Paris, 1914, XLIX, 171 p.). Il traverse donc les principales productions du christianisme vulgarisé, et joue un rôle considérable, en tant que "pensée sauvage", dans les relations qui s'instaurent entre tous les savoirs (qu'on les considère selon leur distribution encyclopédique ou selon leurs sources).

3. Pour une critique de la notion de "religion populaire", voir J.-C. SCHMITT, "Religion populaire et culture folklorique", *Annales E. S. C.*, sept-oct. 1976, Paris, pp.941-953 et "Les traditions folkloriques dans la culture médiévale", *Archives de Sciences sociales des Religions*, n°52/1, 1981, pp.5-20. Pour ma part, je reconnais une *polarité* dans les formes de religiosité et les témoignages écrits, mais il me semble impossible de tracer une frontière, ou de préciser les origines (savantes ou populaires) de telle ou telle croyance.

4. Selon L. REAU, *Iconographie de l'art chrétien*, P. U. F., Paris, 1958, III, 2, p.877, c'est la *Légende dorée* qui a répandu en Occident la fable, d'origine grecque, de sainte Marguerite. Elle était cependant connue antérieurement en nos régions (*cf.* L. CAROLUS-BARRE, "Un nouveau parchemin-amulette et la légende de sainte Marguerite, patronne des femmes en couches", *Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions et des Belles-Lettres*, oct. 1979, pp.256-275, p.271 : attestations pour le début du XII^e siècle ; G. TAMMI dans son article "La leggenda di s. Margherita d'Antiochia e i suoi motivi folklorici", *Lares XXV*, Florence, Leo S. Obschi ed, 1959, pp.322-331, voit dans le martyrologue de Raban Maur l'attestation de la légende la plus ancienne en Occident : le texte mentionne bien le dragon et de diable tentateur sous les traits d'un "éthiopien", mais ignore le motif de l'avalement). Le texte de la *Légende dorée* cité ici est une traduction personnelle du texte latin (éd. Th. GRAESSE, 1850, Liepsig, X, 957 pp. 400-403), appuyée sur le texte de J.-B. M. ROZE, Paris, G. F., 1967, 2 vol. : I, pp. 452-455.

5. Cité par P. PERDRIZET, *Le calendrier parisien à la fin du Moyen Age d'après le bréviaire et les livres d'heures*, Les Belles Lettres, Paris, 1933, 314 p. (fascicule 63 des *Publications de la Faculté des Lettres de Strasbourg*), p. 176. Même constat dans la *Vie des saints et des bienheureux selon l'ordre du calendrier avec l'historique des fêtes* par les RR. PP. Bénédictins de Paris, Letouzey et Ané, Paris, 13 vol., 1935-1959. Les *Acta Sanctorum*, Jul. V, V. Palme, 1868, pp. 33-39, sans aller si loin dans la critique, donnent le texte d'une *Vie* d'où le merveilleux a été en grande partie exclu. Un problème se pose par ailleurs quant à l'identité de la sainte, toujours appelée Marine ou Marguerite. Outre notre sainte, Marguerite d'Antioche, deux personnages portant ces noms apparaissent dans la *Légende dorée* (I, 397 ; II, 268), et encore une Pélagie, dont le nom est l'équivalent grec de Marine. Mais la légende que nous

études ici n'a que peu de rapport avec les autres. H. DELEHAYE (*Les légendes hagiographiques*, 3^e éd. revue, Société des Bollandistes, Bruxelles, 1927, XV, 226 p., p.187-189) met pourtant tous ces personnages (et quelques autres) en série, y voyant des créations des hagiographes à partir du récit de la mort d'une vierge exemplaire, qui se tue plutôt que d'être violée par des soldats. Cela n'explique, de toute manière, qu'un élément de la légende de Marguerite : son refus de céder aux avances d'Olibrius.

6. La composition-type d'une vie de martyr est clairement exposée par H. DELEHAYE, *op. cit.*, pp. 86-91. Voir également A. BOUREAU, *La légende dorée. Le système narratif de Jacques de Voragine*, Préface de J. LE GOFF, Le Cerf, Paris, 1984, VII, 283 p., pp.111-170. Cette "standardisation" des récits est-elle un obstacle à la démarche de notre étude ? Si l'on fait la part des imitations ou des doublets, par ex., la passion de sainte Reine, elle aussi "accoucheuse", simple copie de celle de Marguerite (*Vie des saints...*, X, p.150), il reste que le destin des saintes Barbara, Catherine et Dorothee ressemble fortement à celui de notre sainte. A. BOUREAU pose très justement le problème en termes de combinatoire. Il faudrait par ailleurs s'interroger sur le sens et la fonction de l'image de la vierge martyre, et son extraordinaire valorisation : cf. les "*quattuor virgines capitales*" en Allemagne, unissant Marguerite aux trois saintes citées plus haut (L. REAU, *op. cit.*, III, 2, pp. 878). Si ces personnages apparaissent comme les intercesseurs par excellence, n'est-ce pas, outre l'attraction de la figure de la Vierge Marie, parce qu'en elles s'accomplit le plus parfaitement le passage des valeurs terrestres à celles de la foi, d'abord posées dans un éloignement presque maximum (elles sont belles, nobles et femmes)? On pourrait ainsi sans paradoxe rapprocher leur cas de celui des prostituées repenties (Pélagie, Marie l'Egyptienne, Marie-Madeleine) également très honorées au Moyen Age. Par ailleurs, l'image de la beauté qui se sacrifie évoque dans tous les cas le drame de la perle, Marguerite ne faisant que cristalliser sur son nom un symbolisme qui vaut, en quelque façon, pour toutes les vierges martyres.

7. Sur le symbolisme de la perle : texte de l'Hymne et analyse in P.-H. POIRIER, *L'hymne de la perle des Actes de Thomas*, Service d'impression de l'Université catholique, Louvain, 1981, 462 p ; C.-M. EDSMANN, *Le baptême de feu*, Uppsala, 1940, 237 p., pp.190-199 ; H. JONAS, 1978 (trad.), *La religion gnostique*, Flammarion, Paris, 507 p., pp. 168, 169.

8. Je cite le *Physiologus* édité par SBORDONE, (*Il Fisiologo*, Ed. F. ZAMBON, trad. italienne du texte de SBORDONE, Milan, 1975, p.80). Textes très proches in *Physiologus latinus*, F. J. CARMODY ed., Paris, 1939, pp.120-121 ; *De bestiis et aliis rebus*, P. L. 177, col. 115.

9. Cf. J.-P. ALBERT, *op. cit.*, ch. VIII.

10. Pierre de Beauvais, in *Bestiaires du Moyen Age*, G. BIANCIOTTO ed., Stock +, Paris, 1980, 263 p., pp. 41-42.

11. Sur ce motif et ses sources, cf. S. POQUE, "Christus mercator", *Recherches de Sciences Religieuses*, 1960, pp. 564-577 ; J. de VORAGINE, *Sermones aurei*, A. FIGAROL ed., Toulouse, 1874-1880, 3 vol., I, pp.415-416. Sur la mystique du sang (et en particulier du sang du Christ) : G. DIDI-HUBERMANN, "Un sang d'images", *Nouvelle revue de psychanalyse*, Paris, Automne 1985, pp.123-153 ; J.-P. ALBERT, *op. cit.*, pp. 219-226.

12. Aucune source n'attribue au dragon le pouvoir de former une perle, mais celle-ci est bien, à certains égards, la pierre précieuse par excellence (cf. PLINE l'ANCIEN, *Histoire naturelle*, X, 142 : les perles sont "les bijoux de la nature les plus précieux"). J'ai montré par ailleurs (*op. cit.* ch. 8) que l'inscription de la perle (ou du diamant, ou même de toutes les pierres précieuses) dans une cosmologie valorisant la conjonction du plus haut et du plus bas est analogue à celle des aromates telle que la décrit M. DETIENNE, *Les jardins d'Adonis*, Gallimard, Paris, 1972, 248 p., pp.19-68.

13. Pour une synthèse, voir par ex. L. REAU, *op. cit.* , III, 2, p.879 ; HOFFMANN-KRAYER, BÄCHTOLD-STÄUBLI, H., *Handwörterbuch der deutschen Aberglauben*, 10 vol., 1927-1942, art. *Margarete*. Nombreuses attestations dans A. AYMAR, *Le sachet accoucheur et ses mystères* , Privat, Toulouse, 84 p. (Extrait des *Annales du Midi*, XXXVIII^e année, Janvier-Avril 1926, pp. 273-347) et bien sûr les sources anciennes : J.-B. THIERS, etc...

14. Source orale. Il faudrait citer plus longuement le vaste dossier des figurations de la matrice par un crapaud (étude synthétique et biblio. in R. ANDREE, *Votive und Weihegaben des katholischen Volks in Süddeutschland*, Braunschweig, F. Vieweg und Sohn, 1904, pp.129-138). M. ALBERT-LLORCA, à qui je dois ces renseignements, prépare une étude sur cette question. Selon une représentation traditionnelle, la matrice veut conserver l'enfant, ou peut même sortir du corps après l'accouchement pour le reprendre (J. AMADES, *Foklore de Catalunya*, III, Barcelone, Editorial Selecta, 1969, p.27) : la victoire de Marguerite sur le dragon est donc très significative, la sainte occupant la place de l'enfant. A noter que la prière ne parle que de la santé du nouveau-né. Sur les parfums et fumigations, cf. J. GELIS, *L'arbre et le fruit*, Paris, Fayard, 1984, 611p., pp. 225-226.

15 C. LEVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris, 1974 (1^e éd. : 1958), 452 p., pp. 205-226. L'existence de "mythes maïeutiques" est attestée par ailleurs : cf. R. LABAT, A. CAQUOT, M. SZNYCER, M. VIEYRA, *Les religions du Proche-Orient asiatique*, Paris, Fayard-Denoël, pp. 225-226, "Incantations pour une parturiente". Ces incantations, racontant comment une vache mythique en train de vêler reçoit une aide divine "étaient récitées sept fois par le prêtre qui, ce faisant, massait de haut en bas le bas-ventre de la parturiente avec un roseau épais, dans lequel étaient mélangées à de l'huile diverses poussières recueillies en des endroits de fréquente et rapide circulation (note 6, p. 286)."

16. Sur les effets de la lecture des passions des martyrs, cf. P. BROWN, *Le culte des saints*, trad. A. ROUSSELLE, Paris, Le Cerf, 1984, 164 p. Sur l'importance du texte : L. CAROLUS-BARRE, *op. cit.* , p. 268 ; A. SCHELER, "*Deux rédactions diverses de la légende de sainte Marguerite en vers français...*", Académie d'archéologie de Belgique, Anvers, 1877, p. 33, v. 495-548 : neuf allusions à la lecture de la vie, ou au livre où elle est écrite ; p. 85, v. 395-96 : "Quiconques ma vie lirra / Ou de bon cuer la contera..."

17. Sur le thème de la descente aux enfers, ses sources et son iconographie : J. MONNIER, *La descente aux enfers*, Paris, 1904, 294 p.; L. REAU, 1957, II, 2, p. 531. Le rôle de la croix est souvent présenté d'une manière très concrète : elle est vraiment l'arme – le bélier – qui

casse les portes de l'enfer. Dans une *Vie* citée par extraits dans les *Acta Sanctorum*, Marguerite est armée d'un crucifix, qui grandit dans la bouche du dragon au point de le couper en deux. Et le texte poursuit : "*Beata autem Margarita exivit de utero draconis, nullam dolorem in se habens*" (*op. cit.* p. 31) !

18. Cette analyse est empruntée à D. FABRE, "Le livre et sa magie", *Pratiques de la lecture*, Marseille, Rivages, 1985, pp. 187-195. Le recours à des copies-amulettes de la vie de sainte Marguerite a sans doute été très répandu : du moins la ressemblance des deux exemplaires auxquels on a fait référence est-elle très grande (*cf.* aussi la brève description d'un troisième document analogue mentionnée par L. CAROLUS-BARRE, *op. cit.*, pp. 274-275), ce qui donne à penser qu'on a affaire à un type de talisman tout à fait stable. La présentation matérielle des parchemins est elle-même intéressante : dans tous les cas, le support est ajouré, de manière à se présenter une fois plié comme une sorte de médaillon. Cela rappelle les pentacles de Salomon et autres figures magiques utilisées par les sorciers. La solution choisie permet de concilier la forme de l'amulette avec la copie d'un texte assez long : nouvel argument, peut-être, en faveur de l'importance du *récit* de la passion de Marguerite.

19. L'Evangile selon saint Jean est, par excellence, le livre guérisseur, et il semble que ce ne soit qu'assez tard que l'Eglise ait dénoncé cet usage. C'est la mise en série avec les autres citations qui autorise ma lecture. Le parchemin-amulette édité par L. CAROLUS-BARRE, *op. cit.*, p.261 comporte à peu près les mêmes citations : Jean, I, 1-14 ; Luc, XI, 27-28 ; Luc, II, 21, attribuée par erreur à Marc.

20. Sur l'iconographie de sainte Marguerite : L. REAU, *op. cit.*, p.882. Une image typique est celle de "sainte Marguerite yssant d'une serpent". La sainte sort du flanc ouvert (et parfois sanglant) du dragon, tandis qu'un pan de la robe apparaît encore dans sa gueule ouverte. Une image de ce type figure sur le manuscrit étudié par A. AYMAR. L. REAU (p.878) voit dans ce motif l'effet d'une mauvaise interprétation d'une image représentant la sainte foulant aux pieds le dragon. Même si cette hypothèse en explique l'origine, on espère avoir présenté une motivation plus essentielle du thème légendaire de l'avalément.

21. Les oraisons que j'ai consultées se présentent toutes comme des versions abrégées (et parfois très altérées) de la vie de la sainte. *Cf.* par ex : "L'oraison de sainte Marguerite", *Folklore* n°23, Carcassonne, 1941, pp.175-176.

22. Voir en particulier l'exposé de C. de MANSIGNAC, 1886-87 (J. Laffitte, Marseille, 1982) *Notice sur plusieurs coutumes, usages... de la Gironde*, pp.131-146 : nous le suivons dans sa référence à PLINE l'ANCIEN concernant les objets magiques. *Cf.* également J. GELIS, *op. cit.* pp. 192-196 ; 227-231.

23. Sur le sens du recours à une *historiola*, *cf.* E. De MARTINO, *Italie du Sud et magie*, trad. C. PONCET, Paris, Gallimard, 1963, pp.22 et 123-129. Les conjurations, en règle générale, présentent un récit d'origine, par ex. Jésus guérissant tel personnage frappé d'une maladie. Comme dans le cas de la vie de sainte Marguerite, c'est en somme le récit de l'acte fondateur qui devient lui-même procédé thérapeutique.

24. Je ne prétends pas que tous les récits hagiographiques sont en leur principe des mythes : du moins ai-je pu le montrer également pour d'autres textes de la *Légende dorée* : la vie de Marie-Madeleine et l'ensemble du cycle de l'Invention et de l'Exaltation de la Sainte Croix.

ANNEXE : La vie de sainte Marguerite dans la *Légende dorée* .

Marguerite est ainsi appelée à cause d'une pierre précieuse blanche, petite et remplie de vertus qui s'appelle la *margarita* (la perle). Ainsi sainte Marguerite fut blanche par la virginité, petite par l'humilité, vertueuse par l'opération des miracles. On dit que cette pierre a la vertu d'arrêter le sang, de modérer les passions du coeur et de conforter l'esprit. De même sainte Marguerite eut vertu contre l'effusion de son sang par la constance, parce qu'elle affronta le martyre avec la plus grande fermeté ; contre les passions du coeur, c'est à dire contre la tentation du démon par sa victoire, car elle triompha du diable ; pour conforter l'esprit par la doctrine, car par sa doctrine elle affermit le courage de nombreuses personnes et les convertit à la foi. Théotime, homme érudit, a écrit sa légende.

Marguerite d'Antioche était la fille de Théodore, patriarche des gentils. Elle fut confiée à une nourrice et ayant atteint l'âge adulte, elle fut baptisée et c'est pour cela qu'elle était au plus haut point haïe par son père. Parvenue à l'âge de quinze ans, elle gardait un jour, avec d'autres jeunes vierges, les brebis de sa nourrice, quand le préfet Olibrius, passant par là et voyant une jeune fille si belle, s'éprit d'amour pour elle et lui dépêcha ses esclaves en disant : "Allez et saisissez-vous d'elle : si elle est de condition libre, je la prendrai pour femme ; si c'est une esclave, j'en ferai ma concubine." Quand elle eut été amenée en sa présence, il s'informa de sa famille, son nom et sa religion. Elle répondit qu'elle avait une noble origine, que son nom était Marguerite, et, quant à la religion, qu'elle était chrétienne. Le préfet lui dit : "Les deux premières qualités te conviennent bien : que tu te dises noble, et que tu sois une très belle *margarita* ; mais la troisième ne te convient pas : qu'une jeune personne si belle et si noble ait pour Dieu un crucifié." "Comment sais-tu, répondit Marguerite, que le Christ a été crucifié ?" "Par les livres des chrétiens, répondit-il." Marguerite lui dit : "Puisque tu as lu le châtement et la gloire du Christ, quelle peut être ta vénération si tu crois une chose et refuses l'autre?"

Et comme Marguerite avançait que J.-C. avait été crucifié de son plein gré pour nous racheter, et affirmait qu'il vivait maintenant dans l'éternité, le préfet en colère la fit jeter en prison ; mais le lendemain, il la fit appeler et lui dit : "Jeune vaniteuse, aie pitié de ta beauté et adore nos dieux, si tu ne veux pas qu'il t'arrive malheur". Elle répondit : "J'adore celui devant lequel la terre tremble, que la mer redoute, et que toutes les créatures craignent." Le préfet lui dit : "Si tu ne m'obéis pas, je ferai déchirer ton corps." Marguerite répondit : "Le Christ s'est livré de lui-même à la mort pour moi, et c'est pourquoi je désire mourir pour le Christ." Alors le préfet la fit suspendre au chevalet ; puis il la fit battre d'abord avec des verges, ensuite déchirer avec des peignes de fer jusqu'à mettre à nu ses os, avec tant de cruauté que le sang ruissela de son corps comme de la fontaine la plus limpide. Ceux qui se trouvaient là pleuraient et disaient : "O Marguerite, vraiment nous te plaignons en voyant déchirer si cruellement ton corps. Quelle beauté tu as perdue à cause de ton incrédulité! Cependant, il est temps encore : crois, et tu vivras." Elle leur répondit : "O mauvais conseillers, retirez-vous et partez. Ce tourment de la chair est le salut de l'âme", et elle dit au préfet : "Chien impudent et lion insatiable, tu as pouvoir sur la chair, mais c'est le Christ qui sauve l'âme." Or le préfet se couvrait la figure de

sa chlamyde, car il ne pouvait supporter la vue d'une telle effusion de sang. Il la fit ensuite déposer et ordonna qu'on l'enfermer dans une prison, où une clarté merveilleuse se répandit.

Pendant qu'elle était dans son cachot, elle pria le Seigneur de lui montrer, sous une forme visible, l'ennemi qui combattait avec elle ; et voici qu'un dragon effroyable lui apparut; comme il s'élançait pour la dévorer, elle fit un signe de croix et le monstre s'évanouit; ou bien, d'après ce qu'on lit ailleurs, ouvrant la gueule sur sa tête et étendant la langue sur son talon, il l'avalait dans l'instant ; mais pendant qu'il voulait l'absorber, elle se munit du signe de la croix, et par la vertu de la croix le dragon se fendit, et la vierge sortit saine et sauve. Mais ce qu'on rapporte du dragon qui la dévora et se fendit est regardé comme apocryphe et de peu de valeur.

Le diable vint encore pour la tenter en prenant une forme humaine. A sa vue, elle se mit en prière et, comme elle s'était relevée, le diable s'approcha d'elle et prenant sa main lui dit : "Ce que tu as fait doit te suffire : ne t'occupe donc plus de ma personne." Mais elle le prit par la tête, le jeta à terre à ses pieds et lui posant le pied droit sur la nuque, elle dit : "Sois écrasé, démon orgueilleux, sous les pieds d'une femme." Le démon criait : "O bienheureuse Marguerite, je suis vaincu! Si un jeune homme m'avait vaincu, je n'y aurais pris garde ; mais me voici vaincu par une tendre jeune fille ; et j'en suis d'autant plus affligé que ton père et ta mère ont été mes amis." Alors elle le força à dire pour quel motif il était venu. Il répondit qu'il était venu pour lui conseiller d'obéir aux avis de celui qui avait pouvoir sur elle. Elle le força encore à dire pourquoi il tentait les chrétiens de tant de manières. Il répondit qu'il avait naturellement de la haine contre tous les hommes vertueux : bien que souvent repoussé, il s'acharnait à les séduire. Et comme il était jaloux des hommes pour la félicité qu'il avait perdue, à défaut de pouvoir la recouvrer, il s'efforçait du moins de la ravir aux autres. Et il ajouta que Salomon avait enfermé une multitude infinie de démons dans un vase ; après sa mort, ces démons en faisaient sortir du feu ; les hommes, dans l'idée qu'un grand trésor y était enfermé, le brisèrent : et les démons qui en sortirent emplirent l'air. Quand il eut dit ces mots, la vierge releva le pied et lui dit : "Fuis, misérable", et aussitôt le démon s'évanouit. Marguerite resta rassurée : puisqu'elle avait vaincu le chef, elle aurait sans aucun doute le dessus sur son ministre.

Le lendemain, le peuple étant rassemblé, elle fut présentée au juge, et comme elle refusait encore de sacrifier, elle fut dépouillée et son corps fut brûlé avec des torches ardentes ; et tout le monde s'étonnait qu'une fille si délicate pût supporter autant de tourments. Ensuite il la fit lier et jeter dans un bassin plein d'eau, afin que ce changement de supplice augmentât la violence de la douleur. Mais à l'instant la terre trembla et la jeune fille sortit indemne à la vue de tous. Alors cinq mille hommes crurent et furent mis à mort pour le nom du Christ. Le préfet, dans la crainte que les autres ne se convertissent, ordonna vite qu'on décapite sainte Maguerite. Ayant obtenu un moment pour prier, elle pria avec dévotion pour elle-même, pour ses persécuteurs aussi, et pour ceux qui auraient mémoire d'elle et l'invoqueraient, ajoutant que toute femme en couche en danger qui l'invoquerait mettrait au monde un enfant indemne. Et une voix se fit entendre du ciel, disant qu'elle pouvait être certaine d'avoir été exaucée dans ses demandes. Se relevant de sa prière elle dit alors au bourreau : "Frère, prends ton épée et frappe-moi." D'un seul coup, il abattit sa tête, et elle reçut ainsi la couronne du martyr. Elle souffrit le 14 des calendes d'août, ainsi qu'on le trouve en son histoire. On lit ailleurs que ce fut le 3 des ides de juillet. Voici comment un saint parle de cette vierge sainte : "La bienheureuse Marguerite fut remplie de la crainte de Dieu, douée de justice, revêtue de religion, inondée de componction, louable pour sa vertu et d'une patience insigne ; on ne trouvait en elle rien de contraire à la religion chrétienne ; haïe par son père, elle était aimée du Seigneur Jésus-Christ."

