



**HAL**  
open science

# L'affaire Marin×e. Noms, genres et statuts dans la Vie de Marine d'Égypte viergene (seconde moitié du XIIIe siècle)

Sophie Albert

► **To cite this version:**

Sophie Albert. L'affaire Marin×e. Noms, genres et statuts dans la Vie de Marine d'Égypte viergene (seconde moitié du XIIIe siècle). Christine Ferlampin-Acher, Fabienne Pomel et Emese Egedi-Kovacs. Par le non conuist an l'ome. Études d'onomastique littéraire médiévale, pp.397-412, 2021. hal-03811550

**HAL Id: hal-03811550**

**<https://hal.science/hal-03811550>**

Submitted on 14 Oct 2022

**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.



# Par le non conuist an l'ome

## Études d'onomastique littéraire médiévale

Textes réunis par Christine Ferlampin-Acher, Fabienne Pomel  
et Emese Egedi-Kovács



Collège Eötvös József ELTE – Université Rennes 2

*Par le non conuist an l'ome.*  
Études d'onomastique littéraire médiévale

# Antiquitas • Byzantium • Renascentia XLIII.

Collection sous la direction de

Zoltán Farkas  
László Horváth  
Tamás Mészáros

*Par le non conuist an l'ome.*  
Études d'onomastique  
littéraire médiévale

Textes réunis par  
Christine Ferlampin-Acher  
Fabienne Pomel  
Emese Egedi-Kovács

Collège Eötvös József ELTE – CELLAM Université Rennes 2  
Budapest, 2021

Textes réunis par  
Christine Ferlampin-Acher  
Fabienne Pomel  
Emese Egedi-Kovács

Responsable de l'édition :  
Dr. László Horváth, Directeur du Collège Eötvös József ELTE

Conception graphique : Emese Egedi-Kovács  
Illustration de couverture : BnF Français 116, fol. 610v  
(avec la permission de la Bibliothèque nationale de France)

© Les auteurs, 2021  
© Christine Ferlampin-Acher  
Fabienne Pomel  
Emese Egedi-Kovács  
(éds.), 2021  
© Collège Eötvös József ELTE – CELLAM Université Rennes 2, 2021

Édition réalisée grâce au projet NKFIH NN 124539 –  
Textual Criticism in the Interpretation of Social Context: Byzantium and Beyond.



NATIONAL RESEARCH, DEVELOPMENT  
AND INNOVATION OFFICE  
HUNGARY

Ouvrage publié avec le soutien du  
Centre d'études des langues et littératures anciennes et modernes (CELLAM).



Tous droits de traduction et de reproduction réservés.  
ISSN 2064-2369  
ISBN 978-615-5897-45-0  
Imprimé en Hongrie par CC Printing Szolgáltató Kft.  
Directrice : Ilona Szendy  
1118 Budapest, Rétköz u. 55. A/fsz. 2.

# Table des matières

CHRISTINE FERLAMPIN-ACHER – FABIENNE POMEL « [Car] par le non conuist an l'ome » ( <i>Conte du graal</i> , v. 560) : études sur le nom propre dans la littérature médiévale	ix
---	----

## **I. Formes du nom : pratiques sociales et littéraires, du baptême à la transcription et la traduction** 45

PIERRE-YVES QUÉMENER Anthroponymie française de la seconde moitié du Moyen Âge	47
---	----

FRÉDÉRIC DUVAL Éditer les noms propres	61
---	----

FEDERICA BUTTÒ Quelques problèmes d'édition des noms propres dans le <i>Tristan en Prose</i> du manuscrit fr. 756 (BnF) : notoriété et stabilité des noms propres	91
---	----

HÉLÈNE BOUGET Les noms propres dans les manuscrits de <i>La Queste del Saint Graal</i>	107
---	-----

CHRISTINE FERLAMPIN-ACHER La mouvance onomastique dans <i>Artus de Bretagne</i> : les douze pairs d'Alexandre, la reine Fenice et l'Amazonie	125
--	-----

MIREILLES DEMAULES L'énigme du nom : jeux de lettres, poésie et art graphique dans le <i>Roman de la Poire</i> de Thibaut (XIII <sup>e</sup> siècle)	137
--	-----

GIULIA MURGIA Sur le traitement de quelques noms propres dans la <i>Storia di Merlino</i> de Paulino Pieri	149
--	-----

<b>II. Le nom sous l'emprise de la matière littéraire : le cas de l'onomastique arthurienne</b>	163
 GOULVEN PERRON La toponymie arthurienne de la matière de Bretagne et la question des origines	165
 FLORE VERDON Les toponymes dans le royaume arthurien : du surgissement merveilleux à la fonction mythique	177
 DANIÈLE JAMES-RAOUL De quelques toponymes « transparents » dans la littérature arthurienne : <i>Gaste Forest, Val sans retour</i> et autres <i>Gués périlleux</i>	191
 DAMIEN DE CARNÉ « Ceci n'est pas un nom » : noms motivés et immotivés dans le roman de <i>L'Âtre périlleux</i>	207
 CATALINA GIRBEA Des noms dans l' <i>Estoire del saint Graal</i>	221
 ANNE BERTHELOT <i>Melius, Melior, Merlin</i> . Les variations onomastiques de Baudouin Butor dans les <i>Premiers faits du roi Constant</i>	231
 PATRICIA VICTORIN De l'obsolescence programmée du nom propre dans le <i>Conte du Papegau</i>	251
 <b>III. Mises en œuvre(s) et en scène du nom : quand le nom fait sens</b>	265
 VANESSA OBRYS Poétique du nom et traits génériques : l'emploi du nom propre dans les récits idylliques	267
 FRANÇOISE LAURENT Onomastique et polémique dans le <i>Miracle d'Ildefonse</i> de Gautier de Coinci	283
 RENÉ WETZEL De 'Mont Sion' au <i>miroir de la contemplation</i> . Les périple onomasiologiques d'une métaphore toponymique dans la littérature théologique et mystique au Moyen Âge	297
 DENIS HÜE Le nom de Marie	315

---

ESTELLE DOUDET – STÉPHANIE LE BRIZ-ORGEUR Noms de théâtre (XIV <sup>e</sup> -XVI <sup>e</sup> s.)	331
<b>IV. Onomastique et genre : du <i>coeur</i> au <i>queer</i></b>	349
CHRISTIANE KLAPISCH-ZUBER Les espérances parentales dans l'attribution du nom à leurs filles	351
CHRISTOPHER LUCKEN Le nom de la rose ou la femme sans nom	355
YASMINA FOEHR-JANSSENS Le nom de la mère : stratégies de nomination et identité des héros dans les continuations romanesques des <i>Sept Sages de Rome</i>	369
CHRISTINE FERLAMPIN-ACHER Le mauvais genre des noms propres féminins se terminant par <i>-és</i> dans <i>Perceforest</i>	381
SOPHIE ALBERT <i>L'affaire Marin-e</i> . Noms, genres et statuts dans la <i>Vie de Marine d'Égypte viergène</i> (seconde moitié du XIII <sup>e</sup> siècle)	397
MADELEINE JEAY Autour de la <i>Prison amoureuse</i> de Jean Froissart : la signature féminine du poète	413
FABIENNE POMEL Onomastique allégorique et arbitraire du genre : la personnification trans-genre et queer ?	425

# *L'affaire Marin·e.*

## **Noms, genres et statuts dans la *Vie de Marine d'Égypte viergene* (seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle)**

Sophie Albert

Sorbonne Université

La vie de sainte Marine fait partie d'une série de récits hagiographiques dans lesquels une femme adopte un habit et un nom masculins pour se faire moine ou ermite<sup>1</sup>. Ces récits naissent dans le christianisme byzantin des v<sup>e</sup>-vii<sup>e</sup> siècles et appartiennent au courant spirituel des pères du désert. Ils visent à la démonstration d'une virtuosité dans l'ascèse, la privation et la patience d'autant plus admirable qu'elle est le fait de femmes, c'est-à-dire de représentantes du « sexe faible ».

Le dossier a été déjà bien étudié par les historien·nes, surtout à partir de textes grecs et latins, et selon des approches diverses. Dans le seul domaine francophone, la psychanalyste Marie Delcourt, en 1958, consacre un stimulant article au « complexe de Diane dans l'hagiographie chrétienne »<sup>2</sup>, dans lequel elle répertorie seize récits de « travestissement » durable ou temporaire. Une vingtaine d'années plus tard, Évelyne Patlagean met au jour l'intérêt de ces récits pour les études byzantines avec un article intitulé « L'histoire de la femme déguisée en moine et l'évolution de la sainteté féminine à Byzance »<sup>3</sup>. L'ensemble du dossier est réexaminé à la lumière de la notion de genre par Frédérique Villemur, qui publie dans la revue *Clio*, en 1999, un article sur les « saintes et travesties du Moyen Âge »<sup>4</sup>. Tout récemment enfin, Clovis C. Maillet a publié des travaux qui s'inscrivent dans la perspective des théories *queer* et transféministes<sup>5</sup>. Il s'intéresse à des saint·es comme

<sup>1</sup> Cet article s'inscrit dans les activités de l'équipe EA4349 de Sorbonne Université et du Proyecto de investigación FFI2017-83950-P, « La literatura hagiográfica catalana : fuentes, ediciones y estudios » de l'université d'Alicante.

<sup>2</sup> Marie Delcourt, « Le complexe de Diane dans l'hagiographie chrétienne », *Revue de l'Histoire des Religions*, t. 153, n°1, 1958, p. 1-33.

<sup>3</sup> Évelyne Patlagean, « L'histoire de la femme déguisée en moine et l'évolution de la sainteté féminine à Byzance », *Studi Medievali*, ser. 3, n°17, 1976 p. 597-623. Plusieurs chercheur·es ont repris et développé depuis lors les suggestions de cet article. Voir notamment les travaux que Nathalie Delierneux a consacrés depuis 1997 à la sainteté féminine dans l'hagiographie mésobyzantine.

<sup>4</sup> Frédérique Villemur, « Saintes et travesties du Moyen Âge », *Femmes travesties : un "mauvais" genre. Clio. Histoire, femmes et sociétés* [En ligne], 10 | 1999, <http://journals.openedition.org/clio/253>

<sup>5</sup> Les études *queer* et trans ont émergé dans les années 1990 aux États-Unis et ont été introduites dans la recherche française dans les années 2010. Elles permettent de rendre compte de constructions de genre échappant à la binarité masculin/féminin.

Eugène/Eugénie ou Joseph/Hildgonde, qu'il qualifie de « transgenres » ou de « trans »<sup>6</sup>. À partir de ce bref parcours bibliographique, on constate que les historien·nes parlent, selon les périodes et les courants théoriques dans lesquels iels se situent, de « travestissement » ou de « transvestisme », de saintes « déguisées », « travesties », « transgenres » ou « trans ». Dans la lignée de Clovis Mailliet, j'essaierai de montrer que Marin·e peut être qualifié·e de « transgenre », sans m'interdire de recourir à d'autres termes s'ils me paraissent propres à éclairer le sens de certains épisodes.

Si les saint·es transgenres ont suscité de nombreux travaux en histoire médiévale, le dossier demeure largement en friche du côté des études littéraires – très prolixes, en revanche, sur les héroïnes transgenres de la littérature profane, au premier rang desquelles Silence<sup>7</sup>. Or les translations médiévales, comme on le sait, ne se réduisent presque jamais à une traduction mot à mot de leurs modèles latins ; loin de là, elles reformulent et transforment leurs sources, en des œuvres nouvelles et souvent inventives. Les versions en prose et en vers de la vie de sainte Marine ne font pas exception. Leur étude exhaustive justifierait un travail d'envergure à laquelle ne peut prétendre cet article<sup>8</sup>. Je me bornerai ici à analyser une version française en octosyllabes du XIII<sup>e</sup> siècle conservée par deux manuscrits, dont Barbara Ferrari a montré qu'elle s'inspirait de la vie de sainte Marine des *Vitae Patrum*<sup>9</sup> ; les versions en prose traduites de la même source offriront des éléments de comparaison qui permettront de dégager l'originalité du texte en vers<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> C. Mailliet, « Des seins de moine à Vézelay. Eugène-Eugénie, nouvelle image transgenre au XI<sup>e</sup> siècle », *Gradhiva*, n°28, 2018, p. 220-243 ; Clovis Mailliet, *Les Genres fluides. De Jeanne d'Arc aux saintes trans*, Paris, Arkhê, 2020. Dans « Des seins de moine... », art. cit., C. Mailliet justifie que l'on désigne comme « transgenres » des personnages jadis qualifiés de « travestis » : « On pourrait désormais leur appliquer le terme de transgenre, pas plus médiéval que travestissement (apparu au XVI<sup>e</sup> siècle), mais sans doute plus proche du vécu de nos contemporains, et plus conforme aux représentations du monde médiéval qui regardait toute forme de déguisement avec beaucoup de suspicion » (p. 221).

<sup>7</sup> Voir ainsi le choix bibliographique disponible sur le site Arlima : [https://www.arlima.net/eh/heldris\\_de\\_cornouaille.html](https://www.arlima.net/eh/heldris_de_cornouaille.html)

<sup>8</sup> Il existe de nombreuses versions vernaculaires de la vie de sainte Marine. Barbara Ferrari a identifié et classé cinq traductions des *Vitae Patrum* et répertorié leurs manuscrits dans « Versioni antiofrancesi in prosa della *Vita di santa Marina* », *Carte romanze. Quaderni di Acme*, n°1, 1995, p. 125-158. Outre ces versions, elle signale une version traduite du légendaire de Jean de Mailly dès la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle ; la traduction par Jean de Vignay de la vie contenue dans le *Speculum Historiale* de Vincent de Beauvais ; les diverses traductions, dont celle du même Jean de Vignay, de la *Legenda Aurea* (*ibid.*, p. 127, n. 7). Le répertoire *Transmedie* indique cinq versions françaises en prose et une en vers, sans compter les traductions de la *Legenda Aurea : Traductions médiévales (Transmédie). Cinq siècles de traductions en français au Moyen Âge (XI<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles). Vol. II. Répertoire*, sous la direction de Claudio Galderisi, Turnhout, Brepols, 2011, p. 639-640. Cette liste peut être complétée par la notice d'Anne-Françoise Leurquin et Marie-Laure Savoye, « Vie de sainte Marine, Anonyme », dans la base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/oeuvre/6187>).

<sup>9</sup> Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana, Reg. lat., 1728, et Bruxelles, Bibliothèque Royale, 10295-10304. Le texte en vers du premier, coté A par Barbara Ferrari, a été édité par Léon Clugnet, « Vie de sainte Marine (suite). VII. Texte français (suite) », *Revue de l'Orient chrétien*, n°8, 1903, p. 288-311 ; le second, coté B par Barbara Ferrari, par celle-ci, *Vie de Marine d'Égypte viergène. Poemetto agiografico del XIII secolo*, Edizione critica, Milano, LED, Università degli studi di Milano, Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia, 2000. Les citations de la *Vita sanctae Marinae virginis* des *Vitae Patrum* sont données d'après le texte que Barbara Ferrari reporte au bas du poème en vers selon l'éd. Rosweyde 1628 (*PL LXXIII*, col. 691-694).

<sup>10</sup> Barbara Ferrari a édité trois de ces versions dans « Versioni antiofrancesi in prosa... », art. cit. Je ferai référence à la plus ancienne des trois, que la médiéviste date de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle et édite sous le sigle VP3

Celui-ci propose une réécriture très intéressante du parcours de sainte Marine : l'écriture du personnage, de son identité et de son genre, en embrassant les ressources expressives de la langue vernaculaire, se nuance et se complexifie. J'étudierai la manière dont s'articulent les désignations du personnage, d'une part, avec des stratégies narratives liant point de vue, genre manifeste et sexe secret ; d'autre part, avec des rôles sociaux et des codes littéraires associés au genre (ou aux genres) de Marin-e. L'onomastique sera ainsi convoquée dans ses rapports tant avec des indices linguistiques du genre grammatical qu'avec la formulation et l'évaluation de statuts rattachés à l'un ou l'autre genre. Comme on le verra, l'identité de Marin-e se formule notamment dans son rapport à différentes instances masculines et paternelles ordonnant son itinéraire : le père, l'abbé et Dieu<sup>11</sup>.

## I. Aux mains du père : l'enfant Marin-e

Avant d'aborder l'analyse détaillée de la version en vers, il convient de souligner l'usage parcimonieux de l'onomastique dans le récit des *Vitae Patrum*. Si l'on excepte des mentions de Dieu et de Jésus-Christ, seule la sainte est désignée par des noms propres, *Marina* et *Marinus*. Le père, prénommé Eugène dans l'original grec, perd son nom dans la translation latine. Le récit français ajoute deux mentions au Saint Esprit (v. 78 et 276) et compare Marin-e à des figures bibliques masculines ou féminines, de l'Ancien Testament et du Nouveau, qui seront commentées plus loin<sup>12</sup>. En revanche, aucun personnage de la diégèse, hormis Marin-e, n'est nommé : le père, l'abbé, les frères du monastère, l'aubergiste<sup>13</sup> et sa fille demeurent anonymes. La sainte a l'apanage des noms propres et des comparants, ce qui lui confère, d'emblée, un statut d'exception.

Dans le récit latin, la révélation de son nom (ou, plutôt, de ses noms) est différée par le procédé rhétorique de la *retardatio nominis*. La vie s'ouvre sur une phrase qui rattache le personnage à son père :

Un laïc avait une fille unique d'un très jeune âge (*parvulam*)<sup>14</sup>.

De la même manière, l'auteur du poème en vers ne révèle pas immédiatement le nom de l'héroïne. Au terme d'un prologue dédié à l'éloge de la patience, il la désigne par le substantif « *damme* », significatif de la position éminente de la sainte :

à partir du ms. de Paris, BnF, fr. 23111, fol. 183v-185r (fin du XIII<sup>e</sup> début du XIV<sup>e</sup> siècle), p. 145-149.

<sup>11</sup> La question des rapports entre les pères et leurs enfants, dans la *Vie de Marine d'Égypte viergene*, mériterait une étude spécifique. J'indiquerai des pistes dans cet article, sans toujours les développer.

<sup>12</sup> Cf. le cinquième des « caractères essentiels » du discours hagiographique que retiennent Patrick Henriot et Jean-René Valette : « Le discours hagiographique ne perd jamais de vue la Bible, archétype toujours présent dans l'esprit des hagiographes mais aussi, plus ou moins explicitement, dans le récit. Le modèle des saints est christique, apostolique et prophétique. Il est vétérotestamentaire et plus encore néotestamentaire. » « *Perlesvaus* et le discours hagiographique », *Revue des Langues Romanes, Repenser le Perlesvaus*, études réunies par Catherine Nicolas et Armand Strubel, t. 118, 2014, n° 1, p. 73-93 (p. 75).

<sup>13</sup> L'une des versions en prose éditées par Barbara Ferrari nomme l'aubergiste *Pandoche*, du fait d'une lecture erronée du latin *pandox* (le tavernier). Voir « Versioni anticofrancesi in prosa... », art. cit., p. 142.

<sup>14</sup> *Erat quidam saecularis habens unicum filiam parvulam (Vita sanctae Marinae virginis, éd. cit., p. 109)*. Ici et dans le reste de l'article, les traductions du texte latin en français moderne sont miennes.

Bien en fut la damme garnie [« en » réfère à la patience]  
Dont je veul commencer la vie. (v. 53-54)

Le vers suivant, qui ouvre le récit, évoque la protagoniste à travers le comparant laudatif topique « fleur », grammaticalement féminin quoique applicable à un référent de l'un ou l'autre genre :

En Egipte naqui la flour  
Dont encore nous plaist l'oudour (v. 55-56)

Comme dans la version latine, la présentation du personnage est indissociable de celle de son père :

Ne say qui furent ly parent  
Mais un pere ot qui Dieu ama  
Comme par oeuvre demoustra.  
Veves estoit, n'eut plus d'enfans  
C'une pucellette avenans  
Qui assés petit d'aige avoit. [...] (v. 62-67)

Dans une sorte de circularité entre sujet et objet, ladite fleur « *ot un pere* » qui à son tour « *eut* » une « *pucelette* ». Le diminutif indique l'âge tendre, tout en accentuant la marque du féminin. La qualité de veuf attribuée au père, héritage de l'original grec, se retrouve dans certaines traductions en prose française des *Vitae Patrum*. Dans le poème en vers, elle renforce l'isolement des deux personnages, également signifié par le tour exceptif (« *n'eut plus d'enfans / C'une...* »).

Le texte latin et le texte français usent ensuite de stratégies bien différentes dans les modalités de nomination et de désignation de leur protagoniste. Dans le poème en vers, la petite fille est nommée quand le père, décidant de se retirer du monde, la confie à un homme de confiance :

A un homme dont se fia  
Commande la jouene meschine  
Qui apellee estoit Marine. (v. 86-88)

Le prénom féminin « Marine », qui n'apparaîtra plus avant l'explicit du récit, rime par le son et le sens avec le substantif « *meschine* ». Au monastère, c'est encore « *de sa fille* » que le père se souvient (v. 128), pour la « *meschine* » qu'il s'inquiète (v. 135). Celle « *qui apellee estoit Marine* » est installée dans une identité de jeune fille où se croisent les caractérisations de statut et de genre.

A *contrario*, le récit latin tait le prénom de l'enfant jusqu'au moment où il passe grammaticalement d'un genre à l'autre. Comme l'abbé, voyant son affliction, lui en demande la cause, le père (devenu frère, *frater*) se jette à ses pieds et lui dit :

« J'ai un fils unique (*unum filium*) que j'ai laissé à la ville en dépit de son très jeune âge (*parvulum*), et quand j'évoque son souvenir, je m'afflige à cause de lui. » Et il ne voulut pas lui préciser que c'était une fille (*puella*). Alors l'abbé, ignorant de quoi il s'agissait, et ne voulant pas le perdre parce qu'il était indispensable au monastère, lui dit : « Si tu le chéris, va et ramène-le ici, et qu'il demeure avec toi. » Il partit et la ramena, et elle s'appela Marina. Et il changea son nom, et il l'appela Marinus (*vocavit eam Marinum*)<sup>15</sup>.

Le père ment. Le commentaire du narrateur explicite le caractère volontaire et conscient de ce mensonge. Il insiste plus loin sur la dissimulation qui entoure Marin-e : « Aucun des frères ne sut que c'était une fille, mais tous l'appelaient Marinus (*vocabant eam Marinum*) »<sup>16</sup>. La traduction en prose suit de près le modèle latin<sup>17</sup>.

La version en vers, autrement développée, relate la transformation physique de Marin-e. Après avoir retrouvé la « *mescine* » (v. 186), le père la « *vesti et atourna / tout autresi comme un garçon* ». Dans le doublet synonymique « *vesti et atourna* », le second verbe spécifie le premier : le nouvel habit est assimilé à un accoutrement, un déguisement artificiel. Dans la même perspective, le tour comparatif « *tout autresi comme* » donne à lire, en creux, la non-identité entre Marin-e et un « *garçon* ». Le genre masculin, à ce stade, apparaît comme un pur costume, qui tient du travestissement ou, plus exactement, du transvestisme<sup>18</sup>.

En outre, dès lors que l'existence de Marin-e se donne à connaître et à voir aux autres moines, le texte joue sur plusieurs formes d'ambiguïtés dans les désignations du personnage. En premier lieu le père, pour parler de Marin-e, use du substantif « *enfant* ». Tels sont les vers dans lesquels il explique à l'abbé sa préoccupation :

« L'autrier commençai a penser  
Et mon país a ramenbrer,  
Dolans en sui, mentir n'en quier,  
Que ne le puis jeter arier.  
Illuecq ay un petit enfant,  
Ne m'est gaires dou remanant ;  
Li enfes est de petit eage,  
Qui me fait müer le corage,  
Car il est orphenins de mere  
Ne il n'i a sereur ne frere. » (v. 153-162)

<sup>15</sup> « *Habeo unum filium in civitate quem reliqui parvulum, et recordatus, affligor propter eum. Et noluit indicare ei quod puella esset. Abbas vero ejus ignorans quod esset, et nolens eum amittere, quia necessarius erat monasterio, dicit ei : "Si diligis eum, vade, et adduc eum huc, et sit tecum."* Et abiens adduxit eam, dicebaturque Marina. Et mutavit ei nomen, et vocavit eam Marinum. » (*Vita sanctae Marinae virginis*, éd. cit., p. 113-114).

<sup>16</sup> « *Nullusque agnovit de fratribus quod puella esset, sed vocabant eam omnes Marinum*. » (*ibid.*, p. 115).

<sup>17</sup> Dialogue entre le père et l'abbé : « *"Je ai un petit filz et sui pour lui en tristeur de cuer."* Il ne li volt mie dire que ce fust fille. » Retour au monastère : « *Ele avoit non Marine mes il li changea son non, si l'apela Marin. [...]* et nul des freres ne sot que ce fust femme, ainz l'apeloient tuit Marin. » Barbara Ferrari, « *Versioni anticofrancesi in prosa...* », art. cit., p. 145.

<sup>18</sup> Sur la distinction entre ces deux termes, voir Nicole Pellegrin, « *Le genre et l'habit. Figures du transvestisme féminin sous l'Ancien Régime* », *Clio. Histoire, femmes et sociétés* [En ligne], 10, 1999, <http://journals.openedition.org/cli/252>

Le père met en avant la vulnérabilité d'un « *enfant* » dont il est toute la famille. Selon un procédé symétrique à celui qui présidait à l'emploi de « fleur », le terme « *enfant* » est masculin par son genre grammatical, mais indifférencié quant au sexe de l'individu auquel il se réfère. Aussi le père, comme il le déclare lui-même, ne ment pas ; il camoufle simplement le sexe de l'enfant derrière le neutre de ce mot. L'abbé lui répond en écho : « *Si amenés o vous l'enfant* » (v. 175). Il accepte immédiatement d'accueillir dans la famille spirituelle de la « *congregation* » (v. 177) un « *enfant* » qu'il entend comme un mâle.

Le père a recours à une autre ruse du langage quand Marin-e arrive au monastère. À l'abbé demandant « *comment est ses nons* » (v. 203), le père répond : « *Marins apieller le poés* » (v. 205). La modalisation « *poés* » dispense le père d'un mensonge. Elle contient au demeurant une part de vérité, dans la mesure où le baptême, la conversion, l'entrée dans les ordres peuvent, effectivement, s'accompagner d'un changement de nom. Comme le commente le narrateur avec une ironie discrète, « *De peu li est ses nons müés* » (v. 206).

Dans le récit des années où Marin-e habite au monastère aux côtés de son père, les références au personnage varient selon les points de vue des acteurs en présence. Le père, évitant de trahir le sexe de sa fille, maintient l'indétermination de genre. En un long sermon didactique, il exhorte « *Mes enfes* » (v. 222) à la patience et à l'humilité<sup>19</sup>. Plus tard, se sentant mourir, il appelle « *l'enfant* » (v. 253) auprès de lui et prodigue encore à « *Mes enfes* » (v. 254) ses ultimes conseils :

« [...] Et vous savés mout bien comment  
 Jou ay vostre affaire celet,  
 Gardés que ne soit revelet  
 Pour nulle riens jusques a la mort. [...] » (v. 260-263)

Cet « enfant » dont l'« affaire » doit demeurer cachée s'est jusque-là conformé à l'étymologie du substantif : il n'a jamais parlé ou, plutôt, aucun de ses propos n'a été rapporté. Au moment où il prend la parole pour rassurer son père sur ses bonnes dispositions, il devient « *la pucelle, qui sage estoit* » (v. 279), « *la meskine* » (v. 285). Ces désignations au féminin interviennent dans le cadre d'une scène intimiste où le père et sa fille s'expriment sans témoins.

En revanche, quand le « *couvent* » vient faire ses adieux au moribond, « *finer couvint leur parlement* » (v. 309) : le silence retombe sur la face féminine de Marin-e. Le narrateur usera désormais du masculin. Une fois le père mort, sous le regard des moines, c'est « *Marins* » (v. 317) qui manifeste sa douleur. Les funérailles marquent un nouveau seuil :

Le preudomme ont ensevelit,  
 Freres Marins remest dolans  
 Qui adont avoit .xvii. ans. (v. 340-342)

<sup>19</sup> Ce sermon, passionnant quant à la valeur et, même, au pouvoir de la parole paternelle, est commenté par Barbara Ferrari comme un indice de l'intention didactique de la vie vernaculaire (*Vita sanctae Marinae virginis*, éd. cit., p. 40-43). Comme d'autres passages similaires du texte, il correspond à une volonté d'édification caractéristique des translations vernaculaires des récits hagiographiques. Voir Françoise Laurent, *Plaire et édifier. Les récits hagiographiques composés en Angleterre aux XI<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Champion, 1998.

Au rite de passage que constitue l'enterrement succède une phrase dont le sujet est non plus Marin, mais frère Marin. La disparition du père fait accéder « l'enfant » à l'âge adulte, marqué numériquement par la mention de ses dix-sept ans, et symboliquement par l'adoption du nom social complet. À la fin du récit, après son propre trépas, « *Frère Marin* » redeviendra « *Marin* » : la mort lui ôtera le titre du moine en même temps que l'habit<sup>20</sup>.

Dans cette première partie du récit, le narrateur désigne ainsi Marin-e par des termes correspondant au savoir et aux intentions des autres personnages. Le terme « *enfant* » prévaut dans les propos du père, soucieux de maintenir la fiction du neutre jusque dans l'échange privé. Le féminin surgit dans des passages qui n'engagent pas d'autres regards que ceux du narrateur et de son lectorat. Le masculin et le nom social l'emportent lorsque Marin-e agit sous l'œil des moines.

Soumis-e à ces fluctuations identitaires, sous quel genre Marin-e se perçoit-iel ? Le monologue que lui prête le texte en vers témoigne d'une hésitation. Quand son père meurt, le personnage s'écarte pour se retrouver « *tous seus* » (v. 319) : à l'abri des oreilles indiscretes, il est libre de se référer à lui-même sous un genre ou un autre. Dans le manuscrit du Vatican, il se qualifie par les participes passés d'« *esgaree* » et d'« *esprouvee* », au féminin. Le terme « *esgaree* » apparaissait déjà au début du récit, quand le père abandonnait sa fille pour partir au monastère : pour la seconde fois, Marin-e se sent désemparé-e par la perte du père<sup>21</sup>. Ce même participe figure également dans le manuscrit de Bruxelles. Il y est toutefois accordé au masculin et associé à un autre adjectif :

Or demourai chi esgarés,  
De cui serai je mais privés ? (v. 327-328)

Le terme « *privés* » indique l'intimité entre le père et son enfant, mais aussi entre le moine et le novice, réunis dans le même secret, la même cellule et, ici, le même genre.

## II. Aux mains de l'abbé : de « frère Marin » à la « sainte Vierge »

Voilà frère Marin intégré à la communauté monastique, sous la paternité spirituelle de l'abbé. La suite fait basculer son devenir terrestre. L'abbaye dispose d'un char à bœufs avec lequel les moines vont régulièrement jusqu'à la mer chercher des victuailles. Un jour, l'abbé « *Frere Marin fist apieller* » (v. 360). Il lui ordonne de se joindre à l'expédition ; en dépit de ses craintes, frère Marin s'exécute. Il loge, avec les autres moines, dans une auberge située à mi-chemin entre la mer et l'abbaye. La fille de l'aubergiste, « *bielle et gente* » (v. 387), se laisse séduire et engrosser par « *un chevalier dou pais* » (v. 391). Son père s'aperçoit qu'elle est enceinte et l'interroge. À l'instigation du diable, elle accuse « *frere Marin* » :

<sup>20</sup> La découverte du corps mort est ainsi rapportée : « *Assés tos vint qui s'en pierçoit / Que Marins trespasés estoit* » (v. 1021-1022).

<sup>21</sup> La jeune enfant « *Pour esgaree se tenoit / De son pere qui l'ot guerpie* » (v. 188-189).

« Ja ne vous en feray celee :  
 Bien conmissiés frere Marin  
 Qui a le fois sour cest kemin  
 Avoecq le car de l'abeie  
 A cheens pris herbergerie,  
 De lui ençainte et grosse sui  
 Ains d'autre toucie ne fui [...] » (v. 422-428)

Convaincu par la déclaration de transparence de sa fille (« *ja ne vous en feray celee* »), le père ne soupçonne pas la tromperie. Il va se plaindre à l'abbé de l'outrage, dont il accuse, à son tour, « *frere Marin* » (v. 455). L'abbé répond par des paroles qui isolent le moine dans une exception négative, celle du « *lais renons* » :

« Ains mais par frere k'euwissons  
 Ne nous avint si lais renons,  
 Frere Marin tost m'apiellés. » (v. 483)

L'abbé semble suivre la suggestion du père, « *Marins apieller le poés* ». Après avoir fait « *apieller* » frère Marin pour lui commander d'aller au ravitaillement (v. 360), il actualise ici, en l'appelant à lui, un autre sens du verbe : citer en justice. Et de fait, s'étonnant que le moine ait pu « *celer* » la méchanceté de son cœur (v. 497), il le somme de confirmer ou d'infirmar la plainte de l'aubergiste. Frère Marin garde silence et réfléchit.

De Jhesu Crist qu'il ot en li  
 Li ramenbra comment a tort  
 Fu jugiés et livrés a mort. (v. 506-508)

Réconforté par la pensée du Christ, le moine répond qu'il est effectivement coupable et fait acte de contrition. Le narrateur admire la patience et l'humilité d'un être capable de « *souffrir o son creatour / Angoisse a tort et deshonnour* » (v. 543-544). Tirant pour un « nous » qui l'inclut la leçon de l'épisode, il souligne le lien d'*imitatio* entre Jésus-Christ et Marin-e, réuni-es dans l'accomplissement du sacrifice et du martyre<sup>22</sup>. L'abbé ne saisit de la réponse de « son moine » (v. 556) que la confession du péché et s'éprend de colère :

De mautalent fu plains et d'ire,  
 Forment le fait battre et afflire. (v. 559-560)

Après ces mots qui, une fois n'est pas coutume, reprennent presque littéralement le récit des *Vitae Patrum*<sup>23</sup>, le poème en vers s'écarte de sa source latine<sup>24</sup> en introduisant une désignation inédite :

<sup>22</sup> Sur l'*imitatio Christi*, voir par exemple Marc Van Uytfanghe, « Modèles bibliques dans l'hagiographie », In : *Le Moyen Âge et la Bible*, dir. Pierre Riché et Guy Lobrichon, Paris, Beauchesne, 1984, p. 449-487.

<sup>23</sup> *Ad iracundiam autem commotus abbas, jussit eum contundi et affligi. Vita sanctae Marinae virginis*, éd. cit., p. 128.

<sup>24</sup> Le texte latin note sobrement : « *Et jactavit eam foras* ». *Ibid.*, p. 128.

La sainte viergene le souffroit  
 De coer joieus qui bien savoit  
 Que cil ont Dieu a compaignon  
 Qui sont en tribulation. (v. 561-564)

Le narrateur renverse du tout au tout sa stratégie. Depuis la mort du père, il n'était plus question que de frère Marin. Or au moment où le personnage acquiert, en assumant la calomnie de la fille de l'aubergiste, un statut de martyr, il est désigné comme la « sainte viergene ». L'expression, qui manifeste son innocence et sa virginité, contraste avec les violents reproches et avec la décision de l'abbé :

N'ot oncques mais frere entre nous,  
 Ne devant moy ne en ma cure,  
 Qui ossast faire tel laidure.  
 La maison vous couvient widier [...]  
 A le porte tost en alés. (v. 580-583, v. 587)

En dépit de ses pleurs et de ses arguments<sup>25</sup>, la « sainte viergene » (v. 593, 662) est exclue de la communauté qui l'avait accueillie. Elle demeure pendant trois ans devant la porte du monastère ; référée au féminin dans le récit, elle endure la faim, le froid, sa robe se déchire et tous la montrent au doigt. Quand l'abbé passe, elle se jette en croix sur le chemin pour implorer sa pitié, sans l'obtenir jamais. Le narrateur s'émerveille de sa vertu, qui surpasse tous les exemples de patience, d'abstinence, d'humilité, de charité et de « *cruel martire* » (v. 701). Reprenant un terme utilisé à la fin du prologue, il loue la « *pure dame [...] / En cui Jhesus vot habiter* » (v. 706-707) et la compare à Jérémie et à Jean le Baptiste (v. 716-717). Le rapprochement avec ces figures masculines confère à Marin-e une virilité spirituelle qui le-a place au-delà de la binarité des genres.

L'épisode suivant corrobore ce trait. Cependant que Marin-e subit la misère et l'opprobre, la fille de l'aubergiste met au monde un fils et le nourrit. Au bout de trois ans, l'aubergiste, pour se débarrasser de l'enfant, l'apporte à « *frere Marin* » (v. 759). Après l'avoir apostrophé, il vilipende son « *pechiés* » (v. 770) et sa « *lecherie* » (v. 774) et lui montre son « *bastart* » (v. 777) : il est, dit-il, impatient de s'en délivrer. Le narrateur reprend : « *La sainte vierge ot la parolle* »... (v. 783). L'expression « *sainte vierge* », dont le poème en vers use depuis plus de deux cents vers, apparaît à cet endroit dans le texte latin et la version en prose<sup>26</sup>. Tranchant avec les propos injurieux de l'aubergiste, elle contribue à dénoncer, pour les lecteur-ices, l'erreur dont la sainte est victime. Marin-e accepte cette nouvelle tribulation : embrasé-e par la charité<sup>27</sup>, « *l'enfant en se garde reçoit* » (v. 811). Par

<sup>25</sup> Marin-e a recours à l'exemple du fils prodigue. Voir à ce sujet l'introduction de Barbara Ferrari, *Vita sanctae Marinae virginis*, éd. cit., p. 40-43.

<sup>26</sup> *Sancta virgo suscipiens, tanquam proprium filium, de ipsa buccella panis, quam accipiebat ab introeuntibus in monasterium, nutricabat filium alienum. Vita sanctae Marinae virginis*, éd. cit., p. 136. Traduction en prose : [...] et la sainte virge le prist et le norri ausi comme se il fust siens propres. Et norri cel enfant des morsiaux du pain que l'en li donoit a la porte. « Versioni anticofrancesi in prosa... », art. cit., p. 146.

<sup>27</sup> Elle est « *de carité esprise* » (v. 797), elle « *qui de carité tres ardoit* » (v. 806).

ce geste, Marin-e assume une fonction de nourriture jusque-là répartie entre l'aubergiste et sa fille<sup>28</sup>, en même temps que la paternité sociale de l'enfant.

Un dernier élément complète ce portrait de sainte transgenre. Quand les moines apprennent que Marin-e a recueilli l'enfant, ils s'émeuvent de sa « *penitance* » (v. 836) et intercèdent auprès de l'abbé. Ils rappellent la piété passée de leur frère (« *nostre frere* », v. 851), louent sa patience et son humilité et invitent l'abbé à faire preuve de miséricorde. Ils étayent leur plaidoyer avec plusieurs exemples :

« Et ne pecha li rois Davit  
 Que Diex meismes avoit eslit  
 Et de sainté tout sourmontoit  
 Le peule que tout gouvrenoit ?  
 Salemons qui tant eut de sens  
 En pecié declina son temps ;  
 Bien savés que Sansons li fors  
 Fu ains tamps et ains heure mors  
 Par une femme qu'il ama ;  
 Et des autres assés y a  
 Qui ceüs sont et relevés,  
 Plus fors c'oncques n'orent esté. » (v. 883-894)

David, Salomon et Samson, pécheurs en dépit de leur éminence, entrent au Moyen Âge dans des listes misogynes topiques, destinées à illustrer la faiblesse des hommes face aux pouvoirs des femmes<sup>29</sup>. Invoqués en miroir de Marin-e, ils excusent ses errements, selon une argumentation elle-même erronée puisqu'elle part d'une fausse prémisse : que frère Marin serait de sexe masculin. En développant (certes sans excès) le cas de « *Sansons li fors* », puis en avançant que les hommes, ceux-ci et d'autres, se sont relevés de leur chute « *plus fors c'oncques n'orent esté* », les moines mettent l'accent sur une vertu que Marin-e incarne particulièrement, la force, cohérente avec sa stature de *mulier virilis*<sup>30</sup>. Malgré ses réticences, l'abbé accepte de recevoir « *frère Marin* » et son enfant, à la condition que le premier se charge des basses œuvres du monastère. La « *sainte Vierge* », là encore, obéit patiemment aux ordres de l'abbé.

Dans le récit des tribulations auxquelles Marin-e se soumet dans et hors l'abbaye se font jour de nouvelles modalités de nomination et de désignation : à l'ambiguïté succède une stratégie de clarification. En désignant le personnage comme « *la sainte vierge* », le

<sup>28</sup> La fille est « *nourrice* » de l'enfant (v. 751) ; l'aubergiste dit à « *frere Marin* » qu'il lui coûte de l'avoir « *nourri* » si longtemps (v. 782).

<sup>29</sup> Sur cette triade (ou d'autres, incluant notamment Absalon comme exemple de beauté), voir Albert C. Friend, « Sampson, David, and Salomon in the Parson's Tale », *Modern Philology*, vol. 46, n° 2, nov. 1948, p. 117-121. Je me permets également de renvoyer à mon article « L'enlumineur de toute chevalerie. Relire et réécrire le renom de Febus, ancêtre de Guiron, dans les manuscrits de Paris, BnF, fr. 358-363 (fin du xv<sup>e</sup> siècle) », In : *Sens, rhétorique et musique. Études réunies en hommage à Jacqueline Cerquiglini-Toulet*, sous la direction de Sylvie Lefèvre et al., Paris, Champion, 2016, p. 473-484 dans lequel j'examine plusieurs listes exemplaires et leurs variantes.

<sup>30</sup> Sur ce modèle dans le christianisme primitif, voir par exemple María Amparo Pedregal Rodríguez, « La *mulier virilis* como modelo de perfección en el cristianismo primitivo », In : *La Mujer en los orígenes del cristianismo*, éd. Isabel Gómez Acebo, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2005, p. 141-168.

narrateur rend patente sa sainteté et le lave de toute accusation. Il se dissocie du point de vue des autres actant-es du récit et, en particulier, de l'aubergiste, figure antagoniste au père de Marin-e, et de l'abbé, père spirituel au cœur dur. Il creuse aussi l'écart entre les vices dont le personnage est supposé coupable, causes de « *mauvaise fame* » (v. 940), et sa vertu que lui et les lecteur-ices savent immaculée.

### III. *Transitus*. Élection et reconnaissance

L'odeur de cette vertu, cependant, est montée aux cieux ; et là où le récit latin note sobrement

Au bout de quelques jours, il lui fut donné de dormir dans le Seigneur<sup>31</sup>.

la version en vers introduit un long discours de Dieu :

De s'amour estoit enlaciés  
Li rois des rois, si l'apella :  
« Ma suer, m'espouse, venés ça,  
De vous ne me puis consirer,  
En mon jardin vous voel mener,  
Illuecq iest la vigne florie  
Et la tourterelle y est oie.  
Ma douce amie a moy venés,  
En cambre de roy enterés,  
Li solas de vostre biauté  
A mon coer trait et enviré.  
Venés ma coulombe sans fiel,  
Je vous ay aprestet le ciel,  
Trop vous a li mondes trieulee,  
Mais tant yestes myeus acemee ;  
Plus blance yestes que fleur de lis,  
Viesture avés de samis,  
Rouge est vo bouce plus que sans,  
Les dens avés menus et blans,  
Ne devés a vilain siervir,  
O moy vous en couvient venir. » (v. 984-1004)

Comme l'a montré Barbara Ferrari, ce discours réécrit de manière transparente le *Cantique des cantiques*, selon une inspiration que l'on retrouve tant dans la poésie médio-latine que dans la lyrique courtoise<sup>32</sup>. L'éditrice relève la transposition dans la langue vernaculaire de l'*invitatio amicae*, genre médio-latin inspiré du Cantique, par

<sup>31</sup> *Contigit autem eam intra paucos dies dormire in Domino. Vita sanctae Marinae virginis*, éd. cit., p. 145.

<sup>32</sup> Barbara Ferrari, *Vita sanctae Marinae virginis*, éd. cit., p. 46. Sur les liens entre le Cantique des cantiques et la littérature courtoise, voir notamment Peter Dronke, « The Song of Songs and Medieval Love-Lyric », In : *The Bible and Medieval Culture*, sous la direction de W. Lourdaux & D. Verhelst, Mediaevalia Lovaniensia, Series I, Studia, VII (Louvain, University Press, 1979), p. 236-262 ; Tony Hunt, « The Song

lequel Dieu fait venir à lui sa créature (v. 986, 991, 995, 1004). Par cette *invitatio*, ajoute-rai-je, le texte continue d'explorer les acceptions d'un verbe qui, dans tout le récit, permet de désigner la sainte et scande ses comparutions devant des figures paternelles : après le père biologique et l'abbé, le roi des rois « *apell[e]* » (v. 985) son élue. Dieu ne la nomme pas, mais il use d'appellatifs inédits, s'adressant à elle comme à sa sœur, son épouse (v. 986) et sa douce amie (v. 991). Pour être habituelle dans la littérature mariale et hagiographique médiévale, cette indistinction quasiment incestueuse ne souligne pas moins l'appartenance de l'amour divin à une sphère qui transcende les normes de l'humain<sup>33</sup>. Elle reconstruit autour d'un personnage qui s'inscrivait jusque-là dans des espaces d'exception ou d'exclusion négatifs – abandon et perte du père, expulsion en-dehors des murs et de la communauté du couvent, stigmatisme de la diffamation – une sorte de parenté totale, apte à saturer toutes les places.

Cette indistinction s'accompagne d'un brouillage entre les registres sacré et profane que Barbara Ferrari a bien analysé. Les motifs de l'*hortus deliciarum*, de même que les images du lys et de la colombe présentes dans la *laudatio sponsae* du Cantique, peuvent également se lire à travers le prisme du roman ou de la lyrique courtoise. À ce titre, l'expression « *Ne devés a vilain siervir* » (v. 1003) est éloquente, le vilain s'entendant d'abord comme l'envers du courtois. Les vers qui suivent le discours de Dieu parachèvent cet effet de brouillage :

Ne desiroit tant riens la belle  
 Com celui veoir qui l'apelle,  
 Embracier le vot par amour,  
 Celui queroit et nuit et jour,  
 De son sancq vremelle estoit  
 Et nette et blanche le faisoit.  
 Quant oit le vois son ami  
 Li ame en a le cors guerpi,  
 El ciel l'ont li angele portee  
 Et a son espeus presentee ;  
 La ot grant fieste et grant solas  
 Quant il le tint entre ses bras  
 Icil qu'elle tant desiroit,  
 Nus coers penser ne le poroit,  
 C'est cose qu'on ne puet retraire  
 Ne dire, si s'en couvient traire. (v. 1005-1020)

of Songs and Courtly Literature », In : *Court and Poet*, éd. Glyn S. Burgess, Liverpool, 1981, p. 189-196 ; Naohiko Seto, « Lecture sacrée et lecture profane. Essai d'interprétation de la poésie lyrique médiévale selon la topique du Cantique des Cantiques », *Études de Langue et Littérature françaises*, n°42, Société Japonaise de Langue et Littérature françaises, Tokyo, 1983, p. 1-22.

<sup>33</sup> Plusieurs historiens, comme Anita Guerreau-Jalabert et Jérôme Baschet, montrent que la parenté divine repose sur un nœud incestueux entre la Vierge, Dieu et le Christ, que soulignent les textes et les images au moment même où se durcit la définition de l'inceste. Voir notamment Jérôme Baschet, *Le Sein du père. Abraham et la paternité dans l'Occident médiéval*, Paris, Gallimard, 2000, p. 48-62, « Parenté divine : nœuds ».

Le désir s'incarne au moment même où le récit conte la dissociation entre le corps et l'âme. L'élue est superlativement femme, à la fois épouse et amie, « vermelle » (v. 1009) par le contact mystique avec le sang de Dieu et purifiée par cette substance<sup>34</sup>. L'ellipse finale, qui exploite le *topos* de l'ineffable<sup>35</sup>, renvoie pareillement aux joies des sens et à l'extase contemplative ; ici se superpose une double référence à l'union mystique et sexuelle. Comme l'écrit Barbara Ferrari,

le langage amoureux, en raison de sa polyvalence caractéristique, permet de créer des images poétiques suspendues entre sensualité et mysticisme, puisant dans un vocabulaire identique pour décrire la relation à Dieu et la relation interpersonnelle<sup>36</sup>.

En cela, on reconnaît une caractéristique des écrits spirituels de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle. En effet, si la première littérature courtoise emprunte aux modèles cléricaux des modes de spiritualisation de la chair, elle produit à son tour, dans un mouvement symétrique, de nouveaux modes d'incarnation, voire d'incorporation de l'esprit. Ces transferts réciproques ne cessent de déplacer les lignes de partage entre *caro* et *spiritus*. Jean-René Valette étudie ainsi ce qu'il nomme les mystiques courtoises : renversant une expression d'Étienne Gilson, qui écrit que la littérature mystique du XII<sup>e</sup> siècle « reform[e] à son image » la littérature profane, il montre que dans les écrits spirituels du XIII<sup>e</sup> siècle, « la littérature profane reforme à son image la littérature mystique »<sup>37</sup>. De la même manière, cette littérature, désormais en position dominante dans le domaine vernaculaire, informe et reforme l'hagiographie, en particulier – mais pas uniquement – dans l'expression du sensible, du corps et de l'amour.

L'ascension singulièrement incarnée de l'âme de la sainte fait place à une redescente sur et, bientôt, sous la terre. Comme quelqu'un dans le monastère s'avise « *Que Marins trespassés estoit* » (v. 1022), les autres frères se réunissent « *entours le cors* » (v. 1025) et préviennent l'abbé. Celui-ci attribue la mort de Marin-e à ses péchés et ordonne aux moines d'ensevelir la « *karongne* » « *loncq de ceens* », en-dehors de la « *sainte abeie* » (v. 1038-1040). Corps, charogne, la personne de Marin-e est réduite à une dépouille.

<sup>34</sup> C'est ainsi que je comprends les vers « *De son sancq vremelle estoit / Et nette et blanche le faisoit* » (v. 1009-1010). La vertu purificatrice du sang du Christ fait l'objet d'images comparables à celle-ci, par leur forte composante charnelle, dans la réécriture versifiée du Cantique des *Cantiques Salemon*, datée de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle. Cf. le développement proposé à partir du verset [I. 1-2] *Meliora sunt ubera tua vino, flagrantia unguentis optimis*, Tony Hunt, *Les Cantiques Salemon. The Song of Songs in Ms Paris BNF fr 14966*, Turnhout, Brepols, 2006, v. 113-168.

<sup>35</sup> Je note, sans pouvoir développer, que cette joie ineffable a été prédite plus haut dans le récit dans le discours du père de Marin-e (v. 240-246). Cette prédiction est relayée à plusieurs reprises par le narrateur.

<sup>36</sup> « [...] il linguaggio amoroso, per la sua caratteristica "multivalenza", permette di creare immagini poetiche sospese tra sensualità e misticismo, attingendo ad un identico vocabolario sia per descrivere la relazione con Dio, sia quella interpersonale ». Barbara Ferrari, *Vita sanctae Marinae virginis*, éd. cit., p. 47. Dans la n. 134, l'éditrice cite les vers décrivant la nuit d'amour entre Lancelot et Guenièvre dans le *Chevalier de la Charette*, qui présentent la même rime « bras/solas » et expriment dans des termes très proches le *topos* de l'ineffable.

<sup>37</sup> Sur un exemple de mystique courtoise, voir en particulier Jean-René Valette, « Marguerite Porete et la confrontation des discours », *Cahiers de Recherches Médiévales et Humanistes*, n° 23, 2012, p. 273-289. Citation tirée de Jean-René Valette et Véronique Ferrer, « C'est à l'éternité que je t'emprunte », In : *L'Unique change de scène : écritures spirituelles et discours amoureux (XII<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle)*, sous la direction de Véronique Ferrer, Barbara Marczuk et Jean-René Valette, Paris, Classiques Garnier, 2016, p. 10-37 (p. 32).

Ce corps pourtant est le lieu où s'effectue la reconnaissance de la sainte : le récit français met en œuvre un glissement subtil du masculin au féminin grammatical, et de l'enveloppe terrestre à l'âme au paradis.

L'épisode du dévoilement opère une première transition. Les moines prennent le corps et lui ôtent ses habits.

Si l'ont pour laver estendut,  
Lors ont il tout aperceut  
Que bien estoit entr'iaus celee. (v. 1043-1045)

Le « *cors* » masculin (v. 1041) fait paraître un sexe féminin, que traduit le terme « *celee* », au féminin : la révélation advient par le sens et l'accord de ce participe passé, qui dit la dissimulation désormais révolue. Par la suite, dans la bouche des moines et de l'abbé, le texte use d'un procédé similaire à celui qu'il avait mobilisé avec les termes sémantiquement neutres de « fleur » et d'« enfant ». Les moines s'écrient :

« Qui ot ains mais coer si tres fort  
Que tant peüst souffrir a tort  
Com a soufiert ceste sainte ame ? » (v. 1049-1051)

L'abbé invoque quant à lui la « *Creature boine euwiree* » (v. 1061). La reconnaissance du sexe se lit dans les termes féminins d'« âme » et de « *créature* », encore appuyés par l'emploi du substantif « *femme* » qui achève la clarification. Pour les moines, « *Ne cuidiens pas qu'elle fuist femme* » (v. 1052) ; pour l'abbé, « *Oncques mais cou femme ne fist* » (v. 1060), où Marin-e devient, par l'*adunaton* qu'elle incarne, plus qu'une femme : une sainte.

En effet, la reconnaissance est aussi hiérarchique. L'abbé, en écho de la parole divine, qualifie Marin-e de « *douce espeuse de Jhesu Crist* » (v. 1059). Son discours à la sainte développe la petite phrase qu'il lui adresse dans le récit latin : « Toi, Dame (*domina*), tu n'as pas révélé ton mystère, et moi, je n'ai pas reconnu dans sa vérité ta sainte règle de vie »<sup>38</sup>. Dans le poème en vers, l'abbé s'adresse pareillement à la sainte, en signe d'allégeance, sous l'appellatif « *Dame* », pour lui crier merci (v. 1071). Comme dans le texte des *Vitae Patrum*, cette dame a « *celet* » un « *mistere* » (v. 1075) analogue aux mystères de la Trinité ou de l'Incarnation. Aussi la sainte n'a-t-elle pour égale ou pour supérieure que la Vierge :

« Ains plus viertueuse ne fu  
Se ne fu la Vierge Marie.  
Mout du damme Judit Prisie  
Qui un prince de grant pooir  
Osa sutilment decevoir,  
Le ciefl cop de s'espee [...] (v. 1078-1083)  
Et de vous damme que diray ?  
A cui comparer vous poray ? » (v. 1091-1092)

<sup>38</sup> « Tu, domina, non dixisti mysterium tuum, et ego non cognovi in veritate sanctam conversationem tuam. » *Vita sanctae Marinae virginis*, éd. cit., p. 146.

La comparaison avec Judith, qui dément la question rhétorique « *A cui comparer vous poray ?* », est cohérente avec l'image de Marin-e en *mulier virilis*. Selon l'abbé, la sainte a vaincu le diable sous les espèces du monde et de la chair ; telle une pierre précieuse, elle a brillé par son humilité et par sa charité ; elle est la « *glorieuse vierge eslite* » (v. 1103) dont l'abbé requiert la pitié. Le père des moines s'humilie face à l'épouse de Dieu. En même temps, il est besoin de sa parole autoritaire pour que la sainteté de Marin-e soit reconnue parmi les hommes.

Il est besoin, également, du miracle. Le jour où l'on enterre, dans l'enceinte de l'abbaye, « *la sainte ancelle Jhesu Crist* » (v. 1128), la fille de l'aubergiste est assaillie par le démon. Son père la mène au monastère. Au bout de sept jours, elle confesse son crime : la « *damme boine euwiree* » (v. 1138) l'a délivrée du mal. Par rapport au récit latin, le texte français développe l'évocation de la possession démoniaque, du miracle par lequel la sainte libère la pécheresse, de la « *fame* » (v. 1143) qui court par le pays. Ce sont processions et miracles, aveugles « *ralumé* » (v. 1153) et malades guéris par « *la damme de sainte vie* » (v. 1156). Le texte se clôt sur un éloge de l'humilité, gemme, onguent parfumé et remède donnant les clés du paradis :

Cou est la vraie medecine  
 Qui la sainte vierge Marine  
 Garda tous jours de l'anemi  
 Et a le mort le conduisi  
 En joie durable et entiere  
 Ou Diex nous maint par sa priere.  
 Amen explicit. (v. 1189-1194)

Le nom au féminin, Marine, mentionné une seule fois lors de la première nomination du personnage, revient à l'explicit, qualifié par le titre de « *sainte vierge* » que la vie a prouvé<sup>39</sup>.

En conclusion, je voudrais revenir sur quelques spécificités de la *Vie de Marine d'Égypte viergene*, qui impliquent les modalités de nomination et de qualification de sa protagoniste. Le texte, certes, n'a rien de révolutionnaire dans son contenu dogmatique. Il ne remet pas en cause la vision misogyne des femmes pécheresses, représentées par la perfide et luxurieuse fille de l'aubergiste. Il promeut la patience et l'humilité, pousse à l'extrême le renoncement à la chair et propose pour modèle de sainteté un cas inimitable.

Le caractère exceptionnel de Marin-e, toutefois, revêt dans le récit une expression très forte. J'ai insisté sur les formes d'exclusion familiale, sociale et spatiale dont le personnage est victime, que viennent réparer, à la fin de la vie, l'accueil au Paradis et l'enterrement au cœur du monastère. D'une étape à l'autre, Marin-e passe du « *lais renons* » (v. 482) de frère Marin à la « *fame* » (v. 1143) de la sainte vierge Marine. Les échos infamants ou glorieux de ses noms ont pour pendant la question du tu et du su, du caché et du révélé. Le père dit à « *l'enfant* » que son « *affaire* » doit demeurer « *cele* » : son affaire, c'est son sexe et son

<sup>39</sup> Le récit latin et la version en prose ne donnent que ce titre à l'explicit, sans mentionner le prénom de la sainte.

nom féminins, en disjonction avec ceux qu'il adopte dans la communauté des moines. Mais le mensonge traverse plus largement l'ensemble du récit : le père dissimule un secret, par le langage et par les actes ; la fille de l'aubergiste dupe son père en prétendant ne rien laisser dans l'ombre ; l'abbé accuse frère Marin de « *celer* » le mal dans son cœur ; et pour finir, le dénouement passe par le dévoilement du sexe et la réitération éclatante, à l'explicit, du nom au féminin.

Ces voilements et ces dévoilements, par conséquent, sont plus profonds que le costume de garçon apposé à la petite fille, et les fluctuations identitaires de Marin-e ne s'arrêtent pas au jeu du travestissement. Le personnage est transgenre par la pluralité des rôles qu'il endosse : fille ou enfant biologique de son père, frère spirituel du père abbé et de ses frères moines, père et mère de « nourriture » d'un fils qui n'est pas sien, sœur, épouse et douce amie de Dieu. En même temps, comme le montre cette énumération, ces rôles ne se définissent pas uniquement et, peut-être, pas essentiellement par le genre. Ils engagent d'autres critères : âge, statut social, parenté naturelle, spirituelle ou divine, rapports d'analogie ou de typologie avec des figures bibliques, modèles de sainteté.

Dans l'écriture, ces (in)déterminations identitaires s'expriment par des voix : voix d'instances paternelles qui « *appellent* » Marin-e, voix de la calomnie et de la renommée, voix de Marin-e même, et voix du narrateur, en surplomb, capable de discerner le vrai du faux, de partager son savoir avec ses lecteur-ices, mais aussi de se couler dans les voix partiales, trompeuses ou erronées des personnages. La polyphonie du texte et, parfois, sa cacophonie participent d'une poétique de l'ambiguïté et de la transgression : Marin-e est un être « trans » bien au-delà du nom, de l'habit et du genre, jusque dans la manière dont s'inversent, au moment de son apothéose, un corps terrestre nié et bafoué et une âme puissamment incarnée. Le langage du poème vernaculaire occasionne ainsi un jeu remarquable, à tous les sens du terme : jeu avec les frontières des littératures spirituelle et courtoise, jeu de flottements dans les désignations, les qualifications et les appartenances, jeu, aussi, à relier à la notion de performance chez Judith Butler, dans la mesure où Marin-e performe, dans l'écriture du texte, plusieurs possibles de son identité. En cela, la littérarité du texte crée une performance vectrice de troubles ou, du moins, de tremblements dans la caractérisation ou la reconnaissance du sujet.

# ANTIQUITAS – BYZANTIUM – RENASCENTIA

Collection sous la direction de Zoltán Farkas, László Horváth et Tamás Mészáros  
ISSN: 2064-2369

I: Szepessy Tibor: *Bevezetés az ógörög verstanba*. Szerkesztette: Mayer Gyula. ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 2013. ISBN: 978-615-5371-10-3. 266 p.

II: Kapitánffy István – Szepessy Tibor (szerk.): *Bevezetés az ógörög irodalom történetébe*. ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 2013. ISBN: 978-615-5371-08-0. 276 p.

III: Tóth Iván: *Alexandros Homérosa. Arrhianos-tanulmányok*. ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 2013. ISBN: 978-615-5371-03-5. 208 p.

IV: *Philologia Nostra. Bollók János összegyűjtött tanulmányai*. Szerkesztette: Mészáros Tamás. ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 2013. ISBN: 978-615-5371-00-4. 516 p.

V: Erika Juhász (Hrsg.): *Byzanz und das Abendland: Begegnungen zwischen Ost und West. Bibliotheca Byzantina 1*. Eötvös-József-Collegium ELTE, Budapest, 2013. ISBN: 978-615-5371-15-8. 375 p.

VI: Achilleus Tatiós: *Leukippé és Kleitophón története*. Fordította: Szepessy Tibor. ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 2014. ISBN: 978-615-5371-27-1. 151 p.

VII: Szepessy Tibor (szerk.): *Római költők antológiája*. ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 2014. ISBN: 978-615-5371-25-7. 575 p.

VIII: Maywald József – Vayer Lajos – Mészáros Ede: *Görög nyelvtan*. Szerkesztette: Mayer Gyula. ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 2014. ISBN: 978-615-5371-31-8. 333 p.

IX: Jacqueline de Romilly – Monique Trédé: *Az ógörög nyelv szelleme*. Fordította: Vargyas Brigitta. Szerkesztette: Horváth László. TypoteX Kiadó, Budapest, 2014. ISBN: 978-963-2793-95-5. 135 p.

X: László Horváth (Hrsg.): *Investigatio Fontium. Griechische und lateinische Quellen mit Erläuterungen. Beiträge der Tagung Klassisches Altertum – Byzanz – Humanismus der XI. Ungarischen Konferenz für Altertumswissenschaft*. Eötvös-József-Collegium ELTE, Budapest, 2014. ISBN: 978-615-5371-33-2. 281 p.

XI: Horváth László: *Az új Hypereidés. Szövegkiadás, tanulmányok és magyarázatok.* TypoteX, Budapest, 2015. ISBN: 978-963-2798-18-9. 301 p.

XII: Erika Juhász (Hrsg.): *Byzanz und das Abendland II. Studia Byzantino-Occidentalia. Bibliotheca Byzantina 2.* Eötvös-József-Collegium ELTE, Budapest, 2014. ISBN: 978-615-5371-36-3. 257 p.

XIII: János Nagyllés – Attila Hajdú – Gergő Gellérfi – Anne Horn Baroody – Sam Baroody (eds.): *Sapiens Ubique Civis. Proceedings of the International Conference on Classical Studies (Szeged, Hungary, 2013).* ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 2015. ISBN: 978-615-5371-40-0. 424 p.

XIV: Zsuzsanna Ötvös: „*Janus Pannonius's Vocabularium*”. *The Complex Analysis of the Ms. ÖNB Suppl. Gr. 45.* ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 2015. ISBN: 978-615-5371-41-7. 354 p.

XV: Erika Juhász (Hrsg.): *Byzanz und das Abendland III. Studia Byzantino-Occidentalia. Bibliotheca Byzantina 3.* Eötvös-József-Collegium ELTE, Budapest, 2015. ISBN: 978-615-5371-44-8. 300 p.

XVI: Emese Egedi-Kovács (éd.): *Byzance et l'Occident II. Tradition, transmission, traduction.* Collège Eötvös József ELTE, Budapest, 2015. ISBN: 978-615-5371-46-2. 236 p.

XVII: Ágnes Ludmann (ed.): *Mare nostrum. Studia Iberica, Italica, Graeca. Atti del convegno internazionale Byzanz und das Abendland – Byzance et l'Occident III (24-25 novembre 2014).* ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 2015. ISBN: 978-615-5371-45-5. 186 p.

XVIII: Balázs Sára (Hrsg.): *Quelle und Deutung II. Beiträge der Tagung Quelle und Deutung II am 26. November 2014. (EC Beiträge zur Erforschung deutschsprachiger Handschriften des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, I.II.).* Eötvös-József-Collegium ELTE, Budapest, 2015. [ISSN: 2064-969X]. ISBN: 978-615-5371-47-9. 159 p.

XIX: Dión Chrysostomos: *Tróját nem vették be.* Fordította, előszóval és magyarázatokkal ellátta: Szepessy Tibor. ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 2016. ISBN: 978-615-5371-55-4. 172 p.

XX: Balázs Sára (Hrsg.): *Drei deutschsprachige Handschriften des Opusculum tripartitum des Johannes Gerson. Synoptische Ausgabe der Fassungen in den Codices StB Melk, Cod. 235, StB Melk, Cod. 570 und Innsbruck, ULB Tirol, Serv. I b 3. (Quelle und Deutung, EC-Beiträge zur Erforschung deutschsprachiger Handschriften des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, Bd. II.I.).* Eötvös-József-Collegium ELTE, Budapest, 2016. [ISSN: 2064-969X]. ISBN: 978-615-5371-66-0. 331 p.

XXI: Erika Juhász (Hrsg.): *Byzanz und das Abendland IV. Studia Byzantino-Occidentalia. Bibliotheca Byzantina 4.* ELTE Eötvös-József-Collegium, Budapest, 2016. ISBN: 978-615-5371-68-4. 271 p.

XXII: Emese Egedi-Kovács (éd.): *Byzance et l'Occident III. Écrits et manuscrits.* Collège Eötvös József ELTE, Budapest, 2016. ISBN: 978-615-5371-63-9. 333 p.

XXIII: Ágnes Ludmann (ed.): *Italia Nostra. Studi filologici italo-ungheresi.* Collegio Eötvös József ELTE, Budapest, 2016. ISBN: 978-615-5371-65-3. 275 p.

XXIV: Balázs Sára (Hrsg.): *Quelle und Deutung III. Beiträge der Tagung Quelle und Deutung III am 25. November 2015. (EC-Beiträge zur Erforschung deutschsprachiger Handschriften des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, Bd. I.III.).* ELTE Eötvös-József-Collegium, Budapest, 2016. [ISSN: 2064-969X]. ISBN: 978-615-5371-67-7. 202 p.

XXV: Dora E. Solti (ed.): *Studia Hellenica.* ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 2016. ISBN: 978-615-5371-69-1. 132 p.

XXVI: Mészáros Tamás (szerk.): *Klasszikus ókor, Bizánc, humanizmus. A XII. Magyar Ókortudományi Konferencia előadásaiból.* ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 2017. ISBN: 978-615-5371-77-6. 189 p.

XXVII: Horváth László: *Középhaladó ógörög nyelvkönyv. Periergopenés – Szegény gyötrődő tanuló I.* ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 2017. ISBN: 978-615-5371-75-2. 339 p.

XXVIII: Farkas Zoltán – Horváth László – Mayer Gyula: *Kezdő és haladó ógörög nyelvkönyv. Periergopenés – Szegény gyötrődő tanuló II.* ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 2017. ISBN: 978-615-5371-83-7. 442 p.

XXIX: *Philologia Nostra II. Kapitánffy István válogatott tanulmányai.* Szerkesztette: Farkas Zoltán és Mészáros Tamás. ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 2017. ISBN: 978-615-5371-78-3. 512 p.

XXX: László Horváth – Erika Juhász (Hrsg.): *Investigatio Fontium II. Griechische und lateinische Quellen mit Erläuterungen.* Eötvös-József-Collegium ELTE, Budapest, 2017. ISBN: 978-615-5371-76-9. 262 p.

XXXI: Philostratos: *A szofisták életrajzai.* Fordította és szerkesztette: Szepessy Tibor. ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 2018. ISBN: 978-615-5371-86-8. 198 p.

XXXII: Erika Juhász (Hrsg.): *Byzanz und das Abendland V. Studia Byzantino-Occidentalia.* ELTE Eötvös-József-Collegium, Budapest, 2018. ISBN: 978-615-5371-91-2. 196 p.

XXXIII: Balázs Sára (Hrsg.): *Quelle und Deutung IV. Beiträge der Tagung Quelle und Deutung IV am 23. November 2016. (EC-Beiträge zur Erforschung deutschsprachiger Handschriften des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, Bd. I.IV.)* ELTE Eötvös-József-Collegium, Budapest, 2018. [ISSN 2064-969X] ISBN 978-615-5371-90-5. 256 p.

XXXIV: Emese Egedi-Kovács (éd.): *Byzance et l'Occident IV. Permanence et migration.* Collège Eötvös József ELTE, Budapest, 2018. ISBN : 978-615-5371-92-9. 280 p.

XXXV: Gellérfi Gergő: *Allúziós technika és műfaji hatások Iuvenalis szatíráiban.* ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 2018. ISBN: 978-615-5371-95-0. 276 p.

XXXVI: *Studia Hellenica II.* Horváth Endre válogatott tanulmányai. Szerkesztette: Horváth László – Nakos Konstantinos – Solti Dóra. ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 2018. ISBN: 978-615-5897-07-8. 359 p.

XXXVII: Horváth László: *Az Öreg lovag.* ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 2018. ISBN: 978-615-5897-13-9. 266 p.

XXXVIII: Erika Juhász (Hrsg.): *Byzanz und das Abendland VI. Studia Byzantino-Occidentalia.* ELTE Eötvös-József-Collegium, Budapest, 2019. ISBN: 978-615-5897-24-5. 278 p.

XXXIX: Balázs Sára (Hrsg.): *Quelle und Deutung V. Beiträge der Tagung Quelle und Deutung V am 19. April 2018. (EC-Beiträge zur Erforschung deutschsprachiger Handschriften des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, Bd. I.V.)* ELTE Eötvös-József-Collegium, Budapest, 2019. [ISSN: 2064-969X]. ISBN: 978-615-5897-28-3. 227 p.

XL: Emese Egedi-Kovács (éd.): *Byzance et l'Occident V. Ianua Europae.* Collège Eötvös József ELTE, Budapest, 2019. ISBN: 978-615-5897-29-0. 230 p.

XLI: Alszászy Judit – Lina Basoucou – Solti Dóra: *Újgörög nyelvtan és gyakorlókönyv. Studia Hellenica III. Periergopenés – Szegény gyötrődő tanuló III.* ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 2021. ISBN: 978-615-5897-34-4. 462 p.

XLII: Erika Juhász (Hrsg.): *Byzanz und das Abendland VII. Studia Byzantino-Occidentalia.* ELTE Eötvös-József-Collegium, Budapest, 2021. ISBN: 978-615-5897-43-6. 404 p.

XLIII: Christine Ferlampin-Acher – Fabienne Pomel – Emese Egedi-Kovács (éds.): *Par le non connu an l'ome. Études d'onomastique littéraire médiévale.* Collège Eötvös József ELTE, Budapest, 2021. ISBN: 978-615-5897-45-0. 448 p.