

Patrick Gilli

*Les formes de l'anticlérisme humaniste : anti-monachisme, anti-fraternalisme ou anti-christianisme?*

[In corso di stampa in Actes du Colloque international "L'humanisme et l'Eglise en Italie et en France méridionale du XVe siècle au milieu du XVIe siècle", Rome, Ecole française de Rome, février 2000 © dell'autore - Distribuito in formato digitale da "Reti Medievali"]

La difficulté qui se présente à qui s'interroge sur l'anticlérisme lettré, et spécialement humaniste, réside dans la définition d'une originalité de cette défiance envers l'Eglise, et dans l'appréciation de la profondeur et de la portée de ces dénigrement. La critique de l'Eglise n'est nullement un monopole des zéloteurs des *studia humanitatis*; sans remonter aux Evangiles, singulièrement aux passages de Matthieu et de Luc contre les hypocrite pharisiens, ni à certaines lettres de saint Jérôme, passages, au demeurant, cités par nos auteurs, on peut admettre que c'est avec la poésie goliarde des XII-XIIIe siècles que s'amorce un courant fécond de dérision anti-ecclésiastique. Dans le domaine italien, Dante, à son tour, au chant XXIII de l'Enfer, dénonce des clunisiens pleurant mais tout vêtus de chapes éblouissantes, réactivant ainsi un topos cistercien; il y dénonce aussi les *fratres gaudentes* et leur fausse humilité. Mais cet argument n'est guère développé par la suite chez Dante. La veine anticléricale se poursuit dans la littérature satirique en langue vernaculaire au XIVe siècle, entretenue en Italie par les mouvements fraticelles. Pourtant un tour nouveau de l'anticlérisme lettré se fait jour à la charnière des XIV-XVe siècles, dans un climat de crise de l'institution ecclésiastique. S'agissant des humanistes, plusieurs thèmes viennent s'entrecroiser qu'il faut, pour plus de clarté, sérier. Certaines critiques s'inscrivent dans une tradition (cléricale ?) de vitupération contre l'enrichissement de l'Eglise; d'autres relèvent de l'ironie amère ou du grotesque contre l'hypocrisie et la tartuferie de certains frères papelards<sup>1</sup>. Mais si les humanistes n'ont pas hésité à emprunter ces chemins déjà balisés et sans cesse parcourus par des milieux qui n'étaient pas humanistes, ils y ont ajouté des thèmes plus neufs, strictement liés aux activités culturelles dont ils se faisaient les porte-parole: critique de l'ignorance et de l'anti-intellectualisme cléricale, dénonciation de la censure, subversion de la hiérarchie des valeurs d'Eglise dominantes (je pense à l'importante réflexion sur la meilleure façon pour un chrétien de faire son salut sur terre: dans les ordres ou hors des ordres religieux), fonction du pape et du clergé dans la société italienne, statut de la curie, valeur même de la religion dans le gouvernement des hommes, enfin revendication, chez certains, d'un épicurisme, dans son sens tout à la fois philosophique et trivial, qui a des implications manifestement anti-chrétiennes voire athées<sup>2</sup>. Tous ces thèmes se retrouvent, à divers moments, sous la plume d'humanistes et il convient de les présenter plus en détails, dans leur séquence chronologique précise, avant d'en mesurer la portée, dans un mouvement qui nous conduira des aspects les plus facétieux aux critiques les plus anti-chrétiennes et irrégieuses du *Quattrocento* et des premières décennies du XVIe siècle.

<sup>1</sup> Hormis quelques contributions dans le colloque au titre clair *Anticlericalism in late medieval and Early modern Europe*, P.A. Dykeman et H.A. Oberman éd., Leyde, 1994, la question de l'anticlérisme n'a pas fait l'objet d'études récentes et poussées dans les pays latins. Il y a déjà matière à s'interroger sur ce silence historiographique. On ne s'étonnera pas que les historiographies des pays protestants aient accordé une plus grande place à l'argument: voir e.g. Wendy Scase, *Piers Plowman and the new anticlericalism*, Cambridge, 1989, et Penn R. Szitty, *The antifraternal Tradition in medieval Literature*, Princeton, 1986; voir aussi *infra* n.17. Côté français, un seul ouvrage, bien général, a été récemment consacré au sujet: G. Minois, *Histoire de l'athéisme. Les incroyants dans le monde occidental des origines à nos jours*, Paris, 1998, qui évoque quelques figures jugées athées au Moyen Age, au gré de sources très aléatoires et de natures très diverses.

<sup>2</sup> P.O. Kristeller, *Le mythe de l'athéisme de la Renaissance et la tradition française de la libre pensée*, dans *Bibliothèque d'humanisme et Renaissance*, 37, 1975, p.337-348, conteste l'existence d'un athéisme humaniste et réinsère l'idée dans l'histoire française des Lumières, de ses sectateurs et de ses opposants, pour invalider le présumé d'une tradition athée à la fin du Moyen Age; il est assurément difficile de sonder les cœurs et les reins de nos auteurs, mais à en juger par les textes, il n'y a pas loin de l'irrévérence caustique à la désacralisation et à l'incroyance. Dans la lignée du *Rabelais et le problème de l'incroyance au XVIe siècle*, Paris, 194? de Lucien Fèvre, il est admis comme une vérité révélée que le Moyen Age et la première époque moderne n'auraient pu connaître l'athéisme pour des raisons quasi-anthropologiques.

L'un des motifs récurrents dans la pensée humaniste concerne la dénonciation de l'enrichissement de l'Eglise, thème non exclusivement humaniste, mais qui s'amplifie dans des proportions importantes aux XIV-XVe siècles. A l'origine, comme souvent, Pétrarque. C'est dans une longue lettre familière (VI, 1) au cardinal Annibaldo da Ceccano de 1350 environ que l'on retrouve tout un argumentaire fin à ce sujet. Intitulée *contra avaritiam pontificum*, elle attaque frontalement les politiques cardinalices d'époque avignonnaise de création de fortune familiale à des fins de stratégie extra-religieuse. Reprenant une critique stoïcienne contre les avarés, au sens de cupides, elle dépasse la simple condamnation morale. Que dit Pétrarque ? Il demande aux cardinaux et à tous les hauts prélats la raison de leur soif immodérée de richesses, en distinguant laïques et clercs. Si l'avarice est unanimement condamnable, les laïques ont au moins l'excuse d'avoir une descendance légitime à qui léguer leurs biens (même si « le vice de l'âme est couvert par le voile de l'affection paternelle<sup>3</sup> »). Mais les clercs eux ne peuvent se réfugier derrière cette justification. Non, reproche Pétrarque, même l'idée de célébrer Dieu à travers des temples luxueux tapissés d'or ne peut être acceptée ; c'est encore une fois utiliser le nom de Dieu pour masquer l'avarice, car le vrai temple de Dieu, ce sont les pauvres<sup>4</sup>. Derrière la virulence, ce qui nous retiendra c'est le cadre de la critique, celui classique d'une aspiration à la réforme. Encore faut-il préciser que l'idéal de réforme chez le Lauréat est d'essence individuelle et non pas ecclésiologique : nul programme de rénovation institutionnelle chez lui, simplement la conscience aiguë d'une impérieuse conversion intérieure<sup>5</sup>. Aussi violente qu'elle apparaisse cette forme de dénonciation se déploie dans la plus parfaite orthodoxie. Certes, Pétrarque avait recouru à des citations non scripturaires pour avancer son point de vue ; il avait cité des auteurs païens de l'antiquité. Mais le projet restait conforme à la doctrine : il ne visait ici qu'une déviance condamnable de son temps. La violence devient d'ailleurs encore plus féroce dans la critique de la curie avignonnaise ; mais il s'agit dans tous les cas d'un « anti-curialisme » que l'on peut qualifier de circonstances : la dénonciation de la nouvelle Babylonne et de ses pasteurs indignes est plus d'esprit culturel ou moral qu'institutionnelle. Plus structurel nous semble le mouvement de critique de l'hypocrisie des frères mendiants. Dans la société italienne, où le poids et la présence de ces ordres sont si prégnants, il est évident que les critiques portaient bien plus loin. Là encore, une remarque liminaire s'impose. Depuis Boccace, nombre de lettrés, pas seulement humanistes, se sont emparés de ce filon qui se prêtait facilement à un traitement grotesque<sup>6</sup>.

Le premier humaniste à traiter l'argument est vraisemblablement Salutati. Dans le *De seculo et religione* (1382), le chancelier se gausse des effets de manche des prédicateurs : « Un prédicateur monte en chaire. Il commence par la salutation angélique, agréable prélude à ses propos. [...] Puis il subdivise chaque partie (de son discours) avec la même cantilène et, vide d'idées, il s'abandonne au flux de paroles. Tantôt criant de la voix la plus aiguë possible, il secoue son auditoire, tantôt d'un ton grave, il discourt d'une voix persuasive. Mais voici qu'il déploie un linge éclatant de blancheur, s'essuie le front, se nettoie les joues, se mouche et affecte une telle préoccupation de sa toilette qu'il ne semble pas un homme, encore moins un religieux, mais une demoiselle de Chypre<sup>7</sup> ». Mais comme pour Pétrarque, l'ironie ne débouche pas sur une dévalorisation radicale ;

<sup>3</sup> Pétrarque, *Familières*, dans *Id., Opere*, G. Fracassetti éd., VI, 1, p.476-479 : « Multi se propter filios excusant, et vitio animi velum pietatis obtenditur. [...] Vos vero, pontifices, dicite, oro : quid sibi vult hec rabies habendi inter divitias tam certas, in tanta rerum divinarum humanarum notitia, in vita solitaria et celibe et de crastino cogitare prohibita ».

<sup>4</sup> *Ibid.*, p.479 : « Facessate, oro, iantandem aurum templis inutile, et in alia templa Dei, hoc est in usus hominum egentium, conferatur. [...] Nolite, miseri, curare quam superbe sacrificetis, quam ornate, quam splendide, sed quam pie quam humiliter quam caste, quam sobrie ».

<sup>5</sup> R. Fubini, *Umanesimo e secolarizzazione da Petrarca al Valla*, Rome, 1990, p.155, n.3.

<sup>6</sup> Un inventaire commode des sources se trouve chez Reinat Toscano, *Invectives contre les faux pasteurs : des troubadours à Pétrarque*, Thèse de doctorat de Université de Nice, 1993 ; les analyses de l'auteur restent toutefois plutôt superficielles.

<sup>7</sup> Coluccio Salutati, *De seculo et religione*, B.L. Ullman éd., Florence, 1957, p.45-46 : « Adest, inquam, religiosus quispiam et sublimis in pulpito, post angelicam salutationem iocundo quodam sermocinationis prelude suis moribus introductam, aliquod divinarum scripturarum oraculum reassumens pulcherrimum totum in sua, ne dicam turpia, membra discerpit, et equisillabis canticis puerili labore compositis auriculas vulgi permulcet, et eodem observato concentu membra subdivisa distinguit, et rebus inops ac sententiis inanis maxima verborum inculcatione lascivit,

c'est, du reste, une simple touche, dans une œuvre qui est tout entière destinée à faire l'apologie de la vie contemplative et du cloître, considérée comme supérieure à la vie active. Jusqu'à présent, les exemples ci-dessus évoquent une attitude des principaux humanistes faite de modération à l'égard de l'Eglise et de ses défauts. A l'instar de son maître, Salutati avait rappelé dans le *De seculo*, l'impérieux besoin de pauvreté, tant dans l'Eglise que dans la vie civile<sup>8</sup>.

Infiniment plus cohérents et développés sont les deux traités contre les hypocrites rédigés par Leonardo Bruni et Poggio Bracciolini. Le grand Schisme et ses vicissitudes que l'un et l'autre ont bien connu ont marqué les deux hommes, mais plus encore des circonstances particulières ont ajouté à leurs rancoeurs contre le clergé. Les deux ouvrages remontent aux années 1415-1450 et marquent, à mon sens, une rupture dans cette littérature anticléricale.

L'occasion du traité de Bruni rédigé en 1417 lui est fournie par les accusations dont il avait été l'objet de la part de Niccolo Niccoli et du camaldule Ambrogio Traversari, ce dernier lui ayant reproché d'avoir traduit des œuvres non chrétiennes<sup>9</sup> (au passage, la figure d'un Traversari en adepte bénédictin de l'humanisme mérite assurément d'être considérée avec nuance ; il n'est pas nécessairement le défenseur inconditionnel, dans le milieu monastique florentin, des *studia humanitatis*<sup>10</sup>). Bruni, après avoir réglé ses comptes avec Niccolo Niccoli, dans une autre invective, s'en prend à Traversari, jamais cité mais indubitablement visé<sup>11</sup>. Le texte s'amorce comme un classique pamphlet contre les hypocrites. S'inspirant d'un passage très sévère de l'Evangile de Mathieu, Bruni développe l'argument de l'évangéliste distinguant ceux qui s'efforcent d'être bons et ceux qui s'efforcent de le paraître. Ces derniers, les clerics en général, adoptent l'habit et l'habitus des hommes de bien. Plus leurs vêtements sont négligés, plus leur hypocrisie est grande. Et que nul ne s'avise de leur faire du tort, fût-il minime, car des torrents de violence s'abattaient sur lui<sup>12</sup>. Reprenant des thèmes classiques de la tradition anti-monastique que l'on retrouvera chez le Pogge ou chez Filelfo<sup>13</sup> et qui étaient déjà chez Boccace ou Sacchetti, Bruni évoque ensuite les assauts de prêches des moines qui convertissent les femmes et les veuves à la sainteté avant de transformer les monastères en lupanars. Gare à ne pas leur laisser le soin de ses fils ou de ses filles. Tout ceci, il faut l'avouer, est assez convenu et relève du topos, certes senti et profondément vécu, et du jeu littéraire. Bruni y ajoute la dénonciation de la même hypocrisie bigote chez les laïques : par hypocrites, dit-il, il faut entendre les moines mais aussi les laïques qui se composent des faces de carême<sup>14</sup>. Et l'on pense à la présence des *virii devoti* et des *mulieres devotae* dans le monastère camaldule de Florence à Santa Maria degli Angeli, aux XIV-XVe siècles, à tous ces laïques ou convers qui pratiquaient une dévotion austère et acquéraient ainsi une réputation flatteuse parmi

---

nuncque acutissime vocis tonitruo totis viribus laterum excitat audientes, nunc graviter insonando submissiore voce proloquitur, nunc candidissimo deprompto sudario frontem tergit, faciem purgat, oculos fricat, nares emungit, tantamque mundiciam delicatus affectat ut non vir, non religiosus, sed potius Ciprica mulier videtur » ; voir H. Weber, *Histoire des idées et des combats d'idées aux XIV et XVe siècles, de Ramon Llull à Thomas More*, Paris, 1997, p.417.

<sup>8</sup> *Id.*, p.132.

<sup>9</sup> Ambrogio Traversari, *Latinae Epistolae*, P. Cannetti-L. Mehus éd., Florence, 1759, col.961-962.

<sup>10</sup> Jouent aussi dans les accusations contre Bruni des enjeux plus politiques : le camaldule est un fidèle de Cosme de Médicis alors qu'en 1418 Bruni apparaît lié au camp de Rinaldo degli Albizzi (voir L. Martines, *The Social Word of the Florentine Humanists*, Londres, 1963, p.44)

<sup>11</sup> L. Gualdo Rosa, *Leonardo Bruni, l'« Oratio in hypocritas » e i suoi difficili rapporti con Ambrogio Traversari*, dans *Ambrogio Traversari camaldolese nel VI centenario dalla nascita*, [= *Vita monastica*, 45], 1987, p.89-111.

<sup>12</sup> Leonardo Bruni, *Oratio in hypocritas*, dans *Id, Opere letterarie e politiche*, P. Viti éd., Turin, 1996, p.322 : « Nonne si vel parva in re quinquam vestrum quis offenderit, tanti estus irarum indignationum exundant, sicque continuo effervescit spiritus, ut non humilem ac deiectum hypocritam, fecem ac sterquilinum vulgi ac postreme sortis hominem, sed Agamemnonem aut Achillem, aut si quis fuerit heroum superior ? ».

<sup>13</sup> Filelfo qui rédigea dans les années 1430 des *Satires* s'inspire de Bruni lorsqu'il décrit *Hypocritius* (i.e. Traversari) : voir F. Filelfo, *Satyræ*, Hec. II, 5, dans *Poeti latini del Quattrocento*, F. Arnaldi, L. Gualdo Rosa, L. Monti Sabia éd., Mian-Naples, 1964, p.40-42.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p.324 : « Nec ego solum de religiosis, verum etiam de secularibus loquor ». Demeure une ambiguïté sur la traduction de *seculares* qui peuvent désigner les laïques comme les séculiers, au sens de mendiants. La suite du texte évoque clairement la réalité visée : les deux genres sont souvent méprisables par leur hypocrisie, mais les hommes d'Eglise l'emportent en ce domaine (p.324 : « Nam in utroque genere hec nefanda reperitur pestis. Equidem ex cunctis hominibus, quos versari in vita perspexi, nullos neque acerbiores, neque perversiores adhuc inveni, quam istos qui bonam conscientiam profitentur, qui picturas attretant, qui plorant inter sacra »).

les Florentins : ils passaient pour être le miroir de la sainteté dans la ville<sup>15</sup>. Ce qui mérite d'être noté, en revanche, c'est la convergence de ces accusations sur une période assez précise, disons les premières décennies du XVe siècle, puisque le discours de Bruni est relayé par une salve de critiques de l'un de ses amis, Poggio Bracciolini. De fait la polémique anti-monastique ou anti-mendiante s'inscrit dans un contexte de tentative de restauration morale dont Bernardin<sup>16</sup> ou Traversari sont les fers de lance en Toscane, tentative de disciplinement non seulement du milieu clérical mais de la société toute entière (que l'on pense au soutien apporté par Traversari aux confraternités de jeunesse comme instances de reconquête chrétienne au sein des familles<sup>17</sup>). Un des aspects marquants de l'anticléricalisme humaniste, c'est précisément son extrême sensibilité aux évolutions institutionnelles et dévotionnelles en cours. Le développement de l'observance franciscaine à partir de Bernardin de Sienne a donné lieu à une multitude d'attaques dont les plus virulentes sont celles du Pogge. Dans *le dialogue contre l'hypocrisie* de 1447, le Pogge reprend et amplifie les critiques de Bruni. Comme ce dernier, il lance ses foudres contre les tartufes, laïques ou clercs. Il y ajoute des indications relevant typiquement d'une culture civique promue par les humanistes. Ainsi, de la dénonciation de ces hypocrites qui ont accompli des charges publiques, volant ou dilapidant l'argent de la commune et qui sur le tard, pour se faire pardonner, prennent l'habit religieux ou construisent à grands frais des églises splendides où ils font peindre en évidence le *stemma* de leur famille, révélant que leur seul objectif est de se faire estimer de la population locale<sup>18</sup>.

Si on met de côté toute la veine scabreuse de cet anticléricalisme diffus, à savoir les anecdotes sur les frères luxurieux, jouisseurs, abusant les femmes sous couvert de confession, avides de mets friands, cupides au delà de l'imaginable<sup>19</sup>, etc., bref tout ce que fait l'ordinaire des nouvelles de Sacchetti ou de Sercambi ou des *Facéties* du Pogge lui-même, voire de quelque obscur poète<sup>20</sup>, et que l'on recherche les points les plus singuliers de cette vindicte lettrée, on constate que revient

<sup>15</sup> B. Calati, *La spiritualità del '400 e la tradizione camaldolese*, dans G.C. Garfagnini éd., *Ambrogio Traversari nel VI centenario della nascita. Convegno internazionale di studi, settembre 1986*, Florence, 1988, p.45. L'idée d'une sainteté particulière des camaldules, voir Vespasiano da Bisticci, *Le Vite*, A. Greco éd., I, Florence, 1970, p.234 ; voir aussi les travaux de C. Caby, notamment sa contribution dans ce colloque.

<sup>16</sup> J.-C. Maire-Vigueur, *Bernardino et la vie citadine*, dans *Bernardino predicatore nella società del suo tempo*, Spolète, 1976, p.210 sq.

<sup>17</sup> Voir ses lettres à Eugène IV dans lesquelles il fait l'éloge de ces confraternités de jeunes Florentins dûment encadrées et qui, de retour chez eux vont morigéner leurs parents, confraternités qui ne sont pas sans évoquer les futures brigades savonaroliennes dressant des bûchers de vanités : K. Einsenbichler, *Il ruolo delle confraternità nell'educazione dei fanciulli : il caso di Firenze*, dans L. Rotondi Secchi Taruggi éd., *L'educazione e la formazione intellettuale nell'età umanistica*, Milan, 1992, p109-119.

<sup>18</sup> Poggio Bracciolini, *Contro l'ipocrisia*, G. Vallesse éd., Naples, 1946, p.94 : « Nonne hypocritae vibis quoque videntur, qui post multas rapinas, expilationes, latrocinia, quibus socios expilarint, cum Rempubicam exhauserint, aut veste sacerdotali, aut pictura templi, boni viri tamen aucupantur ? Utque simulata virtus vulgator fiat, aut sua signa aut nomen adiciunt, ut ad vulgarem laudem videatur bonitatis fama quaesita ». Sur l'attitude du Pogge envers les moines, voir C. Vasoli, *Poggio e la polemica antimonastica*, dans *Poggio Bracciolini, 1380-1480. Nel VI centenario della nascita*, Florence, 1982, p.162-205 ; sur le contexte de la rédaction du pamphlet à l'issue du pontificat décrié d'Eugène IV et au début de celui porteur d'espoirs de Nicolas V, voir R. Fubini, *Il 'teatro del mondo' nelle prospettive morali e storico-politiche di Poggio Bracciolini*, dans *Poggio Bracciolini, op. cit.*, p.1-92, ici p.82-84.

<sup>19</sup> Qu'il suffise à ce propos de rappeler le *Dialogue de l'avarice* du Pogge, rédigé vers 1428, dans lequel le secrétaire pontifical rappelle le goût immodéré des clercs pour l'argent : J. W. Opper, *Poggio, San Bernardino of Siena, and the Dialogue On Avarice*, dans *Renaissance Quarterly*, XXX, 1977, pp.564-587, et P. Gilli, *La place de l'argent dans la pensée humaniste italienne au XVe siècle*, dans *L'argent au Moyen Age. Actes du XXVIIIe Congrès de la société des historiens médiévistes français, Clermont-Ferrand, mai 1996*, Paris, 1997, p.309-326. Il n'est pas inutile de rappeler que le Pogge a eu mailles à partir en 1429 avec les Observants de Terranuova, sa ville d'origine, au sujet de la construction d'un couvent qui allait empiéter sur sa propre propriété. Comme secrétaire pontifical, l'humaniste ne se fit pas faute de rappeler qu'il venait de rédiger une règle interdisant aux Observants la construction de nouveaux couvents : voir Poggio Bracciolini, *Epistolario*, éd. H. Harth, Florence, 1987, I, p.91-95, ici p.93 (lettre à Niccolò Niccoli) : « Haec igitur cum ita decreta essent, mihi que nota, qui illa edideram, essem autem in patria, audiremque silvas cedi, locum designari, aedificia tolli ; dixi statim id fieri non posse propter novas leges ». Cette polémique qui s'est exaspérée dans un échange épistolaire avec l'observant Alberto de Sarteano peut se lire dans la lettre de février 1430 du Pogge, dans laquelle les critiques annoncent celles à venir du *Contre les hypocrites* (éd. cit., II, p.96-98).

<sup>20</sup> R. Pallone, *Anticlericalesimo e ingiustizia sociali nell'Italia del' 400: l'opera poetica e satirica di Antonio Cammelli detto « Il Pistoia »*, Trévi, 1971.

fréquemment dans ces dénonciations le sens de l'inutilité d'une vie retirée du monde. Dans le *Dialogue contre l'hypocrisie*, le Pogge se demande à quoi servent des gens qui passent leur temps à psalmodier, à chanter toute la journée comme des cigales. Quelle est leur utilité pour la foi et pour les hommes ? Certes, veiller pour chanter est une noble entreprise, mais combien plus utile serait de se lever pour aller travailler, par exemple les champs, sous la froidure et mal vêtus<sup>21</sup>. Par là s'amorce une autre valeur de la dénonciation humaniste (en l'espèce florentine, car on ne trouve pas vraiment hors de cette zone toscane une telle convergence dans la dénonciation). Le projet de désacralisation de la vie religieuse, monastique ou mendicante, se nourrit de l'éloge de la vie active contre la vie contemplative<sup>22</sup>. Il s'inscrit aussi dans les mouvements de piété active propres au XVe siècle. Rappelons combien les humanistes florentins furent actifs dans les confraternités laïques du XVe siècle, rédigeant même des *sacre rappresentazioni* comme le fit Politien<sup>23</sup>, comme si la critique du monachisme s'appuyait sur l'idée d'une dévotion qui ferait aux laïques toute leur place<sup>24</sup>. De ce point de vue, il apparaît évident que les critiques humanistes n'ont absolument pas les mêmes visées finales que les vitupérations d'apparence anticléricale que l'on trouve sous la plume d'hommes d'Eglise lorsqu'ils vilipendent à leur tour la dégradation de la vie religieuse contemporaine. Quand, pour faire quelques exemples, l'abbé de Vallombrosa, en 1404, écrit que sa congrégation est peuplée d'ignares, de jeunes enfants placés par leurs parents pour partager les revenus des abbayes<sup>25</sup> ; quand Ambrogio Traversari, de son côté, évoque, dans une lettre circulaire à tous les membres de la communauté en 1433, les monastères camaldules où les frères vivent dans le luxe et la luxure et dans lesquels, il n'y a plus nulle différence entre les laïques et « ceux qui ont fait profession d'entrer dans la milice du Christ », où les principaux des monastères encouragent à la paresse<sup>26</sup>, il est bien évident que leur objectif n'a rien de commun, malgré un air de déjà entendu, avec la perspective poggienne. Pour les réformateurs, l'état de dégradation actuelle est remédiable par la purge et l'exhortation sévère ; pour l'humaniste, rien n'y peut faire ; le mal est si profond qu'il est irrémédiable. Bien sûr, il y a quelques hommes de bien, concède-t-il, mais cela est dû, pour ainsi dire, à la loi des statistiques : ils sont si nombreux que ce serait bien le

<sup>21</sup> Poggio Bracciolini, *op. cit.*, p.103 : « Non satis est eos sub tecto subfarciatos vestibus palam minime obesse exemplo : quem fructum afferant fidei, quam utilitatem, id quaero. At ego nullum ipsorum, praeter cantandi, opus, more cicadarum, conspicio : ut nimis profecto magna merces et eorum vocibus constituta. At extollunt suos tanquam labores Herculis, quod de nocte ad cantandum surgant et Deo laudes dicendas. Magnum profecto negotium, et multis laudibus extollendum : cantandi gratia vigilias nocturnas agere. Quid dicerent, si agriculturalum more pergerent ad arandum etiam sub ventorum et imbrum tempestate, nudis persepe pedibus, corpore parum protecto ? ».

<sup>22</sup> Critique qui n'est pas le seul fait des Italiens : analysant le détachement progressif des élites strasbourgeoises à l'égard des ordres mendiants durant le XVe siècle et les décennies qui précèdent la Réforme, Francis Rapp évoque la critique d'origine humaniste qui s'abattait sur les Mendiants disqualifiés car inadaptés aux exigences sociales du moment (F. Rapp, *Die Mendikaten und die Strassburger Gesellschaft am ende des Mittelalters*, dans K. Elm éd., *Stellung und Wirksamkeit der Bettelorden in der städtischen Gesellschaft*, Berlin, 1981, p.85-102, ici p.101. Sur les formes particulièrement virulentes de « l'antifraternalisme » dans les pays germaniques, voir G. Dipple, *Antifraternalism and Anticlericalism in the German Reformation*, Ashgate, Aldershot, 1996, qui examine dans les premiers chapitres les traditions du XVe siècle de la critique des Mendiants en Allemagne.

<sup>23</sup> M. B. Becker, *Lay piety in Renaissance Florence*, dans Ch. Trinkaus et H. Oberman éd., *The pursuit of Holiness in late medieval and Renaissance religion*, Leyde, 1974, p.194-197. K. Einsenbichler, *Angelo Poliziano e le confraternite di giovani a Firenze*, dans L. Secchi Tarugi, *Poliziano nel suo tempo. Atti del VI convegno internazionale, luglio 1994*, Florence, 1996, p.297-308.

<sup>24</sup> Cependant, il convient de préciser que l'affirmation de l'inutilité sociale de la vie cloîtrée n'est pas apparue avec les humanistes florentins ; déjà au XIVe siècle, un juriste (il est vrai lié à Pétrarque et sensible aux *studia humanitatis*), Lucca da Penne, n'hésitait pas à s'en prendre à ceux qui abandonnent leur responsabilité en fuyant vers les monastères ou les couvents (Lucca da Penne, *In tres libros commentaria*, Lyon, 1582, *Proemium*). Le débat vie active-vie contemplative, qui pouvait déboucher sur un risque de « démonétisation » de la vie religieuse n'était donc pas un monopole humaniste, encore moins une découverte de « l'humanisme civique » florentin.

<sup>25</sup> Lettre de l'abbé de Vallombrosa, Bernardo Gianfigliuzzi, au cardinal Acciaiuoli citée par G. Spinelli, *Monachesimo e società tra XIV e XV secolo*, dans G.C. Garfagnini éd., *Ambrogio Traversari nel VI centenario della nascita*, Florence, 1988, p.52.

<sup>26</sup> Ambrogio Traversari, *Epistolae, op. cit.*, col.821-822 : « nullaque inter saeculares homines, et Christi militiam professos differentia est. [...] Abbates ipsi et praelati religionis nostrae plerique subditis eiusmodi solutioris, ac delicatioris vitae exemplo sunt, et quos ad pietatis studia exercere debuerant, atque virtutum ardua promovere certamina, secum in ima voluptatem male vivendo deducunt ».

diable s'il ne s'en trouvait pas quelques uns de qualité<sup>27</sup>. Toutes les tentatives sont vaines ; leur quête de pouvoir est irréprouvable. A preuve, le Pogge prend à parti le fondateur de l'observance de la congrégation de sainte Justine de Padoue, moine intrigant qui abandonne ensuite son monastère pour un évêché brigué en cour de Rome<sup>28</sup>. Il n'y a décidément rien à attendre du monachisme, même réformé et observant.

Remarquons ici qu'il n'y est guère question de compétence intellectuelle ; les reproches portent sur la malhonnêteté spirituelle et morale du clergé, sur l'écart entre le dire et le faire, entre l'être et le paraître, mais non sur la qualification du clergé. Ce ne sont pas de vaines questions ; pour Bracciolini, elles remontent assez loin dans sa carrière ; dès ses premières années comme secrétaire apostolique, il s'était illustré par un discours extrêmement féroce, tenu à Constance en 1417, devant les Pères conciliaires, sur les vices du clergé, dans lequel des arguments originaux apparaissent, qui révélaient une approche sensible des problèmes de son temps. Deux thèmes importants y revenaient qui renvoyaient à la pratique et à l'éthique des clercs : la vaine gloire et la vanité de ces maîtres de la parole que sont les prédicateurs, devenus maîtres d'une parole démonétisée, sans valeur, même lorsqu'elle vitupère la dégradation des mœurs<sup>29</sup> ; et la fausse charité par laquelle le haut clergé se trompe lui-même, croyant se rendre agréable à Dieu, alors qu'il ne fait que pratiquer une redistribution symbolique des richesses. Dans la dénonciation des sermons des prédicateurs, l'humaniste ne s'en tient pas à une approche parodique de la gestuelle des prédicateurs, comme l'a fait Salutati, il met en question les conditions de l'efficacité du discours religieux, les modalités du « faire croire » en quelque sorte. Les mots ne peuvent porter *nisi dictis facta quoque conveniant*<sup>30</sup> ; la rhétorique du sermon est invalidée car pour passer de l'émotion à l'action, il faut que le prédicateur soit une image vivante de ce qu'il prêche ; dans le cas contraire, il se ridiculise<sup>31</sup>. L'argument est longuement traité par l'auteur et relève moins d'ailleurs ici de l'anticléricalisme que d'une crise de confiance dans les formes et techniques d'édification morale et religieuse utilisées par le clergé contemporain<sup>32</sup>. C'est quelque chose d'assez propre au Pogge et en même temps un signe précurseur d'une inadaptation cruelle du clergé, notamment en milieu urbain : il faut remarquer comment le Pogge se gausse des dénigrement répétés des clercs contre la cupidité, la luxure, l'ambition, autant de vices qui sont cependant la contrepartie du

---

<sup>27</sup> *Id.*, p.104 : « Sed plures inter eos [les frères] sancti viri sunt, veram virtutem amplexi, nulla contacti simulatione. Fatendum id quoque. Deplenda enim res esset, in tanta multitudine, tanta impensa, neminem bonum ac sanctum esse ; maxima pars tamen desidiosa est, quae hypocritarum sequitur agmen, nulli dedita virtuti ».

<sup>28</sup> Poggio Bracciolini, *op. cit.*, p.103 : « Vidimus abbatem S. Iustinae Paduanae, qui auctor fuit novae sectae instituendae, tanto fastu, tanta pompa, tanta elatione, ut recte Pomponius cognominari posset. At is non deseruit curiam, quoad crearetur ab Eugenio episcopus Tarvisinus ».

<sup>29</sup> Poggio Bracciolini, *Oratio ad patres reverendissimos*, dans R. Fubini, *Umanesimo e secolarizzazione da Petrarca a Valla*, Rome, 1990, p.318 : « Cum enim venere in locum excelsum verba facturi, ab aliqua sententia egregia incipiunt, deinde aliorum dictis intextunt orationes suas, multorum advocant exquisitam sapienciam, aut cohortando ad virtutem aut vicia obiurgando ; hic superbiam detestabitur, ille avariciam, alter luxuriam persequetur, alter ambicionem [...] Quid gravius tanta severitate ? Quid hoc tam bene erudito doctore melius ? Catonem mehercule crederes priscum illum gravissimum virum Romanorum luxum ac lascivam obiurgantem. Nos vero ulterius querimus : descende ex loco excelso quem ascenderas, depone personas ; te ipsum enim scrutari, domesticam vitam videre, mores tuos disquirere cupio. Aveo scire an ea congruant cum preceptis tuis ».

<sup>30</sup> *Ibid.*, p.320.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p.319 : « Maius quiddam est virtus, maius, inquam, quam aut verbis inanibus monstrari possit aut ostentatione dicendi. Actum requirit et exercitium sui, alioquin ridicule tractatur ». Voir aussi le passage suivant : « Nam eorum [sc. clerici] debet esse institutio, ut non reprehendant illa solum in aliis, sed in semetipsi comprimant et extinguant, ut non boni semicinatores viciorum reprehensores dicantur, sed emendatores vite ac bonorum operum effectores ».

<sup>32</sup> Il serait cependant facile de remarquer que dans des œuvres postérieures, Bracciolini est quelque peu en retrait par rapport à l'argument ici développé de l'efficacité du discours religieux, notamment lorsque dans le *Discours contre l'hypocrisie* ou dans les *Facéties*, il se gausse de ces mêmes clercs qui parviennent à tromper efficacement leurs ouailles, preuve que les discours parviennent à obtenir la fin pour laquelle ils ont été tenus. Mais les deux plans ne sont pas identiques. Dans le *Discours aux Pères de Constance*, l'objectif est de rappeler les clercs à leur mission première et donc de décourager l'usage intempestif d'une prédication qui ne serait pas soutenue par l'action personnelle des clercs prêcheurs ; dans les autres documents, s'expriment davantage l'échec et la colère devant le clergé mensonger, hypocrite et sans morale. Le premier texte est, pour ainsi dire, programmatique, les autres sont plus descriptifs et ironiques.

dynamisme économique des cités italiennes sur lesquelles l'humaniste s'est exprimé plus tard<sup>33</sup>. D'autre part, avec courage, le Pogge attaquait frontalement ces grands prélats qui se satisfaisaient pour contenter leur conscience de leurs pauvres à qui ils jetaient les reliefs de leurs repas, préférant s'occuper de leurs chevaux que des pauvres du Christ<sup>34</sup>. Et déjà, Bracciolini ne montrait viscéralement irrévérencieux, voire proche de l'hétérodoxie fraticelle, quand il leur reprochait d'acheter des églises aux copieux bénéfices, et de préférer des revenus élevés à de faibles bénéfices soi disant pour mieux servir Dieu. Seule la finalité de l'acquisition légitime cette acquisition : les biens d'Eglise doivent être redistribués aux pauvres à qui ils appartiennent, les prélats ne sont que les gardiens ou les dispensateurs de ces biens<sup>35</sup>.

Ainsi avec Bruni et le Pogge, le bilan du contentieux entre humanistes et Eglise s'alourdit. Quoique tous deux entendent rester dans un cadre chrétien, les accusations portées ont un poids non négligeable : un monachisme hors de saison et inutile, sans même parler de déviations les plus peccamineuses des moines paillards ; des frères mendiants renvoyés à leur hypocrisie ou pire à l'inefficacité pratique de leurs paroles auprès des fidèles, faute d'une *adequatio rei et verbi*. Les Florentins envoyaient une première salve dont les effets allaient se faire sentir longtemps ; nous verrons ultérieurement l'écho des critiques anti-monastiques chez Lorenzo Valla.

Conjointement à la dénonciation des formes de l'encadrement religieux, et dont les principaux porte-parole se trouvent dans une ambiance florentine, sont évoqués dans le milieu humaniste italien des arguments supplémentaires de discrédit de l'Eglise.

Il y a une tradition, dont la durée polémique semble réduite, mais qui a eu des répercussions sur le long terme : elle concerne la dégradation de la culture dont l'Eglise se serait rendue coupable ; bien sûr, ce thème est connexe à celui de la condamnation des *studia humanitatis* et de la poésie, forme laïcisée et libre de la pensée, par certains membres du clergé, sans se superposer toutefois à ce dernier. Ce qui nous intéresse dans cette polémique, c'est de voir combien l'Eglise se trouve dénoncée en tant qu'institution pluri-séculaire dont l'histoire même s'assimile à un mouvement sans fin de déchéance. Thème circonscrit chronologiquement (il n'excède pas la première moitié du XVe siècle, et plus précisément les trois premières décennies), mais dont la valeur militante ne saurait être sous-estimée. Si l'on connaît bien tout le jeu littéraire et épistolaire d'ironie humaniste contre les monastères devenus les cimetières des auteurs de l'antiquité païenne (il suffit ici de penser aux nombreuses lettres pleines d'acrimonie du Pogge, lors de ces expéditions à partir de Constance vers les établissements germaniques ou français pour dénicher les textes enfouis dans les bibliothèques monastiques), si l'on connaît aussi l'importante polémique entre humanistes et clercs au sujet de la poésie ou de la lecture des œuvres païennes, depuis Mussato jusqu'à Ermolao Barbaro dans la deuxième moitié du XVe siècle<sup>36</sup>, autant de sujets de discorde, mais dont ne peut pas dire *stricto sensu* qu'ils relèvent de l'anticléricisme, on rappelle moins souvent que chez certains la critique a pris exceptionnellement une tournure beaucoup plus virulente et systématique d'hostilité à l'Eglise. Tel est le cas de Cencio Romano, secrétaire apostolique, qui dans le climat troublé de Constance en 1416, écrit à Francesco da Fiano, un des précepteurs de l'humanisme romain, une lettre-pamphlet dans laquelle il prend à parti les papes, romains comme avignonnais, coupables d'avoir encouragé le démantèlement de l'héritage romain, architectural comme littéraire, au motif qu'ils abhorraient les faux dieux : « Il se trouve que beaucoup de livres de saintes écritures et beaucoup de bâtiments ont été perdus par les négligences de ceux qui représentent le Christ sur terre. Nous les tenons pour les plus méprisables des hommes car l'on

<sup>33</sup> Cf. *infra* n.51

<sup>34</sup> *Ibid.*, p.327 : « Tu vero satisfacisse te putas, si quosdam mendicos nutrias ex semesis reliquiis mense tui sordidis atque abiectis et ne porcis quidem aut canibus abiciendis : proiciende quidem essent, nisi eas famelici illis comedissent. Equorum maior tibi cura est multo quam pauperum Christi ». Sur les prédicateurs, *ibid.*, p.318.

<sup>35</sup> *Ibid.* : « Hanc nempe causam nunc perpendo, cur tam cupide, tam sollicitè non solum cupias sed emas magno pretio ecclesiam, ut aiunt, pinguem, cur alter decem milia, viginti milia alter in redditibus concupiscat, cur amplum censum tenui preponat propter Deum [...] Non prospicis, non consideras ad quorum utilitatem, ad quem finem hec ampla ecclesiarum patrimonia sint constituta ? Non uti raptori tibi commissa sunt, sed ut custodi ac dispensatori ».

<sup>36</sup> Voir Cl. Mésoniat, *Poetica theologia. La "Lucula Noctis" di Giovanni Dominici e le dispute letterarie tra '300 e '400*, Rome, 1984.

attend d'eux un soin contre tous les maux<sup>37</sup>». C'est un peu le point d'orgue du débat sur la poésie et les Anciens : ce qui restait en suspens dans la polémique éclate ici au grand jour. Jamais, les humanistes n'avaient été jusqu'à formuler une condamnation aussi radicale. Mussato comme Salutati<sup>38</sup> justifiaient le recours aux Anciens à titre presque de propédeutique aux Saintes Ecritures, voire comme le fit Boccace dans les livres XIV et XV de sa *Genealogia deorum gentilium*, rappeler avec une force inégalée jusqu'alors que Dieu s'est servi des poètes (mêmes païens et pré-chrétiens) pour déposer sous « l'écorce » des mythes les fondements de sa Révélation<sup>39</sup> ; leurs adversaires leur objectaient les risques de confusion entre le sacré et le profane, plus encore le dévoiement possible des âmes chrétiennes par la lecture des auteurs païens. Tout se passait comme si cette avant-garde lettrée tentait vaille que vaille d'arrondir les angles, de limer les risques les plus saillants de conflit. Jamais, la polémique n'avait tourné ainsi à la mise en cause de la papauté, entendue comme force obscurantiste qui aurait sciemment saccagé l'héritage qu'elle aurait dû protéger. Cencio Romano exprime sans détour le potentiel de conflit avec l'Eglise que recelait la nouvelle culture. L'on doit à la vérité de dire que ce passage est un hapax ; je ne connais pas d'autres pamphlets aussi violents sur l'argument. Par la suite même, le développement d'un mécénat pontifical et l'emploi à la Curie de nombreux humanistes suppriment ce type de désenchantement ou pour mieux dire, la dégradation de la culture n'est plus uniquement assignée à la responsabilité des pontifes. Je laisse ici de côté le thème contraire de la curie comme *domicilium sapientie*, tel notamment que le présente Lorenzo Valla dans son discours inaugural au *studium urbis* de 1456<sup>40</sup>. Mais ce n'est pas pour autant que les critiques cessent ; elles changent de cibles, dans un contexte politique modifié.

En effet, parmi les motifs féconds de l'anticléricisme, la double critique des papes et de la curie offre un tableau de choix.

La restauration pontificale au sortir de la crise conciliaire (restauration dont, tout de même, un des aspects fut le renforcement des structures curiales... et donc des carrières d'humanistes dans la bureaucratie pontificale) a suscité des jugements très contrastés dans le milieu lettré. Nous ne relèverons ici que ce qui concerne la pensée anticléricale, en signalant à titre liminaire le paradoxe d'une critique anti-pontificale ou anticuriale assumée par des lettrés essentiellement romains ou florentins, c'est-à-dire principaux bénéficiaires de la curie. A la suite de R. Trexler, rappelons que Florence était la cité de la chrétienté la plus substantiellement liée à Rome, puisque son aristocratie mercantile et bancaire était l'interlocutrice privilégiée des papes du XVe siècle, et que la solvabilité de la dette publique florentine reposait sur la caution de la Chambre apostolique<sup>41</sup>. La

<sup>37</sup> L. Bertalot, *Forschungen über Leonardo Bruni Aretino*, dans *Archivum Romanicum*, 15, 1931, p.323 sq. j'ai donné une traduction de la lettre dans P. Gilli éd., *Former, enseigner, éduquer dans l'Occident médiéval, 1100-1450*, II, Paris, 1999, p.236-238. Il est à remarquer toutefois que la critique de la papauté comme responsable de la dégradation culturelle de l'Italie prend à rebours un thème caractéristique de l'anticléricisme en milieu anglais et lollard, à savoir celui de l'accaparement par les mendiants des livres disponibles, rendant de ce fait impossible leur consultation ; ce thème d'une conspiration des franciscains et des dominicains désireux « d'assécher » le marché du livre pour s'en réserver égoïstement la seule jouissance est particulièrement vif dans les années 1380 à 1400 (soit juste après la condamnation de Wycliff) et se rencontre dans plusieurs traités du temps : voir Mary A. Rouse et Richard H. Rouse, *The Franciscans and Books: Lollard Accusation and the Franciscan Response*, dans *Id., Authentic Witnesses: Approches to Medieval Texts and Manuscripts*, Notre-Dame, Indiana, 1991, p.409-426. Il est frappant de constater que l'Angleterre lollarde a alors développé un argument sans équivalent en Italie ; nulle trace, en effet, dans l'Italie du XVe siècle d'une critique humaniste contre des frères qui se seraient rendus coupables d'un excès de pratique des textes.

<sup>38</sup> Nombreuses citations chez C. Mesoniat, *op. cit.*

<sup>39</sup> Voir Boccace, *Généalogie des dieux païens (Livres XIV et XV). Un manifeste pour la poésie*, traduit par Y. Delègue, Strasbourg, 2001.

<sup>40</sup> Voir dans le présent ouvrage la contribution très éclairante de Concetta Bianca, *La curia come 'domicilium sapientie' e la 'sancta rusticitas'*, qui rappelle les linéaments et les enjeux de ce thème dont les origines remontent à Bruni et à la rédaction par ce dernier de la bulle de réouverture du *Studium urbis* à Rome en 1406, au nom d'Innocent VII. Il semble toutefois que l'auteur demeure optimiste sur la permanence du thème de la curie comme siège de la connaissance ; les exemples qu'elle cite attestent d'une nouvelle et réelle réaction anti-intellectuelle des lettrés dominicains ou observants contre la culture antique à l'époque de Nicolas V.

<sup>41</sup> R. Trexler, « *Ne fides comunis diminuatur* », dans *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, 39, 1985, p.448-501 ; 40, 1986, p.1-25 ; R. Bizzocchi, *Chiesa e stato al tempo di Bruni*, dans P. Viti éd., *Leonardo Bruni, cancelliere della Repubblica di Firenze. Convegno di studi. Ottobre, 1987*, Florence, 1990, p.64-73.

présence de nombreux humanistes florentins dans la bureaucratie romaine était un échange de bons procédés et un moyen de contrôle de la part des autorités florentines. Cela n'empêche pas le développement d'une tradition de dénigrement des papes. Déjà, le Pogge, dans son opuscule contre les hypocrites, avait mené le combat contre le pontificat d'Eugène IV, à ses yeux, le pire de tous : la curie y était devenue la sentine du vice et des intrigants<sup>42</sup>. Il est vrai qu'alors un nouveau pape régnait et qu'il était facile pour l'auteur de présenter le nouveau pontife comme supérieur au précédent. Rappelant Pétrarque et ses imprécations contre la Babylone avignonnaise, Bracciolini nous indique que les curialistes n'ont d'autre objectif que la brigue et la recherche effrénée d'intérêts personnels<sup>43</sup> : dans ce registre, rien de très original en somme. Ce n'est pas d'ailleurs l'autorité pontificale en tant que telle qui est menacée mais sa dégradation, parfois par l'action même des pontifes ; ainsi lorsque le Pogge rapporte, indigné, la coutume qu'aurait instituée Eugène IV concernant les indulgences qu'il s'autorisait désormais à distribuer, par une présomption inouïe, simplement par lettre pontificale à qui bon lui semblait<sup>44</sup>. Et l'on sait la fortune de la question des indulgences dans la crise du XVI<sup>e</sup> siècle, mais aussi l'importance de cette question lors des conciles œcuméniques qui mirent fin au grand Schisme, notamment à Pise et à Constance. Mais reconnaissons-le : dénigrer la curie et la prévarication pontificale relève certes d'une forme d'anticléricisme, mais s'inscrit dans une façon de penser qui demeure

<sup>42</sup> On peut se demander si le règne d'Eugène IV qui a représenté une étape particulière dans la réorganisation de la curie n'a pas marqué les esprits. Le pontife lui-même semblait conscient du jeu qui se déployait autour de lui. Ainsi, dans les *Dialogi in Lactantium* (toujours inédits) d'Antonio da Rho, dans lesquels discutent un noble milanais, Niccolo Arcimboldo, et Pier Candido Decembrio, ce dernier évoque des propos que le pape Eugène lui aurait tenus ; propos qui semblent parfaitement confirmer le sentiment qui prévalait chez le pontife : [c'est Decembrio qui cite Eugène IV : « Sunt, Candide, qui saepe et non numero pauci beneficia exoraturi nos conveniant, instant votis, polliceantur haec et illa obsecrant, supplicent, rem honestam exposcere se dicant, familiares nostros qui nobis intimiores sunt in dies et horas advocatos et interpretes habeant, argumentis rationibusque quae infringi non posse putant abutantur. Solliciti quidem sunt et insomnes, fratres nostros adeunt, limina obsident, in circuitu impii ambulans, primarios, quoquo modo fieri posset, adulterantes. Quando autem non abnuentes tergiversantesque conspicantur, tunc inflexibiles inhumanos implacabiles, et, ut verbis eorum loquamur, durae cervicis non esse praedicant. Verum cum illi ipsi quae ab honestate et ratione omnino abhorreant efflagitare videantur -sunt enim passionibus oppressi- non nos quidem, verum ipsi potius improbi pertinaces importuni durissimae cervicis censendi sunt ». Le passage est cité par J. Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, Leyde, 1990, p.599. C'est un tableau très vivant de ce milieu curial qui est alors dressé par le principal protagoniste (ou la principale cible) des stratégies de carrière cléricale. Ainsi confirmée de source sûre, si l'on peut faire confiance à Antonio da Rho, la critique humaniste de la curie romaine se trouve enracinée dans une conjoncture très particulière, celle de la restauration de l'autorité du pape au sortir de la crise conciliaire. Il est alors piquant de constater que les humanistes qui n'ont pas été les plus mal lotis dans la redistribution des faveurs se trouvaient à la pointe de la dénonciation ; les propos de Lapo di Castiglionchio confirment d'ailleurs ce sentiment particulier que devaient avoir une grande partie des curialistes romains dans les années 1430, celui d'une chance à saisir pour les plus habiles ou les plus ambitieux (*De curiae commodis*, op. cit., p.152-157). Le caractère conjoncturel de la critique explique peut-être pourquoi cette thématique de la cupidité des curialistes, même s'elle a déjà une longue histoire et même s'elle se prolongera dans une belle longévité, ait reçu une telle acuité dans ces premières décennies du *Quattrocento*.

<sup>43</sup> Poggio Bracciolini, *Contra gli ipocriti*, op. cit., p.96 : « Varia ab Eugenio postulabant, ad fastum et quaestum spectantia, ut facile appareret illos magis ob inanem gloriam et praesentis vitae commoda quam ob vitae melioris desiderium religionis habitum suscepisse ». On remarque au passage l'allusion aux *commoda vitae presentis* qui rappelle le titre du traité de Lapo di Castiglionchio (*Des bienfaits de la vie curiale*) à peu près contemporain du texte poggien. Récemment, une étude comparative de textes Lapo et du Pogge a été conduite : C. Celenza, *Lapo da Castiglionchio il Giovane, Poggio Bracciolini e la 'Vita curialis'. Appunti su due testi umanistici*, dans *Medioevo e Rinascimento*, 14, 2001, p.129-145 ; le même C. Celenza a donné une nouvelle édition du traité de Lapo (*Renaissance Humanism and the papal Curia : Lapo da Castiglionchio the Younger's De curiae commodis*, Ann Arbor, 1999).

<sup>44</sup> *Ibid.*, p.110 : « Nunquid non summae arrogatae vel superbiae, ut de hypocrisi taceam, potius adscribes, illum praeter omnium praeteritorum pontificum morem, praeter antiqua curiae instituta, praeter observantam in literis Apostolicis consuetudinem, quo solius sapere videretur, novam legem, novum ordinem, novum ac perversum aucupium induxisse : ut passim vulgoque plenam remissionem sua sponte concederet cum sui nominis inscriptione » ? On ne peut manquer de mettre cette critique des indulgences en relation avec une lettre que Leonardo Bruni, chancelier de la République, a envoyée au pontife pour se plaindre de la venue à Florence d'un prédicateur et d'un chevalier de Saint Jean de Jérusalem qui, arguant de lettres pontificales, accordaient des indulgences *culpa et pena* à ceux qui leur apportaient de l'argent pour la croisade ; Bruni, en sa qualité de chancelier, s'inquiète des conséquences de telles concessions pontificales (voir G. Griffith, *Leonardo Bruni and the 1431 Florentine complaint against indulgence-hawkers : a case study in anticlericalism*, dans P.A. Dykeman et H.A. Oberman éd., *Anticlericalism in late medieval and Early modern Europe*, Leyde, 1994, p.133-143).

fondamentalement conformiste. A y bien regarder, il n'y a rien de franchement subversif. Tout au plus peut-on y lire l'indignation devant une centralisation pontificale en marche et qui accorde au pape des pouvoirs exorbitants (comme le fait remarquer le Pogge dans sa critique précédemment citée des indulgences : Eugène IV a impunément foulé aux pieds des siècles de tradition canonique sur le sujet). N'en déduisons pas non plus de la part du Pogge une attitude hostile à la papauté comme institution. Comme curialiste et comme humaniste « romano-florentin », il demeure viscéralement attaché aux prérogatives et à la primauté pontificales comme l'indique sans aucun doute son Discours aux Pères conciliaires de Constance en 1417 dans lequel il s'inquiète des conséquences d'un affadissement de la figure du pape devant le concile ; le risque n'est rien moins que la perte de l'identité romaine et italienne de la papauté. Cette conscience aiguë de la valeur architectonique de la papauté dans la politique et la culture de la péninsule est probablement l'un des éléments les plus modérateurs de l'anticléricalisme humaniste, par delà les critiques peu amènes faites à tel ou tel aspect de la vie religieuse.

C'est à la même période que celle du traité poggien qu'il faut faire remonter le dialogue sur les bienfaits de la curie du jeune, Lapo de Castiglione, alors secrétaire du cardinal Condulmer, rédigé toujours au temps d'Eugène IV, quand le jeune Lapo brigue une carrière curiale. Conçu comme un dialogue tenu durant le concile de Ferrare en 1438 entre l'auteur et son ami Angelo da Recanate, le texte est un pamphlet très original contre la curie, peut-être le plus original de tous sur ce sujet. Angelo demande à Lapo comment il peut désirer entrer à la curie, lieu de toutes les malhonnêtetés et de perdition des gens de bien et de culture<sup>45</sup>. Entreprenant de réfuter l'accusation, Lapo va en réalité offrir la critique la plus radicale des mutations institutionnelles en cours. Pourquoi décrier la curie ? Nulle part sur terre il n'y a de lieu plus voluptueux<sup>46</sup>. Décrivant les diverses charges curiales et les avantages qu'elles offrent, il en vient à décrire les plaisirs de la calomnie qui règne en toute liberté et qui n'épargne personne. Tout le document est construit sur le modèle de l'inversion des valeurs. A son contradicteur qui se plaint de l'état pitoyable de la religion et de l'Eglise, Lapo répond en acceptant toutes les critiques ordinaires adressées à l'Eglise qu'il transforme en valeur positive. La curie est-elle le lieu de concentration indu de tous les prélats cupides ? C'est tout simplement, explique Lapo au terme d'un raisonnement sophistique, que l'on est d'autant plus cher à Dieu qu'on lui rend hommage ; qu'on sait d'autant mieux lui rendre hommage qu'on est plus élevé dans la hiérarchie et que par conséquent, rien n'est plus important pour le service divin que la fréquentation de la curie où se concentre le sel de la chrétienté<sup>47</sup>. Et les profiteurs, tous les avarés qui viennent à Rome pour obtenir des bénéfices ? Mais, pour y parvenir, objecte Lapo, il faut de l'intelligence, de la rouerie, de l'astuce, de l'entregent. Voudrait-on conférer de telles charges à des gens incapables de faire leurs preuves en cour<sup>48</sup> ? La sagacité prime la probité. Et la luxure et le stupre, demande Angelo ? Là encore, Lapo répond ironiquement : rien ne manque à la

<sup>45</sup> Edition par R. Scholz, *Eine humanistische schilderung der Kurie aus dem jahre 1438*, dans *Quellen und Forschungun aus italianischen Archiven und Bibliotheken*, 16, 1914, p.108-153 ; ici p.118 et dans Celenza, *op. cit.*, p. 110, d'où nous citerons désormais : « Cum te contemplor, Lape, et cum vitam ac mores tuos considero [...] vehementer tua causa exrucior animo et fortune, vite magnopere iniquitati succenseo doleoque, te, quam unice diligam, in hec curie tempora miserrima ac perditissima incidisse, in quibus scelera, flagitia, fraudes, fallacie virtutis optinent nomen in precio habentur... »

<sup>46</sup> *Id.*, p.116 : « Quid quod me non retinere aut, si alibi terrarum vitam agerem, ad eam allicere atque adhortari queat ? Nunquid a sanae mentis homine vel ad bene beateque, tum ad splendide magnifice vivendum vel ad opes et copias comparandas vel etiam, si ita vis, ad perfrundas voluptates desiderari atque expeti potest, cuius non in curia quam largissime copia suppetat ? ».

<sup>47</sup> *Id.*, p.124 : « Quis hoc non videat, quod maius sit bonum, id est praesantius, et qui quod est maius assecutus fuerit, eum esse meliorem [...] Addam etiam : a sacris hominibus quam a prophanis, a maioribus et in maxima aliqua dignitate positus quam a privatis sacerdotibus [...] et magnificentius quam parcius [...] Consequens ergo est, ut locum in quo frequentius et a pluribus et a dignioribus et magnificentius Deus colitur et a pluribus una nationibus eum caeteris praestantiorum et Deo gratiorum nobisque ad beate gendam vitam aptiorum esse dicamus ». Voir aussi p.131.

<sup>48</sup> *Id.*, p.162 : « in curia romana ad honores et dignitates consequendas gratiae, largitioni, corruptelae faciliorem aditum esse quam doctrinae, probitati, integritati [...] Illud tamen, ut arbitror, negabit nemo : ea ipsa, utcunque illis utantur homines, esse amplissima maximamque in curia facultatem esse, qua se quisque, modo ne iners ignarusque sit, vel ad altissimum dignitatis gradum attollere possit ».

curie ; les prostituées sont partout, dans tous les coins et recoins. A quoi sert d'exciter la soif, si on ne peut pas l'étancher<sup>49</sup> ?

Quant aux grands prélats, comment pourraient-ils se comporter différemment : ils ont une multitude de familiers qui les importunent toute la journée, et aux habitudes desquels ils doivent se conformer s'ils ne veulent pas passer pour des rustres<sup>50</sup>. Il n'y a pas de voie plus sûre pour pratiquer la vraie religion que d'avoir connu cette incitation permanente au péché. Le danger qui guette les prélats, c'est l'*otium*, sous sa double forme d'*otium animi* et d'*otium corporis* : il ronge tellement les pontifes qu'ils finissent tous par somatiser et meurent jeunes ou atteints d'hydropisie, de goutte et autres maladies incurables<sup>51</sup>. Revenant ensuite au thème de la richesse et de son utilité, Lapo délivre alors les arguments les plus originaux. Rien n'est plus sacré pour un pontife que d'être riche ; c'est la condition même de la dignité apostolique. Les richesses sont la mesure de l'activité pontificale : la politique internationale en dépend, l'embauche de mercenaires, l'envoi de légations. Regarde, dit-il, les religions de l'antiquité : les prêtres hébreux ou égyptiens étaient-ils pauvres ?<sup>52</sup> A l'objection soulevée par Angelo (ces religions ont remplacées par la Loi du Christ et le souci des pauvres), Lapo répond par une phrase qui en dit long sur le caractère profondément irrévérencieux, voire irréligieux du pamphlet : mais alors pourquoi ne demandes-tu pas à ces successeurs du Christ de faire des miracles, de ressusciter les morts, de supporter la couronne d'épines et de suspendre à la croix<sup>53</sup> ? Angelo rétorque que ce ne sont que des hommes alors que le modèle était Dieu et fils de Dieu ; et Lapo de porter l'estocade : si ce ne sont que des hommes qui s'éloignent du modèle du Christ, pourquoi alors vouloir qu'ils soient pauvres ? Les temps ont changé : aujourd'hui, le respect passe par la richesse ; si le pape marchait à pieds ou sur assis sur un âne, personne ne le respecterait. Le Christ ne pouvait pas se permettre d'être riche, il devait fonder une religion et avait des ennemis. La richesse abondant en son temps, il dut donc adopter une stratégie de conquête qui prît à rebours la situation ambiante. Eût-il été riche que ses ennemis auraient monté une campagne de dénigrement en objectant qu'il avait acheté les miracles et payé les miraculés<sup>54</sup>.

Assurément, l'ouvrage d'une grande sensibilité introduit d'autres thèmes dans l'anticléricisme : le caractère ostentatoire de la religion comme fondement de la croyance, le *decorum* comme condition de la foi et surtout de l'efficacité politique d'une institution pleinement politique : la papauté. Cette fois, c'est tout à la fois la religion chrétienne et l'Eglise qui sont touchées. Lorsque les dogmes sont ainsi mis en regard de leur finalité sociale (par exemple, le Christ qui adopte une pauvreté stratégique pour mieux fonder sa nouvelle religion après, pourrait-on dire, ... une étude de marché), il n'est plus seulement question d'anticléricisme mais d'une approche agnostique du fait religieux. Sous l'ironie affleure le scepticisme. La finalité même de l'Eglise est remise en cause, bien évidemment sous couvert de sa défense. Lapo apparaît habilement comme irréprochable car chacun des arguments se veut une défense de la curie et de la religion du Christ, mais il s'agit d'une défense empoisonnée qui porte en elle les éléments de son dépassement littéral et d'une lecture nettement plus critique de l'institution.

Dans le fond, cela conduit à une forme de dévalorisation des ordres sacrés. La supériorité des hommes de Dieu sur les laïques par le sacrement de leurs vœux est contestée ; elle n'a rien d'immanent. C'est bien sûr ici le travail de sappe d'un Lorenzo Valla qui mérite d'être rappelé. Dans le *De professione religiosorum* écrit vers 1440, Valla, probablement en réaction aux prétentions

<sup>49</sup> *Ibid.*, p.186 : « quid enim prodesset sitim provocasse, si eam sedare non possis ? ». Sur cette question voir, R.N. Watkins, *Mythology as Code : Lapo di Castiglionchio View of Homosexuality and Materialism in the Curia*, dans *Journal of History of Ideas*, 53, 1992, p.138-144.

<sup>50</sup> *Id.*, p.196-198.

<sup>51</sup> *Id.*

<sup>52</sup> Il faudrait citer ici de trop longues pages : en réalité, c'est une section entière du traité qui est consacrée à la *Defensio divitiarum a religiosis acquirendarum* (p.190-218) ; sur certains de ces arguments, voir P. Gilli, *La place de l'argent dans la pensée humaniste italienne au XVe siècle*, dans *L'argent au Moyen Age. Actes du XXVIIIe Congrès de la société des historiens médiévistes français, Clermont-Ferrand, mai 1996*, Paris, 1997, p.309-326

<sup>53</sup> *Id.*, p.208 : « Cur, si ita est, non iubes eosdem miracula edere, liberare aegrotos, vita defunctos a mortuis excitare, cur non etiam comunnae alligari, cedi flagellis, spinis coronari, in crucem suspendi, descendere ad inferos atque inde cum priscis patribus ad superos evolare iubes ? ».

<sup>54</sup> *Id.*, p.210.

cléricales et monastiques telles que les formulaient Bernardin de Sienne dans le *De christiana religione* et Gerolamo Aliotti, dans le *De felici statu religionis monasticae*, mais plus sûrement et plus directement contre les franciscains de l'Observance, notamment Antonio da Bitonto, se demande quel est le sens du mot « religieux ». Au départ donc, une interrogation philologique, doublée d'un défi concernant les bases doctrinales de la supériorité des clercs. Dans ce texte construit sous forme dialogique, Valla se pose la question suivante : « Je demande avant toute chose pourquoi vous [les clercs] recevrez une plus grande rémunération de Dieu ... Quand le laïque et le religieux se distinguent et se différencient l'un de l'autre non pas par des qualités de l'esprit ou de corps, et que pour tous deux, les événements arrivent extrinsèquement, que tous deux sont engagés dans les mêmes actions de la vie, pourquoi Dieu accorderait-il une plus grande rémunération à ceux qui ont fait profession à cette secte que vous appelez « religion » (d'où vient que vous vous appelez religieux) qu'à celui qui n'a professé aucune secte<sup>55</sup> ». Le terme « secte » faisant réagir son interlocuteur, vraisemblablement un franciscain, Valla persiste à utiliser ce terme qu'il explique : le mot « religion » dont vous vous parez est trop grand pour vous. Si vous étiez des religieux, il n'y aurait pas de débat. En réalité, après l'attaque polémique, vient l'argumentation : il y a deux sortes de personnes : les religieux et les irréguliers, mais qu'est-ce donc qu'être religieux si ce n'est être chrétien. Le synonyme de « religieux », c'est fidèle<sup>56</sup>. Mais être fidèle, c'est un choix de vie (« non tamquam mortuus sine operibus sed cum operibus et qualis dici possit vere christianus »). Le débat se poursuit avec virulence et parvient à un autre thème, celui des v ux de pauvreté, de charité et d'obéissance. Une fois encore, Valla pousse l'argumentaire très loin en invalidant la nécessité de ces v ux : si quelqu'un est bon, qu'est-il besoin de cet engagement ? On n'est pas plus vertueux pour avoir prononcé des v ux. Et Valla attaque chacun des v ux : l'obéissance ? Celui qui est baptisé a promis l'obéissance à Dieu, qu'est-il besoin de la promettre aux hommes ou donner ce que vous avez déjà donné ? La pauvreté ? Valla, sans entrer dans la polémique de type poggien sur la fausse pauvreté des clercs, rappelle que l'essentiel c'est la pauvreté en esprit, que l'on est pas meilleur quand on devient un mendiant. Quant aux frères et aux moines, leur pauvreté est relative, car de fait ils ne manquent de rien dans cette pauvreté volontaire. Enfin la continence. Là encore, l'abstinence sexuelle ne sert de rien dans l'uvre de Salut. Pour Dieu, il n'y a ni maître ni esclave, ni homme ni femme, mais des créatures égales. La conclusion s'impose : la vie laïque n'est pas inférieure à la vie religieuse.

Evidemment, le travail de désacralisation est porté ici à son comble<sup>57</sup>. Non que toute l'Eglise se retrouve invalidée, mais la valorisation de la vie séculière repose sur la dépréciation de la valeur des v ux : le serment comme les v ux (Valla étudie les deux) n'apportent rien à la vie morale, et pire constituent une contrainte qui diminue la liberté<sup>58</sup>. C'est la vertu librement consentie qui doit conduire l'homme à la perfection, et non la peur du parjure. Au demeurant, dans le *De voluptate*, Valla avait déjà réglé les comptes avec le serment : si les dieux ne se mettent plus en colère, il n'y a plus de raison de jurer<sup>59</sup>, façon de dire que la recherche du message du Christ dans la vie intérieure impliquait l'abandon de ces contraintes fictives et aliénantes que sont les serments.

Mettre sur un pied d'égalité clercs et laïques n'était-ce pas menacer l'équilibre même de la société italienne (médiévale tout entière d'ailleurs) en disqualifiant le clergé dans sa fonction de direction

<sup>55</sup> L. Valla, *De professione religiosorum*, M. Cortesi éd., Padoue, 1986, p.14 : « quod, cum duo inter se nihil mentium corporumque qualitate differant assintque utriusque paria omnia que extrinsecus hominibus accidunt et eisdem ambo actionibus vite versentur, plus tamen remunerationis a Deo debeatur huic qui professus est istam sectam, quam religionem, quam religionem et inde vos religiosos appellatis, quam illi non professo aliquam sectam nec vestram nec monachorum, et si que sunt alie, neque profiteri volenti ».

<sup>56</sup> *Ibid.*, p.19 : « Nam quid est aliud esse religiosum quam esse christianum, et quidem vere christianum ? »

<sup>57</sup> A la fin du dialogue, l'un des intervenants propose à Laurentius (Valla) d'appeler son traité *De mendaci religiosorum et nomine et prerogativa* ; Laurentius lui répond que ce serait trop terrible, même si ce ne serait pas faux (*ibid.*, p.67).

<sup>58</sup> *Ibid.*, p.64 : « Et tamen cum iam perfecti sunt, non timore periurii, non metu penarum tenentur, sed quasi liberi ac soluti spiritu Dei aguntur et sic vivunt quasi non promisissent ».

<sup>59</sup> L. Valla, *De voluptate* : « Quid iusiurandum, quod plus quam illius testimonii locum obtinet, quo milites obligantur, quo promissa servantur, quo foedera custodiuntur ? Nonne ea ratione institutum est, quod fidem si fallas, deos verearis iratos, qui si non irascuntur, nulla est ratio iuramenta ». Cité par P. Prodi, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bologne, 1992, p.361.

de conscience ; si son mérite n'est pas supérieur, si tout chrétien vivant évangéliquement peut être dit religieux, les institutions ecclésiastiques perdent de leur utilité. C'est cette forme d'anticléricalisme ou d'a-cléricalisme, *stricto sensu*, qui est la plus redoutable. Et c'est une forme qui se diffuse chez les humanistes, même s'il faut préciser qu'on ne l'a retrouvée pas la même virulence ailleurs. Par exemple, Pier Candido Decembrio, écrivit vers le milieu du XVe siècle un *De vitae ignorantia*, qui est en partie un dialogue sur les mérites respectifs de la vie dans le siècle et dans l'Eglise, au terme duquel la conclusion s'impose que la vie séculière est plus en mesure d'assurer le salut de l'âme que la vie dans les ordres, et qu'en tout état de cause, le dernier endroit où trouver des gens de bien demeure la curie. Sans aller aussi loin que Valla dans le *De professione*, il est évident que des similitudes existent entre les deux ouvrages<sup>60</sup>. Le même scepticisme sur la fonction sociale et la légitimité du sacerdoce des prêtres actuels se retrouve dans un ouvrage dont l'intérêt pour nous tient à la conjonction qu'il opère entre anti-cléricalisme et proposition alternative d'une nouvelle théologie. Il s'agit du *De vera nobilitate* de Cristoforo Landino, un humaniste florentin lié aux Médicis et à l'académie ficinienne, ouvrage probablement écrit en 1481. Dans ce passage de ce dialogue consacré à l'examen des vraies formes de la noblesse, Landino prend à parti le clergé de son temps, l'hypocrisie de ses mœurs, son ambition effrénée. A priori, rien de particulièrement original, si ce n'est que cette dénonciation débouche sur la justification d'une théologie alternative, celle-là même que Marsile Ficin tentait d'élaborer. Plus encore, Landino suggère qu'il serait prêt à obéir aux prescriptions d'un clergé qui serait formé à la vraie connaissance des textes et donc capables de conduire le troupeau sans l'égarer<sup>61</sup>. Une fois encore, le lien entre formation culturelle du clergé et validité de la foi apparaît implicite. Le projet ficinien d'une nouvelle théologie se double ici d'une espérance en une nouvelle ecclésiologie ou plus simplement en l'émergence d'un contre-clergé à la hauteur de l'héritage paulinien.

Ce qui se dégage avec netteté de ce faisceau de critiques, c'est la mise à distance des intermédiaires religieux dans l'économie du salut. Cette voie particulièrement glissante peut aboutir à des interrogations tout aussi graves de conséquences sur la fonction de l'Eglise et de la religion. Quelle est la fonction de la religion dans la société, se demandent les humanistes. Au cours de la deuxième moitié du siècle et pendant les premières décennies du suivant, la réponse que certains apportent est loin d'être rassurante. Un mouvement original et convergent, quoique d'inspiration variée, en vient à assigner à la croyance une simple valeur fonctionnelle dans la société politique : la religion c'est ce qui fonde et autorise la vie civile. De ce postulat émis par plusieurs, découlent aussi des conséquences variées. Reprenons-en quelques unes.

Un des premiers à évoquer le caractère fonctionnaliste de la religion (donc à adopter un regard extérieur au corps des croyances) est précisément le Pogge. Dans le *Dialogue contre les hypocrites*,

<sup>60</sup> Edité par E. Ditt, *Pier Candido Decembrio, contributo alla storia dell'umanesimo italiano*, dans *Memorie del reale Istituto Lombardo di Scienze e Lettere. Classe di lettere, scienze morali e storiche*, 24, sér.3, 15, 1917-1939 (sic, mais daté de 1930), p.99-106, surtout p.106.

<sup>61</sup> C. Landino, *De vera nobilitate*, M. Lentzen éd., Genève, 1970, p.79 : « Verum huiuscemodi omnes lasciviori petulantia damnandi sunt ; sed et illi et maiori odio digni et asperiore oratione insectandi, qui sibi, ut ex vitae morumque simulatione doctique videantur atque ea fama ad galerum primo pullum deinde purpureum assumantur, superbiam et ambitionem, quae in illis maxima est, dissimulent et vultu tristi, tardo gravique incessu atque squalenti vestitu vitam illam, quam Davidem post paenitentiam commissi adulterii egisse ferunt, eos degere credas. Hi sunt, qui faciem suam exterminant, ut aliis appareant ieiunantes, cum bis in die saturi fiant raroque soli cubent. Vides igitur, ut quam plurimi ex hoc sacerdotum genere a Paulo illo, quem omnes suo optimo iure gentium doctorem appellant, adeo degeneraverint, ut non solum Pseudopauli, verum etiam Antipauli ac postremo Pauliphontae quantum in illis est nominari possint et audent tamen sese pastores, nos autem oves appellare. Ego autem non fateor solum, verum etiam libenter confiteor illos quidem a primo hominum pastore, quem nos « Poimena Leon » vero nomine appellamus, suis ovibus id est Christiano populo pastores datos, quibus quidem optimis ducibus fidsque custodibus atque educatoribus et in tuta pinguique pascua educantur atque pastae ad fontes puros liquidaque flumina potum agantur. Huiuscemodi ego pastoribus me libenter alendum tradiderim et imperata facere et quacumque ducant seque paratus ». Suit le lien entre anticléricalisme et théologie platonicienne : « Nam ut alios omittam, quid Marsilius iste vester in suo illo divinissimo De religione Christiana libro quod aut ad illam corroborandam esset non corroboravit aut quid quod extrudendum esset non penitus profligavit ? Vir profecto et summa admiratione dignus et qui de Christiano nomine optime meritus sit quique acutissimo ingenio atque sapientissimo iudicio priscam illam, quam non archeam theologiam appellamus, quam a Mercurio Trismegisto inchoatam magna ex parte perfectam Plato penitus absolvit, nostrae coniunxit ».

Girolamo Aliotti, l'un des protagonistes, explique les différences entre les hypocrites. Or, il fait une distinction notable entre bonne et mauvaise fiction religieuse et évoque le cas de Numa Pompilius, deuxième roi de Rome, qui eut recours à une astuce pour pacifier son peuple : il l'éduqua aux rites religieux. Grâce au stratagème de la nymphe Hégérie dont il se prétendait inspiré, il fit passer et admettre ses lois sociales<sup>62</sup>. L'épisode est connu ; il est tiré de Tite-Live et retrouve une grande actualité avec Machiavel. Dans le cas du Pogge, l'humaniste ne va pas jusqu'à assigner la même valeur au christianisme, mais d'autres le feront. Ce qui apparaît alors, c'est une définition de l'Eglise et des rites dans un sens explicitement rationaliste et même instrumental. Il ne s'agit pas à proprement parler d'anticléricisme militant, mais de la conscience tout de même fort laïcisée de la religion et, qu'on le veuille ou non, d'une conception attentatoire à l'intérêt de l'Eglise. Le premier, à ma connaissance, à reprendre le thème, c'est Platine, humaniste romain qui avait connu les rigueurs du château Saint Ange, à deux reprises où il avait enfermé pour conspiration contre le pape. Dans le *De principe*, il rappelait que "la religion sera un puissant instrument de la tutelle du principat. En fait, les hommes, comme dit Aristote, craignent moins celui qu'ils estiment dédié à la religion et sont moins audacieux devant celui qu'ils voient ami de Dieu"<sup>63</sup>. Il est frappant que cette idée ait été formulée également par un compagnon d'infortune de Platine, Filippo Buonaccorsi, dit Callimaque Esperiens, lui aussi un des protagonistes de la conjuration dite des Académiciens contre Paul II. Exilé en Pologne et en Hongrie, il a rédigé *une Vie de Grégoire de Sanok*, archevêque de Leopold en Pologne. Or, dans cet opuscule, d'un grand intérêt, l'auteur exprime les conceptions religieuses de son héros, qui sont en réalité les siennes. Que dit-il à propos de la religion ? Outre qu'il condamne les théologiens contemporains dont la culture est desséchée par le refus des lettres antiques, il affirme que les dirigeants politiques doivent fonder leur action sur la religion, car rien n'est plus efficace pour gouverner le peuple que les convictions religieuses publiquement soutenues par des hommes de bien<sup>64</sup>. Peu de temps après Francesco Patrizi, évêque de Gaète écrit dans son *De regno et regis institutione*, rédigé entre 1481 et 1484 et dédié à Sixte IV, que les cérémonies qui illustrent les mystères de Dieu servent à promouvoir la majesté divine et la

<sup>62</sup> Poggio Bracciolini, *op. cit.*, p.86 : «Numa Pompilius qui post Romulum regnavit, populum ferocem bellisque assuetum ad deorum cultum religionemque convertit, et efferatos multorum cladibus animos mitigavit legibus. Quae haud facile rudi persuasisset populo, nisi Aegeriae consiliis ac monitiis ritum sacrorum, ceremonias ac leges illas se eis tradere finisset ».

<sup>63</sup> B. Platine, *De principe*, G. Ferrau éd., Messine, 1979, p.57 : "Erit religio ad tutelam ipsius tui et ad munimentum principatus robur non parvum. Minus enim homines, ut ait Aristoteles, reformidant quem religioni deditum cernunt, minusque contra illum auden quem Deo amicum vident". Toutefois, la proposition de Platine ne doit pas s'entendre comme une approche cynique de la religion, mais comme une exigence morale ; d'ailleurs, on trouve sans mal dans l'œuvre de l'humaniste romain des critiques acerbes contre l'enrichissement des clercs et l'impudence des prélats : voir, à titre d'exemple, le passage p.114 du *De principe* (éd. cit.) : « In ulciscendis iniuriis quis istis pertinacior est ? In accumulandis pecuniis quis diligentior ? In effundendis libidinosae quis effusior ? Sanctissima tamen esse Christi praecepta nemo est qui eat inficias : a suis vero, hoc est a militiae ecclesiasticae sacramento adactis, minus quam a laicis observari vicio praesulum est qui nesciat ». Des passages tout aussi cinglants se trouvent dans le *Liber de vita Christi ac omnium pontificum*, G. Gayda éd., *R.I.S.*<sup>2</sup>, Città di Castello, 1913, ouvrage très officiel, continuation humaniste du *Liber Pontificum* : « Nunc vero adeo refrixit pietas et religio, non dico nudis pedibus, sed caligati et coturnati vix supplicare dignantur. Non flent inter eundem, vel dum sacrificatur, ut illi sancti patres, sed rident, et quidem impudenter : de his etiam loquor, quos purpura insigniores facit, non hymnos canunt, id enim servile videtur, sed iocos et fabulas ad risum concitandum inter se narrant ». Mais à lire Platine, on mesure aisément que ces critiques, pour être virulentes et désagréables aux oreilles des prélats, ne constituent pas une menace pour l'Eglise : elles visent un abus et une dégradation perçue comme contemporaine, et non un état ou une pratique structurelle irréformable.

<sup>64</sup> Philippus Callimachus, *Vita et mores Gregorii Sanocei*, I. Lichoncka éd., Varsovie, 1963, p.62-64 : « Eos, qui reipublicae consulerent, dicebat oportere omnes actiones suas in religione fundare, nihil efficacius ad regendum vulgus quam persuasiones de rebus divinis publice susceptas humanorumque bonorum ad religionem nulla pertinere praeter illa, quae in animo sita sunt ». Le passage sur les théologiens contemporains se lit p.60 : « Eamque esse causam, quare novorum theologorum sermones languidi sint et ieiuni, antiquorum vero ut Hieronymi et Augustini et ceterorum efficaces et copiosi, quod illi tunc demum divinis scripturis tradidere, cum humanas optime tenerent, isti vero sine aliquo adminiculo divina adorsi neque rei magnitudinem assequi potuerunt, neque recte sententias suas hominibus aperire, ignorantes partem illam doctrinae humanae, per quam mortalium animi ad credendum rapiuntur ». Sur le personnage, voir C. Vasoli, *Il pensiero religioso di Callimaco Esperiente*, dans G.C. Garfagnini éd., *Callimaco Esperiente, poeta e politico del '400*, Florence, 1987, p.4-23.

majesté royale<sup>65</sup> : le roi est d'autant plus obéi qu'il semble protégé de Dieu et que ses sujets croient se soumettre à lui librement, thème repris par Giovanni Pontano, le plus grand humaniste napolitain, qui précise dans le *De principe* que rien ne vaut pour obtenir l'assentiment des sujets que d'être tenu pour juste et religieux, citant même l'exemple d'Alexandre qui se targuait de favoriser les superstitions pour mieux contrôler les âmes<sup>66</sup>. Chez tous ces auteurs, et singulièrement chez l'évêque de Gaète, l'objectif n'est pas anticléric, tant s'en faut. Reste que à ramener toujours la religion à sa fonction d'*instrumentum regni*, le risque était grand de déclencher un rejet de l'Eglise dès lors qu'on lui assignait une valeur politique. Que l'on imagine pas qu'il ne s'agissait que d'une vue de l'esprit d'intellectuels ; des exemples existent d'une utilisation consciente et même instrumentale des croyances populaires à des fins politiques. Les ducs de Ferrare se sont particulièrement illustrés dans cet exercice, notamment Hercule d'Este qui n'a pas hésité à utiliser les croyances en la sainteté de telle religieuse, Lucia da Narni, censée avoir reçu des stigmates (jusqu'à essayer de l'enlever de force de son couvent de Viterbe pour l'installer à Ferrare) pour accroître sa réputation de piété, alors même que son fidèle conseiller, le canoniste et évêque Felino Sandei, parti sur place en 1498 pour vérifier la réalité des stigmates avait clairement signalé au duc qu'il s'agissait d'une imposture notoire inventée par les dominicains et les familles viterbaises avec la complicité passive de l'évêque du lieu, et que la prétendue sainte n'était qu'une simple d'esprit manipulée par la supérieure du couvent. Le duc répondit dans une lettre étonnante qu'il lui importait peu que cela fût vrai ou faux, que l'essentiel était la croyance populaire en ces stigmates et l'intérêt qu'un dirigeant devait apporter à cette dévotion<sup>67</sup>. Ainsi donc la religion, instrument de gouvernement n'était pas qu'un thème savant, plus ou moins dérivé d'une approche platonicienne ; c'était surtout une pratique qui ne devait pas échapper à la sagacité des observateurs de la société et ne pouvait guère manquer de déboucher sur une véritable critique de la religion. C'est ce qu'il ne manque pas d'arriver avec deux auteurs de premier plan du XVI<sup>e</sup> siècle, Machiavel et Guichardin, sources évidemment inaltérables d'un anticléricisme dilaté aux dimensions d'un véritable antichristianisme, en tous cas d'une haine farouche et politique contre l'Eglise.

C'est avec Machiavel qu'il nous faut commencer. Il n'est pas question de traiter en quelques mots de la question de Machiavel et de l'Eglise<sup>68</sup>. Je voudrai seulement évoquer deux points liés à l'anticléricisme et à son fondement d'après le Secrétaire florentin : opposant la bonne et la mauvaise religion, il accorde, dans les *Discours sur la première Décade*, une place essentielle à Numa, deuxième roi de Rome, fondateur du *vivere civile* et des rites religieux de Rome. Il en vient à expliquer alors que la religion repose sur la crainte de Dieu et que le rôle des gouvernants est de maintenir la religion ; ils ont une absolue obligation d'appliquer une administration correcte du culte : « De même que l'observance du culte divin est la raison de la grandeur des républiques, de

<sup>65</sup> F. Patrizi, *De regno et regis institutione*, Paris, 1567, p.372v : "princeps igitur pius et Deo numinibusque optime conciliatis bene ab omnibus audit, cuncti eius dicto obtemperant fideique eius libere se credunt"

<sup>66</sup> Giovanni Pontano, *De principe*, dans E. Garin, *Prosatori latini del Quattrocento*, Naples, 1952, p.1024 : "Nihil... ad conciliandos subjectorum animos tam valet quam iusticiae ac divini cultus opinio"; et *ibid.*, "ad popularem comparandam benevolentiam religionis valet opinio docuit Macedo Alexander, qui etiam superstitionem laudare solitus est, tamquam per eam in plebis animos rectores ipsi illaberentur".

<sup>67</sup> Tout cet extraordinaire dossier est admirablement repris par M. Folin, *Sul "buon uso della religione" in alcune lettere di Ercole d'Este e Felino Sandei: finte stigmati, monache e ossa di morti*, dans *Archivio Italiano per la Storia della Pietà*, XI, 1998, p. 181-244, qui édite les échanges épistolaires entre Sandei et Hercule d'Este (article disponible sur le Net par *Reti medievali*). La question des croyances populaires était au centre des réflexions en cette fin du XV<sup>e</sup> siècle et nourrissait chez certains milieux religieux la critique des doctes impies auxquels on opposait la foi simple des petites gens (A. Prosperi, *Intellettuali e Chiesa all'inizio dell'età moderna*, dans *Storia d'Italia, Annali*, IV, *Intellettuali e potere*, a cura di C. Vivanti, Torino, Einaudi, 1981, pp. 176-91). Il faut remarquer que la question de la « religion des simples » n'est pas une préoccupation exclusive de la fin du XV<sup>e</sup> siècle et du XVI<sup>e</sup> siècle ; déjà en son temps, Pétrarque révélait les ambiguïtés des lettrés envers les pratiques dévotionnelles populaires : il manifestait une distance critique à l'égard des stigmates de saint François dans deux lettres (Lettres de Vieillesse, 8, 3 ; et Familières 16,8) ; dans le même temps, il s'interdisait de détourner des femmes d'un pèlerinage à Compostelle, quoique lui-même n'y accordât qu'une faible valeur.

<sup>68</sup> Le sujet a fait l'objet d'une étude très fouillée : Emanuele Cutinella-Rèndina, *Chiesa e religione in Machiavelli*, Pise-Rome, 1998, et du même, son utile *Introduzione a Machiavelli*, Bari, 1999.

même son mépris est la raison réelle de leur ruine<sup>69</sup> ». Or, c'est au nom de cette explication que Machiavel prononce le plus violent réquisitoire contre l'Eglise (depuis Marsile de Padoue). L'exemple pitoyable de la curie a ôté à l'Italie toute dévotion et toute religion, si bien que l'Eglise et les prêtres ont, d'une part, rendu les Italiens mauvais et sans religion et d'autre part, maintenu la péninsule dans un état de faiblesse politique<sup>70</sup>. Le christianisme historique a nié sciemment et radicalement les fondements naturels (*cose naturali*) de la religion, telle que les anciens Romains avaient su la concevoir. Il est remarquable que le déclenchement de la *furia* anticléricale soit précisément provoqué par une comparaison avec l'histoire ancienne, dont on sait tout l'intérêt qu'elle revêtait pour les humanistes... Dans le fond, l'Eglise avait quelques raisons de se défier des *scriptores gentiles* ! La théorie, ici très condensée, du secrétaire florentin est relayée par un de ses compatriotes, tout aussi virulent, Guichardin, dans ses *Ricordanze*, vers 1530 : « Naturellement, j'ai toujours voulu voir la ruine de l'Etat pontifical. Mais, ainsi l'a voulu la fortune, j'ai été forcé de travailler pour le pouvoir de deux papes [Léon X et Clément VII]. Ce n'est pas pour autant que je n'aime pas Martin Luther plus que moi-même dans l'espoir que sa secte ruinera cette malfaisante tyrannie des prêtres, ou du moins lui coupera les ailes<sup>71</sup> ». Au passage, on remarquera les contradictions typiques de l'humanisme italien envers l'Eglise, puisque Guichardin reconnaît que sa haine ne l'a pas empêché de servir la papauté. L'écart entre le dire et le faire est peut-être une caractéristique de ces lettrés italiens.

Peut-on dégager brièvement pour conclure quelques lignes d'évolution de cet anticléricalisme humaniste sur un siècle et, plus encore, en mesurer la portée ? Ce n'est pas vraiment la violence qui distingue les premiers pamphlets des derniers ici mentionnés. Les textes du Pogge paraissent tout aussi outrageux que ceux d'un Machiavel et contiennent autant de mépris que l'exhortation de Guichardin. La différence semble être dans l'appréciation de la finalité de l'Eglise, des rites : un regard désacralisant met en évidence le côté instrumental de la religion. L'humaniste Marzello Palingenio, dans son *Zodiaque de la vie* (1522), explique avec rage que le service du culte repose sur la terreur qu'inculquent les prêtres dans des cours niais et sots et que la foi est la mystification des ânes<sup>72</sup>. La religion, opium du peuple en quelque sorte ; c'était l'argument invoqué avec indignation par Agostino Patrizi, dans une lettre, très riche pour notre propos, de 1468, pour justifier la condamnation des académiciens romains : par amour des auteurs anciens et mépris des philosophes chrétiens, ils ne leur suffit pas d'insulter le souverain pontife et le clergé, ils disent dans des conversations privées que la religion est une fable purement imaginaire<sup>73</sup>. Une fois encore, on notera que les détracteurs établissent un lien entre goût de l'antiquité et dépréciation de l'Eglise. Et avec plusieurs humanistes de la deuxième moitié du XVe siècle, il était question d'une religion comme auxiliaire imprescriptible de gouvernement. Les anticléricaux français du XIXe siècle auraient parlé de l'alliance du sabre et du goupillon.

Pourtant l'essentiel ne me semble pas là. En mettant en question les institutions religieuses, les ordres sacrés ou la figure pontificale, la critique lettrée de l'Eglise manifestait sous la forme

<sup>69</sup> N. Machiavel, *Discours sur la première Décade de Tite-Live*, (I, 11).

<sup>70</sup> *Id.*, ch.12.

<sup>71</sup> F. Guichardin, *Ricordi*, cité par S. Seidel-Menchi, « Characteristics of Italian Anticlericalism », dans *Anticlericalism in late medieval...*, *op. cit.*, p.271. L'auteur assigne une valeur paradigmatique à ce texte, représentatif, à ses yeux, de l'inconsistance pratique de ces discours anticléricaux en Italie.

<sup>72</sup> Palingène, *Le zodiaque de la vie*, J. Chomarat éd. et trad., Genève, 1996, p.170, 356, etc.

<sup>73</sup> Adolfo Cinquini, *Aneddoti per la storia politica e letteraria del Quattrocento*, dans *Miscellanea Ceriani*, Milan, 1910, p.457 : « Meminisse debes quosdam qui elegantiori, ut ita dicam, hic habebantur, ut viderentur doctiores amantioresque vetustatis, non solum linguam et litteras, sed etiam de finibus bonorum et malorum opiniones, et de ipso summo Deo sententias non a nostris philosophis, ut par erat, sed a gentilibus illis de priscis sumere consuevisse ; quibus non satis ipso erat de summo pontifice ac de omnibus orthodoxe fidei presulibus et omni clero obloqui, sed adversus religionem cornua erigentes, non aliter de ea internotos loquebantur, quam de re commenticia et fabulosa .», cité par E. Garin, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Florence, 1994 (1<sup>ère</sup> éd., 1961), p.281. Le reproche adressé aux académiciens romains était des plus classiques : ils étaient censés avoir repris la vieille antienne des « Trois Imposteurs », fondateurs mythiques des religions (Moïse, le Christ et Mahomet) ; voir M. Esposito, *Una manifestazione d'incredulità religiosa nel Medioevo. Il detto dei « Tre impostori » e la sua trasmissione di Federico II a Pomponazzi*, dans *Archivio storico italiano*, 16, 1931, p.3-48, et J.-J. Denonain, *Le livre des Trois Imposteurs*, dans *Aspects du libertinisme au XVIe siècle*, Paris, 1974, p.215-226.

littéraire qui lui revenait la crise de confiance dans les institutions ecclésiastiques. La récurrente dénonciation des sermons illustre certainement ce doute sur l'efficacité performative de la parole religieuse<sup>74</sup>. A l'autre bout de la chaîne, la valeur de la prière était fréquemment daubée et son inutilité affirmée. Telle est l'opinion d'un Leon Battista Alberti, dans l'Intercénale *Religio*<sup>75</sup>. Mais il faut se garder pour autant d'imaginer l'anticléricalisme savant comme authentiquement subversif. On reste confondus par les silences sur des tendances profondes de la vie religieuse. Le développement d'un monachisme féminin forcé (en tout cas, galopant - R. Trexler a estimé qu'en 1336 les nonnes représentaient 1,6% de la population florentine, 2,5 % en 1429 et 13% en 1532<sup>76</sup>) est un sujet ignoré de l'anticléricalisme. Les nonnes seraient-elles plus irréprochables que les frères ou n'est-ce pas plutôt que tous ces humanistes masculins évitaient de se pencher sur les fondements du régime politique et économique des cités et la fonction de soupape de sécurité qu'assumaient nonnes et soeurs dans l'équilibre social italien<sup>77</sup>. Le même Palingène cité précédemment demande à son lecteur, aux termes de ses diatribes, de fermer la porte aux prêtres et aux mendiants<sup>78</sup>, il n'évoque nullement leur suppression. On reste tout aussi surpris des silences humanistes à propos des pratiques politiques des différents Etats italiens envers le clergé. Le mouvement profond de contrôle des collations de bénéfices par les autorités politiques du lieu (plus largement ce que l'on pourrait un certain « gallicanisme » dans la gestion publique des affaires ecclésiastiques) et les conflits que cela engendrait avec le clergé ou Rome ne donnent pas lieu à une expression littéraire, comme s'il semblait indécent ou inutile d'évoquer ces questions qui pourtant étaient l'occasion, dans les délibérations publiques ou secrètes des instances politiques des cités, de déchaînement d'une ire anti-cléricale, aussi bien à Florence qu'à Venise<sup>79</sup>. Aussi virulents qu'ils paraissent, les pamphlets anticléricaux demeurent socialement conformistes et la critique passe souvent par l'ironie qui irrite plus qu'elle ne subvertit. Nul doute que les lettrés

<sup>74</sup> Les critiques d'un Galateo (Antonio de Ferrariis), dans un dialogue qui s'inspire de ceux de Lucien, intitulé *Eremita* (1496) méritent d'être également relevées, à la suite d'E. Garin, *op. cit.*, p.174-177. Le Galateo fait dialoguer les principaux personnages de l'Ancien Testament avec un ermite, qui vient de décéder et que les anges voulaient d'abord emmener en enfer. Devant ses protestations énergiques, il est conduit au Paradis pour défendre sa cause ; l'ermite passe librement en revue tous les maux dont ces héros bibliques se sont rendus coupables. Parlant à Isaac, il les accuse d'être des rustres et des ignorants. A Isaac qui prétend que les lettres tuent, l'ermite répond que ce n'est vrai que si elles sont professées par des mauvaises personnes. Nous avons vécu saintement, objecte Isaac. Vous auriez vécu plus saintement encore si vous aviez été lettrés (« sanctius, si novissetis litteras, vixissetis »). Même les Evangélistes sont pris à parti et l'ermite n'apaise son implacable ire qu'en présence de Marie qui lui accorde l'entrée au Paradis. On conviendra que c'était pousser très loin l'investigation et la critique, en la portant au cœur même des saintes Ecritures. Texte dans E. Garin, *Prosatori latini del Quattrocento*, Milan-Naples, 1952, p.1068-1136. Voir P. Andrioli Nemola, *Letteratura e contestazione nel dialogo « L'Eremita » di A. de Ferrariis detto Galateo*, dans *Giornale storico della letteratura italiana*, 169, 1992, p.481-509.

<sup>75</sup> L.-B. Alberti, *Religio*, dans *Id., Opera inedita et pauca separatim impressa*, G. Mancini éd., Florence, 1890, p.131-132.

<sup>76</sup> R. Trexler, *Le célibat à la fin du Moyen Age : les religieuses de Florence*, dans *Annales ESC*, 27, 1972, p.1329-1350, cité par S. Seidel-Menchi, art. cit., p.274 ; le phénomène est général en Italie : G. Zarri, *Monasteri femminili e città (secoli XV-XVIII)*, in *Storia d'Italia, Annali*, IX, *La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'Età contemporanea*, a cura di G. Chittolini et G. Miccoli, Turin, 1986 ; voir aussi pour Ferrare, les chiffres cités par M. Folin, art. cit., p.200 sq.

<sup>77</sup> Il est singulier qu'une des premières critiques, à ma connaissance, du monachisme féminin comme haut-lieu de l'immoralité ait été portée par un auteur rien moins qu'humaniste, à savoir le diariste vénitien Girolamo Priuli qui, dans ses *Diari*, avance, pour rendre compte de la défaite d'Agnadello (1509), que la Dominante payait alors le prix de tous ses péchés : blasphèmes, sodomie et immoralité des couvents féminins (G. Priuli, *I Diarii*, A. Segre et R. Cessi éd., R.I.S.<sup>2</sup>, XXIV, parte IV, p.29-39).

<sup>78</sup> Palingène, *op. cit.*, p.172.

<sup>79</sup> Sur Venise, voir G. Del Torre, *'Dalli preti è nata la servitù di quella repubblica' . Ecclesiastici e segreti di statuto nella Venezia del '400*, dans G. Levi, A. Moro éd., *Venezia. Itinerari per la storia della città*, Bologne, 1997, p.131-158, où l'auteur étudie les mesures d'exclusion des clercs des différents conseils de la cité et évoque un certain anti-papalisme d'état qui se met en place au XVe siècle, dans la mesure où la *familia* des papes vénitiens du XVe siècle est l'objet d'une défiance quasi-institutionnelle ; mieux même, dès 1411 interdiction est faite aux patriciens vénitiens ayant des membres de leur famille engagés dans les ordres de participer aux réunions du Sénat traitant de sujets ecclésiastiques par crainte de les voir intriguer pour des bénéfices. Etonnamment, rien de ces débats virulents ne filtre dans les productions humanistes vénitiennes du temps. Pour Florence, voir *e.g.* les remarques de L. Martines, *Lawyers and Statecraft in Renaissance Florence*, Princeton, 1965, p.65 sq.

qui ont pris la plume pour s'indigner, sur le mode facétieux ou sérieux, du spectacle de la vie religieuse de leur temps n'aient été sincères ; nul doute aussi que ce faisant, ils ont pris des risques, parfois vitaux comme l'atteste le cas de Lorenzo Valla; mais ces risques qu'ils assumaient à titre individuel ont-ils eu un rendement à la hauteur de leurs espoirs ? Autrement dit, quelle fut la portée de ce courant critique multiforme ? Fondamentalement inoffensif, l'anticléricisme lettré pouvait être une sorte de code culturel entre personnes de bonne éducation (que l'on pense au propos de Pétrarque s'indignant que des lettrés lui fassent reproche de croire davantage en la Bible qu'en Aristote<sup>80</sup>) dont l'Eglise s'est longtemps accommodée (ce qui n'exclut pas des poussées de fièvre anti-humanistes à l'occasion), avant qu'un anticléricisme autrement plus grave, celui de Luther, ne l'amène à entreprendre une police des esprits dont des humanistes, toutes tendances confondues, seront à leur tour les victimes. Probablement les coups de griffe portés à l'institution ecclésiastique (qu'il s'agisse de la papauté, de la curie, des mendiants) étaient-ils voués à susciter l'amusement (des amis) et l'indignation (des adversaires). Mais en ce XVe siècle, tous ou presque, amis et adversaires, vivaient à l'ombre protectrice de la curie, mère (peut-être) de tous les vices mais plus sûrement de toutes les carrières (la version flagorneuse de cette réalité définit la curie comme *domicilium sapientiae*), comme Guichardin lui-même devait le concéder. A aucun moment, hormis chez Valla<sup>81</sup> et Machiavel, l'économie même de l'Eglise visible n'est touchée en son cœur par ces intellectuels pour qui l'Eglise de Rome est avant tout une institution italienne<sup>82</sup> qu'il convient malgré tout de protéger comme une chasse gardée et un étalon de valeur à l'aune duquel se mesurent les réussites lettrées ou personnelles. Ce sont là des limites drastiques à l'efficacité des discours anticléricaux de l'humanisme italien.

---

<sup>80</sup> Cité par nous dans l'Introduction à ce colloque, *supra*, p.2

<sup>81</sup> Il est significatif que le livre le plus corrosif, au sens presque littéral, de l'institution monastique à savoir le *De professione religiosorum* ait eu une carrière très médiocre ; même au XVIe siècle, les polémistes allemands ou protestants préférèrent citer le Valla de la pseudo-donation de Constantin, où l'autorité territoriale des papes était battue en brèche plutôt que son ouvrage sur l'institution monastique (voir G. Dipple, *Antifraternalism and Anticlericalism in the German Reformation*, Ashgate, 1996, p.35 sq.).

<sup>82</sup> Il est frappant que dans l'un des textes les plus puissants dans la dénonciation des turpitudes cléricales, *l'Oratio ad patres reverendissimos*, rédigée et prononcée par le Pogge, en 1417, devant les pères conciliaires de Constance, l'objectif de l'humaniste alors secrétaire cardinalice visait à dénoncer le projet de réforme *in capite et in membris* de l'Eglise et à appeler à la restauration de l'autorité pontificale face au Concile : voir l'édition de *l'Oratio ad patres reverendissimos* par R. Fubini, *Il teatro del mondo*, art cit., p.119-120 : « O beatum orbem terrarum, si te universalem haberemus pastorem [...] Sed tamen michi pontificum culpa videtur quam eorum qui ista queruntur. Nunquam enim venditores extitissent rerum sacrarum, nisi vos [sc. patres reverendissimi !] fuissetis emptores. In quo tamen non video quid pontificibus Romanis possitis exprobare, nisi quod in magnis isti peccant, vos in parvis. [...] Atqui Ecclesia quidem quam reformare vos velle simulatis, corpus est quoddam, cuius corporis plurima sunt et membra et partes, que conformia inter se esse debent nec invicem discrepare, ut corpus consistat. Igitur si hoc corpus reformandum est, prius membra necesse est reformentur ». On comprend devant cette montée au créneau en faveur de la papauté romaine que les conséquences de l'anticléricisme poggien aient été finalement de faible portée : ni l'ecclésiologie ni la primauté pontificale ne se trouvaient menacées ; mieux même, la réforme devait d'abord et presque exclusivement porter sur les *corpora* de l'Eglise, laissant intact le *caput Ecclesiae*, réduit ici à la figure pontificale. La proximité quasi-existentielle entre l'humanisme italien du XVe siècle et la curie pontificale réduisait souvent à *quia* la menace contenue dans les pamphlets à l'encontre des vices du clergé.