

Cécile Caby

*L'humanisme au service de l'observance: quelques pistes de recherche**

[In corso di stampa in *L'Humanisme et l'Église du XV^e siècle au milieu du XVI^e siècle (Italie et France méridionale)* (Collection de l'EFR), a cura di P. Gilli, Roma © dell'autrice - Distribuito in formato digitale da "Reti Medievali"]

En abordant les rapports entre culture humaniste et observance sous la forme de l'humanisme au service de l'observance, j'ai bien conscience de pénétrer sur un terrain non seulement difficile en soi, mais aussi miné par une image principalement laïque et civile de l'Humanisme, véhiculée par l'historiographie depuis Hans Baron au moins¹. Sans entrer dans le mérite de cette orientation historiographique (qui, au demeurant, est loin d'être univoque), il me semble important de souligner comment certaines études récentes sur des textes fondateurs de l'interprétation laïque de l'humanisme - comme les fameuses polémiques anti-monastiques² - ou les récents colloques sur les sources patristiques et l'humanisme³ ont permis de réviser un certain nombre d'*a priori* sur les rapports entre culture religieuse et culture humaniste et d'ouvrir la voie à une interprétation plus articulée des relations complexes entre humanisme et monde régulier. Le sujet n'est pas neuf pour autant et certains parmi les fondateurs des études humanistes, comme E. Garin, D. Cantimori ou P. O. Kristeller⁴, avaient déjà pris en compte les échanges entre les deux milieux. Le dernier en particulier, dans un célèbre article sur la contribution des ordres religieux à l'humanisme, proposait de réévaluer (sans pour autant ôter à la culture humaniste sa nature principalement laïque) le rôle des religieux dans la culture de la Renaissance, comme continuateurs des traditions médiévales mais aussi comme participants actifs aux nouveaux mouvements intellectuels de l'époque et notamment aux *studia humanitatis*: c'est à la fois dans la continuité de cet article, attentif aussi bien aux lieux de cultures qu'aux pratiques spécifiques, mais en en renversant les

* Tous mes remerciements vont à Rosa Maria Dessi pour ses conseils à un moment où cette contribution risquait de s'enliser : en espérant qu'elle me pardonnera de ne pas avoir su parcourir toutes les pistes que m'ouvraient ses suggestions.

¹ En particulier H. Baron, *The Crisis of the Early Italian Renaissance. Civic Humanism and republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, Princeton, 1966 et du même auteur, le recueil d'articles publié sous le titre *In Search of Florentine Civic Humanism. Essays on the Transition from Medieval to Modern Thought*, 2 vol., Princeton, 1988 (d'un point de vue historiographique et théorique, voir en part. *A Defense of the View of the Quattrocento First Offered in The Crisis of the Early Italian Renaissance (1970)*, *ibid.*, vol. 2, p. 194-211). Sur les rapports entre humanisme et religion, on ne saurait ignorer les travaux de C. Trinkaus, *In Our Image and Likeness. Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, 2 vol. Londres, 1970. Du même auteur, voir la mise au point sur l'évolution de l'historiographie anglosaxonne concernant les rapports entre humanisme, religion et société, C. Trinkaus, *Humanism, Religion, Society: Concepts and Motivations of Some Recent Studies*, désormais dans *id.*, *Renaissance Transformations of Late Medieval Thought*, Aldershot-Brookfield, 1999 (Variorum Collected Studies Series), XIII, p. 676-713. Enfin, voir le dernier bilan dressé par James Hankins dans l'introduction à *Renaissance Civic Humanism*, éd. J. Hankins, Cambridge, 2000, p. 1-13 qui renvoie à la bibliographie antérieure.

² La bibliographie sur ce sujet est immense et de qualité variable en raison d'un manque fréquent de sérénité dans la lecture de ces textes d'invective. Je ne citerai donc que quelques titres récents qui me semblent renouveler l'approche comme les articles de L. Gualdo Rosa, *Leonardo Bruni, l'«Oratio in hypocritas» e i suoi difficili rapporti con Ambrogio Traversari*, dans *Ambrogio Traversari camaldolese nel VI centenario della nascita, 1386-1986*, Camaldoli, 1987 (Quaderni di Vita Monastica, 45), p. 89- 111 et P. Viti, *Leonardo Bruni e le polemiche antiumanistiche*, dans *Gli Umanesimi medievali*, éd. C. Leonardi, Florence, 1998 (Millennio Medievale, 4), p. 794-805. Voir aussi *infra* note 72.

³ *Umanesimo e Padri della Chiesa. Manoscritti e incunaboli di testi patristici da Francesco Petrarca al primo Cinquecento*, éd. S. Gentile, Caleppio di Settala (Mi), 1997 et *Tradizioni patristiche nell'Umanesimo*, éd. M. Cortesi, C. Leonardi, Florence, 2000, en part. l'article de P. Viti qui souligne les différences de points de vue de deux lecteurs de Basile, l'un à la recherche d'un modèle d'éducation morale et communautaire pour le citoyen, l'autre d'un modèle d'ascétisme et d'orthodoxie : *Bruni e Traversari lettori di San Basilio*, *ibid.*, p. 23-41.

⁴ Je pense notamment à E. Garin, *Problemi di religione e filosofia nella cultura fiorentina del Quattrocento*, dans *La cultura filosofica del Rinascimento italiano. Ricerche e documenti*, Milan, 1994 (1^e éd. 1961), p. 127-142. Pour le tournant entre XV^e et XVI^e siècles, il faut également rappeler les travaux de Delio Cantimori, en particulier *Umanesimo e religione nel Rinascimento*, Turin, 1975.

termes que se situe cette contribution⁵. Même si, comme nous le verrons, il n'y a pas de circulation à sens unique dans le domaine des relations entre humanisme et observance pour la simple raison qu'elles mettent en scène des hommes dans le cadre de réseaux aux ressorts variés, il s'agira principalement de comprendre comment certains aspects du renouvellement des méthodes de savoir et du bouleversement de la hiérarchie des connaissances constitutifs de la culture humaniste furent utilisés (certains diraient instrumentalisés, voire détournés) au service de la promotion d'un mouvement de réforme interne des ordres religieux (principalement l'ordre camaldule et celui des ermites de saint Augustin) à partir de la fin du XIV^e et surtout au XV^e siècle⁶.

On peut saisir ces interférences à différents niveaux, en privilégiant par exemple la constitution et le fonctionnement des réseaux de personnes où se croisent intérêts culturels, politiques et religieux (je n'y ferai qu'une allusion rapide); ou encore en privilégiant la communauté de sources et d'auteurs de référence, ainsi que la circulation de thèmes communs entre les deux milieux: celui des vertus salvatrices des études liée à une confiance du mouvement humaniste envers la perfectionnabilité de l'homme, celui de la réflexion sur la restauration de l'âge d'or des origines du savoir comme de l'observance, celui de la recherche de l'*otium* et du désert; ou, enfin, en privilégiant des pratiques intellectuelles communes comme la traduction, la littérature épistolaire, l'histoire, l'art oratoire, voire l'hagiographie. Il ne s'agit bien sûr pas d'explorer tous ces domaines mais d'en privilégier certains et d'en présenter le contexte général de développement, en vue de recherches futures.

Mes enquêtes sur le contexte socio-politique du développement de l'ordre camaldule à la fin du Moyen Âge ont permis de mettre en évidence le fonctionnement exemplaire de certains réseaux à l'intersection entre pratique politique, culture humaniste et réforme ecclésiastique⁷. Le plus ramifié, mais aussi le plus perceptible grâce à la richesse des sources l'illustrant (une correspondance fournie et un récit de visites aux accents de voyage culturel), est le réseau d'Ambrogio Traversari qui se développe dans toute l'Italie du centre et du nord-est dans le premier tiers du XV^e siècle⁸. L'un de ses principaux pôles se situe indéniablement à Florence autour de

⁵ P. O. Kristeller, *The Contribution of Religious Orders to Renaissance Thought and Learning*, dans *Medieval Aspects of Renaissance Learning*, Duke university press, 1974, p. 95-158. Sur le même milieu, voir la synthèse sans prétention des travaux antérieurs dans G. Picasso, *Il monachesimo alla fine del Medioevo: tra umanesimo e "devotio"*, dans *Cultura e spiritualità nella tradizione monastica*, éd. G. Penco, Rome, 1990 (Studia Anselmiana, 103), p. 129-147 (désormais dans id., *Tra umanesimo e devotio. Studi di storia monastica*, Milan, 1999, p. 97-113).

⁶ Sur ces échanges, voir G. Zarri, *Aspetti dello sviluppo degli Ordini religiosi in Italia tra Quattro e Cinquecento. Studi e problemi*, in *Strutture ecclesiastiche in Italia e in Germania prima della Riforma*, éd. P. Prodi - P. Johanek, Bologne, 1984, p. 207-257 et K. Elm, *Mendikanten und Humanisten im Florenz des Tre- und Quattrocento. Zum Problem der Legitimierung humanistischer Studien in den Bettelorden*, dans O. Herding et R. Stupperich éd., *Die Humanismus in ihrer politischen und sozialen Umwelt*, Boldt, 1976, p. 53-85; id., *Verfall und Erneuerung des Ordenswesens im Spätmittelalter. Forschungen und Forschungsaufgaben*, dans *Untersuchungen zu Kloster und Stift*, éd. J. Fleckenstein, Göttingen, 1980, p. 188-238 (Studien zur Germania Sacra, 14); id., *Monastische Reformen zwischen Humanismus und Reformation*, dans *900 Jahre Kloster Bursfelde. Reden und Vorträge zum Jubiläum 1993, herausgegeben von Lothar Perlt Abt von Bursfelde*, Göttingen, 1993, p. 59-111. Sur l'ordre camaldule dans ce contexte, voir C. Caby, *I Padri nell'osservanza camaldolese: uso, riuso, abuso*, dans *Tradizioni patristiche nell'Umanesimo*, cit. note 3, p. 175-191 et *Entre observance et humanisme. Définitions et pratiques d'une orthodoxie culturelle dans l'ordre camaldule*, dans *Orthodoxie, Christianisme, Histoire. Orthodoxy, Christianity, History*, éd. S. Elm, É. Rebillard, A. Romano, Rome, 2000, p. 3-22 (Collection de l'École française de Rome, 270).

⁷ Sur ce type d'approche à l'échelle d'une ville voir le livre pionnier de L. Martines, *The Social World of Florentine Humanists 1390-1460*, Princeton, 1963, et, pour Venise, M. L. King, *Umanesimo e Patriziato a Venezia nel Quattrocento*, 2 vol., trad. it., Rome, 1989 (éd. originale, Princeton, 1986).

⁸ *Ambrosii Traversarii Generalis Camaldulensium... Latinae Epistolae*, éd. P. Canneti - L. Mehus, Firenze, 1759, rééd. anastatique, Bologne, Forni, 1968 (désormais Traversari, *Epistolae*, avec indication du livre, du numéro d'ordre de la lettre et des colonnes); cette édition (notamment la datation des lettres) doit être corrigée le cas échéant grâce à F. P. Luiso, *Riordinamento dell'Episolario di A. Traversari, con lettere inedite e note storico-cronologiche*, Florence, 1898-1903 (désormais Luiso, avec indication du livre et du numéro d'ordre de la lettre après correction); Ambrogio Traversari, *Hodoeporicon*, éd. dans A. Dini-Traversari, *Ambrogio Traversari e i suoi tempi*, Florence, 1912 (traduction italienne de V. Tamburini: A. Traversari, *Hodoeporicon*, Florence, 1985). Outre ces sources, on trouvera des

Niccolo Niccoli (son allié dans la redécouverte de la littérature patristique) et des frères Cosme et Laurent de Médicis avec lesquels Traversari entre en relation au moins dès 1416 : amitié littéraire soutenue par l'échange, la copie ou la commande de livres et l'attention pour l'éducation des fils de Cosme, amitié politique qui s'affiche plus que jamais au cours de l'exil des deux frères en 1433⁹. En cette occasion, Traversari met en branle toutes ses relations à Florence (y compris son amitié avec le principal opposant des Médicis, Rinaldo degli Albizzi), à Venise (où les Médicis se sont réfugiés) et à la Curie pour favoriser le retour des deux frères. Au plus fort de la tourmente, Traversari écrit : «Nos efforts étaient encouragés par les prières des amis qui arrivaient de toutes les directions pour nous recommander l'affaire avec une grande affection et un soin passionné. Si pour eux, parce que suspects de faction, il pouvait être extrêmement dangereux de parler, nous, grâce à notre habit, notre religion et nos amitiés, nous pouvions tirer grand profit de nos interventions»¹⁰. Le second pôle de ce réseau est la cour pontificale, en particulier celle d'Eugène IV, qui voit passer la plupart des réformateurs vénitiens et de nombreux savants investis dans les projets de réunion avec l'Église grecque¹¹. Le dernier est Venise où le camaldule est en fréquents contacts avec Francesco Barbaro : si leur amitié est avant tout intellectuelle, ni l'un ni l'autre ne s'interdisent d'en user au profit d'amis à placer dans quelque magistrature florentine ou inversement pour entrer dans les grâces des autorités vénitiennes qu'il faut rallier à la réforme camaldule¹². Dans la plupart des cas, en particulier à partir de son élection comme prieur général, Traversari fait fonctionner son réseau au service aussi bien de son travail intellectuel (pour l'obtention de manuscrits, leur copie, leur échange), que de son ordre qu'il a entrepris de réformer ; à quelques occasions (l'exil des Médicis en 1433-1434, la menace pesant sur le gouvernement pontifical de Bologne en 1434-1435), ses interventions se font plus directement politiques.

À sa mort, ce réseau d'amitié et d'influences ne disparaît pas totalement, mais les États se fractionnant toujours davantage et la congrégation camaldule perdant de sa cohérence, les relations tendent à se nouer de plus en plus à l'échelle régionale. Sans compter qu'aucun des élèves ou successeurs de Traversari ne sera plus en mesure d'afficher la culture de leur maître. Quoi qu'il en soit, certains des disciples florentins de Traversari restent en contact avec leurs mécènes traditionnels, les Médicis, tel ce frère Michele de Santa Maria degli Angeli fidèle copiste au service de la famille, et surtout Mariotto Allegri, élu prieur général en 1453, très lié au fils de Cosme et dont on connaît les échanges épistolaires avec certains lettrés de son temps, en particulier

indications très précieuses pour la reconstruction du «réseau» de Traversari dans l'œuvre de Vespasiano da Bisticci, *Vite di uomini illustri del secolo XV*, éd. A. Greco, 2 vol., Florence, 1970. La bibliographie concernant Ambrogio Traversari s'étant récemment accrue de façon vertigineuse, je me contente de renvoyer à C. L. Stinger, *Humanism and the Church Fathers. Ambrogio Traversari (1386-1439) and Christian Antiquity in the Italian Renaissance*, Albany, 1977 (fondamental dans notre optique) ; C. Somigli, T. Bargellini, *Ambrogio Traversari monaco camaldolese*, Bologne, 1986 (pour l'attention accordée au rôle de Traversari dans son ordre) ; *Ambrogio Traversari camaldolese nel VI centenario della nascita, 1386-1986*, Camaldoli, 1987 (Quaderni di Vita Monastica, 45) ; *Ambrogio Traversari nel VI centenario della nascita*, convegno internazionale di studi (Camaldoli-Firenze, 15-18 sett. 1986), éd. G. C. Garfagnini, Florence, 1988. À propos du réseau d'A. Traversari et pour une vision d'ensemble de la bibliographie, je me permets de renvoyer à C. Caby, *De l'érémisme rural au monachisme urbain. Les Camaldules en Italie à la fin du Moyen Âge*, Rome, 1999 (BEFAR, 305), en part. p. 570-579, 605-616, 720-734, ainsi qu'aux deux articles signalés *supra* note 6.

⁹ Sur l'amitié avec les Médicis, voir C. Caby, *De l'érémisme rural au monachisme urbain...*, p. 570-574 et 613-615 ; sur les événements de 1433, voir D. Kent, *I Medici in esilio : una vittoria di famiglia ed una disfatta personale*, dans *Archivio storico italiano*, 132, 1974, p. 3-63 et *The Rise of the Medici Faction in Florence, 1426-1434*, Oxford, 1978, p. 303-335.

¹⁰ Traversari, *Hodoeporicon*, éd. A. Dini Traversari, p. 88-90 (traduc. italienne V. Tamburini, p. 168-174), en part. p. 88 (traduc. p. 169) : «Accendebant studia nostra amicorum preces, qui ad nos omni ex parte confluentes, miro affectu et propensiore cura negotium nobis commendabant. Se, utpote suspectos factionis, periculosius loqui pro illis posse; nos ratione habitus ac religionis et amicitiae, profuturos plurimum assiduitate nostra».

¹¹ C. Caby, *De l'érémisme rural au monachisme urbain...*, p. 720-734.

¹² *Ibid.*, p. 574-575.

Girolamo Aliotti, Politien et Guarin¹³. Or, paradoxalement, ce lien devient d'autant plus ambigu qu'il devient exclusif, comme en fera la triste expérience le prieur général vénitien Pietro Dolfin à partir de 1480, à l'époque de Laurent de Médicis¹⁴.

À nul n'échappera le caractère exceptionnel du système de relations constitué autour de Traversari, individu d'une carrure intellectuelle extraordinaire. Cela dit, il me semble important de tenter de comprendre le parcours de Traversari dans le contexte de sa vocation et de sa carrière au sein de l'ordre camaldule. Certes, ses initiatives réformatrices y furent l'objet de bien des oppositions, notamment de la part des ermites de Camaldoli inquiets de se voir remplacés par un bataillon de jeunes moines dotés d'une formation intellectuelle solide et en tout fidèles au prieur général ; certes les principaux aspects de son programme (comme la réforme du système scolaire) y eurent peu d'effets à long terme ; il n'en demeure pas moins que l'idéal réformateur de Traversari, mûri au sein de l'ordre camaldule, et ses choix intellectuels sont organiquement liés. Ainsi, lorsque Traversari, comme simple moine dans sa cellule à Santa Maria degli Angeli ou en tant que prieur général de la congrégation camaldule à partir de 1431, entend restaurer le monachisme camaldule, ce n'est pas tant à Romuald (à travers Pierre Damien) qu'il fait appel, ni aux pères du monachisme occidental (même s'il n'y est pas indifférent, comme l'atteste sa révision des *Dialogues* de Didier du Mont-Cassin¹⁵), mais aux pères grecs, véritables fondateurs du monachisme ascétique qu'il souhaite reconstruire. À peine élu prieur général de l'ordre, Traversari envoie une lettre circulaire à tous les Camaldules, exhortant le petit reste à suivre les pas des Pères, source de la sagesse, pour restaurer la vigne du Seigneur *in antiquam gratiam et ubertatem et primae sanctitatis faciem*¹⁶. C'est à cet objectif qu'est lié son programme de traduction qui va bien au delà des Vies des Pères pour englober une véritable anthologie de la littérature ascétique grecque en mesure de proposer un modèle pratique de vie vertueuse¹⁷.

Ce processus de réconciliation du passé en vue de sa restauration, caractéristique des mouvements d'observance, n'emprunte pas nécessairement la méthode de Traversari, fondée sur la conviction de la continuité par l'imitation entre le monachisme antique et le celui de son ordre. Certains ordres en quête de réforme, privilégient une continuité par filiation (plutôt que par imitation), n'hésitant pas, si besoin est, à se construire des origines antiques avec un raffinement varié et plus ou moins de succès¹⁸. L'un des exemples désormais les mieux étudiés grâce à l'attention que lui ont

¹³ Sur la pérennité et les transformations du réseau de Traversari, voir *ibid.*, p. 579-587, 612-616. J'approfondis actuellement mes recherches sur cette génération et notamment ses liens avec le bénédictin Girolamo Aliotti.

¹⁴ C. Caby, *De l'éremitisme rural au monachisme urbain...*, p. 592-595, 774-783, où l'on trouvera en outre la bibliographie disponible sur Pietro Dolfin, à propos duquel je me contente de renvoyer ici à J. Schnitzer, *Peter Delfin General des Camaldulensersordens (1444-1525)*, Munich, 1926 et R. Zaccaria, *Dolfin Pietro*, dans *Dizionario biografico degli Italiani*, 40, Rome, 1991, p. 565-571.

¹⁵ V. Brown, *Ambrogio Traversari's Revision of the « Chronicon Casinense » and the « Dialogi de miraculis S. Benedicti » : The Oldest Manuscript Rediscovered*, dans *Mediaeval Studies*, 58, 1996, p. 327-338.

¹⁶ Traversari, *Epistolae*, XVIII, 3, col. 818-823 = Luiso, XVIII, 12 (aux confrères de l'ordre, 26 mars 1433) ; on retrouve les mêmes exhortations dans IV, 6, col. 204-206 = Luiso, IV, 5 (aux moines bénédictins, de la part d'Eugène IV, 1432) et XVIII, 2, col. 815-818 (au chapitre général, 15 octobre 1430).

¹⁷ Voir en premier lieu C. Stinger, *Humanism and The Church Fathers...* (cité note 8), en part. p. 170-180 et C. Caby, *I padri nell'osservanza camaldolese ...* (cité note 6), en part. p. 181-184.

¹⁸ Cette question de la réconciliation et de la reconstruction du passé et, en particulier des origines, en vue de leur restauration rencontre très largement les thématiques du séminaire de l'École française de Rome « La mémoire des origines dans les institutions médiévales » dont les résultats seront exposés au cours d'une table-ronde en juin 2002 et publiés dans les MEFRM, 2002/2. À propos de ce processus dans les ordres religieux, on trouvera des suggestions et un premier bilan bibliographique dans K. Elm, *Die Bedeutung historischer Legitimation für Entstehung, Funktion und Bestand des mittelalterlichen Ordenswesens*, dans *Herkunft und Ursprung. Historische und mythische Formen der Legitimation*, Akten des Gerda Henkel Kolloquiums veranstaltet vom Forschungsinstitut für Mittelalter und Renaissance der Heinrich-Heim-Universität (Düsseldorf, 13-15 Oktober 1991), éd. P. Wunderli, Sigmaringen, 1994, p. 71-90.

apportée K. Elm, K. Walsh et D. Webb est celui de l'ordre des ermites de saint Augustin¹⁹. Si je m'y arrête à nouveau c'est en raison des grandes similitudes qu'il présente avec l'ordre camaldule dans cette entreprise de retour à l'observance des origines, et ce d'un double point de vue : la place qu'y occupe l'idéal érémitique et la place qui y est assignée aux études.

Le renouveau médiéval de l'intérêt pour l'hagiographie de saint Augustin n'est pas strictement contemporain du développement de l'observance dans l'ordre des ermites portant son nom. Une première saison - sur laquelle il n'y a pas lieu de s'attarder ici - eut lieu entre le milieu du XIII^e et le XIV^e siècle, au moment même de la naissance de cet ordre qui y recherchait une forme de légitimation. De cette époque date une image de saint Augustin ermite et fondateur d'un ordre en quête d'origines antérieures aux décrets de Latran IV et de Lyon II contre la prolifération des ordres religieux²⁰. L'extrême fin du XIV^e et le XV^e siècles voient non seulement une nouvelle efflorescence de l'hagiographie de l'évêque d'Hippone qui englobe sa mère Monique (investi d'un rôle décisif dans la conversion de son fils, rôle attribué aux siècles précédant soit à la providence divine, soit à l'influence de saint Ambroise et de l'ermite Simplicianus), mais encore une transformation de cette image qui privilégie désormais (sans abandonner le thème de la paternité d'Augustin pour l'ordre) le thème de la compatibilité entre solitude et amour des lettres, celui de la *vita mixta* chère à Luigi Marsigli²¹. La force du modèle d'Augustin expliquerait même l'ouverture précoce de l'ordre aux transformations humanistes de l'art oratoire : la tradition du discours homilétique de type patristique, restée très vive chez les ermites de saint Augustin, en dépit de la généralisation du *sermo modernus* chez les frères mendiants, ayant facilité l'adoption par certains prédicateurs augustins d'une nouvelle forme oratoire modelée sur le genre épideictique²². Pour les

¹⁹ K. Walsh, *Wie ein Bettelorden zu (s)einem Gründer kam. Fingierte Traditionen um die Entstehung der Augustiner-Eremiten*, dans *Fälschungen im Mittelalter*. International Kongress der MGH, München 16-19 sept. 1986, Hanovre, 1988, vol. 5, p. 586-610 ; K. Elm, *Elias, Paulus von Theben und Augustinus als Ordensgründer. Ein Beitrag zur Geschichtsschreibung und Geschichtsdeutung des Eremiten- und Bettelorden des 13. Jahrhunderts*, dans *Geschichtsdeutung im Spätmittelalter*, éd. H. Patze, Sigmaringen, 1987 (Vorträge und Forschungen, 35), p. 371-397 ; *Augustinus canonicus - Augustinus Eremitas. A Quattrocento Cause Célèbre*, dans *Christianity and the Renaissance. Image and Religious Imagination in the Quattrocento*, éd. T. Verdon et J. Henderson, Syracuse - New York, Syracuse University Press, 1990 et *Die Bedeutung historischer Legitimation für Entstehung, Funktion und Bestand des mittelalterlichen Ordenswesens*, dans *Herkunft und Ursprung. Historische und mythische Formen der Legitimation*, Akten des Gerda Henkel Kolloquiums veranstaltet vom Forschungsinstitut für Mittelalter und Renaissance der Heinrich-Heim-Universität (Düsseldorf, 13-15 Oktober 1991), éd. P. Wunderli, Sigmaringen, 1994, p. 71-90 ; F. Santi, *Santità agostiniana nel sec. XIV*, dans *Per corporalia ad incorporalia. Spiritualità, Agiografia, Iconografia e Architettura nel medioevo agostiniano*, Tolentino, Biblioteca Egidiana, 2000, p. 113-122. Il existe en outre au sein de l'ordre une expression iconographique de ces traditions historiographiques à laquelle renvoient les articles précédents, en part. K. Elm, *Augustinus canonicus - Augustinus Eremitas...*, notes 52-57, p. 106.

²⁰ C'est dans ce contexte qu'il faut lire le traité d'Henry de Friemar sur l'histoire de son ordre (1334) ou le fameux *Liber Vitasfratrum* de Jourdain de Quedlinburg : R. Arbesmann, *Henry of Friemar's « Treatise on the Origins and Development of the Order of the Hermi Friars and its true and real title »*, dans *Augustiniana*, 6, 1956, p. 37-145 ; Jourdain de Saxe, *Liber Vitasfratrum*, éd. R. Arbesmann et W. Hümpfner, New York, 1943. Sur ces textes, leurs auteurs et leurs sources, outre les contributions citées *supra* note 19, voir R. Arbesmann, *Jordanus of Saxony's Vita S. Augustini, the source for John Capgrave's life of St Augustine*, dans *Traditio*, 1, 1943, p. 341-353 ; *The « Vita Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi » in Cod. Laurent. Plut. 90 sup. 48*, *ibid.*, 18, 1962, p. 319-355 ; *The Edition of the Vita S. Augustini in Boston Public Library Ms 1483*, dans *Revue des études augustiniennes*, 11, 1965, p. 43-54 ; *A Legendary of Early Augustinian Saints*, dans *Analecta agostiniana*, 29, 1966, p. 5-58 ; B. Rano, *La dos primeras obras conocidas sobre el origen de la Orden Agostiniana*, *ibid.*, 45, 1982, p. 329-376.

²¹ P. Courcelle, *Les confessions d'Augustin dans la tradition littéraire*, Paris, 1963 ; P. O. Kristeller, *Augustine and the Early Renaissance*, désormais dans *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Rome, 1956, 2^e éd. 1984 (Storia e letteratura. Raccolta di studi e testi, 54), p. 355-372 ; D. Webb, *Eloquence and Education : A Humanist Approach to Hagiography*, dans *The Journal of Ecclesiastical History*, 31, 1980, p. 19-39, en part. p. 29-32.

²² J'emprunte cette remarque au très riche article de C. Delcorno, *La predicazione agostiniana (sec. XIII-XV)*, dans *Gli Agostiniani a Venezia e la chiesa di Sabto Stefano*, Venise, 1997 (Istituto veneto di scienze, lettere ed arti), p. 87-108, en part. 100-103 : l'auteur souligne le rôle déterminant d'Andrea Biglia qui, avant l'apparition du sermon humaniste au concile de Constance (oraison funèbre de Poggio Bracciolini pour la mort du cardinal Zabarella, 1417), marque déjà (dans les discours pour l'anniversaire de la mort de Gian Galeazzo Visconti) le retour aux lignes épurées de l'art oratoire antique articulée en trois points.

générations suivantes, et Andrea Biglia en est l'un des représentants les plus éloquents²³, la revendication de paternité d'Augustin est englobé dans une perception antique des origines de son ordre qu'il situe, à la suite de Pétrarque dans le *De vita solitaria*, dans les expériences érémitiques des Pères orientaux, source de toute vie religieuse digne de ce nom²⁴. Et de fait, c'est dans cette version intellectualisée que l'entreprise historiographique augustiniennne a le plus de succès à l'extérieur de l'ordre où l'image d'un Augustin ermite se greffe à un idéal de la spiritualité humaniste porté à son développement le plus haut par Pétrarque, celui de la docte solitude aux sources antiques et patristiques²⁵.

Le renouveau de l'hagiographie augustiniennne dans le cadre de la définition de l'observance augustine se distingue également par ses méthodes, notamment la recherche des sources, puisqu'il privilégie les *Confessions* au détriment de textes à la paternité douteuse, comme la lettre d'Augustin à sa sœur Perpetua. De ce point de vue, il est intéressant de confronter l'usage d'Augustin dans cet ordre à celui de Jérôme dans l'ordre des Hiéronymites réformé par Lope de Olmedo (1370-1433) sur la base d'une règle résultant d'un collage d'extraits de l'œuvre de Jérôme. Le résultat, une fictive *regula monachorum sancti Hieronymi*, impose une observance très rude comprenant entre autres le refus des études. Les tensions créées par l'application de cette réforme en Espagne contraignent Lope à abandonner sa charge de prévôt général et à se réfugier à Rome. Le 2 mars 1427, il écrit à Traversari et à Gomes (réformateur de la Badia florentine et membre de la congrégation de Sainte-Justine de Padoue) pour les consulter sur son projet de réforme. Sans entrer dans les détails de cette correspondance, retenons que l'une des principales critiques de Traversari porte sur l'usage des textes et leur interprétation étrangère à toute méthode humaniste de critique textuelle. Lope utilise sans rigueur des lettres attribuées par erreur à Jérôme et des textes apocryphes qui *a Patrum traditione deviant* ; en somme, conclue le réformateur et humaniste camaldule *Regulam istam falso inscriptam Hieronymo tibi penitus abiciendam censeo*²⁶.

Cette exigence humaniste de sources plus sûres, en particulier de Vies plus authentiques, et lues avec plus de rigueur englobe la plupart des Pères, dans un mécanisme d'historicisation et d'humanisation des vicissitudes chrétiennes qui consent (non sans quelques réticences dans les milieux ecclésiastiques) de percevoir l'histoire de l'Église comme élément de l'histoire de

²³ À propos d'Andrea Biglia, voir R. Sabbadini, *Andrea Biglia frate agostiniano del XV secolo*, dans *Rendiconti del R. Istituto lombardo di scienze e lettere*, 39, 109, p. 187-195 (qui reste encore utile) ; R. Arbesmann, *Andrea Biglia Augustinian friar and humanist († 1435)*, dans *Analecta augustiniana*, 28, 1965, p. 154-218 ; s. v., dans *Dizionario biografico degli Italiani*, 10, Rome, 1968, p. 413-415 ; D. M. Webb, *Andrea Biglia at Bologna, 1424-7: a Humanist Friar and the Trouble of the Church*, dans *Bulletin of the Institute of Historical Research*, 49, 1976, p. 41 et suivantes ; voir aussi *infra* note 72. Sur le contexte siennois à l'époque où y réside Biglia, voir G. Fioravanti, *Alcuni aspetti della cultura umanistica senese del '400*, dans *Rinascimento*, 19, 1979, p. 117-167, article touffu qui signale de nombreux auteurs qui mériterait approfondissement.

²⁴ A. M. Voci, *La suggestione umanista dell'eremo in Andrea Biglia*, dans *Critica Storica*, 18, 1981, p. 661-681 et *Petrarca e la vita religiosa : il mito umanista della vita eremitica*, Rome, 1983 (Studi di storia moderna e contemporanea, 13).

²⁵ Belles remarques de F. Santi, *Santità agostiniana...* (cit. note 19), p. 116 ; voir le traditionnel U. Mariani, *Il Petrarca e gli Agostiniani*, Rome, 1946 et R. Arbersmann, *Der Agustiniereremitenorder und der Beginn der humanistischen Bewegung*, dans *Augustiniana*, 14, 1964, p. 603-639 et 15, 1965, p. 265-269.

²⁶ J'ai déjà proposé une analyse de cette correspondance dans C. Caby, *I Padri nell'osservanza camaldolese...*, p. 183-184. Sur la réinterprétation de Jérôme à la fin du Moyen Âge, voir E. F. Rice, *Saint Jerome in the Renaissance*, Londres, 1985 et J. M. McManamon, *Pier Paolo Vergerio (the Elder) and the Beginning of the Humanist Cult of Jerome*, dans *The Catholic Historical Review*, 71, 1985, p. 353-371. Sur les pères de l'Église et l'humanisme, voir E. F. Rice, *The Renaissance Idea of Christian Antiquity : Humanist Patristic Scholarship*, in *Renaissance Humanism. Foundations, Forms and Legacy*, éd. A. Rabil, Philadelphia, 1988, vol. 1, p. 17-28 ; R. Fubini, *Intendimenti umanistici e riferimenti patristici dal Petrarca al Valla. Alcune note sulla saggistica morale nell'Umanesimo*, désormais dans id., *Umanesimo e secolarizzazione da Petrarca a Valla*, Rome, 1990, p. 137-181 et les actes du récent colloque *Tradizioni patristiche nell'Umanesimo*, cit. *supra* note 3 qui, au travers des riches contributions qu'il rassemble, fournit une ample bibliographie sur le sujet.

l'humanité²⁷. Rappelons les entreprises de révision des Vies des martyrs auxquelles participe Antonio Agli, et avant lui Traversari, ou encore (à travers la révision de la Vie de Potitus) Leon Battista Alberti lui-même²⁸. Plus modestement, les moniales de Santa Croce della Giudecca demandent à Ermolao Barbaro évêque de Vicence une nouvelle version de la Vie de saint Athanase par Eusèbe de Césarée, en substitution de la version peu fiable qu'elles utilisent (*cum existimetis veterem illam de eo viro pervulgatam historiam... haudquaquam fidelem esse... iudicetisque illam multis in rebus apocripham esse nec ubique veritatem continere*). L'évêque s'exécute dans la plus grande fidélité au texte d'Eusèbe de Césarée : *unum certissimum est, me veritatem de eo viro conscripsisse, Eusebium potissimum sequutum, quem fidelissimum scriptorem nostra semper Ecclesia comprobavit*²⁹. C'est une même sensibilité aux qualités humanistes de son œuvre que proclame Giovanni Tortelli à propos de sa *Vita Athanasii* dont il écrit: *gesta quae apud Graecos conscripta comperimus, in latinum fidelissime convertemus addemusque alia quaedam quae apud Latinos adprobatisimos auctores legendo didicimus*³⁰.

Dans ce contexte, les saints récents reçoivent moins de faveurs, même si D. Webb et F. Bausi ont pu définir une forme d'hagiographie humaniste de ces saints (entre autres Antonino Pierozzi ou Bernardin de Sienne) caractérisée par une méthode de critique des sources et d'historicisation conforme aux nouvelles normes culturelles, par un style élevé, enrichi de figures rhétoriques et de citations et conforme aux canons d'écriture du temps, ainsi que par l'introduction de nouveaux modèles de vertu au parfum humaniste³¹. De ce point de vue, on peut rappeler l'intéressante mais vaine tentative de l'ordre camaldule, ou plutôt du petit cercle des disciples de Traversari qui englobe ses élèves dans et hors de l'ordre, de promouvoir l'écriture de sa Vie : en réalité le projet n'est pas tant celui d'une *Vita* que d'une biographie sur le modèle de celles des catalogues d'hommes illustres alors tant à la mode. Les recommandations faites en vue de la collecte des informations sur Traversari (*scripta et translata, simul etiam gesta*) et les critères de choix qui conduisent à pressentir L. B. Alberti comme auteur probable trahissent d'ailleurs ce décalage³².

La recherche du christianisme antique à travers les Vies des Pères, leurs correspondances (celles de Basile de Césarée et de Jérôme en particulier) ainsi que les traces de leur participation aux

²⁷ C. Stinger, *Humanisme and the Church Fathers...*, p. 190-202.

²⁸ D. M. Webb, *Sanctity and Hagiography : Antonio Agli and Humanist Hagiography*, dans *Florence and Italy. Renaissance Studies in honour of Nicolai Rubinstein*, éd. P. Denley, C. Elam, Westfield College, 1988, p. 297-308 ; M. Miglio, *Storiografia pontificia del Quattrocento*, Bologne, 1975, p. 179.

²⁹ Édition dans Ermolao Barbaro il Vecchio, *Orationes contra poetas. Epistolae*, éd. G. Ronconi, Florence, 1972, ep. VI, p.157-159; cf. R. L. Guidi, *Questioni di storiografia agiografica nel Quattrocento*, dans *Benedictina*, 34, 1987, p. 167-252, en part. p. 184 et M. Cortesi, *Umanisti alla ricerca dei Padri greci*, dans *Umanesimo e Padri della Chiesa...*, cit. *supra* note 3, p. 69 et fiche 76, p. 303-304.

³⁰ BAV, Vat. Lat. 3492, f. 11-12v, cité par R. L. Guidi, *Questioni di storiografia agiografica nel Quattrocento...*, p. 187 et M. Cortesi, *Umanisti alla ricerca dei Padri greci...*, p. 63-75, en part. 70 et fiche 52, p. 258-259. Voir aussi M. Cortesi, *Tecnica versatoria e composizione agiografica nella « Vita Athanasii » di Giovanni Tortelli*, dans *La traduzione dei testi religiosi*, éd. C. Moreschini, G. Menestrina, Brescia, 1994, p. 197-223. D'autres exemples de ce souci d'authenticité dans le très bel article de F. Bausi, *Francesco da Castiglione fra teologia e umanesimo*, dans *Interpres*, 11, 1991, p.168-175, en part. p. 168-175.

³¹ D. M. Webb, *Eloquence and Education...* (cit. note 21) qui examine en particulier la Vie de Bernardin par Maffeo Vegio à propos de laquelle on pourra également consulter R. L. Guidi, *Maffeo Vegio agiografo di S. Bernardino da Siena*, dans *Aspetti religiosi nella letteratura del Quattrocento*, II, Vicence, 1974, p. 63-96. F. Bausi a entrepris depuis quelques années un travail remarquable (mais pas assez signalé) sur l'hagiographie humaniste (qu'elle concerne des saints anciens ou récents), voir en particulier : F. Bausi, *Umanesimo e agiografia. Il carme di Ugolino Verino in lode di Antonio Pierozzi*, dans *Frate Girolamo Savonarola e il suo movimento, Memorie Domenicane*, 29, 1998, p. 99-158 ; *Francesco da Castiglione fra teologia e umanesimo*, cité à la note précédente; *Le lodi della Madonna nella poesia religiosa di Ugolino Verino*, *ibid.*, 18, 1999, p. 275-289. On consultera également le bel article de F. Violoni, *La « Vita sancti Zenobi » di Giovanni Tortelli : l'architettura delle fonti*, dans *Aevum*, 68, 1994, p. 407-424.

³² C. Caby, *Culte monastique et fortune humaniste : Ambrogio Traversari, "Vir illuster" de l'ordre camaldule*, dans *MEFRM*, 107, 1996, p. 321-354. Dans cet article, je considère la plus ancienne notice biographique sur Traversari, à savoir la *Dormitio Ambrosii* du Camaldule Mauro Lapi, comme perdue, alors qu'elle serait conservée dans le manuscrit de Padoue, Bibl. del Museo Civico, C.M. 313, cf. E. Barbieri, *Produrre, conservare, distruggere : per una storia dei libri e della biblioteca di S. Matteo di Murano*, dans *Ateneo Veneto*, 185, 1997, p. 13-55, en part. p. 27-28.

vicissitudes religieuses et doctrinales de leur époque (à travers leurs sermons et opuscules variés mais aussi *l'Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe) contribue à en fournir une image plus réelle et humaine. Des *auctoritates* désincarnées qu'ils étaient pour la scolastique (au moins pour ceux qui étaient alors connus), les Pères deviennent non seulement des personnages historiques et réels mais aussi une source d'émulation pour le présent : en somme, des modèles de sainteté, mais aussi et surtout d'une vertu docte et érudite qui encourage les moines et tout homme à l'étude. S'adressant en mars 1406 au jeune Poggio Bracciolini, Coluccio Salutati écrit : « Je ne veux pas sembler préférer nos auteurs à ceux des gentils seulement parce qu'ils sont chrétiens mais parce que nous voyons bien que en ce qui concerne les préceptes qu'ils transmettent sur la vie et la morale, leurs arguments sont de très loin plus rationnels, meilleurs et plus proches de la perfection que ceux des gentils ». Sans négliger le complexe arrière plan polémique de cette affirmation, qui renvoie aux vieux débats sur les anciens et les modernes et sur la licéité de l'étude des auteurs païens, relevons surtout que pour Coluccio Salutati les auteurs chrétiens sont des maîtres d'*humanitas*, leçon héritée de Pétrarque et qui ne restera pas sans écho dans les générations suivantes³³.

L'intérêt du programme réformateur de Traversari est précisément d'intégrer cette conception renouvelée de la lecture des auteurs patristiques ainsi qu'une confiance démesurée dans le pouvoir de la culture, fondement de la pensée pédagogique de l'humanisme³⁴. Désespéré de modifier le comportement des moines de son ordre (en particulier des ermites), Traversari compte sur le renouvellement monastique et la formation des jeunes reclus pour faire triompher la réforme. Cette confiance dans les vertus de l'éducation est un des thèmes récurrents de sa croisade pour la formation intellectuelle des jeunes dans l'ordre et en dehors³⁵. Pour Traversari, héritier de la tradition inaugurée dans le cercle de Luigi Marsili (1394) et dans la mouvance de Pétrarque, les *studia humanitatis* procurent une forme d'éducation morale dans la mesure où la connaissance de la sagesse antique (en particulier celle des Pères) est une voie vers la vertu et ils ne font pour ainsi dire qu'un avec les *studia pietatis*³⁶. Dans la pratique, le projet pédagogique de Traversari profite de la connaissance des autres écoles humanistes, comme celle de Guarin à Ferrare ou celle de Vittorino da Feltre à Mantoue que Traversari visite en 1433³⁷. Dès les années 1420, Traversari met en place une école informelle à Santa Maria degli Angeli où, selon Vespasiano da Bisticci, il enseigne le latin et le grec à fra Jacopo Tornaquinci, fra Michele, fra Agostino da Portico mais aussi à un certain nombre de laïcs, dont Gianozzo Manetti³⁸. Le succès de cet espace d'expérimentation culturelle est apparemment important et dès 1423 (dans le contexte du concile de Sienne et d'un changement de prieur aux Angeli) le pape Martin V informé de cette activité encourage

³³ Coluccio Salutati, *Epistolario*, éd. F. Novati, vol. 4/1, Rome, 1905 (Fonti per la storia d'Italia, 18), p. 158-170 (à Poggio Bracciolini, 26 mars 1406), en part. p. 165 ; lettre citée et amplement commentée par S. Gentile, *Umanesimo fiorentino e riscoperta dei Padri*, dans *Umanesimo e Padri della Chiesa...*, p. 45-62, en part. 45.

³⁴ L'expression renvoie bien évidemment à E. Garin, *Il pensiero pedagogico dell'umanesimo*, Florence, 1958.

³⁵ Traversari, *Epistolae*, I, 20, col. 42-44 = Luiso, I, 13 (à Eugène IV, 1435 avril 2) et I, 27, col. 53-56 (au même, 1437 août-sept.) ; à cette idée des vertus réformatrices de l'éducation se rattache l'enthousiasme de Traversari envers les confréries de jeunes gens, voir K. Eisenbichler, *Confraternite laicali al tempo del Concilio*, dans *Firenze e il Concilio del 1439*, atti del convegno di studi (Firenze, 29 nov.-2 dic. 1989), éd. P. Viti, 2 vol., Florence, 1994, I, p. 220-241, in part. p. 231-233.

³⁶ Traversari, *Epistolae*, I, 19, col. 39-42 = Luiso, I, 12 (à Eugène IV, 1435 février 25) ; IV, 12, col. 210-211 = Luiso, IV, 11 (à Placido Pavanelli, 1435 février 24) ; XXII, 14, col. 943 = Luiso, XXII, 20 (à Romualdo, prieur de San Damiano de Bologne, 1432 oct. 7).

³⁷ Traversari, *Epistolae*, VIII, 50, col. 419 = Luiso, VIII, 51 (à Niccolò Niccoli, 1433 juillet 19) ; XV, 38, col. 707-709 = Luiso (à Mariotto Allegri, 1435 août 31) ; A. Traversari, *Hodoeporicon*, p. 74 (traduc. italienne V. Tamburini, p. 141-142). Sur la célèbre Ca' Giocosa, voir *Vittorino da Feltre e la sua scuola. Umanesimo, pedagogia, arti*, éd. N. Giannetto, Florence, 1981.

³⁸ Voir la vie de Gianozzo Manetti par Vespasiano da Bisticci, *Le Vite*, éd. A. Greco, cit., I, p. 487 : « Fu dottissimo nella lingua greca [...] Ebbe nelle lettere greche per precettore frate Ambruoso degli Agnoli, uomo dottissimo » ; également G. Pesenti, *La scuola di greco a Firenze nel primo Rinascimento*, dans *Atene e Roma*, 12, 1931, p. 84-101, en part. p. 94-101.

officiellement Traversari dans ses études personnelles et dans l'émulation de ses disciples³⁹. Une fois prieur général, Traversari étend la portée de son programme à tout l'ordre, en s'appuyant tout naturellement sur les disciples qu'il a déjà formés ou dont il a encouragé la formation, comme Mariotto Allegri⁴⁰. Le premier essai de mise en œuvre pratique du projet éducatif a lieu à Santa Maria della Rosa (Sienne) où Traversari décide, en juin 1431, de créer un collège pour les jeunes moines, *novellam religionis nostrae plantulam*, selon les termes d'une lettre à Eugène IV⁴¹. À Camaldoli, entre décembre 1432 et mars 1433, un autre collège est organisé et confié à Mariotto Allegri, sous le regard attentif et satisfait de Traversari, mais non sans des difficultés matérielles chroniques⁴². Quelques frictions avec les ermites et en particulier le majeur dérangeant parfois les études à Camaldoli, mais l'obstacle majeur est la difficulté de financement de ces collèges, en partie seulement résolue par l'aide extérieure. Mais pour Traversari, malgré les nombreux obstacles qu'il rencontre, nul doute que les études soient en mesure de transformer les moines, l'ordre camaldule et enfin la société dans son ensemble. Résumant la pensée de son maître, Girolamo Aliotti écrit dans le *De monachis erudiendis*, en polémique ouverte avec les partisans de la sainte ignorance et reprenant presque mot pour mot un motif pétrarquien⁴³ : « Ce ne sont donc pas les lettres, comme certains le soutiennent, qui chassent les moines des cloîtres et des monastères et les poussent à l'errance, mais plutôt le mépris et la négligence des lettres [...] Crois-moi, la lecture est la nourriture de l'esprit! »⁴⁴.

De ce rapide panorama des relations étroites entre le programme éducatif de Traversari et son projet de réforme pour l'ordre, émergent un certain nombre de pôles de culture : en premier lieu Santa Maria degli Angeli et Camaldoli. Or ces deux lieux sont également les lieux par excellence d'un réinvestissement humaniste et lettré de la solitude érémitique, que nous avons déjà identifié - à propos de l'historiographie augustinienne - comme un point de rencontre entre idéal lettré et idéal monastique.

Fondé comme ermitage dans les dernières années du XIII^e siècle, le monastère de Santa Maria degli Angeli devient dans les années 1420, grâce à la présence en ses murs du jeune Traversari, un véritable lieu de rencontre de l'humanisme florentin. En réalité, les premiers rapports avec la culture humaniste datent des premières années du siècle et sont placés sous l'égide de l'amitié de

³⁹ Les deux lettres sont éditées par A. Thomas, *Extraits des archives du Vatican pour servir à l'histoire littéraire du Moyen- Âge (suite et fin)*, dans *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire*, 4, 1884, p. 9-52, en part. p. 51-52.

⁴⁰ Traversari, *Epistolae*, XV, 1-3, col. 677-679 (à Mariotto, 12 mars, 31 mai et 29 sept. 1428 (?)) ; XXIV, 68, col. 1041 (Mariotto à A. Traversari, sans date, 1428 d'après *Ann. Camald.*, VI, 322) ; traduction italienne par C. Somigli, *Le lettere di Ambrogio Traversari a Mariotto Allegri (1423-1439)*, dans *Ambrogio Traversari camaldolese...*, Camaldoli, 1987, p. 154-236, p. 164-169.

⁴¹ Traversari, *Epistolae*, I, 9, col. 24-25 = Luiso, I, 14 (à Eugène IV, 1435 juin 18) ; voir aussi I, 20 col. 42 = Luiso, I, 13 (au même, 1435 avr. 2) : « ... ibi quoque educuntur pueri, novella plantatio » ; XVI, 16, col. 733 = LUISO, XVI, 4 (à Mauro prieur, 1432 février 12) : « novellis plantulis ».

⁴² Traversari, *Epistolae*, XI, 53, col. 540-541 (à son frère Girolamo, 1432 déc. 17) ; XI, 58, col. 544-545 (au même, 1433 mars 25) ; XV, 6, col. 681 (à Mariotto Allegri, 1432 sept. 13) ; XV, 8-13, col. 682-686 (au même, 1433 avril, mai 6, mai 14, mai 20, mai 29, juin 26) ; XV, 22-23, col. 692-695 (au même, 1433 déc. 18, 1434 février 3) ; traduction italienne de Somigli, *Le lettere di Ambrogio Traversari a Mariotto Allegri...*, p. 172-179, 189-194 ; A. Traversari, *Hodoeporicon*, p. 54 (traduc. italienne V. Tamburini, p. 105-106).

⁴³ Par exemple *Seniles* I, 5 : « Neque enim impediunt litere, sed adiuvant bene moratum possessorem viteque viam promovent, non retardant ». À ce propos, voir en dernier lieu R. G. Witt, *'In the Footsteps of the Ancients'. The Origins of Humanism from Lovato to Bruni*, Leyde, 2000 (Studies in Medieval and Reformation Thought, 74), en part. p. 239-255.

⁴⁴ Girolamo Aliotti, *De monachis erudiendis*, dans *Hieronimi Aliotti aretini ordinis sancti Benedicti SS. Florae et Lucillae epistolae et opuscula*, éd. G. M. Scarmalli, Arezzo, 1769, II, p. 176-292, en part. p. 264 : « Non itaque, ut ipsi aiunt, litterae sunt quae monachos exterminant claustris et evagari compellant, immo vero contemptus et negligentia litterarum. [...] Mihi credite, cibus est animi lectio!». Sur ce texte, voir *infra*, note 77. Sur les rapports entre *studia humanitatis* et observance, et sur la polémique contre les partisans de la sainte ignorance, voir C. Caby, *Entre observance et humanisme. Définitions et pratiques d'une orthodoxie culturelle dans l'ordre camaldule ...*, cité note 6, en part. les p. 12-13 qui renvoient à la bibliographie.

Coluccio Salutati avec certains frères de la communauté⁴⁵. Le 25 février 1379, Niccolò Lapi da Uzzano, juriste et chanoine de Santa Maria del Fiore, fait profession à Santa Maria degli Angeli sous le nom de Girolamo. Quelques mois plus tard il demande à son ami Coluccio Salutati un traité pour l'encourager dans son choix de vie monastique : comme il le rappelle au début de l'œuvre mais aussi dans une lettre à Antonio degli Alberti⁴⁶, Coluccio, en tant que laïc investi dans le monde, se sent peu adapté à cette mission qu'il n'accepte que par amitié et dans l'espoir d'en tirer quelque bénéfice. C'est ainsi qu'en 1381, dans un contexte politique très troublé et difficile pour le chancelier, Salutati rédige les deux livres du *De seculo et religione* pour condamner la dépravation du monde et louer les vœux monastiques⁴⁷. Cette œuvre est déconcertante à bien des égards et sans doute surtout par sa condamnation des auteurs païens, en contradiction avec les positions de Salutati lui-même : or, il me semble qu'une des voies de sortie des débats sans issue sur la nature 'médiévale' du traité est précisément (outre la nécessaire reconnaissance des influences augustiniennes sur la pensée morale de Salutati⁴⁸) d'insister sur l'amitié presque indéfectible qui lie Salutati à Santa Maria degli Angeli. Le monastère bénéficie très clairement d'un traitement d'exception : seuls ceux qui s'y retirent échappent aux critiques presque systématiques qu'oppose Salutati, au nom de la supériorité pratique et éthique de la vie active, aux projets de tous ses amis souhaitant se retirer dans la solitude des cloîtres ou des ermitages⁴⁹. À plusieurs reprises, Salutati, homme d'action que la solitude ne séduit guère fut-elle lettrée, s'exprime même en faveur des Angeli : en 1398, pour rappeler les ermites à leur devoir d'austérité ou, en 1403, dans une lettre à l'archevêque de Cantorbéry⁵⁰. Rappelons en outre que, avant de polémiquer avec lui sur la lecture des poètes païens, Giovanni da San Miniato avait demandé conseil à Salutati sur la manière de se racheter de sa conduite en temps de guerre, ce qui l'avait mené dans le *romitorio* camaldule de

⁴⁵ Sur les rapports entre Coluccio Salutati et Santa Maria degli Angeli, voir B. Ignesti, *Coluccio Salutati e i Camaldolesi*, dans *Ambrogio Traversari camaldolese...*, p. 55-88 (qui paraphrase la correspondance), G. Spinelli, *Monachesimo e società tra XIV e XV secolo nell'ambiente di Ambrogio Traversari*, dans *Ambrogio Traversari...*, Florence, 1988, p. 49-68 et C. Caby, *De l'érémisme rural au monachisme urbain...*, p. 601-605, 701-706

⁴⁶ Coluccio Salutati, *Epistolario*, éd. F. Novati, vol. 2, p. 333-335 (1^{er} juillet-1^{er} octobre 1392 ?) : Antonio, dégoûté par la vie politique, décide de se retirer du monde et demande à Coluccio un exemplaire du *De seculo et religione*. Dans une autre lettre à ser Giuliano Zonarini (24 juin-23 juillet 1392 ?), Coluccio justifie les positions de son traité contre les critiques de son correspondant, *ibid.*, p. 328-333.

⁴⁷ Coluccio Salutati, *De seculo et religione*, éd. B. L. Ullman, Florence, 1957. Sur cette œuvre à l'interprétation controversée, mais presque toujours perçue comme une parenthèse médiévale dans la pensée humaniste de Salutati ou encore comme le fruit d'une crise personnelle, voir principalement B. L. Ullman, *The Humanism of Coluccio Salutati*, Padoue, 1963 (Medioevo e Umanesimo, 4), p. 26-27 ; C. Trinkaus, 'In Our Image and Likeness'. *Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, Chicago, 1970, I, p. 51-102 et surtout II, p. 662-674 qui tente de rendre à l'œuvre sa place dans la pensée de Salutati et dans la culture humaniste mais n'en reste pas moins dépendant de l'interprétation de Ullman ; A. M. Voci, *Petrarca e la vita religiosa...*, p. 116-118 ; R. G. Witt, *Hercules at the Crossroads. The Life, Works, and Thought of Coluccio Salutati*, Durham, 1983, p. 195-208 ; et (avec les précautions que rend nécessaire une problématique pour le moins datée) R. L. Guidi, *Lo spirito eroico nel "De seculo et religione" di Coluccio Salutati*, dans *Aspetti religiosi nella letteratura del Quattrocento*, I, Vicence, 1973, p. 114-115.

⁴⁸ Voir en part. F. B. Gianni, *Il magistero di Coluccio Salutati e l'eredità agostiniana*, dans *Tradizioni patristiche nell'Umanesimo ... cit. note 3*, p. 43-80.

⁴⁹ On citera principalement les lettres à ser Andrea da Volterra en 1393 (Coluccio Salutati, *Epistolario*, éd. F. Novati, vol. 3, p. 449-456), à Antonio di Bernardo da Forlì secrétaire de l'abbé de Vallombrosa, entre 1388 et 1394 (ASPistoia, Comune, Processi civili, filza 23, cc. nn., éd. L. Gai, *Frammenti di un codice sconosciuto di Coluccio Salutati*, dans *Motivi di riforma tra '400 e '500, Memorie domenicane*, 3, 1972, p. 302-306, en part. 304-305 avec une ponctuation aberrante), et à Pellegrino Zambecari du 23 avril 1398 (Coluccio Salutati, *Epistolario*, éd. F. Novati, vol. 3, p. 285-308) ; sur ces lettres (en part. celles publiées par Novati), voir H. Baron, *The Florentine Revival of the Philosophy of the Active Political Life*, dans *In Search of Florentine Humanism...*, cit. *supra* n. 1, I, p. 134-157 (en part. 134-141) ; P. A. Lombardo, *Vita activa versus vita contemplativa in Petrarch and Salutati*, dans *Italica*, 59, 1982, p. 83-92 ; R. G. Witt, *Hercules at the Crossroad...*, p. 343-352 (le seul à prendre en compte la lettre éditée par L. Gai). Je n'ai malheureusement pas eu accès au volume *Arbeit, Musse, Meditation. Betrachtungen zur Vita activa und Vita contemplativa*, éd. B. Vickers, Zürich, 1985, en part. V. Kahn, *Coluccio Salutati on te Active and Contemplative Lives*, p. 153-179.

⁵⁰ Coluccio Salutati, *Epistolario*, éd. F. Novati, vol. 3, Rome, 1896 (Fonti per la storia d'Italia, 17), p. 262-263 et p. 618-621 ; voir C. Caby, *De l'érémisme rural au monachisme urbain...*, p. 702.

Florence⁵¹. Enfin, c'est l'année même de la rédaction du *De seculo et religione* que nous trouvons, dans une autre lettre à propos des Angeli adressée au cardinal Frignani, le réquisitoire le plus passionné en faveur de ces ermites qui ont choisi la solitude au milieu des hommes⁵². Au-delà du *topos* du cloître comme arcadie, l'intérêt de l'image que brosse Coluccio Salutati est qu'elle tente de faire concorder dans une sorte de spiritualité civique la solitude des moines et des lettrés et le lieu par excellence de l'investissement civil, à savoir la ville : pour Salutati, en effet, les moines-ermites des Angeli sont l'exemple de la solitude la plus extrême et héroïque, puisque vécue au cœur de la ville et en communication avec elle dans un rapport constant de *caritas*.

De ce point de vue, la réinterprétation humaniste de Camaldoli et de Lecceto est très différente et s'insère mieux dans le filon aristocratique de la *laus ruris* humaniste, qui loue la vie retirée loin du contact avec le peuple⁵³. Cette louange de la retraite rurale, notamment dans les moments de tension politique, prend clairement ses racines chez Cicéron et Horace et emprunte ses expressions pastorales et bucoliques à Virgile⁵⁴ ; mais, au XV^e siècle, elle est surtout dominée par l'héritage de Pétrarque, qui, à travers le *De vita solitaria* ou le *De otio religioso* principalement, a contribué à la diffusion d'une image idéale de la vie solitaire et à l'identification de certaines formes de vie religieuse (en particulier celle des chartreux et des ermites de saint Augustin) comme les expressions les plus hautes de cette retraite intellectuelle⁵⁵. Il n'est qu'à souligner la fortune de l'image pétrarquienne de Bernard de Clairvaux comme représentant de la *docta solitudo*, image fondée sur un trait de la spiritualité bernardine évoqué dans un bref passage de la *Vita prima* et quelques lettres du Cistercien, selon lequel Bernard aurait préféré l'enseignement de la nature à celle des maîtres parisiens⁵⁶. Et Pétrarque d'en conclure : « Il avait coutume de dire que tout ce qu'il savait des lettres, et je doute que quiconque à son époque en ait été mieux doté, il l'avait appris dans les bois et les champs, non pas grâce aux disciplines humaines mais par la méditation

⁵¹ *Ibid.*, p. 602-605 qui renvoie aux sources et à la bibliographie.

⁵² G. Pistoni, *Un modenese amico del Petrarca. Il card. Tommaso Frignani, con lettera inedita di Coluccio Salutati*, dans *Atti e memorie dell'Accademia di scienze, lettere e arti di Modena*, 12, 1954, p. 82-96, édition de la lettre p. 94-96 ; *Annales Camaldulenses ordinis sancti Benedicti*, éd. G.-B. Mittarelli, A. Constadoni, VI, Venise, 1766, p. 136-139 et 544, sur la visite de Frignani ; en général, C. Caby, *Érémisme et inurbamento dans l'ordre camaldule à la fin du Moyen Âge*, dans *Médiévales*, 28, 1995, p. 79-92 (on corrigera la coquille p. 89 : l'œuvre de Landino est évidemment intitulée *Disputationes* - et non *Dissertationes* - *Camaldulenses*).

⁵³ Sur les statuts de la vie active et contemplative à l'époque humaniste, voir P. O. Kristeller, *Teorie umanistiche della vita attiva e della vita contemplativa*, dans *Pio II e la cultura del suo tempo*, éd. L. Rotondi Secchi Tarugi, Milan, 1991, p. 13-27 ou *The Active and the Contemplative Life in Renaissance Humanism*, désormais dans *Studies in Renaissance Thought and Letters*, IV, Rome, 1996 (Storia e letteratura. Raccolta di studi e testi, 193), p.196-213 ; et les commentaires de K. A. E. Emenkel à Francesco Petrarca, *De Vita Solitaria Buch I. Kritische Textausgabe und ideengeschichtlicher Kommentar*, Leyde, 1990 (Publications romanes de l'Université de Leyde, 34) avec une riche bibliographie aux p. 649-654. Sur les sources médiévales du débat, voir G. Constable, *The Interpretation of Mary and Martha*, dans *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought*, Cambridge, 1995, p. 1-142.

⁵⁴ Sur la nature idéalisée dans la littérature médiolatine et sur les sources antiques de ce thème, voir E. R. Curtius, *La littérature européenne et le Moyen Âge latin*, traduction de l'allemand par J. Brejoux, Paris, 1956, p. 226-247. Sur le thème du *locus amoenus* chez les réformateurs monastiques des XI^e-XII^e siècles, voir G. Constable, *Renewal and Reform in Religious Life : Concepts and Realities*, dans *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, éd. R. L. Benson, G. Constable, Londres, 1982, p. 37-67, en part. p. 48-51.

⁵⁵ Outre le commentaire (et la bibliographie) de K. Emenkel (Francesco Petrarca, *De Vita Solitaria Buch I...*, éd. K. A. E. Emenkel, cité *supra* n. 52), auquel doit toutefois être reproché un défaut de méthode qui consiste à commenter le premier livre du *De vita solitaria* comme si le deuxième consacré aux exemples de vie solitaire n'existait pas, voir A. M. Voci, *Petrarca e la vita religiosa...*, *passim*. Quelques pistes suggestives dans P. von Moos, *Les solitudes de Pétrarque. Liberté intellectuelle et activisme urbain dans la crise du XIV^e siècle*, dans *Rassegna europea di letteratura italiana*, 7, 1996, p. 23-58.

⁵⁶ *Vita prima sancti Bernardi*, L. I, ch. IV, 23, éd. PL 185, col. 225-368, en part. 240D : «...maxime in silvis et in agris meditando et orando se confitetur accepsisse ; et in hoc nullos aliquando se magistros habuisse, nisi quercus et fagos, joco illo suo gratioso inter amicos dicere solet». *Epistola CVI*, éd. PL 182, col. 241-242, en part. 242B : «Experto crede: aliquid amplius invenies in silvis quam in libris. Ligna et lapides docebunt te quod a magistris audire non possis. An non putas posse te sugere mel de petra, oleumque de saxo durissimo». Sur les fondements monastiques de la perception pétrarquienne de la solitude intérieure, voir G. Constable, *Petrarch and Monasticism*, dans *Francesco Petrarca : Citizen of the World*, Padoue-Albany, 1980.

et la prière, et qu'il n'avait jamais eu d'autres maîtres que les chênes et les hêtres »⁵⁷. Un autre - et sans nul doute plus prestigieux - modèle de retraite solitaire du *De vita solitaria* qu'il vaut la peine de suivre, pour mieux saisir l'influence de la solitude lettrée de Pétrarque, est Cicéron, le rhéteur et homme politique mais aussi l'exilé et le philosophe. Comme l'a remarquablement souligné H. Baron, Cicéron est pour Pétrarque l'exemple du citoyen, témoin involontaire de la supériorité de la solitude : bien que l'ayant fui toute sa vie, c'est en elle et à travers la philosophie que son génie trouva sa meilleure expression et sa renommée. À cette image s'oppose celle du *Cicero novus*, publié par Leonardo Bruni vers 1415, et qui entend dépasser l'opposition entre carrière politique et production philosophique dans la solitude : contre cette succession, symptôme de l'incompatibilité entre vie politique et vie solitaire et intellectuelle, Bruni défend en revanche l'union idéale entre action politique et création littéraires⁵⁸. Pourtant l'image pétrarquienne de Cicéron revient régulièrement sous la plume des humanistes lorsqu'ils expriment leur fatigue et leur dégoût de la vie curiale et leur aspiration à la *quies* de la vie solitaire. Ainsi Poggio Bracciolini, inspiré par Pétrarque dont il cite au moins une lettre mais aussi les mêmes sources antiques, loue-t-il la vie retirée à la campagne dans un *otium litteratum*, loin des désagréments de la vie publique et à la recherche de la *virtus* chrétienne : « Si, auparavant, la fréquentation de la campagne et la vie dédiée à sa pratique m'avait semblée plaisante et agréable ; aujourd'hui, après ces quelques jours vécus sur mon sol natal loin des désagréments de la curie, je l'estime la plus plaisante et la plus agréable, car pleine d'un doux loisir, d'une activité honnête et d'un plaisir mesuré. En effet, je sais désormais que ce mode de vie, que de nombreux hommes célèbres choisirent après avoir vécu les remous des affaires civiles, est le plus désirable, car nous pouvons y mener une existence calme, libre, honnête, fondée sur la modération »⁵⁹. C'est également la frénésie de la vie curiale qui fait regretter à Pietro Dolfi la solitude de Camaldoli dont il peut alors dresser un tableau idyllique sans rapport avec les expériences décevantes qu'il doit souvent y affronter : « Qu'il me soit donné de goûter le repos d'une vie solitaire et oisive et de me trouver parmi vous dans les forêts et les bois. Que cette foule urbaine devienne pour moi cette multitude de chênes et de sapins, et ce brouhaha continu d'hommes et de chevaux allant et venant, l'agréable cours de nos fleuves dégagant un murmure sourd de gravier, et le doux chant des oiseaux volant ça et là, nous rappelant le paradis du Seigneur »⁶⁰.

⁵⁷ Francesco Petrarca, *De vita solitaria*, II, 3, 2 (*De solitudine beati Bernardi*) : « Solebat enim dicere omnes se quas sciret literas, quarum nescio an alius sua etate copiosior fuerit, in silvis et in agris didicisse, non hominum disciplinas sed meditando et orando, nec se ullos unquam magistros habuisse prater quercus et fagos ». Sur les très intéressantes expressions iconographiques de cette image de Bernard, voir A. Luchs, *Saint Bernard in the Wilderness*, dans *Mélanges à la mémoire du père Anselme Dimier*, II. *Histoire cistercienne*, 3. *Ordre, moines*, éd. B. Chauvin, Arbois 1984, p. 349-354 et R. D. Clark, *Filippino Lippi's "The Virgin Inspiring saint Bernard" and Florentine Humanism*, dans *Studies in Iconography*, 7-8, 1981-2, p. 175-187.

⁵⁸ H. Baron, *The Memory of Cicero's Roman Civic Spirit in the Medieval Centuries and in Florentine Renaissance*, dans *In Search of Florentine Civic Humanism...*, p. 94-133.

⁵⁹ Poggio Bracciolini, *Lettere*, II. *Epistolarum familiarum libri*, éd. H. Harth, Florence, 1984, X, 9 (p. 408-411) à Cosme de Médicis, Florence 11 nov. 1442 : « Si unquam mihi antea rei rusticae cura et vita ei exercitio dedita iocunda visa est et suavis, nunc his paucis diebus quibus in solo natali vixi procul a Curiae molestiis constitutus, iocundissimam ac suavissimam iudicavi, dulcis otii, honesti negotii et modeste voluptatis plenam. Cognovi enim hoc vivendi genus, quod multi praeclari viri posthabitis rerum civilium fluctibus elegerunt esse maxime expetendum, cum in eo vitam quietam, liberam, honestam, frugalitati coniunctam agere valeamus » et plus loin « Et certe si qua virtuti et litteris vacandi via est, hanc profecto esse constat remotam a vitiis et honestati propinquam. Neque vero eam existimo tantum a doctissimis quidem viris, rei rusticae scriptoribus, laudatam quantum dignitas eius et merita erga humanum genus postulare videntur. Nam ut omittam quas utilitates ex agricultura percipimus, ut non recenseam questus uberrimos quos largitur ; quanta voluptas et quies mentis, quanta curarum remissio, quanta naturalis oblectatio, quanta virtus in eius vite ratione versatur » ; voir également la lettre I, 14 (p. 38-44) à Francesco Pizolpasso, Rieti, 5 août 1424. Autre exemple de l'influence de Pétrarque sur la *laus ruris* humaniste du XV^e siècle, dans Coluccio Salutati, *Epistolario*, éd. F. Novati, vol. 4/1, Rome, 1905 (Fonti per la storia d'Italia, 18), p. 241-245, à maestro Francesco di Niccolò di Nello di Rinuccio prieur des Santi Apostoli (entre 1354 et 1363).

⁶⁰ P. Dolfi, *Epistolarum volumen*, Venise, 1524, xxxiii (à Giovanni majeure de l'ermitage, 5 mai 1492) : « Mihi detur solitaria illa atque umbratili vita quiescere, vobiscumque in sylvis ac nemoribus versari. Sit mihi pro hac urbana frequentia, multitudo illa quercuum atque abietum, et pro hoc continuo strepitu discurrentium hominum ac

On pourrait s'étonner de trouver Camaldoli au cœur de cette idéalisation lettrée de la vie solitaire comme *vacatio* intellectuelle, *dulce otium* et *honestum negocium*. En effet les ermites de Camaldoli sont pour Traversari le principal foyer d'opposition à sa réforme, la confiance mutuelle des premiers mois du généralat laissant rapidement la place à la méfiance voire à la violence⁶¹. Dès 1434, Traversari se plaint en ces termes de ces hommes qui ont perverti aussi bien les valeurs de la contemplation que celles de l'action : « À cette époque, nous eûmes avec nos ermites de fréquentes discussions sur la restauration tant du monastère que de l'ordre. Nous n'en retirions à chaque fois que très peu de consolation car ces hommes, que leur statut voue à la contemplation, s'efforcent de se consacrer surtout à l'action (et fut-elle au moins utile!), recherchant en permanence leurs propres intérêts et se plaignant de ce qu'on ne fait jamais assez pour leurs besoins personnels »⁶². Mais, en dépit de cette réalité, Traversari est victime d'une fascination de l'ermitage à laquelle ne sont pas étrangères les références antiques de la *laus ruris* et peut-être aussi l'influence du modèle pétrarquien de Camaldoli transmise à travers l'addition au deuxième livre du *De vita solitaria* consacrée à Romuald⁶³. De nombreux exemples pourraient illustrer la nature de cette fascination que le camaldule ne manquait d'ailleurs pas de transmettre autour de lui, au point de rendre désirable à ses correspondants une retraite à Camaldoli. Ainsi, au cours de l'été ou de l'automne 1435, tandis que Traversari séjourne à Bâle en mission au service du pape Eugène IV, il fréquente l'archevêque de Milan Francesco Pizolpasso qui lui fait part de son désir de retraite solitaire⁶⁴. Il s'agit en réalité d'un désir ancien, peut-être déjà confié à l'humaniste Poggio Bracciolini comme le laisserait penser la réponse de ce dernier, le 5 août 1424, entièrement consacrée à l'éloge de la *vita quieta ac procul a strepitu rerum temporalium constituta* et au genre de vie encouragé par

iumentorum, gratus ille fluviorum nostrum defluxus, raucum per leva murmur saxa ciens, ac suavis avicularum, hic inde volitantium cantus, referens nobis paradisum Domini».

⁶¹ C. Caby, *De l'érémisme rural au monachisme urbain...*, p. 708-712.

⁶² A. Traversari, *Hodoeporicon*, éd. A. Dini Traversari, p. 128 (traduction ital., V. Tamburini, p. 241-242) : « Fuit nobis cum heremitis nostris per id temporis frequens tractatus de reparatione tum monasterii tum religionis, minimumque semper solatii inde reportavimus, cum homines ipsi, contemplationi ex suo instituto dediti, actioni magis inservire (atque utinam comode!) pergerent, semper quae sua sunt inquirentes, neque suis necessitatibus fieri satis, conquerentes ».

⁶³ Sur cette image, voir C. Caby, *De l'érémisme rural au monachisme urbain...*, p. 176-181. Il est très délicat d'affirmer une influence directe de Pétrarque sur Traversari en l'absence d'exemplaires reconnus du *De vita solitaria* dans les bibliothèques de Camaldoli et de Santa Maria degli Angeli (cf. E. Magheri-Cataluccio, U. Fossa, *Biblioteca e cultura a Camaldoli dal medioevo all'umanesimo*, Rome, 1979 (Studia Anselmiana 75) et S. Baldelli-Cherubini, *I manoscritti della biblioteca fiorentina di Santa Maria degli Angeli attraverso i suoi inventari*, dans *La Bibliofilia*, 74, 1972, p. 9-47) : cela dit, non seulement Traversari ne limitait pas ses lectures aux seuls livres présents dans son ordre, mais l'œuvre de Pétrarque avait une diffusion capillaire quasiment universelle (cf. R. Fubini, *Intendimenti umanistici e riferimenti patristici dal Petrarca al Valla ...*, cité *supra* note 25, en part. p. 145-161). Dans le contexte pétrarquien, il faut également signaler la lettre du comte Roberto Battifolle du 5 septembre 1363 par laquelle il invite Pétrarque à un voyage touristique et spirituel dans les hauts lieux des Apennins : « Miror insuper quod Apennini collibus numquam fixisti vestigia, qui tanto ardent desiderio sacris pedibus tuis tangi et praesertim in Casentino, suisque finitimis, ubi tot sacra religionum loca, ubi tantorum fluminum capita venerantur. Hic locus Alvernae velut specus saxis penitus exesis montem suspendit non manu-factus, sed naturalibus cavis in tantam laxitatem excavatus. Hic sancta Camaldulensis eremus, ubi lucus frequens proceris arboribus communem altitudinem egressis densitate ramorum circumfluo in se recurrentium nexu conspectum coelis movens, ut a torridis Phoebi defendat obtutibus. Hic sacrum Vallis Umbrosae coenobium, quod mirae obscuris claudunt umbrae convallibus. Hic origo Arni tuum natale solum ante pollutorum morum contagium mundantis. Hic principium cornigeri Tiberis qui nedum Hesperidis sed Oceanis imperavit aquis. Haec mecum venerandam tui presentiam cupiunt et arcessunt » (éd. L. Mehus, *Ambrosii Traversarii Generalis Camaldulensium... Latinae Epistolae*, Florence, 1759, I, p. ccxxi). Sur cette lettre, C. Caby, *De l'érémisme rural au monachisme urbain...*, p. 176-179.

⁶⁴ Sur le séjour bâlois de Traversari, *ibid.*, p. 675-682 ; sur les relations avec Pizolpasso, A. Sottili, *Una corrispondenza epistolare tra Ambrogio Traversari e l'arcivescovo Pizolpasso*, dans *Ambrogio Traversari nel VI centenario della nascita*, convegno internazionale di studi (Camaldoli-Firenze, 15-18 sett. 1986), éd. G. C. Garfagnini, Florence, 1988, p. 287-329, et *Ambrogio Traversari, Francesco Pizolpasso, Giovanni Aurispa : traduzioni e letture*, dans *Romanische Forschungen*, 78, 1966, p. 42-63.

Pétrarque dans le *De vita solitaria*⁶⁵ ; un désir ancien qui ne se réalisera que beaucoup plus tard, dans les dernière années de vie de l'archevêque passées dans le monastère de Castellazzo où il a fera transporter sa bibliothèque. Entre temps, la rencontre et la correspondance avec le camaldule lui avait fait espérer une retraite à Camaldoli. Revenu en Toscane à l'issue de sa mission bâloise, Traversari, après un bref séjour à Florence, rentre à Camaldoli dont il dresse à Pizolpasso un tableau idyllique : dans une lettre du 18 août 1436, il se décrit comme un soldat ayant trouvé refuge dans une forteresse et qui peut regarder avec confiance l'agitation inutile de l'ennemi ; mais le retour à l'ermitage signifie surtout un retour à l'*otium* c'est-à-dire à l'étude : *Sum in heremo nostra fruorque affatim deliciis antiquis ; lego aliquid et scribo quottidie, studiaque diucius ommissa repeto voluptate incredibili* ⁶⁶. Pizolpasso répond le 10 septembre suivant, félicitant son correspondant de vivre à nouveau *in arce sanctorum, in loco gaudii, in vita desiderata, in segura et bene comitata solitudine, in fructifero heremo* et l'encourageant à coup de citations de Jérôme et d'échos pétrarquiens à cette solitude active et plus utile aux hommes que les affaires mondaines : « quant à toi tu as traversé les rets et les filets, tu t'es libéré de la glue pour monter habiter une haute montagne, une montagne de béatitude, une montagne de gloire ... où, tu es utile à un plus grand nombre, et pour commencer à toi-même, solitaire qu'entouré d'une armée de visiteurs, dans un loisir actif qu'éloigné de cette montagne et sans cesse sollicité, dans une cellule que dans de hauts palais »⁶⁷.

Au sud de la Toscane, dans l'orbite non plus de Florence mais de Sienne, un ermitage de l'ordre des ermites de saint Augustin, San Salvatore di Lecceto, est l'objet, au cours du XV^e siècle, alors qu'il devient la tête du mouvement d'observance augustin de Toscane, d'une réinterprétation comparable⁶⁸. Comme Camaldoli, Lecceto bénéficie d'une position exceptionnelle dans la tradition spirituelle de son ordre qui considère l'ermitage comme une fondation d'Augustin lui-même (de même que Spelonca et Cetumcelle). En tant que tel, l'ermitage de Lecceto exerça une attraction particulière sur les observants, au premier rang desquels le Milanais Andrea Biglia et plus tard Gilles de Viterbe qui devint membre de la communauté de Lecceto en 1503 et consacra à l'ermitage au moins deux œuvres dont un panégyrique *pro coenobio Ilicetano*⁶⁹. Enseignant au *Studium* de

⁶⁵ Poggio Bracciolini, *Lettere*, II. *Epistolarum familiarum libri*, éd. H. Harth, Florence, 1984, I, 14 (p. 38-44) à Francesco Pizolpasso, Rieti, 5 août 1424 : «... venit in mentem mihi tum multorum, qui talem sibi vite cursum elegerunt, tum vero maxime, quia recens est, exemplum prestantissimi viri Francisci Petrarce, qui magno animo spernens atque abiciens omnem curam opum ac dignitatem, que tunc ei a pontifice offerebantur, fugiensque potentiorum limina, ad que magnis premiis invitabatur, vitam quietem ac procul a strepitu rerum temporalium constitutam, et dicto et facto comprobavit. Edidit enim libellum *De vita solitaria*...».

⁶⁶ Édition dans A. Sottili, *Una corrispondenza epistolare tra Ambrogio Traversari e l'arcivescovo Pizolpasso...*, p. 320-321. A. Sottili (p. 297-298) signale d'autres lettres envoyées par Traversari à son retour à Camaldoli dont il exalte la solitude lettrée : par ex. à Andrea Donato, le 29 mars 1436, «Ego excussis curiae occupationibus, me ad solitudinis dilectae secreta contuli, ubi liberius mihi ipsi et sacris literis vacare institui » (Traversari, *Epistolae*, VI, 41, col. 325-326 = Luiso, VI, 42).

⁶⁷ Édition dans A. Sottili, *Una corrispondenza epistolare tra Ambrogio Traversari e l'arcivescovo Pizolpasso...*, p. 322-327, en part. p. 322 et 324 («Tu tamen retia et casses pertransisti, ex visco te exviscasti, montem excelsum, montem beatitatis, montem glorie inhabitare conscendisti... ubi cum tibi primum pluribus proficis solitarius quam comitatus cuneis salutantum, plus in ocio negotiosus quam extra montem in multis sollicitus, plus in cellula quam in altis palaciis»). Sur cet échange de lettres, voir aussi le commentaire de R. Fubini, *Tra Umanesimo e concili. L'epistolario di Francesco Pizolpasso*, désormais dans id., *Umanesimo e secolarizzazione...*, cit. note 26, p. 77-135.

⁶⁸ Sur l'ermitage de Lecceto, M. B. Hackett, *The Medieval Archives of Lecceto*, dans *Analecta Augustiniana*, 40, 1977, p. 15-45 ; O. Redon, *Les ermites des forêts siennoises*, dans *Revue Mabillon*, n. s., 1, 1990, p. 77-86 ; *Lecceto e gli eremi agostiniani in terra di Siena*, Milan, 1990. Sur l'observance de Lecceto. K. Walsh, *Papal Policy and Local Reform. a) The Beginning of the Augustinian Observance in Tuscany*, dans *Römische Historische Mitteilungen*, 21, 1979, p. 35-57 ; *Papal Policy and Local Reform. b) Congregatio Ilicetana : The Augustinian Observant Movement in Tuscany and the Humanist Ideal*, *ibid.*, 22, 1980, p. 105-145.

⁶⁹ F. X. Martin, *Giles of Viterbo and the Monastery of Lecceto: the Making of a Reformer*, dans *Analecta augustiniana*, 25, 1962, p. 225-253 [p. 247-253 édition du *De Ilicetana familia* que l'auteur considère comme une version du panégyrique perdu, alors qu'il s'agit d'un opuscule indépendant en forme de lettre aux frères de Lecceto] ; M. B. Hackett, *A Lost Work of Giles of Viterbo. Critical Edition of his Treatise on Lecceto*, dans *Egidio da Viterbo, O.S.A e il suo tempo*, Atti del V convegno dell'Istituto storico agostiniano, Roma-Viterbo, 20-23 ottobre 1982, Rome,

Sant'Agostino de Sienna de 1429 à sa mort en 1435, Andrea Biglia fait de fréquents séjours à l'ermitage de Lecceto où il trouve la paix pour ses réflexions et ses études : c'est d'ailleurs là qu'il traduit le traité sur l'âme d'Aristote. Au cours d'une de ces retraites, il rédige une lettre en forme de petit traité à l'intention d'un jeune homme nommé Ludovico récemment entré dans l'ordre après de brillantes études à l'université de Padoue. Il y décrit l'antique ermitage au cœur d'une dense forêt que traversent à peine les rayons du soleil (on ne s'étonnera pas du *topos*) et y loue la commodité qu'il y trouve pour l'*otium* et le *studium*⁷⁰. Dans une autre lettre adressée à Réginald archevêque de Reims (1414-1444) et plus précisément dans la seconde partie de cette lettre intitulée *de concordia et meritis ordinum*, Biglia développe les mérites de l'ordre des Augustins dont il identifie la vocation dans la solitude aristocratique et docte de l'ermitage. Comme pour le Pétrarque du *De vita solitaria* et comme pour Traversari retiré à Camaldoli, il s'agit d'un érémitisme fortement tempéré de cénobitisme et libéré de ses aspects trop rudement ascétiques. Cette image idyllique prend racine dans l'*heremitica conversatio* des origines chrétiennes (dont Biglia propose d'ailleurs une interprétation historique originale), moyen le plus sûr de vivre la joie de la contemplation divine dans la liberté de l'esprit (*hic tanquam e gravibus vinculis ad superne contemplationis libertate animas relaxabant*) : une vie érémitique dans un désert qui n'est certes pas le *desertum horrendum* du Deutéronome, d'Élie ou d'Antoine, ni une sombre et inquiétante forêt, mais un bois frais, une cellule paisible où vivre de façon réconciliée l'idéal antique de la retraite studieuse et les valeurs chrétiennes de la contemplation individuelle⁷¹. Pour Andrea Biglia, comme il le souligne dans la lettre au jeune Ludovico, mais aussi dans une allocution au chapitre général de Bologne le 26 mai 1425⁷², l'ordre des ermites de saint Augustin constitue, dans sa

1983 (Studia Augustiniana Historica, 9), p. 117-136 [édition du panégyrique composé entre 1503 et 1506 et longtemps considéré comme perdu] ; A. M. Voci, *Idea di contemplazione ed eremitismo in Egidio da Viterbo*, *ibid.*, p. 107-116.

⁷⁰ *Fratris Andree Mediolanensis ad fratrem Ludovicum de ordinis nostri forma et propagatione*, éd. R. Arbesmann, dans *Analecta augustiniana*, 28, 1965, p. 186-218. Par ex. « Presertim vero et hoc caritatem tuam decuit, quod illius professionem ex amplexus, cuius tanta est in literis dignitas. Quid enim magis convenire poterat quam hominem disciplinis imbutum eius institutionem sequi, qui sit et religionis et scripturarum preceptor? Vides quidem tot religionum ordines esse, quibus pene ignominiosum sit literas cognovisse. Hec una est religio, in qua hoc in primis speciosum esse debeat prestare ingenio ob id ferme, ut, quam maxime fieri potest, parentis et doctoris nostri documenta discamus, nec simus tantum religionis filii, verum etiam, si hoc detur, sapientie et doctrine illius discipulis. Hunc tu ordinem te noveris accepisse, hanc religionem semper memineris induisse, in qua sis sub Augustino duce militiam perfecturus; nec deserueris que ante didicisti, eum religionis tue institutorem habens, qui te omnibus divinarum rerum preceptis possit instruere » (p. 191); « Illici ferme, quantum existimo, harum observantiarum decus est, nec locus ipse aliud videtur expetere. Quippe inter medias silvas, quanquam non longe ab Senis, nichil tamen preter feras videt, silva illicibus undique tam densa ut vix medio sole adiri possit. Quotiens ego his optavi michi eam commoditatem dari, nusquam ultra ut liceret abire meque deus salubri aliquo vinculo his locis innecteret, ut otium studiumque meum possem inter hec hominem vota producere. Quem vero non oblectet in ea societate vivere, ubi nichil quod sensum offendat visurus sis? » (p. 217). Voir D. Webb, *Eloquence and Education...*, cité n. 21, en part., p. 20-22.

⁷¹ Édition dans A. M. Voci, *La suggestione umanista dell'eremo...*, p. 665-681, en part. p. 674-681.

⁷² *De discipline ordinis admonitio habita in capitulo Bononiensi*, Milan, Bibl. Ambrosiana, H 117 inf., f. 44r : appel au retour aux idéaux primitifs de l'ordre contenus dans la sagesse des anciens (Aristote, Platon, Socrate et Pytagore faisant figure de modèles moraux dignes d'imitation). Sur l'œuvre inédite d'A. Biglia, voir J. C. Schnaubelt, *Prolegomena to the Editing of the Extant Works of Andrea Biglia O.S.A. († 1435)*, dans *Analecta augustiniana*, 40, 1977, p. 143-184 et *Andrea Biglia (c. 1394-1435). The Preservation and Dispersion of the Biglia Manuscripts*, dans *Augustiniana*, 44, 1994, p. 341-461 (en croisant ces deux articles à la présentation très confuse, on parvient à un panorama de l'œuvre éditée et inédite de Biglia). Rappelons qu'Andrea Biglia participa à la polémique contre Bernardin de Sienna auquel il reprocha d'avoir utilisé des procédés magiques et la superstition pour attirer les esprits simples : le texte principal de la polémique, *De institutis et doctrina fratris Bernardini*, est édité dans B. de Gaiffier, *Le mémoire d'Andrea Biglia sur la prédication de saint Bernardin de Sienna*, dans *Analecta Bollandiana*, 53, 1935, p. 308-365. Sur la polémique qui englobe également Poggio Bracciolini, la bibliographie est assez répétitive : voir principalement E. Longpré, *S. Bernardin de Sienna et le nom de Jésus*, dans *Archivum franciscanum historicum*, 28, 1935, p. 443-476 ; 29, 1936, p. 142-168 ; A. Morisi, *Andrea Biglia e Bernardino da Siena*, dans *Bernardino predicatore nella società del suo tempo*, Todi, 1976 (Convegni del centro di studi sulla spiritualità medievale, 16), p. 335-359 (qui ne renouvelle ni les informations, ni la problématique), C. Vasoli, *Poggio Bracciolini e la polemica antimonastica*, dans *Poggio Bracciolini 1380-1980. Nel VI centenario della nascita*, Florece, 1982 (Istituto nazionale di studi sul rinascimento.

version rénovée - c'est-à-dire libéré des effets de l'involution qui a porté les successeurs d'Augustin de la béatitude rurale à la ville, peuplée d'une plèbe ignorante et corrompue -, une sorte d'union exemplaire entre l'antique académie littéraire (celle des *studia humanitatis*) et la communauté érémitique chrétienne. Mais l'inévitable conséquence de cette exaltation de la vie solitaire comme *forma ordinis* idéale est, pour Andrea Biglia comme pour Eudes de Viterbe, une dévalorisation de la mission de prédication et d'apostolat imposé à l'ordre de saint Augustin par la papauté lors de la *Magna Unio* de 1256⁷³. De même que Traversari subit l'opposition des ermites de Camaldoli, l'interprétation de Biglia est loin d'exprimer toutes les tendances observantes de Lecceto : si, dans les dernières années du XIV^e siècle, William Flete (vers 1395) avait également appelé l'ordre des ermites de saint Augustin à retrouver la solitude (*magis super omnes religiosos debemus amare solitudinem in cella*), sa solitude n'était pas celle des lettrés mais la *sancta stultitia* des pêcheurs recrutés par le Christ⁷⁴.

La juxtaposition de l'image de Camaldoli proposée par Ambrogio Traversari et de celle de Lecceto proposée, quelques années plus tôt, par Andrea Biglia me semble donc significative à bien des égards, et principalement en raison du lien étroit établi dans la construction de ces images entre l'idéal de l'ermitage et une conception originale du rôle primordial des études dans la réforme des ordres religieux, conception qui se nourrit très clairement du modèle pédagogique de l'humanisme visant à la réforme de la société par l'éducation de l'individu⁷⁵. En somme, Traversari participe à Camaldoli, comme Andrea Biglia à Lecceto, à l'élaboration et, dans certaines limites imposées par la réalité pratique, à l'actualisation dans leurs propres établissements du mythe humaniste de l'ermitage, lieu de retraite studieuse d'où faire partir la réforme de la société.

Or, dans les années qui suivent, Camaldoli est plusieurs fois choisi comme objet littéraire et notamment comme cadre de deux fictions littéraires caractéristiques de la culture humaniste⁷⁶. En

Studi e testi, 8), p. 163-205 et R. Fubini, *Poggio Bracciolini e San Bernardino. Temi e motivi di una polemica*, désormais dans id., *Umanesimo e secolarizzazione...*, cité note 26, p. 183-219.

⁷³ C'est ce qu'expose très clairement Eudes de Viterbe dans l'*Historia XX saeculorum* (Rome, Bibl. Angelica, Cod. lat. 351, f. 41rv, cité par A. M. Voci, *Idea di contemplazione ed eremitismo in Egidio da Viterbo...*, note 22, p. 108-109) : Augustin « [...] Ethruriam delegit [...] atque inibi in monte Pisano prius, inde ad centum cellas et in universa marittima Eremitas statuit christianae paupertatis pauperisque simplicitatis aurum observantes, qui usque ad Innocentium et Alexandrum quartos nihilo secius nemoribus contenti perseverare; a Pontificibus deinde illis saltus egredi, urbes incolere, hominibus prodesse coacti sunt ». Voir les critiques de Poggio Bracciolini envers les frères *hos importunos ac molestos nebulones, qui astant in triviis, qui macellum, forum, piscatorium, olearium percurrunt* (Poggio Bracciolini, *Lettere*, II. *Epistolarum familiarum libri*, éd. H. Harth, Florence, 1984, III, 4, p. 96-98, à Alberto da Sarteano, Rome, 21 février 1430, en part. l. 61-65, p. 98), par opposition à ceux qui restent dans leurs cellules. Mêmes critiques sur la prédication dans l'*Oratio in hypocritas* de Leonardo Bruni (éd. Lyon, 1679, p. 44-45 : « Operae pretium est, audire hypocritam inter mulierculas aut inter viros sic stultos ut non multum a mulierculis differat, conciona ntem »).

⁷⁴ « *Ista magna scientia destruit ecclesiam Dei et omnes religiones ; Christum eligit piscatores, stulta mundi eligit Deus (1 Cor. 1, 27). Expediet amodo ut omnes religiosi studerent sanctam stultitiam et obliviscantur scientiam suam... » : *Epistola ad fratres provincie Angliae*, éd. M. H. Laurent, *De litteris ineditis fr. Willelmi de Fleete (cc. 1368-1380)*, dans *Analecta augustiniana*, 18, 1941-1942, p. 303-327, en part. p. 310-311. Les lettres aux *magistri* et au provincial d'Angleterre reprennent les mêmes thèmes (*ibid.* p. 313-318 et 318-322). On ajoutera que le modèle réformateur proposé par Biglia eut peu de succès dans les rangs même de l'observance, partagée entre l'attention pour la culture humaniste et la recherche d'un contact plus efficace avec le peuple chrétien : voir à ce propos les remarques de C. Delcorno (*La predicazione agostiniana...*, cité *supra* note 22, p. 102-103) à propos de la prédication et de la pénétration timide de l'art oratoire humaniste dans les sermons des chefs de file de l'observance en Lombardie et Vénétie.*

⁷⁵ À propos du rôle des études dans la réforme des ordres religieux, j'ai signalé quelques pistes de recherches dans C. Caby, *Entre observance et humanisme. Définitions et pratiques d'une orthodoxie culturelle dans l'ordre camaldole...*, cit. note 6, auquel je renvoie pour la bibliographie ; voir aussi l'article de D. Rutherford, *Timoteo Maffei's Attack on Holy Simplicity: Educational Thought in Gratian's Decretum and Jerome's Letters*, dans *Auctoritas Patrum. Contributions on the Reception of the Church Fathers in the 15th and 16th century*, Mayence, 1993, p. 159-173 qui édite des fragments du passionnant traité *In sanctam rusticitatem litteras impugnatam* de Timoteo Maffei.

⁷⁶ Dans la tradition des dialogues philosophiques dans un cadre rural, il faut bien entendu ajouter le *Paradiso degli Alberti* de Giovanni Gherardi da Prato (éd. A. Lanza, Rome, 1965) qui mentionne - comme Roberto Battifolle s'adressant à Pétrarque, cf. *supra* n. 63 - Camaldoli ainsi que Vallombrosa et La Verna comme étapes du tourisme

1442, le bénédictin Girolamo Aliotti, ami et admirateur du défunt prieur général camaldule, soumet à l'approbation d'Eugène IV un opuscule *De monachis erudiendis* consacré aux études des moines⁷⁷. Le sujet est abordé sous la forme d'une conversation érudite se déroulant, en août 1435, dans l'ermitage de Camaldoli et faisant intervenir l'auteur, venu chercher quelques jours de calme mais aussi *excitatus fama loci, et magno nomine sanctitatis*, Ambrogio Traversari et l'un de ses meilleurs élèves, Agostino da Portico. Le cadre de l'ermitage est peint comme un lieu solitaire plongé dans une nature difficile et austère et le mode de vie qu'on y pratique est décrit avec une précision quasi-normative qui laisse peu de place à la fantaisie littéraire ; toutefois, le choix de l'ermitage comme cadre de cette synthèse de l'enseignement de Traversari sur les études comme moyen de perfectionnement personnel et collectif mérite sans doute notre attention, tout au moins comme invitation à ne pas opposer trop schématiquement une image humaniste de l'ermitage et une autre monastique qui lui serait étrangère voire antithétique⁷⁸.

C'est néanmoins une image très différente qui se dégage des *Disputationes camaldulenses* rédigée au printemps 1474 par Cristoforo Landino, ami plus âgé de Marcile Ficin mais son élève en philosophie. Bien qu'elle n'ait pas reçu l'approbation du maître, cette œuvre entendait exposer sous forme d'un dialogue philosophique la théologie platonicienne de Ficin. Le titre, calqué sur celui des *Tusculanae disputationes* de Cicéron auxquelles Landino avait consacré un cours à Florence en 1458, indique le cadre idéal de cette fiction littéraire organisée en quatre épisodes au moyen de brefs passages narratifs qui interrompent les débats⁷⁹. «Alors que nous étions venus moi et mon frère Pietro dans notre pays du Casentino tant pour fuir la chaleur que pour reposer notre esprit, il nous plut de monter le lendemain dans la forêt de Camaldoli, région qui t'est bien connue ainsi qu'à toute l'Italie grâce à l'ancienneté de son ordre ; dans cette forêt, tandis que Sirius déchaîne malaises et fièvres, pour citer Homère, et fait fureur contre les mortels, on peut jouir, pour le plus grand plaisir de chacun, d'un ciel printanier et sain. Ainsi, comme nous arrivions d'abord chez les cénobites et ensuite chez les ermites (pour utiliser les mots grecs), nous vîmes que Laurent de Médicis était arrivé peu avant nous avec son frère Julien et qu'il avait amené de notre ville Alamanno Rinuccini, Pietro et Donato Acciaïoli, Marco Parenti et Antonio Canisiano, hommes des plus lettrés...»⁸⁰. Peu de temps après, est annoncé Leon Battista Alberti qui, de retour de Rome, a

spirituel en Toscane (II, 6-9). L'intérêt pour Camaldoli au XV^e siècle ressort très nettement de la multiplication des descriptions qui en sont faites : outre celles qui sont mentionnées plus bas, voir celle de Bernardino Gadolo insérée dans une lettre du 30 août 1496 à Jacopo Filippo Foresti da Bergamo, sur l'histoire de l'ordre camaldule : éd. C. Caby, *Bernardino Gadolo ou les débuts de l'historiographie camaldule*, dans *MEFRM*, 109, 1997/1, p. 225-268, en part. 253-266.

⁷⁷ Girolamo Aliotti, *De monachis erudiendis*, dans *Hieronymi Aliotti aretini ordinis sancti Benedicti SS. Florae et Lucillae epistolae et opuscula*, éd. G. M. Scarmalli, Arezzo, 1769, II, p. 176-292 ; voir la présentation générale du texte par K. Ganzer, *Monastische Reform und Bildung. Ein Tractat des Hieronymus Aliotti (1412-1480) über die Studien der Mönche*, dans *Reformatio Ecclesiae. Beiträge zur Kirchlichen Reformbemühungen von der alten Kirche bis zur Neuzeit. Festgabe für Erwin Iserloh*, Paderborn, 1980, p. 181-199 ; sur Girolamo Aliotti, U. Berlière, s. v., dans *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, 2, Paris, 1914, col. 458.

⁷⁸ Girolamo Aliotti, *De monachis erudiendis...*, p. 185 ; voir C. Caby, *De l'érémitisme rural au monachisme urbain...*, p. 714-715. Sur Agostino da Portico, qui devint majeur de l'ermitage bien qu'il l'appréciât peu, outre les informations que l'on trouvera dans C. Caby, *De l'érémitisme rural au monachisme urbain...*, on consultera la présentation de sa correspondance retrouvée par Daniela Delcorno Branca, *Notizie di manoscritti. Lettere di direzione spirituale di un discepolo di Traversari : Agostino da Portico*, à paraître dans *Lettere Italiane*, 3^e fasc., 2001.

⁷⁹ Cristoforo Landino, *Disputationes Camaldulenses*, éd. P. Lohe, Florence, 1980. Voir U. Rombach, *Vita activa und vita contemplativa bei Cristoforo Landino*, Stuttgart, 1991 et surtout R. Fubini, *Cristoforo Landino, le « Disputationes Camaldulenses » e il volgarizzamento di Plinio : questioni di cronologia e di interpretazione*, désormais dans id., *Quattrocento fiorentino. Politica, diplomazia, cultura*, Ospedaletto (Pisa), 1996, p. 303-329, enfin Bruce G. McNair, *Cristoforo Landino and Coluccio Salutati on the Best Life*, dans *Renaissance Quarterly*, 47, 1994, p. 747-767 qui propose une lecture du *Disputationes camaldulenses* de Landino comme un débat non entre *vita activa* et *vita contemplativa* mais entre deux *genera vitae*, l'*otium* et le *negotium* qu'il résout en faveur de la supériorité des *munera* de contemplation et de spéculation sur celui d'action.

⁸⁰ Cristoforo Landino, *Disputationes Camaldulenses...*, p. 8, l. 20-32 : «In agrum nostrum Casentinatem, cum venissemus ego et Petrus frater tum aestus vitandi tum animi relaxandi causa, placuit postridie in Camaldulam silvam ascendere, regiones et tibi et universae Italiae antiqua religione notissimam et in qua, cum vehementer Sirius saevit

fait un détour par Figline où il a convaincu Marsile Ficin de préférer le Casentino à Florence où règne la canicule. «Ceux-ci arrivèrent donc au monastère et après avoir laissé leurs chevaux, montèrent nous rejoindre d'un pas lent en compagnie de Mariotto le camaldule homme remarquable et d'une religion et d'une doctrine éprouvées»⁸¹. Mariotto Allegri - dont les relations avec Traversari et la fidélité à la famille Médicis lui avaient bien fait mériter un rôle dans le dialogue - leur laisse à disposition des cellules, organise leurs repas et se montre en tout un hôte *omni liberalitate atque comitate iocundissimus*. Peu importe que la mise en scène de cette dispute platonicienne relève de la fiction littéraire et que la solitude du philosophe platonicien corresponde plus à un état de l'âme qu'à une réelle renonciation au monde, le choix de Camaldoli n'en reste pas moins significatif du renversement d'image dont bénéficie l'ermitage : de rude lieu de retraite solitaire, le paysage de l'ermitage est transformé en une *villa in rure* idéale pour un très platonicien *otium* intellectuel⁸². Renversement auquel, au-delà de ses traits purement intellectuels, le prieur Mariotto avait d'ailleurs concrètement œuvré en faisant réaliser d'importants travaux destinés à en accroître la commodité et les capacités d'accueil⁸³.

Il serait néanmoins inexact d'affirmer que l'idéal lettré de l'ermitage en masque dans les cercles humanistes tous les autres aspects et notamment le statut de lieu saint et sacré : de nombreux textes nous en ont déjà donné la preuve ; la vénération dont sont l'objet certains ermites confirme qu'il existe une place pour une image ascétique de l'ermitage. Alors que les ermites de Camaldoli sont pour Traversari un obstacle à la jouissance de l'ermitage et qu'ils sont totalement absents de la mise en scène des *Disputationes camaldulenses*, ces hommes rudes et simples attirent l'admiration et la dévotion, souvent grâce aux pouvoirs prophétiques associés à leur ascèse extrême. En 1491, au cours d'un voyage à Vallombrosa, Camaldoli et La Verna, à mi-chemin entre l'excursion touristique et le pèlerinage, Ugolino Verino visite l'ermitage, dont il décrit les cellules et leurs petits jardins perdus au milieu d'une forêt résonnant de chants d'oiseaux. Il y rencontre l'ermite Giovanni Gallo avec lequel il discute *de coelestibus rebus* et qui lui fait grande impression⁸⁴. Vingt ans plus tard, Paolo Giustiniani n'est pas moins édifié par ces religieux « sans culture, sans doctrine, mais pleins de charité, d'humilité, de bonté, de simplicité. Ils aiment leur

morbos atque febres, ut est apud Homerum, mortalibus furens, verno et aprime salubri caelo per summam voluptatem frui liceat. Itaque cum primum ad cœnobitas, inde etiam ad heremitas, ut Graecis verbis utar, pervenissemus, percepimus paulo ante nos Laurentium Medicem cum Iuliano fratre eodem venisse duxisque secum ex urbe nostra Alamannum Rinuccinum, Petrum ac Donatum Acciaiolos, Marcum Parenthium et Antonium Canisianum, viros litteratissimos et qui, cum a primis annis vim copiamque dicendi exactissima arte et longa exercitatione consecuti essent, vehementi deinceps ac diuturno studio maximos in philosophia progressus fecerant». Voir aussi, p. 9, l. 1-24 ; p. 49, l. 10-13 ; p. 54, l. 13-25. Sur les séjours de Laurent le Magnifique à Vallombrosa, voir C. Elam, E. Gombrich, *Lorenzo de' Medici and a Frustrated Villa project at Vallombrosa*, dans *Florence and Italy...* (cité *supra* note 28), p. 481-492.

⁸¹ Cristoforo Landino, *Disputationes Camaldulenses...*, p. 9, l. 21 : «Hi igitur ad cœnobium deveniant dimissisque equis lento passu una cum Mariotto Camaldulensi antistite viro et religione et doctrina probato ad nos ascendebant».

⁸² Sur le caractère symbolique de la retraite rurale de l'Académie florentine, voir A. Field, *The Origins of the Platonic Academy of Florence*, Princeton, 1988, en part. p. 200-201.

⁸³ C. Caby, *De l'érémisme rural au monachisme urbain...*, p. 713 et E. Lasinio, *Appunti su Fontebuono*, dans *Rivista Storica Benedettina*, 5, 1910, p. 560-570. Sous le généralat de Mariotto (1453-1472), un étrange texte, exactement contemporain de la fiction des *Disputationes Camaldulenses*, dédié à Pierre le Gouteux par un moine nommé Ludovico (peut-être un moine florentin de Santa Maria degli Angeli en correspondance avec Giovanni di Cosimo en 1462), dresse un tableau extrêmement précis de l'ermitage qui lie réalisme pointilleux et symbolisme du jardin paradisiaque : je prépare actuellement une transcription et un commentaire de ce texte conservé à Rome, Biblioteca Nazionale Centrale, Vitt. Em. 1446.

⁸⁴ A. Lazzari, *Ugolino e Michele Verino. Studii biografici e critici*, Turin, 1897, p. 136, p. 141-142 (lettre à l'ermite peu après son pèlerinage), p. 222-224 (lettre décrivant le pèlerinage). Sur Ugolino Verino, voir les récents travaux de F. Bausi, *Ugolino Verino, Savonarola e la poesia religiosa tra Quattro e Cinquecento*, dans *Studi Savonaroliani. Verso il V centenario*, éd. G. C. Garfagnini, Florence, 1996, p. 127-135 ; *Umanesimo e agiografia...* et *Le lodi della Madonna ...* cités *supra* note 31 ; enfin Ugolino Verino, *Epigrammi*, éd. F. Bausi, Messine, 1998, précédé d'une longue introduction sur la poésie religieuse humaniste.

ermitage et ils sont pleins des exemples des saints »⁸⁵. Il n'y a d'ailleurs pas qu'à Camaldoli que les ermites camaldules exercent leur pouvoir de fascination, tel ce Pietro Massaleni (1453) reclus dans une cellule du monastère de San Michele di Murano dont il ne sort jamais et qui émeut tous les visiteurs de passage, au nombre desquels Ambrogio Traversari et l'humaniste Francesco Barbaro⁸⁶. À une époque où se multiplient les prophéties et où ermites et prophètes tendent à s'identifier, ces saints ascètes sont souvent dotés de dons prophétiques ou visionnaires⁸⁷. Ainsi, Pietro Teutonico, reclus depuis trente ans à Camaldoli, voit-il l'âme du pape Pie II s'envoler au ciel portée par des anges alors que le pontife meurt à Ancône ; il meurt de vieillesse en 1473, après quarante-six ans de réclusion totale au cours desquels il ne se nourrissait que des herbes produites par son jardinet⁸⁸. Ponctuellement, le monde de la contemplation platonique et des ermites visionnaires se rencontrent : dans les premières années du XVI^e siècle, le Florentin Michelangelo Pini (1522), familier à la cour de Laurent le Magnifique en compagnie duquel il avait à l'occasion visité Camaldoli, se retire à l'ermitage. Lorsque Paolo Giustiniani y arrive en décembre 1510, Pini est désormais un ermite à la longue barbe blanche, tel saint Jérôme, reclus depuis cinq ans et qui ne parle presque plus, ce qui ne l'empêche d'ailleurs pas d'étendre son influence de la Florence de Laurent le Magnifique à la cour ducal d'Urbino. Ses seules paroles, qui proviennent déjà de l'au-delà auquel il aspire, sont des paroles prophétiques pour annoncer, tel ces prophètes de cour alors si à la mode, la promotion pontificale de Jules Médicis (Clément VII) puis celle d'Alexandre Farnèse (Paul III)⁸⁹.

Il y a donc bien contact entre les deux mondes, mais sur le plan de la dévotion privée et d'une vénération fort peu intellectuelle. Tandis que l'imaginaire humaniste de l'ermitage se construit sur la sécularisation de l'idéal érémitique et que la ré-élaboration humaniste des lieux érémitiques repose sur la possibilité de transférer à certains lieux (Camaldoli et Lecceto par exemple) un ensemble de *topoi* littéraires et d'idéaux culturels (antiques ou médiatisés par la littérature médiévale ou humaniste elle-même) en mesure de les investir de fonctions nouvelles, les rares ermites qui croisent le monde de la culture humaniste y pénètrent comme objet d'une vénération atemporelle, souvent motivée par la fascination de dons, telle la prophétie, étrangers à toute rationalité humaniste. L'humaniste doit-il donc renoncer à devenir ermite et se contenter de vivre son désir de solitude exclusivement selon le modèle lettré du solitaire du mont Ventoux ? Tel est le paradoxe d'un Paolo Giustiniani qui, décidé à quitter le monde, se retire en 1506 dans les collines des environs de Vicence puis dans une petite maison de Murano où il a pourtant la sensation de vivre en philosophe et non en ermite chrétien : *Mi ricordo aver voluto provar de viver in una villa solitaria overo a una cassa che haveo a Murano, et la experientia mi mostrava che tal vita era*

⁸⁵ Cité par J. Leclercq, *Un humaniste ermite, le bienheureux Paul Giustiniani (1476-1528)*, Rome, 1951, p. 47, 50. Sur la perception de l'ermitage chez Paolo Giustiniani, voir J. Leclercq, *Il beato Paolo Giustiniani e gli eremiti del suo tempo*, désormais dans *Momenti e figure di storia monastica italiana*, éd. V. Cattana, Césène, 1993 (Italia Benedettina, 14), p. 543-554 et surtout E. Massa, *L'Eremo, la Bibbia e il Medioevo in umanisti veneti del primo Cinquecento*, Naples, 1992.

⁸⁶ C. Caby, *De l'érémitisme rural au monachisme urbain...*, p. 717-718 qui renvoie aux sources et à la bibliographie.

⁸⁷ Sur ce phénomène, voir O. Niccoli, *Profeti e popolo nell'Italia del Rinascimento*, Bari-Rome, 1987 (Biblioteca di cultura moderna, 947) ; B. Nobile, « Romiti » e vita religiosa nella cronachistica italiana fra '400 e '500, dans *Cristianesimo nella storia*, 5, 1984, p. 303-340 ; et le volume sur la parole prophétique des *MEFRM*, 102, 1990/2.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 708 ; *Ann. Camald.*, VII, 271-272 ; *Acta Sanctorum Aprilis*, III, Paris-Rome, 1866, p. 472-478 ; De cette vision prophétique racontée par le biographe du pape, Giovanni Antonio Campano (*Vita Pii II*, dans *Rerum Italicarum Scriptores*, III/2, Milan, 1734, col. 969-992, en part. col. 988), et également rapportée par le camaldule Bernardino Gadolo (éd. C. Caby, *Bernardino Gadolo...*, en part. p. 260), fait mémoire la légende d'une des scènes du cycle de la vie de Pie II dans la Libreria Piccolomini de la Cathédrale de Sienne.

⁸⁹ RAZZI (S.), *Vite de' santi e beati toscani*, Florence, 1593, p. 827-843, en part. p. 841-842 (l'auteur affirme tenir ses informations d'un certain Samuele de Forlì *suo ministro d'altare* qui connut personnellement. Pini). Michelangelo Pini est l'auteur d'œuvres mystiques conservées à l'ermitage de Frascati, voir C. SOMIGLI, *Pini Michele*, dans *Bibliotheca Sanctorum*, 10, Rome, 1968, col. 874-876. Sur le phénomène de la prophétie de cour, voir G. Zarri, *Les prophètes de cour dans l'Italie de la Renaissance*, dans *MEFRM*, 102, 1990/2, p. 649-675, également en italien *Profeti di corte nell'Italia del Rinascimento*, dans *Mistiche e devote nell'Italia tardomedievale*, éd. D. Bornstein, R. Rusconi, Naples, 1992, p. 209-236 (respectivement p. 661-663 et 222-223 sur Pini).

*piùtosto da un gentil philosopho che da un religioso animo christiano*⁹⁰. Lorsqu'il arrive à Camaldoli en 1510, son projet est encore celui de l'humaniste platonicien qui vient y chercher le calme (pour lui et ses compagnons d'étude) dans un lieu d'anachorèse, peuplé de maîtres et directeurs spirituels et doté des services matériels nécessaires, mais auquel il n'entend pas se lier par le moindre vœu : une retraite *senza obligation*, selon ses mots, un érémitisme libre qu'il regrettera amèrement lorsque, après avoir finalement prononcé les vœux monastiques, il se retrouvera happé par les responsabilités. Désespéré, il fait alors vœu (contre son vœu religieux) d'abandonner l'ermitage qui l'a trahi, sans jamais y revenir, et de fuir à la recherche de la vraie solitude qu'il n'y a pas trouvée : « Quelle défense et quel refuge me reste-t-il donc dans cet état de misère, sinon de revenir, loin de toi, cellule solitaire, dans laquelle je n'ai pu demeurer solitaire un seul jour, vers l'affluence de la ville dans laquelle je pratiquais la vie solitaire ? Sinon de fuir, loin de la solitude de cet Ermitage dans lequel je n'ai pu être ni solitaire, ni ermite, vers la foule dans laquelle je menais une vie plus solitaire ? Sinon de me réfugier loin de cette cellule qui me ronge dans les villages et sur les places qui sauront mieux m'encelluler ? »⁹¹.

En réalité, on peut affirmer, en cultivant à dessein le sens du paradoxe, qu'il existe au moins un modèle humaniste d'ermite : celui de Girolamo di Matelica, proposé par Vespasiano da Bisticci dans son catalogue d'hommes illustres⁹². Notre chance est que ce personnage singulier est par ailleurs bien connu (ou au moins aurait dû l'être), grâce à un ensemble de documents, publiés par Jean Leclercq, qui confirment ses nombreux déplacements des Marches, dont il est originaire, à Florence, puis à Paris (dans la mouvance de Saint-Germain-des-Prés) et enfin à Fiesole où il meurt après 1464⁹³. À Fiesole comme à Paris, Girolamo vit de son activité de copiste (11 ou 12 manuscrits de sa main ont été reconnus par Albinia della Mare), grâce à laquelle il entre d'ailleurs en contact avec le libraire Vespasiano da Bisticci, son futur biographe. L'activité de copie, bien ancrée dans la tradition monastique mais assez singulière pour un ermite, ainsi que le voyage à Paris sont justifiés par le biographe par un choix de conversion à un érémitisme lettré, *secondo che fusse più perfetto istato quelle delle lettere che senza lettere*. Outre cette orientation intellectuelle, en contradiction avec l'idéal de la *sancta rusticitas*, l'autre thème remarquable de la Vie de Girolamo est celui de l'autonomie, aussi bien économique (*vivere de la sua fatica, senza pericolo di pigliare la roba d'altri e vivere di quella*) que juridique (*non volè mai pigliare ordine ignuno*). L'un et l'autre aspects renvoient à divers débats ou prises de positions du temps que je me contente de signaler ici. De façon générale, l'insistance sur la liberté de Girolamo en tant que lettré (*di uno animo libero e intero*) est étroitement liée à l'image de l'« intellectuel » proposée à partir de Pétrarque. Mais plus spécifiquement dans notre texte, elle évoque d'une part le thème, très débattu au XV^e siècle, de la pauvreté comme valeur (tempérance, mesure etc.) mais aussi comme vice quand elle justifie le parasitisme social, motif récurrent des polémiques humanistes (et pas exclusivement) contre les

⁹⁰ Lettre 460 du 20 juillet 1518, citée par E. Massa, *L'Eremo, la Bibbia e il Medioevo...*, cité *supra* n. 85, p. 60.

⁹¹ Soliloque du 15 août 1519, cité *ibid.*, p. 352 : « Quid igitur mihi residuum presidii aut confugii in hac miseria constituto esse potest, nisi ex te, solitaria cella, in qua solitarius una die esse non potui, ad civitatis frequentiam, in qua solitariam vitam agebam, revertar ? nisi ut ex solitudine ex Eremo hac, in qua nec solitarius esse possum nec eremita, ad publicum, in quo magis solitariam vitam agebam confugiam? nisi ut ex hac roditrice cella ad vicos et plateas, que me cellare magis noverunt, refugiam? ».

⁹² *Vita di frate Girolamo di Matelica*, dans Vespasiano da Bisticci, *Vite di uomini illustri del secolo XV*, éd. A. Greco, Florence, 1970, II, p. 381-384.

⁹³ J. Leclercq, *Un traité de Jérôme de Matelica sur la vie solitaire*, dans *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, 18, 1964, p. 13-22 et *Jérôme de Matelica et Aegidius Ghiselin*, *ibid.*, 20, 1966, p. 9-17 : le savant bénédictin ignore qu'il s'agit du personnage de Vespasiano de même que l'éditeur de Vespasiano (cf. note 1, p. 381) ignore tout de ce personnage. L'ignorance réciproque entre spécialistes du monachisme et de l'humanisme (au demeurant assez caractéristique des blocages historiographiques signalés au début de cet article) dure depuis, à une exception près : A. della Mare, *New research on humanistic scribes in Florence*, dans *Miniatura Fiorentina del Rinascimento 1440-1525. Un primo censimento*, éd. A. Garzelli, 2 vol., Florence, 1985 (Inventari e cataloghi toscani, 19), p. 393-600 consacre une fiche à Girolamo (p. 424 et n° 26, p. 498) où elle cite les articles de J. Leclercq.

ordres mendiants⁹⁴ ; de l'autre, elle renvoie à la question juridique du vœu religieux des ermites et plus généralement de toute personne prétendant vivre en religieux, objet de débats aussi bien au sein de l'Église, où la papauté tente de généraliser la profession religieuse dans un souci d'encadrement des expériences hors normes⁹⁵, qu'en dehors où la réflexion sur les vœux religieux devient une des voies de contestation de l'ordre social chrétien fondé sur l'opposition clercs-laïcs⁹⁶. On est loin d'avoir épuisé par ces quelques remarques la richesse de ce texte surprenant: qu'il fasse office ici, tant par sa matière que par l'histoire de son infortune caractéristique des cloisonnements entre spécialistes de l'humanisme et de l'histoire religieuse, d'une invitation à multiplier les recherches sur ces ermites, moines ou frères *colle lettere* qui mettent leur culture au service de leur observance et conçoivent leur observance à la mesure de leur culture⁹⁷.

⁹⁴ Sur le jugement sur la pauvreté dans la pensée humaniste, je me contente de renvoyer ici à H. Baron, *Franciscan Poverty and Civic Wealth in the Shaping of Trecento Humanistic Thought: The Role of Petrarch*, dans *In Search of Florentine Civic Humanism ...*, cité *supra* note 1, I, p. 158-257; et à la récente synthèse de P. Gilli, *La place de l'argent dans la pensée humaniste italienne au XV^e siècle*, dans *L'argent au Moyen Âge, XXVIII^e congrès de la SHMES, Clermont-Ferrand, 1997*, Paris, 1998, p. 309-326.

⁹⁵ Ça n'est pas le lieu de rappeler la bibliographie sur cette question au demeurant encore peu étudiée (surtout en ce qui concerne le statut canonique des ermites et leurs vœux): j'ai soulevé quelques problèmes dans *Finis eremitarum? Les formes régulières et communautaires de l'érémisme médiéval*, à paraître dans *L'érémisme en France et en Italie (XI^e-XIV^e siècles)*, Rome (Collection de l'École française de Rome); I. Gagliardi en a rencontré et affronté d'autres assez similaires à propos de l'institutionnalisation des Gésuates (*I pauperes Yesuati tra esperienze religiose e conflitti istituzionali*, tesi di perfezionamento, Scuola Normale Superiore, Pisa, 1999-2000, en cours de publication); enfin, sur le vœu en général, le groupe de travail animé par A. Boureau et P.-A. Fabre à l'EHESS a déjà produit de très riches résultats publiés dans les *Cahiers du centre de recherches historiques*, 16, avril 1996, et 21, octobre 1998, p.1-98.

⁹⁶ En guise d'introduction problématique et bibliographique, je me limite, dans ce cadre, à renvoyer à l'édition du *De professione religiosorum* de Lorenzo Valla par Mariarosa Cortesi, Padoue, 1986 (Thesaurus Mundi. Bibliotheca scriptorum latinorum mediae et recentioris aetatis, 25) précédé d'une remarquable introduction historique.

⁹⁷ Rappelons comme modèle du genre l'étude consacrée par F. Bausi à *Francesco da Castiglione tra umanesimo e teologia* (cité *supra* n. 30) qui, après avoir replacé le personnage dans la mouvance des Médicis, non seulement examine le traitement spécifique de genres humanistes (comme les lettres de consolations) par ce clerc florentin formé à l'école de Vittorino da Feltre, mais souligne également les influences de la culture humaniste profane (style, méthodes, sources et leur interprétation etc.) sur sa production dans des genres religieux traditionnels comme l'hagiographie; pour conclure à propos de cet humanisme chrétien (p. 179): « non possono, semplicisticamente, essere ascritte a tardivi rigurgiti di spiritualità medievale manifestazioni culturali facenti invece capo a un filone di pensiero la cui fioritura, ininterrotta per tutto il Quattrocento, si era sempre intrecciata, nel corso del secolo, a quella dell'Umanesimo; con alterne vicende (ora di conflitto e di contrapposizione, ora di sovrapposizione e di convivenza) che non consentono di vedere in queste de linee né due schieramenti sempre et comunque antitetici, né, tanto meno, l'espressione, rispettivamente dell'oscurantismo medievale e della laica modernità ».